
Д. ЖАНИКО

АТЕИСТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ?

В статье «Против теологической философии»¹ Микель Дюфрен отмечает глубокую двойственность Хайдеггерского подхода к теологическому наследию. С одной стороны, Хайдеггер является основоположником «философии отсутствия» и стремится продемонстрировать это любым трансцендентным или оптическим способом, с другой, – хотя он и отрицает это, в его статье отчетливо расставлены крипто-теологические акценты: существо, скрывающееся под своими собственными именами, как несказанный Бог теологии отрицания, скрывает правду о себе под покровами религиозности. Таким образом, мы наблюдаем перманентность проявления онто-теологических тенденций, осужденных еще Дерридой. Дюфрен же, в свою очередь, видит проявление онто-теологических тенденций у Дерриды и даже у Бланшо: «Когда Деррида предупреждает нас, что для установления различия не существует точных слов, чтобы его описать, кажется, что мы слышим Дамаскиуса...»². Несомненно, Деррида не злоупотребляет мистикой, как, впрочем, и Бланшо. Но «загадочность завораживает. В священном всегда чувствуется двойственность»³. Впрочем, и «различие» сохраняет двойственный характер, несмотря на отрицание Дерриды. Тяга к потустороннему возвращает нас к первоначальному хаосу, в котором угадывается двойственность священного, по крайней мере не объяснимого таинства, такого же непостижимого, как и Нечто. Подобным рассуждениям, созвучным с теологией отрицания, по

¹ Mi. Dufrenne, *Le Poétique*, Paris, PUF, 1973, p. 7–57.

² Jd. Ibid, p. 24.

³ Ibid., p. 35.

крайней мере по способу их написания, Дюфрен противопоставляет нетеологическую философию, лишенную каких-либо признаков всевышнего озарения церковной шелухи и которая доступна лишь одному факту объективного присутствия. Она не признает никакого иного происхождения, кроме «всемогущества Природы», т. е. представляет собой материалистическую философию, провозглашающую радость бытия и не ограничивающую себя конечным знанием (как на этом настаивает наука), но, благодаря искусству, развивающую и выполняющую таким образом предназначение человека⁴. Проведенный Дюфреном анализ является продолжением работы, начатой в «Теологическом повороте», целью которого выступает критика (у некоторых французских феноменологов) расхождений и методологических отклонений в пользу трансцендентности первоисточника (*archiorigine*) или дара (*donation*), которые ничего общего с феноменологией, кроме названия, не имеют.

Насколько же насущна потребность того, чтобы и предложения Дюфрена были вновь рассмотрены и нашли свое подтверждение?

То, что должно стать предметом рассмотрения, – это не просто статус феноменологии, это основополагающий философский вопрос (не всегда признаваемый как таковой) о метафизической или теологической трансцендентности, вопрос, рассматриваемый феноменологией и некоторыми философами, которых мы уже упоминали выше, а также и самим Дюфреном. Исключая трансцендентность, Дюфрен каким-то образом вновь возвращает к жизни материалистическое толкование «особой метафизики», за которой Кант признает статус антитезы в своей трансцендентальной диалектике. Тем не менее, Дюфрен вводит новый элемент в классическую проблему законности метафизики. Хотя Дюфрен рассуждает в основном о философии, а не о феноменологии в строгом значении этого слова⁵, авторы работы, которых

⁴ См. вывод о работе Дюфрена, *Ibid.*, p. 56–57.

⁵ Дюфрен отмечает (*Le Poétique*, *op. cit.*, p.-12), что «ссылка на феноменологию должна... претерпеть «редактирование»».

он критикует, в основном находятся в сфере влияния феноменологии. Категория, от которой отталкивается Дюфрен, – это категория присутствия как «первичного момента восприятия»: присутствие (наличие) – вот в чем истина. Присутствие – это самодарование, которое не требует наличия дарителя»⁶. Оригинальность Дюфрена в том, что феноменологический характер его учения несколько не ограниченный строгим подчинением гуссерлианскому влиянию, в основном применим к эстетической области и выглядит скорее поэтическим⁷, чтобы из присутствия сделать «место и объект радостного самоутверждения»⁸.

В какой степени наше собственное исследование идет в направлении, указанном Дюфреном?

Установив, в каком направлении и до какого момента мы можем следовать за Дюфреном, рассмотрим две категории: атеизм и феноменологию, определив, таким образом, нашу собственную позицию. Следует ли отбросить любую возможную двусмысленность в толковании «теизма» или «атеизма» феноменологии? Внести полную ясность в данную проблему помогут тщательный анализ отрицаний Хайдеггера и проведение подлинного катарсиса.

Атеизм и теизм вне границ феномена

Прежде всего необходимо сделать историографическое уточнение: автор «Геологического поворота» должен признать, что он не был знаком с работой Дюфрена, когда он писал свое эссе. В самом деле, случайно ли совпадение их взглядов⁹, знал ли он о работах Дюфрена?

Да, в той мере, в какой один и тот же тип прозрения проявляется у философов, занятых поисками первоначала и изначаль-

⁶ Dufrenne. Ibid., p. 56.

⁷ «Нельзя быть материалистом, не будучи поэтом» (Ibid., p. 38).

⁸ Dufrenne, Ibid., p. 56.

⁹ Внимание автора «Геологического поворота» на работы Дюфрена было привлечено Даниэлем Шарлем. Как бы то ни было, имя Дюфрена упоминается на стр. 7. «Геологического поворота», op. cit.

ного. Свободны ли они от задних мыслей, от любых теологических реминисценций? Ответ отрицательный. Они считают, что закладывают основу феномена и обогащают феноменальность. На самом же деле они запутывают положение, создавая на пути феноменологии все больше препятствий. Что же до иного, до истинного дарования, до первоосновы, то они являются производными вездесущего присутствия – отсутствия божественной трансцендентности.

Зато мы порываем с Дюфреном в той мере, в какой, вместо того чтобы рассматривать Дерриду и Бланшо в качестве «негативных теологов», не подозревавших о существовании друг друга, мы считаем, что прежде всего следовало бы уяснить путем анализа некоторые аспекты негативной теологии (так как эта теология не представляет собой единого целого, смысл которого был бы раз и навсегда установлен новыми положениями, которые представляют ее в современных понятиях нашего безбожного времени). С другой стороны, и на это следует обратить особое внимание, хотя Дюфрен и приходит в конце своей работы к феноменологии и его позиция сближается с позицией Мерло-Понти, основное внимание он уделяет все же судьбам философии, в то время как данная работа, как и «Теологический поворот», более близка феноменологии. На этот нюанс надо обратить особое внимание и оценить его по достоинству. Можно с большим успехом отстаивать нетеологическую концепцию, но не слишком выступая за радикальный атеизм под углом зрения «первой философии». Со своей стороны, Дюфрен, являясь категорическим сторонником нетеологической ориентации (не будем использовать критикуемый всеми термин «атеология»), имеет полное право быть узнанным в феноменологии присутствия. Положение было бы иным, если бы он прежде всего считал себя феноменологом или представителем феноменологии как таковой.

Указав на эти различия, необходимо сказать, что в работе Дюфрена присутствует спасительное предложение вновь поставить вопрос о связи между онто-теологией и феноменологией.

Суждено ли феноменологии постоянно выступать в роли субститута, на вторых ролях, имея недостойное жалкое значение, будучи самой метафизической метафизикой (*la metaphisica specialis*)? Или же феноменологический всплеск демонстрирует изначальную мощь и радикализм, что позволяет внедрить по настоящему новое отношение становления?

Если наш ответ, а в этом не составляет труда убедиться, содержит эту последнюю возможность, остается уточнить, на каких предварительных условиях сделано начальное предположение, на атеистическом или теистическом посыле.

Необходимо уточнить терминологию. Слово «атеист» можно применять лишь в приватном смысле, в соответствии с его этимологией. Складывается впечатление, что Сократ и апостол Павел используют этот термин в разных смысловых контекстах: атеос лишен божественного или Бога¹⁰. Зато употребление грамматической формы существительного представляет собой догму, которая соответствует определению, данному Лаландом: «Доктрина, состоящая в отрицании существования Бога»¹¹.

Отдавая предпочтение эпитету «нетеологический», Дюфрен, похоже, хотел остаться в рамках первичного смысла: философия становления вписывается в феноменальную имманентность и ограничивается лишь констатацией факта отсутствия Бога в нашем чувственном восприятии. Если дело обстоит именно так, то в этом и должна заключаться задача феноменологии, иначе говоря, она должна ограничивать претензии теизма, рамки которого обозначены в ответах Декарта на «Возражения».

Остановимся вкратце на этом вопросе, который был поставлен «некоторыми теологами и философами» и который заключается в возможности существования «науки атеиста». В противоположность Декарту «четвертое предположение» бессовестно

¹⁰ См: Platon, *Apoïogie de Sokrate*, 26 и Paul, *Epître aux Ephésiens*, 2, 11. В ответ на обвинения Мелеоса Сократ в свою защиту говорит, что он не преподаст веру одним богам Города; Апостол Павел говорит, что до прихода Христа они были *atheoi*, т. е. лишенными Бога в своей жизни.

¹¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, PUF, 1956, «Atheisme».

эксплуатирует закон очевидности: очевидные математические действия уже не те, так как тот, кто их вывел, не верил в Бога? Такому атеисту, вопрошают авторы данного предположения, «что вы можете возразить? Что если Бог существует, то обидит он его? Но он возразит вам, что если Бог существует, то он никогда не будет этим смущен, так как сам Бог употребит для этого все свое могущество»¹².

В своем ответе Декарт остерегается использовать математические примеры, приводимые его собеседниками. С поразительной непринужденностью он заявляет, что легко доказать, будто бы «он (атеист) не может ничего знать с уверенностью и достоверностью»¹³. Однако он вовсе не доказывает это, ограничиваясь выводением правила обратной пропорциональности между степенью могущества творца человеческого существа и причинами сомневаться в этом. Таким образом, выводя вопрос «науки атеиста» на догматический уровень, Декарту удается создать впечатление, что ввиду отказа от абсолютного метафизического посыла у атеиста будет больше возможностей усомниться в природе вещей. Но это вовсе не объясняет чрезмерно негативного вывода, который стремится навязать Декарт, т. е., что атеист «не может ничего знать с уверенностью и достоверностью», даже наиболее очевидные математические истины.

Такая ссылка на чрезмерные претензии картезианского теизма нас вовсе не уводит за границы феноменологического пространства. Феноменологи-теисты следуют (плохому) картезианскому примеру, ставя (сознательно или не осознанно) в зависимость от высшей правдивости ил первопричины доступ к феноменологической истине. Это логическая ошибка – приостанавливать действие феномена в точке его предполагаемого возникновения. Отметим, что сам Гуссерль в «Картезианских размышлениях», присвоив себе картезианский идеал той или иной науки, полностью обходит молчанием возможную всевышнюю гарантию аподиктических истин и еще отчетливее дистанциру-

¹² Descartes, Oeuvres, edit. Adam – Tannery, GX, p. 220.

¹³ Descartes, Oeuvres, edit. Adam – Tannery, IX, p. 230.

ется от Декарта, заявляя: «...мы знаем, благодаря недавним открытиям, особенно замечательным и глубоким исследованиям Жильсона и Койре (Койге), сколько еще непроясненных «предрассудков», унаследованных от схоластики, скрывают «Размышления»¹⁴. Кроме того, Гуссерль с большой определенностью утверждает в § 58 «Идей», что трансцендентность Бога должна оставаться вне рассуждений. Напоминая аргументы, благодаря которым религиозное сознание устанавливает иной абсолют, чем просто сознание, Гуссерль заключает, что этот абсолют будет подвержен редукции, т. е. исключен из рассмотрения: «Он должен остаться за пределами исследования, которое нам с образовать так, чтобы это была область чистого сознания»¹⁵.

Если это так же очевидно, как и теизм, то метафизическая позиция, произвольно выступающая за рамки феноменальности, не должна включаться в феноменологическое пространство, имеющее четко очерченные границы; догматический атеизм не должен быть лишен подобных предосторожностей: он должен быть отменен по причинам, подобным тем, которые противопоставлялись теизму.

Итак, последуем за Дюффреном, ограничившись лишь «нетеологическим» характером (т. е. атеистическим в первоначальном значении) феноменологии, отвечающей нашим пожеланиям. Однако, как мы уже могли это наблюдать, чисто феноменологический метод имеет более строгие требования, чем общая философия, которая довольствуется экзистенциалистскими доказательствами или откровенной показушной прямолинейностью. Дюффрен, в конце концов, провозглашает последовательный материализм, который, с тех пор как он присоединяется к «догматическому» атеизму, может бросить подозрения на наши собственные терминологические и методологические сомнения: не является ли методологический атеизм предлогом или первичным

¹⁴ E. Husserl. *Meditations cartésiennes*. trad. Peiffer et Levinas, Paris, Vrin. 1969, p. 20.

¹⁵ E. Husserl, *Tdees direktrices pour une plienomenologie*, Husserliana, III. 1, p. III (trad. RICoeUR. p. 192).

этапом для признания фактического, реального атеизма? Установлена ли непреодолимая стена между двумя значениями этого слова? Вопрос значительно выходит за границы, в рамках которых мы пытались удержать его, особенно в трактовке Хайдеггера, который так двойствен в своем отношении к Богу, что и отмечает Дюфрен в самом начале своей работы. Этот вопрос должен быть поставлен вновь, и опираться мы должны на первоисточники феноменологии, чтобы затем противопоставить их двусмысленности, о которой здесь идет речь.

Два источника феноменологии

После снятия противопоставления теизма и атеизма следует напомнить о специфике любого феноменологического учения: устранить естественное или наивно-доксическое отношение к нему. Что же касается манеры общения, свободы обращения, которая должна быть по отношению к совокупности гуссерлианских требований, то необходимо на первый момент времени идти вслед за Гуссерлем, когда он проводит различие между феноменологическим и эмпирическим или чисто психологическим описанием. Научный способ отмены предрассудков не заходит слишком далеко. Феноменологическая редукция будет более радикальной, чем гносеологическая: то, что будет выведено из рассмотрения, «это общий тезис, относящийся к сути естественного отношения»¹⁶. Определенное таким образом эпохе, – это отмена любой светской или доксической «трансцендентности».

Таким образом, еще до того как станет известен первый результат этой радикальной редукции, то есть получение «чистого феномена», который вскрывает свою имманентную сущность (взятую отдельно) как абсолютную данность¹⁷, мы видим подтверждение, выражающееся в отказе от предыдущих верований или в принятии аксиологической позиции, способной поколебать феноменологические воззрения. В этом смысле феномено-

¹⁶ E. Husserl, *Idees...*, op. cit., § 32, p. 56; trad. Cit, p. 102.

¹⁷ E. Husserl, *L'idée de la phenomenologie*, trad. A. LOWIT, Paris, PUF, 1.990, p. 69; *Die Idee der Phenomenologie*, Husserliana, II, p. 45.

логический проект задуман как нейтральный, по крайней мере в начальной стадии научного стремления, которое он разделяет с повторным картезианским обоснованием современной философии.

Исходя из творческого порыва, который, как представляется, является движущей силой любого феноменологического учения, в каком смысле мы можем говорить о двух источниках феноменологии?

Первый источник принадлежит Ламберту, основоположнику самого термина «феноменология», который он определяет как: *erne Lehre vom Schein* в той степени, в какой данное исследование явлений предваряет алетеологию – доктрину правды. Очевидно, что феноменология обогащается философским смыслом, неизмеримо более полновесным и последовательным, когда в изложении Гегеля становится доктриной «видимого знания», так как феноменология не сводится только к перечислению видимостей или чувственных иллюзий, но становится методической ретроспективой фигур, которые сознание, самоосознание, разум и т. д. должны обязательно использовать. «Феноменология разума» – это изложение процесса, через который абсолютная истина достигает себя на основе различных этапов своего явления. Надо сделать так, чтобы вместе с Гуссерлем и его последователями феноменология стала самостоятельным методом, порывающим с абсолютным идеализмом. Вне всякого сомнения. Но это вовсе не означает, что первое вдохновение угасает вместе с современной феноменологией: в любом феноменологическом учении всегда присутствует **ретроспектива** условий появления феномена и феноменологии¹⁸.

Гуссерлианское обоснование феноменологии как самостоятельного метода включает различную ориентацию. Следует определить, является ли эта ориентация дополнением к исходной или же она отлична от нее: феноменологический взгляд очищается через проявления сущностей, и эта эйдетика направлена на создание полного и точного обоснования духа. Таким об-

¹⁸ Этот пункт отмечен в Clironos, Paris, Crasset, 1997, p. 142.

разом, видимость и ее иллюзорное представление быстро отходят на второй план. Феноменологический метод вновь поступает на вооружение истины, которая стремится быть правдивой и откровенной.

Основной отличительной чертой претворения в жизнь гуссерлианской феноменологии является «сам предмет» рассмотрения в ходе анализа жизненного опыта. «Осветить суть сознания и... объект сознания»¹⁹ – такова честолюбивая задача. По крайней мере, она предстает таковой в «Идеях», так как включает в себя весь комплекс нозтико-нозматических структур. Однако амбиции идут еще дальше, потому что затея с феноменологической конституцией применима не только к «интеллектуальному опыту», но и к «любому опыту вообще», так как любой чувственный или воображаемый опыт становится предметом «рассмотрения и практического рассмотрения», определяющего суть эйдетического описания²⁰. Известно, что сам Гуссерль не придерживался этой программы (в частности, обратившись в своем труде «Эксперимент и суждение») и что, подобно ящику Пандоры, феноменология разделилась на различные направления, среди которых такие последователи, кто вместе с Сартром стремились свести сущее к «чередой проявляющихся явлений»²¹, кто вместе с Хайдеггером или Мерло-Понти принимались за поиски «возможного» в феноменологии, основной целью которых является больше бытие, чем череда проявляющихся явлений, кто, наконец, вслед за Левинасом преступил границы интуиции очевидного.

Оказавшись лицом к лицу с этими многообразными течениями, основные направления которых были перечислены выше, замираешь в восхищении перед созидательной плодотворностью гуссерлианской интуиции возврата к «самому предмету», исходя из способа его проявления. Следует подчеркнуть, что мечта о

¹⁹ E. Husserl, *L'idée de la phenomenologie*, trad., cit., p. 45, *Husserliana*, II, op. cit., p. 23.

²⁰ cm. id *L'idée de la phenomenologie*, trad., cit., p. 54; op. cit., p. 31.

²¹ Sartre. *L'etre et le neant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 11.

новой, научной философии, придерживающейся строгих правил, оказалась обреченной, что Гуссерль и признал, отметив, что мечта «исчерпала себя»²².

Сделанное им признание позволяет снова поставить вопрос: явились ли оба источника феноменологии определяющим фактором радикальных разногласий или же оба эти источника оказались совместимыми? Остановимся лишь на первой гипотезе, в которой сам Гуссерль придерживался эйдетики математических и ноэматических идеалов; однако стремление удержать оба конца цепочки, но-этику и ноэматику, а также вновь обратиться к доксическим и протодоксическим слоям сознания, его усилия по поддержке исследования объективистских намерений путем внедрения субъективного чувственного подхода, порой даже проповеднического, показали, что феноменология представляет ретроспективу условий проявления феномена. Конечно, не следует не учитывать напряжения, которое поддерживалось во всей феноменологии между притязанием на интуитивную чистоту и изначальностью, между приобретением форм проявления и возвратом к условиям проявления. Это напряжение может спасти, как, например, у Мерло-Понти, особенно в его последних работах²³. Какова бы ни была величина этого отклонения, нам представляется содержательным состояние феноменологического поля, открытого Гуссерлем, а именно установление нового способа пересечения между двумя плоскостями, наложение которых мы наблюдали у Платона: философские рассуждения и эпистемологический поиск инвариантов²⁴. Но этот способ пересечения будет феноменологическим, как это прекрасно было подсказано П. Рикёром, только лишь тогда, когда «способ про-

²² Квентин Лауэр, цитируя знаменитую фразу, уточняет, что это не означает со стороны Гуссерля отказа от «идеала строго научного сознания самого по себе как такового, но от честолюбивых амбиций завершить целостность науки» (Introduction à la philosophie comme science rigoureuse, op. cit. p. 7).

²³ См., в частности, Maurice Merleau-Ponty, Notes de cours 1959–1961, Paris. Gallimard, 1996.

²⁴ По этому поводу см. наши заметки в «Теологическом повороте»... op. cit, pp. 81–83.

явления предмета рассматривается как независимая, автономная проблема»²⁵. Таким образом, методологические трудности и сопровождающие их предположения концентрируются вокруг подобной «автономизации» феноменологии, т. е. у Гуссерля, в соответствии с ранее упомянутыми понятиями – во втором «источнике» феноменологии: определение чистого смысла и облачение его в научную форму (наука должна находиться под знаком рациональной теологии).

Следовательно, необходимо, чтобы довести эти рассуждения до их логического конца, рассмотреть проявление данных предположений в меньшей мере по отношению к феноменологическому «криптотеизму», а в большей степени касающихся неизбежного характера возврата Смысла и его идеалистических или метафизических субститутов.

Возврат предположений

Принимая во внимание роль догадок и предположений в наших рассуждениях, мы не стремимся опуститься до уровня словословия или идеологии. Естественно, что философское направление, даже при условии безупречности его методологии, никогда не станет предметом всеобщего согласия. Впрочем, даже в так называемых «точных» науках консенсус не может рассматриваться как критерий истинности, а только лишь как ее более или менее подтвержденный результат. Кроме того, в рамках данного исследования не может быть и речи о всеобъемлющем характере познания истоков и сущности критических подходов к феноменологии. А критики хватает, но парадокс – не является ли это отличительной чертой нашей насыщенной культурной деятельности, что она никоим образом не парализует разрастания и увеличения числа феноменологических исследований.

Философское содержание догадок и предположений, затрагивающих феноменологию вне рамок дискуссий о «теологическом переломе», относится к принципиальному допущению

²⁵ P. Ricoeur, *A l'ecole de la phenomenologie*, Paris, Vrin, 1987. p. 77.

самого объекта феноменологии – допущения о единстве **смысла**. Пусть да (смысл) характеризует вещь, идею, предмет или живую материю, но единая семантика, не предопределяет ли она их анализ и характеристику? Винцент Декомб очень четко определил постулаты анализа, указав на § 55 «Идей», название которого говорит о том, что «ни одна реальность не существует без «придания ей смысла» (Синнгебунг)»²⁶. Носит ли наивный метафизический характер такое приращение смысла? Примечателен факт, что Гуссерль выдвигает данный Синнгебунг против абсолютного субъективного идеализма. Как следует это понимать? Отрицание Гуссерля имеет отличительные характеристики: не приемля субъективный идеализм, он не признает также и «абсолютную реальность», которая «равнозначна круглому квадрату». И тем не менее, он вводит эпитет «абсолюта» в область чистого сознания: «мир сам по себе полностью предстает в виде некоторого «смысла», предполагающего абсолютное сознание в качестве полигона дарования смысла»²⁷.

Не является ли подобный Синнгебунг расхожим понятием, служащим для оправдания всякой всячины, когда в ней возникает необходимость? Декомб говорит даже о «крахе гуссерлианской феноменологии» по поводу § 131 «Идей», в котором Гуссерль, поставив себе цель в виде X (икса) носителя смысла и связника смысла, проводит тщательное различие между «ноэматическим смыслом» и «определяемым объектом». Если Гуссерль в данном случае является жертвой традиционного понятия личности, которое, по утверждению Декомба, может применяться без «малейшего критерия опознания», еще в большей степени он жертва излишней детерминированности слова «смысл». Но разве нам не могут возразить, что не может быть философии без противопоставления детерминированных слов – знаков. Таким образом, Аристотель разве не стал сам по себе жертвой (сознательной) омонимии слова «бытие»?

²⁶ Decombes V. Grammaire d'objets en tous genres. Paris, Editions de Minuit, 1983. h. 57.

²⁷ Husserl, tdees..., §55, p. 107, trad. RICoeUR, p. 184.

Поднимаемый здесь вопрос вовсе не такой уж незначительный: это одновременно и вопрос о статусе описания в феноменологии, и вопрос о статусе метаязыка, избранного или навязанного философии. Вполне достоверно то, что, несмотря на все свои усилия, Гуссерлю не удалось избежать погружения в философскую психологию даже в тот момент, когда он считал, что вполне надежно обосновался в первой философии; с другой стороны, сам факт того, что феноменология рассматривается как первая философия, вынуждал Гуссерля делать определенные допущения, взаимосвязь которых вопреки его желанию была незначительной.

Мы вынуждены согласиться с Декомбом в том, что феноменология с избытком насыщена «смыслом», с которым она имеет дело. Тем не менее, не совсем верно ставить ей в упрек, что она эксплуатирует данное применение «вне всяких языковых условностей»²⁸, т. к. какими бы усердными не были старания Гуссерля по разъяснению, они не являются несуществующими²⁹. По крайней мере, в этом выражено «стремление» пояснить, разъяснить. Кроме того, в § 55 «Идей» уточняется, каким образом проявляется смысл: на конечном трансцендентном уровне. Это является видимой границей любого возможного смысла для чистого трансцендентного сознания. У нас есть право оспорить данное положение и ограничиться одним противопоставлением между энтерикой и логикой. Однако, начиная с этого момента, бремя «доказательства» или предварительного оправдания должно быть передано философской «грамматике», которая обходится без трансцендентного вопроса. Впрочем, Декомб распространяет свои предположения на всякую эпистемологию или теорию познания и даже на любую философию опыта, начиная с

²⁸ Decombes, *ibid.*, p. 56.

²⁹ Можно добавить, что, если истинно, что «неприемлемое толкование», даваемое Гуссерлем концепту смысла, мало объяснимо, то оно все же выступает в своем первоначальном значении в примечании на стр. 107 «Идей», о чем и говорит Декомб (trad. RICoeUR, p. 184). cf. Decombes, *ibid.*, p. 57.

XVII века³⁰. Работа по необходимому разъяснению выходит далеко за рамки феноменологии.

Предположение, касающееся «смысла», могло бы или смогло бы быть сформулировано на других уровнях, где происходит расшифровка, в гуссерлианской феноменологии, других «остатков», о которых следует напомнить: в области теологии, субъективизма, абсолютного присутствия, метафизики. В огромном гуссерлианском наследии наличие двойственности, двусмысленности не станет ли причиной подпитки огня обоюдных укоров и недомолвок, само появление которых показывает, в какой мере феноменология потерпела поражение в своем стремлении и мечте о научности? И не встречаем ли мы в самых потаенных уголках философии Гуссерля, да и Хайдеггера, у каждого на свой манер, такую двойственность священного, которую Дюфрен хочет непременно переставить, в противовес которой наше отношение было бы несколько иным?

Неустраняемая двойственность? «Минималистский» путь

«Жизнь человека – это не что иное, как дорога к Богу. Я попытался достичь цели, не прибегая к помощи теологии, ее постулатов и методики; другими словами, я хотел добраться до Бога без Бога». Это признание Гуссерля Эдиту Стейну в декабре 1935 подтверждается отрывком из неизданного манускрипта от ноября 1933: «Если такая наука (феноменология) ведет к Богу, то ее дорога к Богу будет дорогой к Богу-атеисту...»³¹.

Не составит большого труда отыскать подобные откровения, которые характеризуются своими отличительными знаками. Как пишет Ж. Бенуа: «В забытых трудах методологический атеизм представляется как самодостаточный»³². Неизданные труды, в

³⁰ См.: Decombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, po. Cit., p. 69.

³¹ Эти два отрывка приведены в начале прекрасной статьи Ж. Бенуа «Гуссерль вне онто-теологии?», *les etudes phitosophiques*, octobre-decembre 1991. p. 433. Продолжение второго отрывка описывает «атеистическую дорогу к настоящему абсолютно всеобщему человечеству».

³² Так уточняет Ж. Бенуа.

которых проявляется личная религиозность Гуссерля, не должны использоваться для доказательства того, что в Гуссерле уже якобы произошел «теологический перелом» первой степени. Сам факт того, что цитируются лишь эти неизданные работы в подтверждение так называемого гуссерлианского «поворота», напротив, убеждает, в том числе и по поводу «откровений», в наличии у него строго «атеистического» метода. Вопрос вновь возникает на более тонком уровне. Вновь появляется, уже в гораздо более пристойном виде, впрочем, отнюдь не удивившем М. Дюфрена, негативная теология, которая, похоже, сопровождает феноменологию как тень и которая может сойти в свете критического анализа, проведенного Декомбом о двойственности «смысла» в феноменологии, как своего рода санкция этой двойственности (и, может быть, ее последний довод).

Констатируя существование неизданных работ Гуссерля, в которых Бог определяется на аристотелевский манер³³, Ж. Бенуа задает по этому поводу вопрос: «Бог неизданного под аристотелевскими покровами энтелехии и принципиальности не занят ли он восстановлением того, что называют онто-теологией?»³⁴ Вопрос очень деликатен, т. к. на этот раз речь идет о зарождении хайдег-геровского представления об архитектуре гуссерлианской феноменологии. Можно показать, как это и делает Бенуа, что гуссерлианское освобождение лишает концепт Бога его традиционной основополагающей роли³⁵ и что, с другой стороны, именно трансцендентная субъективность – и может даже межсубъективность – занимает место Бога в том, что остается, не смотря ни на что, метафизической структурой. Прodelывая труднейшие эксперименты по определению границ любого создания, не дает ли нам Гуссерль «возможность атеистической философии священного, не меркнувшей в эстетствующем или

³³ В частности, манускрипт F 24, «Formale Ethik und Problems der praktischen Vernunft», cite par Benoist, art cit.. p. 439.

³⁴ J. Benoist, art. cit.. p. 436.

³⁵ Jd. Ibid., p. 435.

концептуальном идолопоклонстве?»³⁶. Следовать за Ж. Бенуа по этой дороге рискованно, так как – и он это сам прекрасно осознает – необходимо соблюдать очень апоритичный и особенно личностный характер неопубликованных трудов, которые не являются ни каноническими, ни, может быть, самыми вдохновенными устремлениями «атеистичной мысли о сакральном».

Чтобы окончательно разобраться с Хайдеггером, покончим с трудностями, которые могут быть представлены следующим образом: если возникающие вопросы выходят за строгие рамки феноменологии, то причиной этого стал Гуссерль. Не он ли привел нас к этому состоянию? Именно с этого момента феноменология, увлекаемая своим содержимым, ограничивается своими специфическими задачами. Не проявится ли она еще лучше и выпуклее? Хайдеггер дает этому другое объяснение: здесь мы ограничимся тем, что покажем крайнюю степень трудности, испытываемой мэтром из Оренбурга при соблюдении первоначально разработанных феноменологических правил во время изложения теологических вопросов.

Осенью 1922 г. Хайдеггер формулирует позицию, которая останется в принципе его главной позицией на протяжении всей научной деятельности: «...если философия глубоко атеистична [grundsatzlich atheistisch] и признает это, значит, она сделала окончательный выбор в пользу искусственной жизни по отношению к ее искусственности»³⁷. «Искусственная» жизнь – это человеческое существование, представленное феноменологии для исследования и лишенное любого теологического предположения. Это отклонение веры и теологии будет подтверждено и усиленно повторяющимися предостережениями против любой «христианской философии», квалифицируемой как «деревянное железо» или «квадратный круг»³⁸.

³⁶ J. Benoist, art. cit, p. 437.

³⁷ M. Heidegger. Interpretations phenomenologiques d'Aristote, trad. J.-F. Courtine, mauvezin, TER, 1992, p. 27.

³⁸ M. Heidegger, Eintührung in die Metaphysik, Tübingen, Niemeyer, 1957, p. 6: Introduction à la métaphysique. trad. G. Kahn. Paris, PUF, 1958, p. 14.

Мы наблюдаем здесь первичный смысл атеизма без малейших признаков активного атеизма (вторичный смысл). Мы можем только приветствовать методологическое единство данной позиции и оставаться на ней, если в хайдеггеровском единстве не обнаруживаются следы и свидетельства иной философии сакрального и Божественного, которая не придерживается трактовки «искусственной жизни по отношению к ее искусственности (деланности)». Определившись и дистанцировавшись от классической проблемы бытия Бога и отказавшись от любого «индифферентизма» по отношению к этому вопросу, Хайдеггер отмечает в **«Письме о гуманизме»**: «Только исходя из истинности бытия, мы можем думать о сути сакрального. Только исходя из сути сакрального, следует размышлять о сути Божественного, только в свете сущности Божественного мы думаем и говорим о том, что должно обозначать слово «Бог»³⁹. Такая серия предварительных условий восстанавливает де-факто интервенцию мысли в сокровенные тайники обновленного теологического учения. Еще один шаг сделан при рассмотрении сути проблемы как таковой, призывающей в составе четырехмерного единства к открытию того, что характеризуется следующим образом: «Божества – это те, кто делает нам знак, это посланники Божественного. Благодаря скрытой мощи Божественного Бог предстает в своей сути, что исключает необходимость любого его сравнения с миром действительных вещей»⁴⁰.

Если бдительность Хайдеггера по отношению к христианской теологии и догматике проявляется очень четко, то его явный отказ от атеизма (во втором смысле) сопровождается также полной готовностью по отношению к «Богу, который грядет», и к сакральному, состоящему в «нехватке Бога», что, и очень от-

³⁹ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1957, p. 130–131: «Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem 11».

⁴⁰ Id., *Essais et conférences*, trad. A. Preau, Paris. Gallimard, 1958, p. 212; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 177: «Die Gott-lichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walter dieser erscheint der Gott in sein Wesen. das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht».

четливо, выступает в бедствиях, поразивших современный мир. Эта тематика (которая уже не предстает как строго феноменологическая) укладывается в пространство, из которого была исключена христианская теология вместе с ее философскими разновидностями.

Вот что формально придает правоту М. Дюфрену, оставляя открытым вопрос о возможности нетеологической феноменологии. Можно ли хотя бы сделать примерный набросок условий для такой феноменологии?

Прежде всего необходимо отказаться от отождествления феноменологического проекта с проектом первой философии, которая одновременно будет «строгой наукой» (подобная претензия без будущего в ее гуссерлианской форме предстает в изощренных формах, рассмотрению которых посвящена следующая глава). Принять феноменологический плюрализм – это признать свершившийся факт: существует только один описательный метод, но стили описания могут различаться друг от друга; они могут возникать, становиться популярными по мере обогащения феноменологии. Возможно существование множества степеней между основополагающими принципами и эйдетическими намерениями, между полями исследования от эстетики до толкования древних рукописей, от медлительности чувственного или воображаемого восприятия до логического идеала. Такой плюрализм определяет наличие лишь единственного способа быть феноменологически в «двойной безопасности», о которой говорит П. Рикёр, – находиться там, где идет поиск видимостей или явлений, там, «где находятся видимости или явления»⁴¹.

Ожидаемое действие, которое бы дополняло первое, заключается в сознательном удержании феноменологического момента на «пороге»⁴² философии и в сохранении расстояния от конечных метафизических вопросов. Такова в принципе осторожность «минималистской» ориентации, возможности⁴³ которой должны быть нами полностью изучены. Однако вначале необхо-

⁴¹ P. Ricoeur, *A l'ecole de la phenomenologie*. op. cit p 144.

⁴² P. Ricoeur. *Ibid.*, p. 159.

димо убедиться в уважении к «методологическому атеизму», необходимость которого была уже признана Хайдеггером и Гуссерлем. Нельзя к этому относиться формально и, так сказать, походя⁴⁴. Нужно проверить, не компрометируют ли амбиции феноменологии как первой философии жизненный опыт.

Перевод с французского В. Ф. ДЕНИСОВА

ИЗ ПРОШЛОГО ПОЗИТИВИЗМА

ОГЮСТ КОНТ

⁴³ Эта задача должна быть решена в книге, публикация которой ожидается в 1998 г. под заголовком «Взорванная философия». Данная статья является одновременно одной из глав книги и анонсом ее презентации.

⁴⁴ Как это делает Ж.-Л. Марион, хотя ему и принадлежит заслуга, что он напомнил о гуссерлианском Боге-творце и о хайдеггерианском требовании «методологического атеизма» (см. его книгу «Etant donne. op. cit., p. 47 и ссылки на Гуссерля – § 58 «Идей», а также на Хайдеггера, GA 26/pp. 177 и 211).