

УДК 165.62 + 165.75 + 111.8:165.8

Ю. В. Циплакова

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ К ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМУ М. ФУКО

Статья посвящена концепции человека в поздней феноменологии Э. Гуссерля, в творчестве которого соревновались две тенденции философствования — австрийская и немецкая. Объективизму и эмпирическому человеку естественных наук Гуссерль противопоставлял феноменологическую установку, в которой предметы окружающего мира становятся феноменами проактивного чистого сознания (трансцендентальной субъективности). Для снятия напряжения между естественной установкой и трансцендентальной субъективностью основатель феноменологии вводит понятие жизненного мира, которое позволило ему обосновать коммуникацию с другими субъектами, общество и историю. В статье рассматривается критика феноменологического подхода к человеку со стороны постструктуралистского направления в философии истории (М. Фуко).

К л ю ч е в ы е с л о в а: антропология, жизненный мир, история, кризис науки, постструктурализм, феноменология, феноменологическая редукция, трансцендентальная субъективность, эмпирический субъект.

1

Феноменологию Э. Гуссерля часто рассматривают в рамках немецкой традиции философствования. Если рассуждать формально, то это справедливо: свои основные (как ранние, так и поздние) работы, за редким исключением, Э. Гуссерль написал, трудясь в университетах Германии. Однако феноменология Э. Гуссерля обязана своим появлением двум империям — Германской, с одной стороны, и Австро-Венгерской, с другой.

Как известно, П. Кампиц выделяет ряд особенностей австрийской региональной философии. При чем делит их на две группы: «первая характеризует собственно стиль мышления, вторая — проблемное и предметное поле философствования» [7, 17]. К первой группе Кампиц относит *готовность подменить мир действительным миром возможностей, барочность восприятия, католическую схему мышления, недоверие ко всякого рода идеологиям*. Ко второй — *антикантианскую направленность философии, сциентизм, позитивизм, логическую ориентацию* [Там же, 17–21].

В случае с Гуссерлем мы можем констатировать, что первая группа особенностей проявилась в его философской биографии целиком и полностью, а вторая — только частично. Антикантианской направленности и позитивизма в феноменологии мы все же не найдем, более того, найдем желание отстранения, преодоления этих черт философствования.

Многие исследователи связывают именно с австрийской философской традицией появление *поздней формы новоевропейского философского мышления*, распространившейся в XX столетии очень широко и трактующей истину не как

нечто заработанное непосильным трудом, но как неожиданное откровение, *дар*. Знание больше не трактуется как *богатство*, которое необходимо собирать по крупицам в процессе изнурительных узконаправленных поисков. Если в классической новоевропейской философии познать вещь означало найти правильный путь к ее использованию, чтобы в конечном итоге преобразовать мир, улучшить его (наглядной формулировкой этого постулата стали знаменитое бэконовское «Знание — сила!» или один из самых известных тезисов К. Маркса о Л. Фейербахе), то теперь устанавливается новая цель — познать вещь непосредственно, так, как она нам дана (в дар) во всей ее неожиданности и очевидности. Для достижения этого необходимо несколько дистанцироваться от вещи, посмотреть на нее непредвзято. Если она подарена нам *вдруг*, то в чем состоит ее неизменное и истинное? Почему нам подарена именно такая вещь и почему она подарена нам? В чем ее ценность для нас здесь и сейчас? Как соотносится явление вещи в нашем сознании с ее собственным бытием?

Во всех этих вопросах, волновавших уже Б. Больцано, а вслед за ним Э. Гуссерля и всех до одного его учеников, проявляется наличие новых, почти не ставившихся прежней философией целей.

Конечно, уже немецкая классическая философия не могла полностью игнорировать проблематику, связанную с истиной как даром (не говоря уже о современных ей альтернативных философских поисках). И у Канта, и у Шеллинга, и у Г. В. Ф. Гегеля есть многочисленные пассажи об интуиции, рефлексии, вещи самой по себе и т. д. В конце жизни Шеллинг даже читает курс лекций по философии откровения. Но при этом немецкие философы-классики остаются под влиянием установки на создание универсальных систем, на приведение хаотичного мира к единому устойчивому порядку (само слово «классический» в точном смысле и означает «упорядоченный»). Тот же Шеллинг рассматривает теоретические затруднения на пути приведения своей философии к целостной системе как жизненную драму. Кант, столкнувшись с невозможностью познания бесконечного, ограничивает разум сферой практики и признает математику и естествознание в качестве фундамента познавательных способностей человека. Разум у философов-классиков возвышается над предметами, постоянно испытывает их на прочность (отсюда и тяга к экспериментированию).

Новая форма философского мышления, возникшая на рубеже XIX–XX вв. в Германии, Франции и в особенности в Австрии, проявляет по отношению к вещам большую гибкость. Субъективность не выступает своего рода божеством, надсмотрщиком, приглядывающим за вещами, она равнозначна по статусу вещам. Она демократична, находясь рядом с вещами, непрестанно прислушивается к ним. Четкое разграничение мира на субъект и объект становится причудливым, непростым, сами эти понятия стремятся к усложненным формам. Соответственно установки на упорядочивание мирового хаоса в этой новой традиции быть не может. Не бывает правильных или неправильных вещей, о предметах нельзя судить свысока. По этой же причине нужно очень осторожно искусственно объединять различные явления действительности. Нужно сосредоточиться на самих вещах. Отсюда — один шаг до философского эмпиризма и психологизма.

Двойное влияние немецкой и австрийской традиций определило многие парадоксы феноменологии. Родившись в небольшом городке Просниц в Моравии, в еврейской семье, Гуссерль получил немецкое классическое образование. Позднее, постигая картезианство и немецкую классическую философию, осознав себя христианином, он вынужден был преодолевать интерес к психологическим проблемам своих учителей-логиков Б. Больцано и Ф. Brentano (во многом не похожих друг на друга, однако оба вписывались в австрийскую региональную традицию), все время оглядываясь на австрийский позитивизм, преодолевая и его. В «Логических исследованиях» Гуссерль и начал с дескриптивной психологии, которую сразу же противопоставил обычной эмпирической психологии своего времени. Но не отказываясь от анализа конкретных эмпирических данных, позднее Гуссерль тяготел к рационализму, логике и строгой научности, при этом все время оборачивался на практически ориентированную австрийскую традицию в философии.

Конец Первой мировой войны, который ознаменовался гибелью Австро-Венгерской империи, был связан для Гуссерля с личной трагедией: на фронте погиб его сын. Все это в конце концов привело философа к концепции *окружающего жизненного мира (Lebensumwelt)*, который должен был примирить, по мысли позднего Гуссерля, европейскую науку с европейским человечеством, научный подход — с донаучными жизненными практиками, общественные институты — с личной судьбой человека, чистое сознание — с чистым бытием. И, думается, не случайно понятие «окружающий жизненный мир» впервые появилось в докладе «Кризис европейского человечества и философия» (1935), прочитанном в Вене. Жизненный мир стал своего рода реваншем австрийской проблематики внутри выросшей на немецкой академической почве феноменологической философии.

В этой работе мы сделаем акцент на том, с какими проблемами столкнулась феноменология Э. Гуссерля, создавая феноменологическую концепцию человека и человечества, и как своеобразный «гордиев узел» этих проблем был разрублен позднее, в постструктуралистской традиции мысли. Мы покажем это на примере высказываний о феноменологии и о проблематике человека из нескольких работ М. Фуко.

2

Э. Гуссерль уходит от устоявшегося понимания человека в том виде, в котором его представляет «позитивная» естественная наука Нового времени. Этот уход — сквозная тема его философствования, которая сопровождает его творчество с самого начала до позднейших докладов, статей и монографий конца 20-х — середины 30-х гг. Обновленная концепция человека, его психики, и вытекающая из этого обновленная концепция общественных отношений — вот что заботит Э. Гуссерля на протяжении десятилетий.

«Эмпирический субъект» в терминологии Гуссерля, указывающий на конкретное, данное в ощущениях телесного человека-индивида, такого, каким он представлен в повседневном опыте, «в бодрствовании» на фоне «объектов», вещей внешнего мира, представляется Гуссерлю, в особенности в послевоенный

период творчества, одномерным и заикленным на внешнем процветании: «Исключительность, с которой во второй половине XIX в. все мировоззрение современного человека стало определяться позитивными науками и дало себя ослепить достигнутым благодаря им “prosperity”, знаменовала равнодушное отстранение от тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества. Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах. Переворот в публичной оценке стал в особенности неизбежен после войны и породил, как мы знаем, прямо-таки враждебную настроенность среди молодого поколения. Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах» [3, 20].

То есть, как видим, Гуссерль возлагает ответственность на науку в целом и на европейских ученых в частности за то, что они способствовали утрачиванию интереса к интеллектуальным занятиям у молодого поколения. Позитивная наука формирует ложный образ мыслящего человека — человека ограниченно-го, заикленного на внешнем благополучии (prosperity). По мнению Гуссерля, такое представление о внешнем мире и человеке в нем изначально содержит в себе пессимизм, скепсис, «непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований» [Там же, 21]. Но почему это несомненно так? Ответ легко реконструировать из поставленной цепочки вопросов: «Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать поистине каким-то смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть... объективно установлено, если история может научить только одному — тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составляющие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегающим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние — мукой? Можем ли смириться с этим, можем ли жить в этом мире?..» [Там же].

Что же рекомендует делать Гуссерль, чтобы избавиться от скепсиса и пессимизма, охвативших европейское человечество? Освещая эти вопросы в своей итоговой работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», он следует строгим постулатам феноменологии. Повседневный человек, как правило, располагает европейской наукой в рамках так называемой *естественной установки*: распространенного убеждения в том, что вещи существуют в физическом мире объективно, вне сознания человека. Гуссерль предлагает отказаться от естественной установки, как бы «выключить» объективный мир, отказаться на время от естественно-научного воззрения на окружение человеческого сознания. Если наука заводит себя в мировоззренческий тупик, то необходимо отказаться, «вынести за скобки» естественно-научный, позитивистский взгляд на вещи. Для этого нужно воздержаться от методологии, которой обычно пользуются физика и другие естественные науки. Впрочем, идея феноменологической редукции в противовес редукции позитивистской возникла у Гуссерля в самый ранний период творчества и была связана с поиском аподиктической реальности. Гуссерль не скрывал, что следовал здесь за идеей «трансцендентализма» в европейской философии, действуя в пику «объективизму» [Там же, 100–101].

Итак, каким же образом берется установка, которую в «Венском докладе» Гуссерль называет *феноменологической установкой*, а в «Кризисе европейских наук...» — «*путем совершенно новой научности, научности трансцендентальной*» [3, 101].

Гуссерль оставляет «в скобках» аподиктической очевидности только «чистое сознание», «трансцендентальное эго». Все остальные атрибуты эмпирического субъекта — его телесность, окружающие физические вещи, общественные установки, которые он разделяет, а также все идеи, фантазии, мифологемы, религиозные образы — лишаются автономности, становятся «феноменами» живого сознания, *cogitatum*, которое осмысливает изначальное, априорное бесконечное *cogito*. Таким образом, трансцендентальное сознание, обладающее внутренней жизнью, обладает способностью созерцать и осмысливать являющиеся ему образы (ноэмы, *cogitatum*) в своем собственном, предшествующем научно-объективистской абстракции пространстве. Это пространство в поздних докладах, статьях и книгах получило название жизненного мира.

«Трансцендентальное поле бытия, так же как и метод доступа к нему — трансцендентальная редукция, — суть параллель феноменологического поля и психологической редукции как метода доступа к нему. Мы можем также сказать: трансцендентальное Я и трансцендентальное сообщество Я, взятые конкретно, в их полной трансцендентальной жизни, суть трансцендентальные параллели к Я и Мы как к людям в обычном смысле, также взятым конкретно, как чисто душевные субъекты с чисто душевной жизнью. Параллельность здесь означает параллельное соответствие во всех единичностях и связях, совершенно своеобразный вид бытия различными и в то же время не просто внеположенными и разделенными в каком-либо естественном смысле. Это нужно понять правильно. Мое трансцендентальное Я как Я трансцендентального опытного самопостижения (*Selbst-erfahrung*) явно “отлично” от моего естественного человеческого Я, и все же оно менее всего есть что-то в обычном смысле второе, отдельное от него, некий дублет, внеположенность в естественном смысле. Совершенно очевидно, что то, что превращает мое чисто психологическое опытное самопостижение (феноменологически-психологическое) в трансцендентальное, есть только опосредованное трансцендентальным эпохе изменение установки. Соответственно все обнаруживаемое в моей душе, сохраняя собственную сущность, приобретает благодаря этому новый, абсолютный, трансцендентальный смысл» [1].

Человек, новоевропейский субъект, понятый как трансцендентальное живое эго, и стал основой обновленной антропологии, повлиявшей на дальнейшую философию XX столетия уже начиная с конца 20-х гг. Непостижимый для изучения мир природных объектов получил философское обоснование, раскрылся человеческому сознанию и душе, стал источником трансцендентальных переживаний. Трансцендентализм Гуссерля, начиная со среднего периода творчества мыслителя, повлиял на очень многих европейских интеллектуалов: М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, Р. Ингардена, М. Шелера, Э. Левинаса, А. Шюца, М. Мерло-Понти и многих других. Публикация в 1954 г. «Кризиса европейских наук...» возродила и подогрела этот интерес.

Однако если множество вопросов возникло к Э. Гуссерлю с точки зрения логики и внутренних проблем самой феноменологии, то не меньше вопросов появилось применительно к его пониманию человека.

Прежде всего, Э. Гуссерль не полностью прояснил характер связи между трансцендентальной субъективностью и эмпирическим субъектом. То есть не совсем понятно, как познающий субъект, носитель феноменологического сознания, связан в реальной жизни, на практике с обычным, повседневным индивидом во всей конкретности и наглядной конечности последнего. Фактически Гуссерль только вчерне наметил контур связи между грандиозным по возможностям трансцендентальным «Я» и скромным обитателем повседневности в жизненном мире. Жизненный мир и его субструктуры (культура, язык, история, общественная жизнь, телесность, восприятие) «вырастают» в философии Гуссерля из «жизни сознания» трансцендентальной субъективности. Но в поздних работах становится не совсем понятной логика и характер этого вырастания. Откуда берется эта изначальная противопоставленность: «Эго — воспринимаемые им феномены»? Уже при чтении поздних докладов Гуссерля, и в особенности «Картезианских размышлений», складывается впечатление, что трансцендентальное эго просто не замечает до поры до времени, что оно не одиноко.

Обратим внимание, что Гуссерль, этот принципиальнейший борец с натурализмом, с самого начала *не отрицает* весомости феномена телесности, других воспринимаемых физических тел, тем самым отдавая дань австрийской философской традиции в своем философствовании. Наряду с внутренней жизнью сознания в его философии с самого начала существует еще и мир, который, правда, неотделим от живого ума и пропитан его содержаниями. «Конечно, есть различия в том, каким способом осуществляется опыт жизненного мира, в зависимости от того, познаются ли в этом опыте камни, реки, деревья — или же мы, рефлектируя, познаем свое опытное познание всего этого, а также прочие действия Я, собственного или чужого, как, например, властвование в живом теле», — указывает философ [3, 292]. Однако эмпирический субъект, являющийся одновременно носителем внутри себя трансцендентальной субъективности (присущей ему мощной преобразующей способности созерцания, рефлексии и переживания) как самопроизвольный деятель внутри жизненного мира, не был подробно раскрыт Гуссерлем. Какой из субъектов первичен, какой вторичен? Почему вообще стоит придерживаться указанного удвоения субъектов после того, как феноменология «победила» естественную установку? Почему естественная установка продолжает-таки существовать и не собирается сдаваться? Почему феноменологическую редукцию нужно начинать снова и снова?

На все эти вопросы у позднего Гуссерля нет однозначных ответов. Не была также описана и переосмыслена в новом ключе и коммуникация субъектов внутри интерсубъективного жизненного мира. В «Картезианских размышлениях», поздних докладах и «Кризисе европейских наук...» философ успел разобрать только некоторые аспекты сложной темы жизненного мира. И едва ли преодолимое для Гуссерля препятствие заключалось в том, что для масштабного ответа на вопрос приведения двух субъектов к общему знаменателю потребовался бы выход за рамки феноменологического метода.

Далее, привлекает внимание особенная концепция сознания, которую предлагает Гуссерль. Сознание (Эго, Дух) у него не только выступает носителем рационального начала, но еще и является живым, действующим началом. Почти с самого начала своей работы Гуссерль пишет об *анонимности, смутности* сознания. В поздний период творчества он связывает феноменологию с «трансцендентальной психологией». Однако об источнике *жизни* Гуссерль не пишет ничего — не высказываясь ни в пользу позитивистских/материалистических/эволюционистских/социологических концепций, ни в пользу идеализма или религиозной философии. И хотя мы можем предполагать направление мысли Гуссерля в этом вопросе хотя бы исходя из его философских ориентиров — Платона, Р. Декарта, И. Канта, В. Дильтея и т. д., все же подробности ответа на этот вопрос мы в произведениях Гуссерля не найдем.

И наконец, с помощью понятия «трансцендентальная субъективность» трудно описывать практическую жизнь, деятельность. Чтобы действовать, нужна более практико-ориентированная модель субъекта. Такая, как, например, в философии Л. Фейербаха, марксизме или психоанализе. Феноменология Э. Гуссерля как направление мысли не разработала своего аутентичного аппарата для описания феноменов, связанных с деятельностью. Этим попробуют заняться антропология М. Шелера, социальная феноменология А. Шюца, философия восприятия М. Мерло-Понти, фундаментальная онтология М. Хайдеггера. Но многие продолжатели концепции жизненного мира выйдут за рамки феноменологии как метода и школы.

3

Отношение философов-постструктуралистов к феноменологии двоякое: с одной стороны, они внимательно изучают феноменологическое наследие, но с другой — постоянно критикуют феноменологические постулаты. Принятие установок феноменологии связано с тем, что Гуссерль одним из немногих в начале XX в. предложил оригинальную работающую концепцию живого сознания, схему, в которой моменты дорациональной жизни души также учитываются, принимаются в расчет, но не довлеют над сознанием, как, например, в концепции еще одного австрийского мыслителя — З. Фрейда. Критика же связана с тем, что Гуссерль в своих поздних работах старался описать целостность истории и культуры, в то время как постструктуралисты принципиально подходили к истории и повседневности как к прерывности. Они очень ценят подаренное им Гуссерлем понятие жизненного мира, однако не рассматривают это понятие как новую целостность, исторический горизонт, фон, на котором первопорядковые реальности трансцендентальных субъективностей будут сосуществовать и культурно развиваться. «Временное сообщество монад, конститутивно соотносенных друг с другом, нерушимо, поскольку оно существенным образом связано с конституцией мира и временем этого мира» — так считал Гуссерль [2, 246]. Однако Мишель Фуко считал иначе: в жизненном мире, по его мнению, постоянно должны происходить разломы, переделы, конфликты. Покой и гармония первопорядковых реальностей не могут быть достижимы.

М. Фуко периода «Слов и вещей» (1966) и «Археологии знания» (1969) вполне устраивало, что «жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегающим волнам». То, что Э. Гуссерль периода «Кризиса европейских наук...», перед Второй мировой войной, считает серьезной проблемой, для М. Фуко, писавшего после войны, является данностью, неизбежным положением вещей, отправной точкой. Человечество как «интермонадическое сообщество», способное понимать и выслушивать своих представителей, трудно себе представить. Более того, Фуко всячески стремится уйти от понимания истории как исторического целого: «...Новая история вырабатывает собственную теорию, дабы прояснить, каким образом специфицируются различные концепты прерывности (пороги, разрывы, изъятия, изменения, трансформации)...» [5, 9].

Если Гуссерль, констатируя кризисы человечества и науки, тревожится о том, что история и общество утрачивают единство и целостность, то Фуко не считает это кризисом. Для него подобная ситуация — норма, от которой он начинает свое философствование. Если раньше, до Второй мировой войны, история была нужна для того, чтобы обосновывать с ее помощью смысл человеческого бытия, связывать бытие и смысл, образ мысли народов, то для М. Фуко история с самого начала — только инструмент влияния: «Необходимо было лишить историю образа, который долгое время ее удовлетворял и обеспечивал ей антропологическое оправдание (дескать, тысячелетиями коллективное сознание с помощью материальных свидетельств сохраняло память о прошлом), чтобы история стала строгой наукой и занялась введением в обиход документальных материалов (книг, текстов, рассказов, реестров, актов, уложений, статутов, постановлений, технологий, объектов и обычаев и т. д.), которые всегда и повсюду суть спонтанные либо организованные формы представления любого общества. Документ более не довлеет истории, которая с полным правом в самом своем существе понимается как *память*. История — это только инструмент, с помощью которого обретает надлежащий статус весь корпус документов, описывающих то или иное общество» [Там же, 10–11].

Эта цитата во многом объясняет замысел М. Фуко. Фактически история и социальные методики нужны, чтобы управлять общественным сознанием. Не важно, что было на самом деле и как это осмысливалось, важно, какие документы и памятники повлияют на восприятие прошлого. Работа над памятью, работа над самовосприятием в пограничном опыте — вот что волнует М. Фуко.

В указанных работах общество, жизнь понимаются Фуко (а вместе с ним и многими другими постструктуралистами) как площадка для экспериментов, как обретение, переживание и преодоление определенного типа опыта. «Для Фуко имела значение не феноменология в узком (гуссерлевском или гегелевском) смысле, но, скорее, *феноменологический опыт*, который он понимал как определенный способ умозрения, в котором размышляющий субъект пытается уловить значение пережитого. Для этого требуется расширить поле возможностей, связанных с опытом повседневности. Феноменология стремится понять, каким образом трансцендентальный субъект является творцом опыта и его значений. Однако Фуко... тяготеет к иному пониманию *опыта*: опыт для него означает попытку

достичь такого состояния, которое было бы наиболее близко к “непроживаемому”; максимально напряжение интеллектуальных сил сталкивается здесь с невозможностью постижения, и эта невозможность выступает одновременно и тем, что ограничивает мысль, и тем, что конституирует ее. Такой опыт “вырывает субъект у него самого” и ведет его к распаду, десубъективации. Этот “пограничный опыт” Фуко сделал своим творческим кредо...», — указывает А. В. Дьяков [4, 416–417].

Мишель Фуко упрекает феноменологию в том, что она старается рационально, логически обосновать эмпирический материал и тем самым потенциально становится антропологией. Именно к обновленной, подлинной антропологии, антропологии, основанной на трансцендентализме и жизненном мире, как ему казалось, вплотную подошел Э. Гуссерль в своих поздних работах. Попытки создания строгой науки о человеке, предпринятые его учениками, он считал неудачными: «...Все прежние теории (в том числе и теория Макса Шелера) не привели... к осязаемому результату» [2, 276]. Смерть помешала ему более определенно очертить контур этой новой науки. Однако о его замыслах можно догадываться по многочисленным намекам, оставленным в поздних произведениях. Не случайно Гуссерль заканчивает «Картезианские размышления» цитатой из Св. Августина: «...Возвратись в себя, во внутреннем человеке обитает истина» [Там же, 292]. Всю жизнь он стремился описать «...первое бытие, предшествующее всякой объективности мира и несущее ее на себе...», каким виделась ему «...интерсубъективность, вселенная монад, объединяющихся в различные сообщества» [Там же, 291].

Мишель Фуко, напротив, уверен, что никакого «первого бытия не существует». Люди зачастую объединяются в различные сообщества против кого-то, а не солидаризируясь друг с другом. Человек, созданный по лекалам трансцендентальной субъективности Гуссерля, наивен. Нет и не может быть никакой «вселенной монад». «В самом деле, она (феноменология. — Ю. Ц.) стремится укоренить права и границы формальной логики в рефлексии трансцендентального типа, а с другой стороны, связать трансцендентальную субъективность со скрытым горизонтом эмпирических содержаний, которые лишь она одна способна создать, сохранить и раскрыть в бесконечных разъяснениях. Однако, пожалуй, и феноменология не избегает опасности, которая до нее уже начала угрожать всякому диалектическому начинанию, неизбежно отбрасывая его в антропологию. И в самом деле, невозможно, по-видимому, ни придать эмпирическим содержаниям трансцендентальную ценность, ни сместить их в сторону конституирующей субъективности, не сделав при этом (хотя бы и молчаливо) уступок антропологии...» [6, 273].

По мнению Фуко, Гуссерль остановился там, где следовало бы быстро пройти мимо. Какой еще гармонии и баланса сил ждать от человека и человечества, если новая эпистема показала, что социальная жизнь, мир коммуникаций и культур полны разломов, конфликтов, непониманий? Вместо обоснования целостности истории и реанимации в новых условиях декартовой идеи *cogito* нужно было сосредоточиться на опыте эмпирического человека в интерсубъективной мозаичной реальности первопорядковых жизненных миров. Решение проблемы целостности мира кажется Фуко иллюзией. Он пишет: «Может показаться, что феноменология связала воедино Декартову тему *cogito* с трансцендентальной темой, которую

Кант извлек из критики Юма; в этом случае не кто иной, как Гуссерль, оказался бы вдохнувшим новую жизнь и глубинное признание западного *разума*, замыкая его на самого себя рефлексией, выступающей как радикализация чистой философии и обоснование возможности ее собственной истории» [6, 273].

Однако Фуко кажется сомнительной сама возможность осуществления этого замысла — соединения темы *cogito* с решением проблемы трансценденции опыта. Попытка Гуссерля привела совершенно к другому результату, да и то интересные плоды появились только потому, что поменялись исходные данные: «На самом же деле Гуссерль смог осуществить это соединение лишь постольку, поскольку изменилась точка приложения трансцендентального анализа (с возможности науки о природе к возможности человека помыслить себя самого) и постольку также изменилась функция *cogito* (она уже не в том, чтобы показать, как мысль, которая утверждает себя повсюду, где она мыслит, должна приводить к аподиктическому существованию, но в том, чтобы показать, как мысль, наоборот, может ускользать от самой себя и приводить к разностороннему и разнообразному вопрошанию о бытии). Феноменология, таким образом, есть не столько восстановление прежней цели западного разума, сколько чуткое, точно сформулированное признание того резкого разрыва, который произошел в современной *эпистеме* на рубеже XVIII и XIX вв. Если уж она с чем-то и связана, то это открытие жизни, труда и языка; это новый образ, который под старым именем человека возник всего каких-нибудь два века назад; это вопрошание о способе бытия человека и его отношении к немислимому» [Там же, 346].

Таким образом, испытывая признательность феноменологии (Э. Гуссерлю и его последователям/конструктивным критикам) за открытие жизненного мира как донаучной реальности коммуникаций, разных языков и культур, универсального исторического априори для всевозможных устойчивых социальных институтов, постструктурализм не может согласиться с тем, чтобы в этой реальности был поселен старый человек из прошлых горизонтов понимания. Новый, разломанный на части мир должен иметь в себе нового, такого же «разломанного» и надтреснувшего субъекта. Созданию и описанию такого субъекта в таком мире постструктуралисты и отдадут свои силы.

1. Гуссерль Э. Амстердамские доклады II. Феноменологическая психология и трансцендентальная проблема [Электронный ресурс]. URL: <http://www.di-mat.ru/gegel-241/amsterdamskie-doklady-ii-fenomenologicheskaya-psihologiya-transcendentalnaya-problema> (дата обращения: 15.11.2014).

2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.

3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004.

4. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб., 2013.

5. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

7. Черепанова Е. С. Философский регион «Австрия»: от теории предмета к экологической катастрофе. Екатеринбург, 1999.