

Преодоления метафизики¹

В судьбе феноменологии в XX столетии есть нечто странное. Безусловно, ее серьезный успех был вначале неотделим от борьбы с метафизикой. Но может статься, что в конечном счете она окажется последним прибежищем для той самой метафизики, против которой выступала. Благодаря любопытному обмену свойствами она представляла для аналитической философии, в которой все чаще видят сегодня ее сестру-близнеца, в образе порицаемой метафизики, то метафизики, достойной внимания. В этом переплетении противоречивых значений и оценок, несомненно, кроется какая-то загадка.

Феноменология и позитивизм

Феноменология с самого начала была в определенном смысле антиметафизичной — как чисто *позитивистское* требование.

Напомним знаменитый каламбур Гуссерля в начале работы «Идеи»:

«Если слово «позитивизм» означает, что все науки с абсолютной свободой от каких бы то ни было предрассудков основываются на «позитивном», т. е. усматриваемом из самого первоисточника, то тогда подлинные позитивисты — это *мы*»².

¹ Перевод выполнен по: *Benoist J. Dépassements de la métaphysique // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2004. № 2. P. 167–180. (Прим. пер.)*

² *Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie (trad. fr. Paul Ricoeur). Paris: Gallimard. 1950. § 20. P. 69. (Здесь цит. по: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги. 1999. С. 55. — Прим. пер.)*

Здесь важно учитывать дистанцию, занятую по отношению к позитивизму, равно как и сделанную оговорку. Но это соотнесение с позитивизмом нужно принимать всерьез. Исторически феноменология родилась в заданном Brentano контексте поиска научной психологии, ориентирами для которой служили классический британский эмпиризм (Локк, Юм) и тогдашний позитивизм — французский (свою первую философскую работу Brentano посвятил Конту) и британский (Brentano восхищался Миллем, вступил с ним в переписку и договорился о встрече, которой помешала только смерть Милля).

У феноменологии, по крайней мере ранней, вначале определявшей себя как «описательную психологию», есть немало общего с этим брентановским позитивизмом. У нее тоже имеется свое поле наблюдаемых феноменов, исследование которых она и считает своей главной задачей. «Возврат к данному» — таков ее лозунг, и лозунг этот по сути позитивистский. Как и Brentano, ранний Гуссерль с удовольствием читал британских эмпиристов — Локка, Юма и Беркли (о чем сегодня часто забывают), а также Милля. Еще важнее то, что коренная тема феноменологии, унаследованная ею от брентановской «описательной психологии», которая противопоставлялась «генетической психологии», — устранение каузальности с целью выявить феноменальное поле, являющееся чистым объектом описания, — это собственно позитивистская тема. Феноменология позаимствует отсюда проблему постижения каузальности, что в любом случае представляет интерес, хотя мы, в отличие от некоторых исследователей, не считаем это ее сильной стороной (противостоящей мнимой каузальной объективации в науках о природе).

Отвлекаясь от проблемы отказа от каузальности или по крайней мере ее методологического исключения, следует задаться вопросом о знаменитой беспредпосылочности (*Voraussetzungslosigkeit*) феноменологии: речь идет о том, что данное будто бы может показать себя независимо от всякой интерпретации. Конечно, именно такая ключевая идея феноменологии, и в этом смысле мы противоп-

ставим ее «герменевтике», с которой ее нередко смешивают. Но по сути эта идея позитивистская. Во всяком случае, она вносит свой вклад в позитивистское уmonoстроение, *Stimmung*, характерное для ранней феноменологии, а быть может и для всякой феноменологии в строгом смысле слова.

Разумеется, в то же время эта идея является источником всех дискуссий об определении феноменологии. И правда, что такое «данное»? Что представляют собой «сами феномены», к которым следует вернуться? И где гарантия того, что мы имеем дело с ними «самими»? В этих вопросах, конечно, феноменология и позитивизм занимают разные позиции.

Они согласны друг с другом в отношении определенной формы антиметафизического требования: необходимо отказаться от построений, которые удаляют нас от опыта и не основываются на строгом исследовании феноменов. Нужны описания; ничего кроме описаний — таков мог бы быть их общий лозунг. Но относительно того, что попадает в сети описания, их мнения расходятся, о чем и свидетельствует формулировка Гуссерля.

Тезис Гуссерля состоит в том, что позитивизм, полагая, что просто описывает, на самом деле интерпретирует, но таким негативным и элиминирующим способом, который мешает это увидеть. Во 2-м *Логическом исследовании* Гуссерль находит для этого слово: *Wegdeutung*, отбрасывающая интерпретация. Вместо того чтобы освободить феноменальное поле, его ограничивают, что и является, собственно говоря, формой интерпретации.

Таким образом, в гуссерлевском феноменальном поле имеются не просто позитивности позитивиста (будь то предметы мира — деревья, дома, люди — или же эмпирические ментальные содержания — представления, или акты), но обоснованные позитивности высшего уровня. Это — *abstracta*, существование которых отстаивает Гуссерль во 2-м *Исследовании* в противовес британскому эмпиризму и Миллю, а также и те семантические сущности (значения и предложения), знаток которых, Brentano, всегда отрицал, что они могут представлять собой форму бытия.

Есть два вида номинализма: чисто онтологический, который фокусируется на вопросе об обобщениях и о так называемых общих объектах (классах и понятиях), отрицая существование последних; чисто семантический, который, признавая положение об общих объектах, возможно с известными ограничениями (к чему нас может побудить, например, какая-то теория), отрицает главным образом дескриптивное употребление понятия «значение» как отсылающего к сущностям определенного типа. Например, Brentano и Quine — номиналисты только второго типа. Гуссерль же отвергает обе формы номинализма, исходя из требований дескрипции: он полагает, что в определенном смысле (в смысле феноменологического «обоснования» — *Fundierung*, — при котором одна форма интуиции базируется на другой) мы обнаруживаем в опыте и так называемые общие объекты, в том числе значения, представляющие собой их частный случай. Отказываться видеть это — значит практиковать «отбрасывающую интерпретацию». На деле феноменологическое исключение интерпретаций и возврат к «данному» ведет нас в более богатую сферу, чем мы полагали, будучи жертвами определенного философского (восходящего к классическому эмпиризму) конструирования понятия «данного» — конструирования, которое само относится к сфере теории, а вовсе не наблюдения.

В этом коренится смысл того, что Гуссерль называет «прорывом» (*Durchbruch*), совершенным феноменологией. Это понятие он использует в связи с изобретением категориальной интуиции, которая как раз и обогащает интуицию, выводя ее за границы, установленные классическим эмпиризмом. Стало быть, эти границы следовало бы понимать как собственно метафизические?

Говорить «данное, *только* данное, ничего кроме данного», отвергать конструкции, выходящие за рамки опыта, но также и те, которые его ослабляют и искажают, — такова была форма «преодоления метафизики», предложенная феноменологией.

Феноменологический позитивизм как метафизика?

Но здесь возникают проблемы двоякого рода: с одной стороны, само антиметафизическое требование будет охарактеризовано, в ином смысле, как метафизика; с другой стороны, возможно в подтверждение данного суждения, вынесенного извне по поводу гуссерлевской феноменологии, — следует подчеркнуть, что сам Гуссерль постоянно употребляет термин «метафизика» во всецело традиционном и позитивном смысле, понимая под ним осуществление и завершение феноменологического проекта.

Прежде всего будет отмечено следующее: именно то, что делает из Гуссерля (и это уже не каламбур) «истинного позитивиста», характеризует и разоблачает его как метафизика в глазах позднейшей феноменологии, вроде хайдеггеровской. Гуссерль берется за тему новоевропейской научности, *видения* как достижения поля неинтерпретированных и абсолютных позитивностей, не подвергнув ее критике и предварительно не прояснив при помощи собственно феноменологических методов. А значит, ставится под вопрос трансцендентальная ориентация гуссерлевской феноменологии, причем в самом широком смысле — как «ориентация на познание» (стало быть, начиная с «Логических исследований»)³.

Подобным образом будет рассматриваться и декларация о намерениях, которая подается ее автором как ниспровергающая и антиметафизическая: если говорить о «беспредпосылочности», то в свете гадамеровского заключения, что само мнимое «отсутствие предрассудков», разоблачаемое как одновременно невозможное и пагубное, является «предрассудком», мы скорее удаляемся от «самой вещи», *часть которой составляют ее интерпретации*, чем приближаемся к ней.

Со своей стороны, мы испытываем определенное недоверие по отношению к этому заключению, которое кажется нам чересчур поспешным. На наш взгляд, не так уж очевидно, что «самой

³ Критику в адрес Гуссерля см. в: *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* / Hrsg. von Petra Jaeger. Fr./ am M.: Vittorio Klostermann. 1979. В качестве комментария см.: *Benoist J. Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl* // *Revista de filosofía*. № 22. Madrid. 1999. P. 21–42.

вещи» не существует или что она обречена всегда ускользать от нашего взгляда, растворяясь и исчезая в бесконечных интерпретациях. Думается, что то исследование непонятнейшего содержания восприятия, которое находилось в центре внимания ранней феноменологии, а сегодня вновь оказалось в чести у ряда философов-аналитиков, вполне способно рассеять загадки интерпретации, ставя при этом другие, не менее сложные проблемы: например, как это непонятнейшее содержание артикулируется в дискурсе, может ли оно быть высказано и пр.

Тем не менее хайдеггеровская или, в каком-то смысле, дерридианская критика (сформулированная ранним Деррида в «Голосе и феномене» и во введении к «Происхождению геометрии») по сути остается в силе: то, в чем каноническая, т. е. гуссерлевская, феноменология противостояла метафизике, производя деконструкцию спекулятивных и понятийных трансцендентных сущностей, вновь сводимых к имманентности чувственного, — а стало быть то, в чем она на деле согласна с классическим эмпиризмом, предлагая, однако, более сложную, многослойную, форму осмысления опыта, — как раз и встраивает ее вновь, как и классический эмпиризм, в метафизику.

Конечно, понятие метафизики приобретает тогда иное значение. Метафизика — это образ того, что определяет себя прежде всего как знание (как если бы уровень феноменальности был просто соразмерен знанию), а затем как знание, ведущее к основам достоверности, которая в данном случае является достоверностью чувственного. Несомненно, мы имеем здесь дело с деконструкцией образа метафизики как онтологической трансценденции, выхода за границы чувственного или феноменального. Но этот возврат к чувственному или к феноменальности, переворачивая платонизм, который является его инвертированной формой, осуществляет то же самое, что и метафизика как поиск достоверности и присутствия, обретаемого в самоданности.

В определенном смысле эта метафизическая укорененность самой феноменологии как дискурса феномена, т. е. дискурса, претендующего на то, чтобы абсолютизировать его поле и сделать его

единым, неограниченным принципом истины, подтверждается тем, как сам Гуссерль употребляет термин «метафизика» — в позитивном смысле и принимая его как таковой. В феноменологии есть антиметафизическая составляющая, если понимать под этим отказ от предустановленных теорий, удаляющих нас от феноменов (или считающихся таковыми). Но этот постпозитивистский смысл критики метафизики нисколько не исключает метафизики как цели, которую сам Гуссерль представляет как осуществление, правда только в будущем, феноменологического исследования. В конце сбора и изучения данного остается вопрос о его факте в смысле его фактичности⁴, и здесь начинается исследование, характерное именно для феноменологической метафизики (метафизики самого феномена).

Впрочем, в самих основаниях той критики феноменологии как «метафизики», которую мы только что обрисовали, тоже есть нечто чисто феноменологическое, представляющее как расширение требований феноменологии за ее пределы и вопреки ей самой. Хайдеггеровская критика феноменологии по существу является феноменологической: используемый Гуссерлем феноменологический метод оспаривается здесь, по крайней мере вначале, как «нефеноменологический» (*unphänomenologisch*) в его мотивировках, т. е. как *недостаточно феноменологический*. Значит, речь идет о том, чтобы не меньше, а больше, все больше и больше описывать, не меньше возвращаться к имманентности данного, а все больше погружаться в нее, изменяя ее смысл, — замечая, что данное может быть корректно охарактеризовано не как *субъект* (это — метафизический предрассудок), но как бытие, которое всегда выступает соразмерным миру.

И правда, почему идея «преодоления метафизики» как предоставления пути бытию уклоняется от всякого намерения проверки знанием, где такое намерение могло бы возникнуть, если не в конце и не на повороте той последней формы метафизики, которая

⁴ В том смысле, какой намечен, например, в добавлении XXXII к *Erste Philosophie II // Husserliana VIII / Hrsg. von Rudolf Boehm. Der Haag: Nijhoff. 1959.* Здесь (на с. 506) мы находим такое заключительное заявление: «Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins» («История есть великий факт абсолютного бытия»). — *Прим. пер.*

называется «феноменологией»? Все становится возможным именно благодаря требованию возврата к самим вещам, коль скоро этот возврат понимается уже не как их присвоение и предоставление в пользование конституирующему сознанию, но как чистое допущение бытия вещи. В этом смысле Хайдеггер, конечно, наследник феноменологии, если последняя освобождается от предосудительной укорененности в идее науки, которую она, по крайней мере в ее гуссерлевской версии, никогда явным образом не критиковала.

Отсюда заманчивое и разделяемое сегодня большей частью французских феноменологов представление о феноменологии, которая придет «после конца метафизики», как о ее завершении и естественном распаде. Разумеется, это представление связано с хайдеггеровским или постхайдеггеровским пониманием феноменологии. С такой точки зрения, феноменология в силу накопленных редукций⁵, повторяющихся возвратов к одной только данности феноменов, даже к их «дарению»⁶, в конце концов освободила, пусть и против воли, пространство для будущей постметафизической мысли.

«Метафизический» характер темы «конца метафизики»

Это представление, располагающееся под знаком «после», смущает нас во многих отношениях. С одной стороны, в хайдеггеровском дискурсе, а еще более в последующем дискурсе, который ссылается на него, на сей раз с позитивной целью созидания «постметафизической мысли» (если предположить, что такое созидание может иметь смысл именно в качестве проекта), не может не удивлять гипостазирование «метафизики», которая царствует здесь, как некая всеохватывающая и, правду сказать, очень загадочная инстанция. Что же такое «метафизика»? Не говоря уже о нечеткости этого термина, который традиционно связывается с частью философии, но не всегда точно известно с какой, нужно подчеркнуть, что

⁵ Так это излагает Жан-Люк Марион в заключении к своей книге «Réduction et donation» (Paris: PUF. 1989).

⁶ Это понятие Жан-Люк Марион поставил в центр своей собственной феноменологии в работе «Etant donné» (Paris: PUF. 1997).

мы исторически, а может быть еще и сегодня, имеем дело с *разными* метафизиками. «Метафизики» как таковой не существует. Это чисто теоретическая конструкция, скажут иные, заимствуя терминологию, которая, конечно, вызвала бы отвращение у Хайдеггера, но показала бы вполне уместной кое-кому из его учеников, стремящихся сегодня использовать то, что можно назвать «тезисом Хайдеггера о метафизике» — т. е. идею о том, что всякая метафизика имеет онто-теологическую структуру⁷ и характеризуется ею, — как объяснительную модель в истории философии.

Нам этот тезис представляется чрезмерно общим и потому слабым. На наш взгляд, он отнюдь не учитывает разнообразия и сложности того, что можно понимать под «метафизикой», и не проясняет полностью суть предрассудка, на котором сам он базируется: в частности, ясно, что за демонстрацией/разоблачением модели метафизики как внутренне связанной с принципом разума (*Satz vom Grund*⁸ — следствие вышеупомянутой онто-теологической модели, коль скоро она, вводя эталонное сущее, стремится мыслить его в виде основания) стоит полагаемое радикальным убеждение в необходимости преодоления этого принципа. Это убеждение имеет прямую связь с феноменологическими истоками хайдеггеровской герменевтики: оно только поддерживает и радикализирует ту неистребимую неприязнь к каузальности, под эгидой которой начался подъем феноменологии. Но, представляемое некоторыми последователями Хайдеггера как преодоление, и притом вполне очевидное, оно, правду говоря, небезосновательно вызывает у нас подозрение. Говорят, нужно преодолеть принцип разума. Но что придет ему на смену? Это совсем не ясно, и нас поистине удивляет легкость, с какой рассуждают о конце разума, словно мы можем представить себе мысль, которая так или иначе не использовала бы его (обосновывать и рассуждать — разве это не значит мыслить?), и как будто вопрос состоит в том, чтобы чересчур легко поверить в

⁷ Т. е. что она стремится определить бытие, вновь сводя его к эталонному сущему, на основе которого, как полагают, должен конституироваться его общий смысл.

⁸ Положение об основании (*нем.*). Имеется в виду работа Хайдеггера «Der Satz vom Grund» (Pfullingen. 1958). — *Прим. пер.*

его упразднение, которое, впрочем, невозможно, а не в том, чтобы исследовать его и ограничить его применение, как это уже сделал Кант. Возможно и вероятно, что следует умножать способы обоснования и аргументации в соответствии с рассматриваемыми феноменальными полями. Возможно также, что следует представить пространство феноменальности, в какой-то мере не поддающееся обоснованию. Но можем ли мы когда-либо представить себе разум — к чему нас, похоже, побуждает известная постхайдеггерианская риторика — как нечто находящееся «позади нас»? На наш взгляд, речь идет скорее о его *применении* к феноменальности (в ее разнообразии) и о его возможной феноменализации. Куда важнее вновь облечь плотью разум, чем освободить плоть от разума, — в этом и могла бы состоять действительная задача феноменологии. Нам кажется, что вопрос заключается, как и прежде, не в преодолении разума, но в его ограничении и его фактическом сосуществовании с чем-то иным, нежели он сам.

Сложность хайдеггеровской и постхайдеггеровской проблематики преодоления метафизики связана, на наш взгляд, с ее собственно... *метафизическим* характером.

В самом деле, можно ли не распознать в этом телеологическом видении истории — при котором реализация принципа, именуемого «метафизическим», приводит к его превращению в контроль и технологическое господство над миром, — плохо замаскированную форму исторического идеализма? Почему следует считать, что «метафизика» лежит в основании мировой истории? Здесь мы имеем дело с воспроизведением структур исторического идеализма — а точнее, гегелевского идеализма, — и оно является тем более абсолютным, что предстает в виде радикального преодоления этого идеализма, вещь из некоего потустороннего мира, делающего доступным пониманию весь процесс в целом, в том числе идеализм и его крушение.

Очевидно, тема «конца метафизики», ставшая в последние годы ключевым моментом известного рода феноменологии, смущает нас своим глобальным, эпохальным, абсолютным характером: словно мы находимся в каком-то потустороннем мире, из которого

могли бы судить обо всем остальном. В этом, возможно, заключаются та претензия и то недоразумение, вследствие которых феноменология оказалась изолированной в современных философских дискуссиях, превратившись, скажем так, в отдельный континент с непомерно высокой въездной визой: как будто следует держаться «по ту сторону»... Но разве можно когда-нибудь быть уверенным в том, что находишься «по ту сторону»?

Такая констатация (согласно которой мы находимся «по ту сторону» и что-то уже полностью завершено), а тем более такое предписание (держаться «по ту сторону»), будь оно даже возможным, кажутся нам, по правде говоря, крайне проблематичными. Думается, что тем, кто так фетишизирует Историю, очень недостает исторического чутья. На деле историческая фиксация наших идей куда более скромна и одновременно принудительна: она ведет нас к точным и определенным вопросам, которые, конечно, формулируются по-разному, но без тотального разрыва с традицией, так что смысл вопроса не исчезает, даже если он изменяется или сужается. Мы отнюдь не считаем, что философия действительно изменила свою природу, и тем более что ей грозит (пусть даже эта угроза предстает как ее последняя надежда) исчезнуть или преобразоваться в иной, радикально отличный тип мышления. И феноменология, конечно, — вовсе не пучина, в которой это мышление обречено потонуть и/или возродиться раз и навсегда.

Кто такой метафизик?

Феноменология и аналитическая философия

Впрочем, парадокс заключается в том, что в XX в. пальма первенства в преодолении и/или критике метафизики оспаривалась взаимно противоположными способами. С одной стороны, благодаря Хайдеггеру феноменология предстала как естественная форма осуществления, но тем самым и возможного поворота, а значит, преодоления метафизики. С другой — самая резкая критика, которую аналитическая философия в период своего подъема и сопутствовавших ему дискуссий адресовала метафизике, была направлена именно на феноменологию, даже прежде всего на так называемое

феноменологическое или постфеноменологическое преодоление метафизики (иными словами, на хайдеггеровскую постфеноменологию).

Ретроспективно философия XX в. напоминает поле странной битвы: создается впечатление, что в середине 1930-х гг., представлявших собой, конечно, кульминационный момент того столетия, точку важнейших разрывов, вокруг мнимого трупа метафизики разыгрался целый ряд сложно переплетенных событий. Позже мы видим, с одной стороны, тех, кто убежден в необходимости твердо стоять на позиции «после конца метафизики» и винит других в предосудительной наивности, удерживающей их от перехода невидимой границы, которую первые уже преодолели; с другой — вышеупомянутых наивных, которые, в свою очередь, считают только первых настоящими метафизиками и борются с ними как таковыми, рассматривая самих себя в качестве единственно подлинных держателей прав на критику метафизики.

Все обретает четкую форму в знаменитой дискуссии Хайдеггера и Карнапа. Хайдеггер утверждает следующее: то, что он называет «метафизикой» (правда, в обсуждаемой работе 1929 г. «Что такое метафизика» он еще использует этот термин в позитивном смысле), приходит к завершению, коль скоро она превращается в дискурс конечности и «метафизику Dasein»⁹; Карнап же видит в Хайдеггере именно типичного метафизика, того, кто играет словами и продвигает язык, являющийся общим достоянием, за пределы его обыденного употребления, стремясь извлечь из этого выгоду и ничем не расплачиваясь за такое нарушение языковых правил. В полемической статье Карнапа «Преодоление метафизики» (1931) философия Хайдеггера анализируется и критикуется как современная, модная форма метафизики. Феноменология и ее дискурс интуиции или «опыта» (в данном случае опыта Ничто или предполагаемого таковым) предстает здесь, как в ряде работ Шлика¹⁰,

⁹ Согласно формулировке, ставшей ключевой в книге о Канте (1931). (Имеется в виду работа Хайдеггера «Kant und das Problem der Metaphysik». Fr./am M. 1929. — *Прим. пер.*)

¹⁰ О критике метафизики Шликом см.: *Benoist J. Schlick et la métaphysique // Les Etudes philosophiques. 2001. № 3. P. 301–316.*

чем-то вроде сменной одежды, заимствованной традиционными метафизиками, и как их крайнее средство, которое в качестве такового подлежит критике и оспариванию. Нет сомнений, что эти суждения Карнапа нашли подтверждение в современном развитии феноменологии, которая окончательно обосновалась на территории, очень далекой от эмпирической позитивности, в чем Карнап видел изъян уже хайдеггеровской экзистенциальной драматургии.

Но именно хайдеггерианцы или постхайдеггерианцы будут не жалея сил обвинять карнаповскую концепцию опыта, лежащую в основе известной критики, сформулированной в «Преодолении метафизики», в том, что она пронизана дуализмом между эмпирической позитивностью — единственным объектом теоретического дискурса — и тем относящимся к «метафизике» аспектом опыта, который выражен в чистом чувстве, таком как «чувство жизни»: она основана на пагубных разделениях, с очевидностью свидетельствующих об отсутствии описания и *феноменологического* анализа. По их мнению, Карнап принимает понятие опыта, *grosso modo* предопределенное традицией, предварительно не подвергнув его критике. Напротив, феноменология, особенно при ее хайдеггеровской радикализации, как раз и способна вести такую критику, которая составляет ее сильную сторону, благодаря чему именно феноменология окончательно и бесповоротно преодолевает решающий рубеж в истории мысли. Подобная аргументация, как часто считают, одним махом лишает значимости целое столетие аналитической философии и вновь приводит нас к Хайдеггеру как единственно подлинному исходному моменту нашей эпохи.

Очевидно, однако, что в XX веке, в эту исключительную по философским разработкам и начинаниям эпоху, к написанию истории которой мы только сейчас можем приступить, ситуация была куда более сложной, амбивалентной и многоплановой.

С одной стороны, феноменология, разумеется, не обладала в XX столетии монополией на исследование понятия опыта, которое не сводится к одному лишь понятию экспериментирования, представляющему собой очень узкий его аспект. Свидетельство тому — сегодняшние оживленные споры по поводу «непонятного со-

держания», ведущиеся в аналитической философии. Скажут, что последняя опять сосредоточивается на одном только когнитивном содержании опыта, рассматривая его, стало быть, с чисто теоретической точки зрения, но это далеко не очевидно (см., например, работы Макдауэлла). С другой стороны, эти дискуссии могут критиковать за их неисторический характер, за отсутствие деконструкции или «деструкции» метафизических корней соответствующих понятий (опыта, восприятия и т.п.). Но такая относительная неисторичность — своего рода удача. Она является формой возврата к «самой вещи», и здесь нет ничего такого, что должно было бы смутить феноменологов, чьи идеи наконец обсуждаются на их собственной территории, после более чем полувека усиленной историзации, обусловленной влиянием хайдеггеровской философии и герменевтики.

Но прежде чем рассмотреть более современные формы аналитической философии и проследить саму историю аналитического движения (с чем не стоило бы торопиться, идя на поводу все у той же иллюзии и пытаясь найти его истину), необходимо исследовать все это глубже, вернувшись к упрекам в адрес Карнапа и поставив вопрос об их правомерности.

Карнапа упрекают за недостаточность, условность и, по сути, метафизическую нагруженность его понятия опыта. В этой сфере, говорят, феноменология действовала гораздо успешнее. Главное — узнать, чем за это пришлось расплачиваться. Когда Карнап утверждает в полемической работе 1931 г., что термин, который нельзя соотнести с позитивным опытом, эмпирическими данными, лишен значения, он огрубляет и, похоже, тоже опирается на упрощенный анализ понятия значения. Но дело, возможно, в том, что суть критики, высказанной Карнапом, заключается не в его теории значения, намеренно утрированной и нагруженной предпонятием опыта¹¹, а в его теории *синтаксиса* и использовании,

¹¹ Впрочем, понятие опыта у Карнапа отличается наибольшей гибкостью и относительностью, что известно всем, кто читал «Aufbau». (Имеется в виду работа: *Carnap R. Der logische Aufbau der Welt. Berlin-Schlachtensee. 1928. — Прим. пер.*)

преимущественно с критической целью, так называемой «новой логики». Применительно к метафизическим дискурсам — среди которых главное место занимают дискурсы феноменологические, готовые все эссенциализировать или все «радикализировать», — ставится вопрос об их *форме*, и с этой точки зрения очень показательным является анализ так называемого «онтологического доказательства», проведенный после Канта при помощи совершенно иных методов. Проблема состоит уже не столько в опыте, где только и можно встретить бытие как «полагание», сколько в логической иерархии дискурсов и природе предиката второго порядка (т. е. характеризующего и определяющего понятия как таковые), каким является существование: иными словами, в логической природе существования. Именно эти вопросы логики феноменология не должна была бы забывать, и с данной точки зрения разоблачение «логики» как глобальной метафизической структуры, к тому же подлежащей деконструкции путем возврата к опыту (но какому опыту?), несомненно предстает чересчур поспешным, ибо тогда перед феноменологией неизбежно встает вопрос об *условиях ее собственной дискурсивности*.

Может показаться поистине парадоксальным упрекать в недостатке лингвистического анализа философию, отличительной чертой которой является то, что с определенного момента она сделала главную ставку на язык. Мыслить значит говорить, и когда мы говорим/мыслим, говорит язык. Таков, как полагают, урок позднего Хайдеггера. Более того, считается, будто хайдеггеровский анализ языковой укорененности мышления имел важное преимущество перед так называемым аналитическим анализом (как будто последний представляет собой однородное целое), поскольку учел местный, локальный характер такой укорененности, возвращая языку (*langue*) его речевую природу и отнюдь не впадая в абстрактную логическую спекуляцию о «языке» (*language*).

Разумеется, такое восприятие вещей обусловлено незнанием очень важной дискуссии, занимающей центральное место в аналитической литературе по философии языка. Полемика была вызвана

тезисом Куайна о неопределенности перевода¹² — тезисом, который, подчеркнем, связан с гумбольдтовской традицией, лежащей в истоках хайдеггеровской позиции относительно языка. Как бы то ни было, проблема заключается в существовании двух различных подходов к языку и его отношению к мышлению (неважно при этом, считаем ли мы природу последнего ментальной, социоисторической или какой-то иной). С одной стороны, это обобщающий подход, к которому вполне применим эпитет «метафизический»: он довольствуется утверждением общего равенства между языком и мышлением и тем самым превращает язык в саму меру бытия, по инерции историзируя и традиционализируя бытие и опираясь на некий подспудный идеализм. С другой стороны — подход критический и учитывающий детали; беря языки именно там, где они созданы и используются, он анализирует реальные языковые процессы и формы, в каких они порождают или выражают (здесь существуют разные точки зрения) действия мышления. Иными словами, имеется альтернатива между подходом, генерализующим и гипостазирующим язык, как и бытие, и подходом, цель которого — проанализировать логики возможных или реальных языков и выявить их философские следствия. Именно так, мы полагаем, можно сформулировать оппозицию между стилями философствования Хайдеггера и Витгенштейна.

В этом смысле будет уместно, по нашему мнению, разграничить преодоление метафизики, которое само предстает как метафизическое, поскольку вынуждено тащить на себе тяжелейшую ношу (покойную метафизику), и куда менее радикальную критику, которая стремится держаться не в каком-то потустороннем мире, а *рядом с созданными языками*, и потому является по своему характеру гораздо менее «метафизичной».

Больше внимания к языку и меньше доверия к нему: вот тот урок, который аналитическая философия могла бы преподавать феноменологии с позиции критики метафизики, т.е. критической

¹² Об отношении этого тезиса и вопроса о релятивизме см.: *Laugier S. Relativité linguistique, relativité anthropologique // Histoire, épistémologie, langage. N° 8. Nov. 1996.*

сдержанности по отношению к ее собственным метафизическим устремлениям. Нужно учиться измерять цену слов в предполагаемом возврате к феноменам. Мы имеем в виду не просто определяемый традицией чисто семантический анализ терминов (нередкий у хайдеггерианцев, склонных к излишнему фетишизму, который изолирует термины от содержащего их *дискурса*), но пристальное внимание — в четком логическом смысле — к использованию слов в их взаимосвязи, к их синтаксису и способу употребления. Очевидно, именно на этом уровне, где стремление вернуться к феноменам соединяется с собственно языковой регуляцией данного усилия и изложения его результатов, открывается возможность подлинной критики метафизики — не радикального «выхода» из нее, но ее размыwania изнутри и по краям в исследовании феноменов и способов говорения о них, которые наконец рассматривались бы как таковые — т. е. именно как способы говорения, а не схватывание некоей «сущности».

Отсюда наше убеждение: лишь тщательный анализ ситуации 1930-х годов и двух произошедших в этот период разрывов, инициаторами которых были, с одной стороны, Хайдеггер, с другой Карнап, — позволит нам выявить причины критики метафизики в XX веке, равно как и невозможности полностью избавиться от последней (подобное намерение не имеет смысла, поскольку самим жестом уничтожения противника неизбежно воссоздает и даже заново создает его). Возможно, в размышлении об этих противостоящих друг другу образах преодоления, которые были предметом столь бурных дискуссий, мы найдем некий резон избавиться от того, что следует преодолеть в первую очередь, — избавиться от риторики преодоления, и откроем новые пути для критики.

Перевод с французского и примечания И.И. Блауберг

Библиография

- Benoist J.* Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl // Revista de filosofía. № 22. Madrid. 1999.
- Benoist J.* Schlick et la métaphysique // Les Etudes philosophiques. 2001. № 3.
- Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / Hrsg. von Petra Jaeger. Fr./ am M.: Vittorio Klostermann. 1979.
- Husserl E.* Idées directrices pour une phénoménologie. Paris: Gallimard. 1950.
- Laugier S.* Relativité linguistique, relativité anthropologique // Histoire, épistémologie, langage. № 8. Nov. 1996.
- Marion J.-L.* Réduction et donation. Paris: PUF. 1989.
- Marion J.-L.* Etant donné. Paris: PUF. 1997.