

Между мировоззрением и миром

Михаил Ямпольский

Профессор, отделение славистики и сравнительного литературоведения,
Колледж искусств и наук (CAS), Нью-Йоркский университет (NYU).
Адрес: 19 University Place, 10003 New York, USA. E-mail: mi1@nyu.edu.

Ключевые слова: Эдмунд Гуссерль; Мартин Хайдеггер;
мировоззрение; мир; феноменология; трансцендентализм;
бытие; конечность; абсолют; еврейство.

В начале XX века единая картина мира, на создание которой претендовала философия, распадается, уступая место фрагментированию во множестве «картин мира», или мировоззрений. В 1919 году на эту тему одновременно высказались Карл Ясперс и Мартин Хайдеггер. Эдмунд Гуссерль предпринял попытку восстановить единство мира на основании нового феноменологического трансцендентализма. Единство мира в его системе создается не множественностью частных аспектов нашего восприятия, а зависимостью мира как некой целостности от «Я» — той инстанции, которая в проживании этих аспектов соединяет их воедино. «Я» — это арена и носитель этих переживаний, лежащих за порогом всякой репрезентации и уже в силу этого не относительных, но, как пишет Гуссерль, абсолютных.

Хайдеггер подверг критике гуссерлевский трансцендентализм, поставив на его место герменевтическую онтологию, согласно которой любой абсолют — это иллюзия. Всякий абсолют имеет смысл только в контексте конечности нашего существования, как наша реакция на эту конечность. Возникает вопрос о том, почему Гуссерль с таким упорством пытался выйти за пределы нашей частности и конечности, а Хайдеггер положил их в основу своей философии. Один из возможных ответов, по мнению автора статьи, коренится в еврействе Гуссерля, обрекавшем его на существование вне «органических» сообществ и толкавшем его в сторону освоения позиции чистой трансцендентальной рациональности, в то время как Хайдеггер искал укорененности в конкретности экзистенции и *Dasein*'а, которые как немцу были ему доступны.

НА РУБЕЖЕ XIX и XX веков мир утратил свою целостность и постигаемость. Эту утрату отмечали многие, но особенно остро она переживалась философами, которые испокон веков претендовали на способность мыслить мир как целостность. Эта задача относительно успешно решалась на основании просвещенческого рационализма. Однако к началу XX века такое основание перестало обеспечивать единство мира.

Этот «кризис мира», по выражению Гуссерля, выразился в усилении интереса к проблеме мировоззрения как частичной, субъективной картины мира. Само понятие мировоззрения, *Weltanschauung*, широко применялось в философии XIX века, например Кантом, Гегелем, Кьеркегором, и имело смысл взгляда на мир, разделяемого людьми одной религии, культуры или языка (Вильгельм фон Гумбольдт). Но именно на рубеже веков, в момент «кризиса мира», это понятие стало активно проблематизироваться у таких философов, как Николай Гартман, Эмиль Ласк, Эдмунд Гуссерль, Георг Зиммель, Генрих Риккерт и Пауль Наторп. В 1919 году молодой философствующий психиатр Карл Ясперс опубликовал этапную работу *Psychologie der Weltanschauungen*¹, от которой иногда ведется генеалогия экзистенциализма. Книга явно несла на себе отпечаток недавней войны и вводила в оборот понятие «пограничной ситуации», связанное с переживанием несчастья, столкновения со смертью или вины. Мировоззрения, или «картины мира», возникают в ответ на эти ситуации как своего рода «защитные панцири» (*Gehause*), позволяющие психологически справиться с экзистенциальной травмой.

Ясперс расценивал свою книгу как исследование *психологии* конституирования мировоззрений. Сталкиваясь с пограничными ситуациями, человек утрачивает старые защитные механизмы и наращивает новые. Сам этот процесс может пониматься как жизнь. Ясперс различал установки (*Einstellungen*) и картины мира (*Weltbilder*). Различные установки, определяемые различными психологическими типами, производят различные защитные картины мира. Ясперс подробно описывал эти типы, установки и виды картин. Он попытался

1. Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. В.: Springer, 1919.

дать очерк психологии возникновения последних и вскрыть их укорененность в самом процессе жизни. Среди картин мира фигурировал и отдельный тип, который Ясперс назвал *философским*. Этот тип избегает абсолютизации опыта и излишнего уклона в субъективизм или объективизм. Субъективизм, по мнению Ясперса, порождает спиритуализм или идеализм, а объективизм — материализм или натурализм. Философская картина мира, таким образом, наименее однобокая и ближе всего к тому, чтобы являться полной. Но и сама книга Ясперса понималась им как изображение возможных стратегий выработки различных мировоззрений: их описание предлагает читателю широкое поле вариантов, приглашающих его выйти за рамки узких мировоззренческих панцирей, существование которых может стать причиной войн и социальных катастроф.

Любопытно, что в том же 1919 году Мартин Хайдеггер прочитал во Фрайбурге курс «Идея философии и проблема мировоззрения». Чуть позже он произвел подробный анализ книги Ясперса, который был опубликован только в 1972 году. В этом тексте, при всей комплиментарной оценке книги, он упрекал Ясперса в непродуманности философских предпосылок, например изначального разделения субъективного (установок) и объективного (картин мира). В лекции 1938 года «Время картины мира» он вернется к этому разделению как к принципиальной основе всякого мировоззрения, отчуждающего и объективирующего сущее в картинах. Там же он помещает мировоззрение в контекст науки и технологии Нового времени:

Так или иначе, появление слова «мировоззрение» как обозначения позиции человека посреди сущего свидетельствует о том, как решительно мир стал картиной... Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины. Слово «картина» означает теперь: конструкт опредмечивающего представления².

В курсе 1919 года Хайдеггер говорит о парадоксальной укорененности философии в жизни и в фактичности существования, что прямо выражается в мировоззрении, и одновременно о том, что научная философия (и тут очевидно влияние Гуссерля) не может быть сведена к мировоззрению. Единственной теоретической философией, которая может быть радикально противопоставлена мировоззрению, Хайдеггер называет *феноменологию*, принципиальным требованием которой он объявляет «необходимость подвергнуть

2. Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступ. / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 51–52.

редукции все возможные точки зрения»³. Он объясняет, что, в отличие от всех других форм философии, которые вполне вписываются в разряд мировоззрений, феноменология ориентирована «на подлинную жизнь, первичный опыт жизни как таковой и абсолютную *симпатию с жизнью*, то есть идентична жизненному опыту»⁴. Иными словами, это единственная философия, которая выходит за рамки дихотомии субъективного/объективного и, соответственно, картин мира. Феноменология, с точки зрения молодого Хайдеггера, позволяла соединить всеобщность трансцендентального с укорененностью в существовании, в жизни, что избавляло ее от омертвления в «картинах» — всегда неполных, частичных.

Хайдеггер вернулся к той же проблематике в своем курсе 1927 года «Основные проблемы феноменологии», но внес существенную поправку в свою позицию. Теперь не просто феноменологический опыт жизни есть поле философии, но *онтология*, знание *бытия*. Все сущее теперь становится областью мировоззрения:

Не понимай мы, что означает реальность, реальное было бы недоступным. Не понимай мы, что означает жизнь и жизненность, мы не могли бы отнестись к живому как живому. Не понимай мы, что означает экзистенция и экзистенциальность, мы сами не могли бы экзистировать в качестве *Dasein*. <...> Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного. Это понимание действительности, соответственно, — бытия в самом широком смысле — в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. <...> Итак, мы утверждаем: бытие есть подлинная и единственная тема философии⁵.

Бытие тут замещает феноменологическую укорененность в жизни. Но, в сущности, оно выполняет ту же функцию контакта с чем-то первичным, служащим основанием для любого мировоззрения. Это основание было названо Гуссерлем «*миром*». «Жизнь» казалась основанием представителям «философии жизни», возникшей на рубеже веков, в частности сильно повлиявшему на Хайдеггера Дильтею. Однако философы жизни так и не смогли превратить ее в трансцендентальный принцип. Мир — это то, что необходимо философии для сохранения трансцендентальной

3. Heidegger M. Towards the Definition of Philosophy. 1. The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview. 2. Phenomenology and Transcendental Philosophy of Value. L.; N.Y.: Continuum, 2000. P. 83.

4. Ibid. P. 84.

5. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 14–15.

позиции, преодолевающей разнообразие мировоззрений. Философия становится спасительницей мира как целостности.

Что же именно предложил Гуссерль для этого спасения?

Гуссерль исходил из того, что мир вещей всегда дается нам в некоем частном аспекте, ракурсе, то есть именно в плоскости мировоззрения. Мы никогда не видим предмет со всех сторон или во всех возможных режимах освещенности. Поэтому в восприятии объект всегда дается нам лишь как один из множества возможных его аспектов. В силу этого восприятие всегда *относительно*. Между тем вещи даны нам как существующие вне прямой связи с акциденциями нашего восприятия. Гуссерль поясняет это положение на примере:

Я непрестанно вижу вот этот стол. Я хожу вокруг него, все время меняю свое положение в пространстве, — при этом я непрерывно обладаю сознанием живого вещественного присутствия здесь вот этого одного и того же стола, причем того же самого, остающегося в самом себе совершенно неизменным. Однако восприятие стола — постоянно меняющееся, оно есть непрерывность переменчивых восприятий. Закрой глаза. Все прочие мои чувства никак не сопряжены со столом. Теперь я его вовсе не воспринимаю. Открою глаза — и у меня снова восприятие стола. То же восприятие? Будем точны. Повторяясь, восприятие ни при каких обстоятельствах не остается, как индивидуальное, тем же самым. Лишь стол — тот же самый; как тождественный, он познаваем синтетическим сознанием, какое связывает новое восприятие с воспоминанием⁶.

Отсюда Гуссерль делает принципиальный вывод о том, что единство предмета создается не направленными на объект созерцаниями, но тем единством сознания, которое эти созерцания интегрирует в некое целое:

Восприятие вещи в своем реальном составе не только не содержит в себе самую вещь, оно даже лишено и всякого сущностного единства с нею, естественно, предполагая существование таковой. То единство, какое определяется лишь чисто собственной сущностью самих переживаний, — это исключительно единство потока переживаний, или, что то же самое, переживание может соединяться в целое лишь с переживаниями, а совокупная сущность такого целого обнимает собственные сущности этих переживаний и фундируется в них⁷.

6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. С. 123.

7. Там же. С. 117–118.

«Переживание» становится для Гуссерля фундаментальным моментом единства мира. Таким образом обосновывается зависимость мира как некоей целостности от «Я» — единственной арены и носителя этих переживаний, лежащих за порогом всякой репрезентации и уже в силу этого не относительных, но, как пишет Гуссерль, *абсолютных*. Переживания оказываются тем необходимым фоном, без которого вещь не будет дана нам как единая и существующая вне нас. Наличие этого фона фундаментально. Он обладает способностью вмещать в себя потенциальную возможность всех частных аспектов данного нам в интуиции объекта. Вот как описывает это положение Гуссерль:

«Это есть здесь» — эти слова скорее означают следующее: от актуальных восприятий с их действительно являющимся фоновым полем идут возможные, причем мотивируемые континуумом взаимосогласной непрерывности, ряды восприятий с их все новыми и новыми вещными полями (в качестве задних планов всего не принимаемого к сведению), каковые ряды и продолжают до тех пор, пока не достигают тех взаимосвязей восприятия, в каких и достигла бы своего явления и схватывания соответствующая вещь⁸.

Но это фоновое поле всех потенциальных аспектов и возможностей явления и есть *мир*, без которого ни одна вещь не обретает качества наличности, присутствия, длительности, бытия: «это есть здесь», как пишет философ.

Всякая вещь по определению может не быть, она не «необходима». Но наличие фона переживания «Я» абсолютно. Без него не может быть никакой вещи. Именно поэтому Гуссерль говорит о мире как о некоей данности, которая необходимо предшествует объектам и определяет мир как необходимый коррелят переживания, сознания:

... получается, что коррелят нашего фактического опыта, именуемый «действительным миром», — это особый случай многообразных возможных миров и немиров, а со своей стороны, все эти возможные миры и немиры — не что иное, как корреляты сущностно возможных вариантов идеи «постигающее в опыте сознание» с присущими ему всякий раз более или менее упорядоченными взаимосвязями опыта. <...> В себе сущий предмет никогда не бывает таким, чтобы сознание и «я» сознания не имели касательства к нему. Вещь — это всегда вещь окрестного мира,

8. Там же. С. 138.

в том числе и вещь никем не виденная, в том числе и вещь реально возможная, — не данная в опыте, но, возможно, доступная опыту, то есть предположительно доступная опыту⁹.

Отсюда важное для Гуссерля понятие *горизонта*, открывающего необъятную перспективу возможного. Тот факт, что вещь всегда имеет касательство к миру и одновременно к сознанию, Гуссерль в 1907 году (ключевом году его становления) определял как парадокс двоякости интенционального объекта — одновременно «имманентного» и «трансцендентного»¹⁰. Позже он откажется от этих терминов. Но сам этот парадокс указывает на важное для Гуссерля преодоление различия между субъектом и объектом, столь принципиального для системы мировоззрения с его «картинами».

Одной из задач феноменологической редукции оказывается обнаружение этого мира как пред-условия существования объектов. Для достижения этого мира необходимо вынести за скобки само существование объектов созерцания, которые только заслоняют от нас этот абсолютный мир. Но и в самом наличии в восприятии объектов созерцания всегда присутствует нечто существующее лишь в потенции и не актуализируемое. Ян Паточка так формулирует это важное положение: «...в горизонте вещь не такова, какой она видится, но одновременно такова, какой она не видна»¹¹. Стоит соотнести объект с миром, который обеспечивает ее существование, как в нем оказывается, по выражению того же Паточки, «присутствующим нечто, что никогда не проникнет в какое-либо созерцание или синтез созерцаний»¹².

Поскольку мир «переживаний», то есть собственно «Я» субъекта, никогда не может быть репрезентирован, он не только несет в себе возможность бесконечного присутствия аспектов и в конечном счете объекта как такового, но и некое фундаментальное отсутствие. Рено Барбарас формулирует это положение с предельной ясностью:

Мир — это не возможность сознания или Идеи, но присутствие, которое в качестве истокового присутствия (*présence originnaire*), условия всякого другого присутствия, — это лакуна отсутствия (*creusée d'absence*)¹³.

9. Там же. С. 144–145.

10. Husserl E. Thing and Space. Lectures of 1907. Dordrecht: Springer Science; Business Media, 1997. P. 15.

11. Patocka J. Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 1988. P. 28.

12. Ibidem.

13. Barbaras R. La Vie lacunaire. P.: Vrin, 2011. P. 96.

Странность такого мира заключается в его полной бессодержательности, пустоте, ставшей по существу неотличимой от первичного сознания, о котором тоже нельзя сказать ничего определенного. Это неопределенное нечто, лежащее за рамками опыта, вернее, лежащее в основании всякого опыта, определяется Гуссерлем как «трансцендентальное эго», а путь к его достижению называется им «картезианским», так как он основан на декартовской редукции мира. Этот способ феноменологической редукции определялся им как короткий, но чреватый существенными недостатками:

...намного более короткий путь к трансцендентальному эпохэ, изложенный в моих «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» и названный мною «картезианским» (в том смысле, что он был найден всего лишь благодаря углубленному осмыслению картезианского эпохэ, содержащегося в «Размышлениях», и критическому очищению последнего от предрассудков и заблуждений Декарта), имеет тот большой недостаток, что он — словно одним скачком — хотя и приводит уже к трансцендентальному *ego*, но, ввиду отсутствия какого бы то ни было предварительного разъяснения, показывает это *ego* так, что оно кажется содержательно пустым, и в этой содержательной пустоте поначалу остается неясным, что мы таким образом выиграли...¹⁴

Неудовлетворительность результатов картезианской редукции подтолкнула Гуссерля к разработке двух других подходов к «эпохэ». Иза Керн называл их «онтологическим» (или «кантианским») подходом и подходом через описательную, интенциональную психологию. Меня в данном случае интересует онтологический подход, где Гуссерль начинает не с эго, а с той «объективности», которая является его коррелятом. Керн так определяет существо онтологического метода, который я для себя называю методом спасения мира от пустоты и бессодержательности:

...преимущество этого пути по сравнению с картезианским прежде всего заключается в том факте, что здесь нет необходимости осуществлять скептическое эпохэ в смысле дистанцирования от признания существования мира и ухода в абсолютно данное основание (*an absolutely given foundation*). Скорее предметы опыта и, в конечном счете, весь мир могут быть схвачены в их базисных структурах или в их онтологических структу-

14. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 209.

рах в качестве *индекса* или *указателя* на субъективное *a priori* их конституирования¹⁵.

На «онтологическом пути» Гуссерль начинает с вещей, не хочет их упустить. «В первую очередь нужно будет наполнить пустую всеобщность нашей темы»¹⁶, — пишет он в «Кризисе европейских наук». Он описывает все многообразие их аспектов, частных видимостей, принадлежащих области мировоззрения, и говорит, что за этим многообразием «у меня есть бытийная достоверность в отношении той вещи, которой принадлежат все стороны сразу»¹⁷. Бытием оказывается финальный синтез всех частных аспектов. Гуссерль описывает их калейдоскопическую смену:

Все они попеременно играют свою роль, то прерываясь, то вновь вступая в игру, и именно как представления; они предлагают нам многообразные комбинации представлений, явлений, из которых каждое функционирует именно как представление чего-либо. В своем протекании они функционируют так, что образуют то непрерывный, то дискретный синтез отождествления или, лучше сказать, единения. Оно происходит не как внешнее слияние; как несущие в себе в каждой фазе некий «смысл», как что-то мнящие, они связываются друг с другом в прогрессирующем смыслообогащении и дальнейшем смыслообразовании¹⁸.

Гуссерль описывает путь от частного к тотальному, смысловому, трансцендентальному, поглощающему это частное в некоем венчающем наш опыт синтезе. Речь идет о способе выхода за мировоззренческую частность в мир как некоторую смысловую тотальность, преодолевающую частную, историческую и идеологическую конечность смыслов. Этот проект построения объективной науки на пути онтологической редукции сегодня кажется утопическим.

Его утопизм в полной мере осознал Хайдеггер, перевернувший эту утопическую перспективу с головы на ноги и отказавшийся от редукции и трансцендентализма. На место трансцендентальной онтологии, как известно, он поставил герменевтическую онтологию. Вопрос о бытии, который он признавал чрезвычай-

15. *Bernet R. et al. An Introduction to Husserlian Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press, 1993. P. 70.

16. *Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.* С. 211.

17. Там же. С. 212.

18. Там же. С. 213.

но темным, на интуитивном уровне решается каждым человеком без всякой редукции, просто в силу того, что каждый из нас существует:

Ведь сколь бы непроницаемой ни казалась темнота, покрывающая бытие и его значение, все-таки является достоверным, что всегда и везде, где нам открывается опыт сущего, мы понимаем нечто такое, как бытие... В любом высказывании, к примеру: «сегодня [есть] праздник», мы понимаем это «[есть]» и тем самым нечто подобное бытию. <...> Так что мы понимаем бытие и без помощи понятий. Это допонятийное понимание бытия, при всей его распространенности и постоянстве, является, как правило, совершенно неопределенным. Специфический способ бытия, к примеру, материальных вещей, растений, животных, людей, чисел, нам известен, но это известное как таковое является непознанным. Более того: во всей своей распространенности, постоянстве и неопределенности допонятийно понимаемое бытие сущего пребывает в совершенной несомненности. Бытие как таковое столь редко становится вопросом, что дело выглядит так, как если бы его не «имелось» вообще¹⁹.

Хайдеггера интересует не абсолютность трансцендентального, а вопрос о том, почему мы вообще задаем вопрос о бытии. Его ответ парадоксален: само доонтологическое понимание бытия возможно лишь потому, что мы конечны. И понимание этой конечности и есть допонятийное осознание бытия. Если бы мы могли совпасть с абсолютным, вопрос о бытии даже не мог бы быть поставлен:

Экзистенция как способ бытия в себе является конечностью и как таковая возможна лишь на основе разумения бытия. Подобное бытию имеется и может иметься лишь там, где конечность становится экзистентной. Так разумение бытия, в своей неопознанной широте, постоянстве, неопределенности и «естественной понятности» правящее экзистенцией человека, выявляется как сокровенная основа его конечности. Разумение бытия не обладает безопасной всеобщностью некоего наряду с другими часто наблюдаемого свойства человека; его «всеобщность» является изначальностью сокровенного основания конечности *Dasein*. Лишь потому, что разумение бытия есть самое конечное в конечном, оно может делать возможными и так называемые «творческие» способности конечного человеческого существа²⁰.

19. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 131–132.

20. Там же. С. 132–133.

В интересующем меня контексте Хайдеггер говорит о невозможности достижения трансцендентального как абсолюта, мерцающего в конце процесса феноменологической редукции экзистенции как таковой. Мы обречены быть конечными и только благодаря этой конечности можем думать о трансцендентальном, временном и бытийном. Иными словами, *мы обречены на частность мировоззрения, выйти за рамки которого можно лишь ставя вопрос о фундаментальном основании самой постановки вопроса о бытии*. Интерпретация недостижимого бытия с точки зрения конечности и есть герменевтическая онтология. Подход Хайдеггера — не трансцендентальный, но экзистенциальный. Он пишет о судьбе человека:

...не просто быть наличным наряду с прочим сущим, которое внутри себя никогда не становится себе открытым как таковое, но быть посреди сущего брошенным и зависимым от него как такового и [в то же время] быть ответственным за себя самого как за некое сущее, — это преимущество экзистирования скрывает в себе и недостаток, нужду в разумении бытия²¹.

Непреодолимость конечности, частности мировоззрения оказывается тут необходимым основанием для того, чтобы ставить вопрос о трансцендентальном как таковом.

Мне хочется взглянуть на несогласие Гуссерля и Хайдеггера и с иной точки зрения, а именно поставить вопрос о том, почему Гуссерль с таким упорством пытался выйти за рамки частного исторического существования в область всеобщего, в трансцендентальность *мира* (а не мировоззрения), которую он определял как область строгой науки, и почему Хайдеггер успешно избежал такого соблазна. Помимо множества прочих причин, в том числе высокого престижа науки, характерного для его времени, мне кажется, следует принять в расчет еврейство Гуссерля. Кстати, другой влиятельный философ и тоже еврей, Герман Коген, еще раньше попытался дать описание сферы трансцендентального в рамках логического неокантианства. И хотя результат Когена был совсем иным, его попытка тоже лежала в области переинтерпретации трансцендентализма Канта.

Ханна Арендт заметила, что в результате политической эмансипации евреев перед этим народом открылась перспектива ассимиляции, которая завершилась неудачей. Евреям не удалось быть принятыми в ряды человечества в качестве евреев, зато им была открыта дорога подражания коренным народам и возможность играть роль парвеню:

21. Там же. С. 132.

Прекрасно понимая, что они не имеют не только политической свободы, но и полного доступа к жизни наций, они при этом были отделены от своего собственного народа и утратили контакт с естественной жизнью простых людей; эти люди, однако, добились свободы и популярности чистой силой воображения. Как индивиды они начали собственную эмансипацию силой своих сердец и ума²².

Арендт называет этих людей, по выражению Бернара Лазара, «сознательными париями». Возникла целая плеяда интеллектуалов, оторванных от собственных корней и не принадлежащих той нации, чью культуру они разделяли. Особенно характерна эта фигура для Германии, так как во Франции революция наделила евреев хотя бы политическими правами в относительно полной мере. В итоге появилась удивительная фигура, названная Жан-Клодом Мильнером «еврей знания». Знание становится сферой полной реализации таких людей, но знание особого рода, которое Мильнер называет *абсолютным* (в отличие от относительного знания предшествующих эпох). Это абсолютное знание относится к современной науке с ее способностью абстрагироваться от конкретики объектов. Мильнер дает выразительное описание конфигурации этого абсолютного знания:

В мире *Wissenschaft* царит специализация. Это происходит в силу совершенно объяснимого парадокса, потому что объекты не имеют тут никакого значения. Объекты безразличны, они могут до бесконечности умножаться и нисколько не подрывать единства идеала знания²³.

В абсолютном знании, в такой перспективе, исчезают объекты, но такое знание безразлично и к субъекту, который становится лишь носителем безличного знания. Как пишет Мильнер, «это знание без хозяина». Такое знание идеально соответствует евреопарии, утратившему связь с социальным и религиозным контекстом. Мильнер замечает:

...отсутствие предрассудков, характерное для парии, может предвосхищать нейтральность ученого; будучи полностью исключенным из мира, субъект готовится к двойному очищению абсолютного знания. Но стоит перейти порог, и тот, кто вошел евреем, перестает им быть²⁴.

22. Arendt H. The Jewish Writings. N.Y.: Schocken Books, 2007. P. 275–276.

23. Milner J.-C. Le juif de savoir. P.: Grasset, 2006. P. 61.

24. Ibid. P. 66.

Мир, как у Гуссерля, тут являет себя в абсолютной космополитической очищенности, которая делает его неотличимым от сознания самого субъекта. В оптике Мильнера феноменологическая редукция объектов, самой проблематики существования и даже внешнего мира оказывается путем к той трансцендентальности, которая искомая абсолютным ученым, «исключенным из мира», по выражению Мильнера. Подход Хайдеггера хорошо вписывается в позицию другого типа наблюдателя — человека, чувствующего себя комфортно в мире, в котором он существует, но озадаченного наблюдаемыми им непрекращающимися попытками выйти из состояния конечности, то есть мировоззрения, ограниченности, в область бытия, то есть абсолютного знания. Еврей Гуссерль в такой перспективе воплощает в себе беспокойство конечного существа, а Хайдеггер воплощает позицию человека, сознающего непреодолимость этой мировоззренческой конечности, но способного через само зрелище этих безнадежных попыток своего учителя приобщиться к самому существу человеческого положения в мире и встать над ним.

Библиография

- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Arendt H. The Jewish Writings. N.Y.: Schocken Books, 2007.
- Barbas R. La Vie lacunaire. P.: Vrin, 2011.
- Bernet R., Kern I., Marbach E. An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- Heidegger M. Towards the Definition of Philosophy. 1. The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview. 2. Phenomenology and Transcendental Philosophy of Value. L.; N.Y.: Continuum, 2000.
- Husserl E. Thing and Space. Lectures of 1907. Dordrecht: Springer Science; Business Media, 1997.
- Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. B.: Springer, 1919.
- Milner J.-C. Le juif de savoir. P.: Grasset, 2006.
- Patocka J. Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 1988.

MIKHAIL IAMPOLSKI. Professor, Department of Comparative Literature, Russian and Slavic Studies, College of Arts & Science (CAS), mi1@nyu.edu.
New York University (NYU), 19 University Place, 10003 New York, USA.

Keywords: Edmund Husserl; Martin Heidegger; world picture; world; phenomenology; transcendentalism; Being; finitude; absolute; Jewishness.

As the twentieth century opened, the unified vision of the world prized by philosophy disintegrated and shattered into a multiplicity of worldviews. Karl Jaspers and Heidegger both focused on this phenomenon in 1919. Husserl made an attempt to restore the lost unity of the world based on a new phenomenological transcendentalism. This unity in his system does not arise from a synthesis of the multiplicity of private aspects of our perception but from the dependence of the world on a kind of integrity in the ego, an instance of living through those aspects which unites them as one. This transcendental ego is an arena for and bearer of these experiences, which are located beyond any representation and hence are not under the sway of the relational but are absolute.

Heidegger replaced Husserl's transcendentalism with a hermeneutic ontology which condemned any kind of absolute as illusory. Absolutes make sense only as our response to the finitude of our existence. This article considers why Husserl was so persistent in trying to go beyond our particularity and finitude, while Heidegger made them the basis of his philosophy. Of the many possible answers, the article argues that Husserl's Jewishness consigned him to exclusion from "organic" communities and inclined him to explore pure transcendental rationality, whereas Heidegger sought out the rootedness and concreteness of existence and *Dasein* that were readily available to him in Germany.

DOI: 10.22394/0869-5377-2021-5-77-89

References

- Arendt H. *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2007.
- Barbaras R. *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.
- Bernet R., Kern I., Marbach E. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.
- Heidegger M. *Kant i problema metafiziki* [Kant und das Problem der Metaphysik], Moscow, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1997.
- Heidegger M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [Grundprobleme der Phänomenologie], Saint Petersburg, Vysshiaia religiozno-filosofskaia shkola, 2001.
- Heidegger M. *Towards the Definition of Philosophy. 1. The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview. 2. Phenomenology and Transcendental Philosophy of Value*, London, New York, Continuum, 2000.
- Heidegger M. *Vremia i bytie* [Zeit und Sein], Moscow, Respublika, 1993.
- Husserl E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kn. 1* [Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.
- Husserl E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naia fenomenologiiia* [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004.
- Husserl E. *Thing and Space. Lectures of 1907*, Dordrecht, Springer Science, Business Media, 1997.
- Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919.
- Milner J.-C. *Le juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.
- Patocka J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1988.