

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-2-365-390>

## ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ В СВЕТЕ КРИТИКИ Ф. ФЕЛЛМАННА, Х. АРЕНДТ И Ю. ХАБЕРМАСА

*АНДРЕЙ ЛАВРУХИН*

Кандидат философских наук, доцент.

Национальный исследовательский университет «Высшая Школа Экономики», департамент социологии.  
192148 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: alavruhin@gmail.com

В статье анализируется характер присутствия политического в феноменологии Эдмунда Гуссерля. В ходе переосмысления критики, прозвучавшей в работах Фридриха Феллманна, Ханны Арендт и Юргена Хабермаса в адрес гуссерлевской феноменологии, автор находит сильные и слабые стороны этой критики, а также выявляет концептуальные основания и содержание политического измерения феноменологии Гуссерля. При этом в центре внимания оказываются теория intersubjectivity и теория жизненного мира, составляющие концептуальное ядро феноменологических исследований Гуссерля по социальной, этической и политической проблематике. Переосмысление критики Феллманна осуществляется на основе рассмотрения характера присутствия политического измерения в интеллектуальном и биографическом наследии Гуссерля. При анализе критики Арендт автор выдвигает тезис о наличии двух теорий intersubjectivity в феноменологии Гуссерля: теории конституирования *alter ego* в «примордиальном мире» путём «аналогизирующего переноса» и теории, основанной на учении о «первоначальном Я», взаимном конституировании и анализах пассивного генезиса. Проблематизация критики Хабермаса основывается на переосмыслении места и значения практической философии в феноменологии Гуссерля, а также на определении эвристического потенциала концепции жизненного мира для построения социальной и политической теории. Основываясь на философии государства, реконструированной Карлом Шуманом по материалам гуссерлевского наследия, автор эксплицирует ключевые предпосылки, идеи и термины, конститутивные для политического измерения феноменологии Гуссерля и существенные для его осмысления в историко-философском и современном контекстах. Результаты проведённого анализа способствуют более адекватному пониманию характера присутствия политической проблематики в феноменологии Эдмунда Гуссерля.

*Ключевые слова:* Политическое, практическая философия, теория intersubjectivity, примордиальный мир, аналогизирующий перенос, первоначальное Я, теория жизненного мира, сообщество монад, философия государства.

© ANDREI LAURUKHIN, 2018

# POLITICAL DIMENSION OF E. HUSSERL'S PHENOMENOLOGY IN THE LIGHT OF F. FELLMANN'S, H. ARENDT'S AND J. HABERMAS' CRITIQUE

ANDREI LAURUKHIN

PhD in Philosophy, Associate Professor.

National Research University "Higher School of Economics", Department of Sociology.  
192148 St Petersburg, Russia.

E-mail: alavruhin@gmail.com

The article analyzes the nature of the presence of the political aspect in Edmund Husserl's phenomenology. Reconsidering the critique, expressed in Friedrich Fellmann's, Hannah Arendt's and Jürgen Habermas' works, an author detects the strengths and weaknesses of such critique, as well as reveals the conceptual foundations and content of the political dimension in Husserl's phenomenology. Herewith, the focus is made on the theory of intersubjectivity and theory of lifeworld, which constitute the conceptual core of Husserl's phenomenological research on social, ethical and political issues. The reconsideration of Fellmann's critique is based on considering the nature of the presence of the political dimension in Husserl's intellectual and biographical legacy. Analyzing Arendt's critique, an author argues that there are two theories of intersubjectivity existing in Husserl's phenomenology: a theory of constitution of the *alter ego* in the "primordial world" through "analogizing transfer" and a theory based on the doctrine of "the primary Self", mutual constitution and on the analyses of passive genesis. The problematization of Habermas' critique is based on rethinking given the place of practical philosophy in Husserl's phenomenology and its importance, as well as on defining the heuristic potential the concept of the lifeworld has for constructing the social and political theory. Relying on the philosophy of the state, reconstructed by Karl Schuhmann adapted from Husserl's legacy, an author explicates the key prerequisites, ideas and terms, constitutive for the political dimension of Husserl's phenomenology and essential for its understanding in historic-philosophical and modern contexts. The results of the analysis contribute to more adequate understanding of the nature of the political problematic in Husserl's phenomenology.

*Key words:* Political, practical philosophy, theory of intersubjectivity, primordial world, analogizing transfer, the primary Self, theory of the lifeworld, community of monads, philosophy of the state.

## ПРЕАМБУЛА

По меткому замечанию Марка Ришира, между феноменологией и политической теорией сложились «непростые отношения» (*un rapport difficile*) (Richir, 1989, 445). С одной стороны, если мы попытаемся найти в истории феноменологического движения феноменологическую политическую теорию, то у нас может сложиться впечатление, будто феноменология «берёт в кавычки» политический вопрос и сознательно выводит его за пределы феноменологической рефлексии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Исключение здесь представляют, как минимум, два представителя феноменологической философии: Л. Ландгребе с его незаслуженно забытой книгой „Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik“ (Landgrebe, 1969) и К. Хельд (Held, 2010).

С другой, судьбы многих видных представителей феноменологической философии (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Я. Паточка и др.) демонстрируют нам примеры впечатляющей ангажированности политическим миром<sup>2</sup>. Эта вызывающая и провокативная двойственность — сила и страсть политической ангажированности не идёт ни в какое сравнение с силой и страстью рефлексии о политическом мире — даёт основание для возобновления вопроса о характере присутствия политического измерения в феноменологической философии. В данной статье мы попытаемся ответить на этот вопрос, опираясь на анализ политического измерения в философии основателя феноменологии Эдмунда Гуссерля.

За отправную точку возьмём три резонансных критических замечания, прозвучавшие в работах Ф. Феллмана, Х. Арендт и Ю. Хабермаса. Так, Ф. Феллман усмотрел в установке Гуссерля преднамеренное дистанцирование от политической проблематики и «уход во внутреннюю эмиграцию» (Fellmann, 1983). Х. Арендт считала бесперспективными попытки построить политическую теорию, опираясь на принципы и предпосылки феноменологии Гуссерля по причине «редукции социального плюрализма к сфере одинокого субъективного сознания (трансцендентальному *ego*)» (Arendt, 1990, 11). Ю. Хабермас поставил неутешительный диагноз, согласно которому Гуссерль, в силу его укоренённости в «традиционалистской теории», не в состоянии сделать темой рефлексии проблематику практической философии в целом и политической философии, в частности (Habermas, 1981, 154).

Употребляя выражение «политическое измерение», мы будем исходить из конвенционального понимания политического, релевантного трём вышеозначенным критическим интенциям. Под конвенциональным пониманием политического подразумевается то инвариантное смысловое ядро, которое можно выделить в определениях политического, несмотря на все существующие ныне разногласия, перманентную спорность и нестрогость (размытость) имеющихся дефиниций (Kapustin, 2010). Первый смысловой аспект этого ядра отсылает к аристотелевскому определению человека как «существа политического» (*zoon politikon*) и имеет в виду конститутивную для человека необходимость «стремления к совместному жительству» (Aristotel', 1983, 454). Такое определение выводит нас на тему гуссерлевской концепции интересубъективности, лежащей в основании социальной и политической интеракции. В этом определении свёрнута тема интересов (конфликта интересов) индивидов и общественных групп, а также проблема их согласования с целью общественной са-

---

<sup>2</sup> Опубликованные недавно «Чёрные тетради» Хайдеггера — яркое тому свидетельство.

морегуляции на «переходе» от индивидуального к групповому уровню. Второе определение отсылает нас к пониманию политики как «общего дела» (*res publica*) и подразумевает два взаимосвязанных аспекта: общественный, публичный и гражданский характер политического, с одной стороны, и государство как эминентную политическую форму организации общественной политической жизни, с другой. Это определение выводит нас на рассмотрение гуссерлевского понятия мира, «жизненного мира» и философии государства. Наконец, третье определение отсылает нас к проблематике власти, воспитания, принуждения и насилия, которые выводит нас на тему политической роли, функции и статуса феноменологии и феноменологов. При этом подразумевается конститутивная взаимосвязь между всеми тремя определениями и стоящими за ними феноменами. Цель данной работы состоит в том, чтобы способствовать более ясному и отчётливому пониманию характера присутствия политического (в означенном смысле) в феноменологии Э. Гуссерля.

#### Ф. ФЕЛЛМАНН: ДИСТАНЦИРОВАНИЕ ГУССЕРЛЯ ОТ ПОЛИТИКИ И «УХОД ВО ВНУТРЕНнюю ЭМИГРАЦИЮ»?

Наше рассмотрение начнём с критического замечания Феллманна, которое, несмотря на гораздо меньшую известность её автора как политического теоретика, ценно и значимо тем, что транслирует достаточно распространённый (в отношении многих философов и интеллектуалов) тезис о преднамеренном дистанцировании Гуссерля от политической проблематики и его «уходе во внутреннюю эмиграцию». При всей резонности такого рода констатаций — в наследии Гуссерля политическая проблематика, действительно, занимает маргинальное положение — оно упускают из внимания целый ряд обстоятельств, которые не позволяют нам безоговорочно с ними согласиться. Речь идёт об обстоятельствах, которые настолько плотно вплетены в жизнь и интеллектуальную историю мыслителя, что отделить одно от другого нельзя: жизненные события становятся поворотными для путей мысли, а поворотные пункты в мышлении имеют свои прямые и косвенные последствия для жизни мыслителя. И это как раз то, что называется перформативным эффектом политического, когда политическая истина тактуется в значении «быть истиной» (Kapustin, 2010, 19).

В плане присутствия политического измерения в жизни Э. Гуссерля примечательна его частная переписка и биографические данные времен Первой мировой войны. Гуссерль проявил себя тогда в качестве человека с отчётливой

гражданской позицией, а его семья была в полной мере вовлечена в политические и общественные события той поры. С самого начала военных действий Гуссерль был искренне вдохновлен успешными военными действиями Германии. Об этом свидетельствуют многочисленные письма к коллегам, друзьям и родным. Приведем здесь одну примечательную выдержку из его письма от 8 августа 1914 года сыну Генриху:

Это время волнений — но что за великое время! Ты не можешь себе даже представить, что здесь происходит, сколь грандиозна мобилизация штатов [резервистов — А.Л.]. Эти огромные массы, ежедневно прибывающие и немедленно передеваемые в амуницию, чтобы всего лишь день спустя уже отправиться в свой полк. А эта величайшая серьезность, эта твердая решимость, эта радость и покой! Мощные переживания. Все наполнено духом чистой любви к Отчизне и готовностью к самопожертвованию. Никаких слез, никаких причитаний; женщины тоже радостно-серьезны и деятельностны — да, даже дети везде служат помощниками: на сборе урожая, при распределении монтируемых деталей, на раздаче хлеба, распаковке и проч. [...] Абсолютно ясно, что мы победим: такому Духу, такой силе воли, теперь, как и в 1813/14 гг., не может противостоять ни одна сила в мире! [...] Сегодня все воодушевлены важными сообщениями о взятии штурмом Люттиха. Вообще, сообщения со всех сторон говорят о том, что наш народ обрел старый великий дух войны. Так вперед! (Husserl, 1994, 241)

Сила влияния жизненного политического измерения на мышление Гуссерля проявляется и в некоторых его показательных признаниях и фактах интеллектуальной биографии. Так, в одном из писем этого периода Гуссерль рассматривает свой педагогический и философский труд как посильное служение Германии, когда граница между его гражданской позицией и призванием мыслителя становится очень зыбкой — политический и гражданский энтузиазм естественным образом перетекает в энтузиазм интеллектуальной работы:

Сегодня я получил большое 4-х страничное письмо от моего «ученика», его высочества фон Гюнделла, который в прошлом году намеревался уйти на пенсию, а теперь находится во Франции как генерал, командующий армейским корпусом. В прошлом году он был моим усердным и благодарным слушателем, мы также поддерживали отношения между семьями. Сразу видно, значительный ум, выдающаяся личность, властная и повелительная натура (*Herrschernatur*). Таким людям н у ж н о доверять, и верить в то, что они добьются поставленной цели. Какая необычайная мощь, какие презирающие смерть жертвы, день за днем. Я стараюсь работать, чтобы по возможности завершить начатое. (Husserl, 1994, 292)

В ноябре 1918 г. Гуссерль читает лекции о Фихте, в которых впервые употребляется важное для его последних работ понятие *обновления* (*Erneuerung*),

определяемое здесь как обновление Духа немецкой культуры<sup>3</sup>. Личная драма Гуссерля (гибель младшего сына Вольфганга в битве при Вердене в марте 1916 г.), поражение Германии в войне и разразившийся финансовый кризис 20-х годов стали причинами радикального переосмысления событий Первой мировой войны. В *Статьях Кайзо* Гуссерль, вопреки своему прежнему энтузиазму, дает убедительную отповедь псевдопатриотической риторике и призывает читателя к осознанию катастрофических последствий Первой мировой войны (Husserl, 1988).

Что же касается прямого тематизирования политического измерения в работах Гуссерля, то здесь для нас самыми важными документами являются идея «политической историчности», представленная в XXIX томе Гуссерлианы (Husserl, 1993) и монументальный труд Карла Шумана «Философия государства Гуссерля» (Schuhmann, 1988), к анализу которых мы обратимся ниже.

*Х. АРЕНДТ: «РЕДУКЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПЛЮРАЛИЗМА  
К СФЕРЕ ОДИНОКОГО СУБЪЕКТИВНОГО СОЗНАНИЯ  
(ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМУ EGO)»?*

Обратимся теперь к критике Ханны Арендт, которая выдвинула тезис о присущей Гуссерлю «редукции социального плюрализма к сфере одинокого субъективного сознания (трансцендентальному ego)» (Arendt, 1990, 11). Прежде всего отметим, что её критика нацелена на концептуальное ядро философии государства Гуссерля — феноменологическую теорию интерсубъективности. Причём эта критика вполне релевантна, когда речь идёт о теории интерсубъективности, связанной с идеей конституирования *alter ego* в процессе «аналогизирующего переноса» и представленной Гуссерлем в «Картезианских медитациях» (мы будем называть её «теорией интерсубъективности-1»), но, как минимум, не вполне релевантна в адрес более поздней теории интерсубъективности, связанной с учением о «перво-Я», тезисом о взаимном конституировании и анализом пассивного генезиса (мы будем называть её «теория интерсубъективности-2»), которые были опубликованы позже, в XIII (Husserl, 1973a), XIV (Husserl, 1973b) и XV томах (Husserl, 1973c) *Гуссерлианы* и, скорее всего, не были известны Х. Арендт. Разъясним этот момент подробнее.

Центральным для гуссерлевского осмысления феномена интерсубъективности является вопрос о том, каким образом конституируется другое Я (*alter*

<sup>3</sup> Концепция обновления в её связи с историческим контекстом и генезисом гуссерлевского проекта практической философии рассмотрена нами здесь: (Laurukhin, 2010).

*ego*). В рамках теории интерсубъективности-1 Гуссерль даёт ответ на этот вопрос в три этапа, которые мы здесь лишь схематично напомним<sup>4</sup>. На первом этапе вводится традиционная процедура *феноменологической редукции* «наличной данности» *alter ego* с целью анализа его формирования в сознании Я. На втором этапе, три типа интенциональных импликаций подвергаются второй — т.н. *примордиальной — редукции*, в результате которой мы получаем т.н. *примордиальный мир*. На третьем этапе Гуссерль конституирует в редуцированном сознании и коррелятивном ему примордиальном мире *alter ego* через процедуру т.н. *аналогизирующего переноса*, благодаря которому выносится «суждение по аналогии» («как если бы я был там») (Husserl, 1973d, 147) относительно схожего с моим телом предмета и тем самым «переносится» моё Я в другое тело. Нетрудно заметить, что в такой — «трансцендентально-солипсистской» — теории интерсубъективности-1 другое Я по сути производно от «моего Я», прошедшего горнило двух редукций и процедуру «аналогизирующего переноса». Другой не обладает своим собственным онтологическим рангом или, как это формулирует сам Гуссерль, «бытие других не является бытием в абсолютном смысле» (Husserl, 1973d, 238). Это значит, что ни опыт чужого<sup>5</sup>, ни плюрализм разных Я и разных интеракций в рамках теории интерсубъективности-1 невозможен.

Теория аналогизирующего переноса стала предметом критики и дискуссий с момента её появления на свет в «Картезианских медитациях» (в 1931 году во французской версии и в 1950 году в немецкоязычной версии) и продолжалась вплоть до 80-х годов 20-го века<sup>6</sup>. Наряду со всеми прочими факторами (среди которых, безусловно, очень важное место занимает влияние М. Хайдеггера, критически дистанцировавшегося от трансцендентальной феноменологии своего учителя), возможно, это обстоятельство также стало причиной критики Х. Арендт в адрес именно этой теории интерсубъективности Гуссерля. Между тем, Гуссерль, судя по всему, сохранял чуткость к критике и был способен на её конструктивное восприятие вплоть до последних своих дней. Об этом свидетельствуют черновики и наброски к теории интерсубъективности-2, которые были сделаны Гуссерлем в период между выходом в свет «Картезианских медитаций» (1931) и началом работы над «Кризисом европейских наук и тран-

<sup>4</sup> Обстоятельное разъяснение конституирования *alter ego* в рамках теории интерсубъективности-1 было дано Е. Борисовым в статье «Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля» (Borisov, 2006).

<sup>5</sup> Масштабная критика Гуссерля в связи с дефицитом опыта Чужого (*Fremde*) дана в работах Б. Вальденфельса (Waldenfels, 2006).

<sup>6</sup> См. разбор одной из таких дискуссий в изложении Е. Борисова: (Borisov, 2006).

сцендентальная феноменология» (конец 1934 года), а опубликованы лишь спустя 40 с лишним лет в XIII-XV томах *Гуссерлианы* в 1973 году, то есть за 2 года до смерти Ханны Арендт. Это означает, что, скорее всего, Х. Арендт не была знакома с теорией интерсубъективности-2 и подразумевала в своей критике лишь теорию интерсубъективности-1. Тем не менее, в экспериментальных целях мы распространим действие критики Х. Арендт и на гуссерлевскую теорию интерсубъективности-2. Такой мыслительный эксперимент позволит нам, во-первых, понять сохраняет ли критика Арендт свою актуальность и правомерность в отношении гуссерлевской теории интерсубъективности-2, а, во-вторых, разобратся с вопросом о возможности социально-политического измерения феноменологии Гуссерля.

В теории интерсубъективности-2 Гуссерль вводит в оборот понятие «редукции к абсолютному Я первоначального течения потока, которое содержит в себе бытие собственного и другого Я»<sup>7</sup>. Тем самым утверждается равнозначность собственного и другого Я на каком-то новом уровне и в новой сфере (среде). Что же это за уровень и сфера (среда)? Гуссерль называет его «последним трансцендентальным» уровнем «первоначального Я первоначальной жизни», который обладает рядом отличительных (от примордиального уровня) черт. Во-первых, он лежит глубже примордиального уровня и конституирует его. Во-вторых, он имеет вневременной трансцендентальный характер (поскольку на этом уровне конституируются сами временные модальности прошлого, настоящего и будущего). В-третьих, это такое единство, которое лишено не только приваии («моё Я»), но и самого различения на интерсубъективные идентификации «своё Я» и «другое Я». При этом оно фундирует саму возможность такого рода различения и производные от него идентификации «моего Я» и «другого Я». Наконец, в-четвёртых, этот уровень по-прежнему находится в сфере трансцендентального сознания (Husserl, 1973c, 584 ff.).

Вопрос, однако, заключается в том, сохраняет ли так определённое трансцендентальное сознание свой эгоцентризм, а критика Арендт относительно редукции интерсубъективного плюрализма к трансцендентальному его свою релевантность? На наш взгляд, это не совсем так, поскольку в случае «абсолютного, первоначального Я» мы имеем дело с таким измерением трансцен-

---

<sup>7</sup> Здесь мы воспроизвели часть названия манускрипта № 33 от 22 июня 1933 года, полная версия которого выглядит следующим образом (в версии перевода Е. Борисовым): «Ночной разговор: Редукция к абсолютному Я первоначального течения потока, которое содержит в себе бытие собственного и другого Я. Бесконечность первоначальных его. Монадология» (Borisov, 2006, 164).



дентального сознания, которое понимает «Я» и *ego cogitum* как «экивокацию» (Husserl, 1973с, 584 ff.) и подразумевает до-эгологический, до-рефлексивный, intersубъективный горизонт нашего совместного с другими Я сознания, сознания «сообщества монад», в котором все другие Я-монады равнозначальны «моему Я», а сами равнозначальные монады конституируются горизонтом intersубъективности, в котором сферы привации отдельных монад пересекаются, накладываются и проникают друг в друга. В этом смысле показателен вывод, к которому приходит Е. Борисов в своей статье «Проблема intersубъективности в феноменологии Э. Гуссерля»:

...Гуссерль тем самым раскрывает горизонт для более широкой трактовки конституции *ego*, *alter ego* и intersубъективности — трактовки, которая уже не должна сводить эти феномены к примордиальной сфере как единственному их основанию. Конечно, абстрактность этого понятия не позволяет говорить в связи с ним о новой «теории» intersубъективности, но по меньшей мере следующее мы можем утверждать с полной уверенностью: «поздний» Гуссерль допускал возможность параллельного конституирования моего и другого Я в рамках монадного сообщества, возможность того, что мое Я, равно как и другое Я, в принципе не может существовать вне горизонта intersубъективности, причем так, что этот горизонт не конституирован мною, но сам является *конститутивным априори* по отношению ко всякому Я. В этом смысле всякое Я оказывается *феноменом* — конституированным образованием. И теперь становится понятным положение о трансцендентности феномена *alter ego*: оно трансцендентно по отношению к моему Я в том смысле, что конституировано *не мною*: как и само мое Я, оно конституировано на другом (не-эгологическом, точнее, до-эгологическом, стало быть, до-рефлексивном) уровне субъективности. (Borisov, 2006, 167–168)

Итак, на поставленный выше вопрос о релевантности критики Арендт в адрес гуссерлевской теории intersубъективности-2 мы даём отрицательный ответ. Правда, здесь остаются два содержательных момента, вызывающих вопросы и сомнения. Первый связан с трансцендентальным характером intersубъективного измерения (как точно подмечает Борисов, сообщество монад сохраняет статус «трансцендентального априори» для отдельных Я), второй — с вопросом о том, можем ли мы считать намеченную в набросках идею элементом теории intersубъективности-2, а не всего лишь спорадическим высказыванием Гуссерля, затерявшимся в его наследии среди прочих фрагментов (такое сомнение мы видим и в процитированном фрагменте статьи Борисова)?

В отношении первого (трансценденталистского) момента приходится констатировать его неизбытность и неизбежность: трансцендентализм характерен для всей феноменологии Гуссерля (возможно, за исключением «Логиче-

ских исследований) — вплоть до самых поздних его работ, связанных с разработкой концепции жизненного мира. Однако, как свидетельствует политическая история и современная политическая теория, слово «трансцендирование», которому Арндт придаёт подчёркнуто негативное значение, скорее, маркирует пространство полемики, чем однозначно диагностирует теоретическую «девиацию»<sup>8</sup>.

Что же касается второго момента, то здесь мы бы всё же настаивали на нашей формулировке (теория интересубъективности-2) по ряду причин. Во-первых, эта идея имела свою предысторию в разработке таких понятий как «пассивный синтез», «пассивный генезис сообщества монад», представленных в XI томе Гуссерлианы, где опубликованы работы 1918–1926 годов (Husserl, 1966). Отчасти Е. Борисов также признаёт в своей статье этот факт, но более убедительные и детально разъяснённые аргументы в защиту этого тезиса можно найти в работах зарубежных (Kühn, 1998) и отечественных (Savin, 2009) авторов. Во-вторых, эта предыстория выводит нас на анализ центральных для практической философии Гуссерля понятий «личности» (*Person*), «персонального Я», «габитуального единства» и «монады», «инстинктивной интенциональности» (*Triebintentionalität*), «интенциональности стремления» (*Strebensintentionalität*) и связанных с ними понятия «окружающего мира» (*Umwelt*) и феномена «люб-

---

<sup>8</sup> В книге «Vita activa, или о деятельной жизни» Арндт Х. пишет: «Vita activa, человеческая жизнь, насколько она погружается в деятельное бытие, движется в мире вещей и людей, от которого она никогда не уходит и который она ни в чем не трансцендирует. Любая человеческая деятельность разыгрывается в окружении вещей и людей; тут она локализована, а иначе утратила бы всякий смысл. Этот объемлющий мир, внутри которого рождается каждый, обязан по сути своим существованием человеку, его изготовлению вещей, его попечительной заботе о почве и ландшафте, его действиям организации политических связей в человеческих сообществах. Не бывает человеческой жизни, пусть то жизнь отшельника в пустыне, которая, насколько она вообще отдана делу, не развертывалась бы в мире, прямо или опосредованно свидетельствующем о присутствии других людей» (Arendt, 2000, 32). Тем не менее, концепт «трансцендирование» оказался востребованным в современной социальной и политической теории как в связи с религиозным измерением политики (соответственно, политическим измерением религии), так и в связи с опосредованным (а не прямым, как это было в полисной демократии) характером присутствия политического в современном мире. В первом контексте примечательно понятие «политической религии», введённое Э. Фёглином в конце 30-х гг., концептуально развитое христианскими теологами П. Тиллихом и П. Шюцем, забытое, а затем вновь ставшее актуальным в работах современных исследователей и политиков: Р. Арона, Э. Гентилы, Х. Майера и др. Второй контекст задаётся рядом исследований, сориентированных на анализ специфики опосредования политического: через институты и процедуры (Ю. Хабермас, Н. Луман), через медиа и практики потребления (Ж. Бодрийар), через совместное создание эстетического опыта (Ж. Рансьер) и др.

ви», который играет важную роль в философии государства Гуссерля. Все эти понятия, темы и идеи представлены в XIII-XV томах *Гуссерлианы*.<sup>9</sup>

В тексте № 9 «Дух общности I — Персона, персональное целое, персональные действующие сообщества (*Wirkungsgemeinschaften*). Сообщество-общество» Гуссерль употребляет примечательный термин «прикосновение» (*Berührung*), обозначающий «первоначальный контакт между Я и Ты», который имеет интерсубъективные интенциональные и телесные компоненты и является ключевым фактором конституирования личности в её интенциональной взаимопереплетённости с другими (Husserl, 1973b, 167)<sup>10</sup>. Этот опыт прикосновения Гуссерль связывает с феноменом «персональной любви», которая, с одной стороны, понимается им как «активное проявление симпатии к личностной индивидуальности возлюбленного», а, с другой, как «стремление не только к возможно большему обогащению этой радости, но и к персональному “прикосновению” с индивидуальностью, а также к общности с ней в жизни и стремлении...» (Husserl, 1973b, 167). Опыт любви понимается здесь как опыт интеграции в общность, то есть опыт такого взаимопроникновения одного Я другим, когда Я понимается как «полюс единства стремления, пронизывающего весь поток сознания», который уже не принадлежит кому-то одному из любящих, но представляет собой их общее достояние (Husserl, 1973b, 172). Стремление тут подразумевает такое «вступление в отношения с человеком», когда в аффектированных интенциональных актах устремления друг к другу происходит обоюдное открытие личностей и граница между полюсами Я становится зыбкой, условной. Из этого опыта вырастает «общность устремлённых», которую Гуссерль называет в §6 текста № 9 «этической любовью» (Husserl, 1973b, 174 ff.). Такое определение опыта любви позволяет понимать его в качестве нового, аффективного «нулевого пункта», с которого начинается новая система интерсубъективных координат и благодаря которому только и происходит конституирование личности в качестве социального и политического актора.

Ключевое для политической философии понятие монады подразумевает «единство непрерывного генезиса», а также историю монады (Husserl, 1973b, 34 ff). Проблематика генезиса трансцендентальной монадологии была всесторонне представлена в исследованиях А. Савина (Savin, 2009), который обращает внимание на конститутивный характер «домашнего» мира для Я-монады, ко-

<sup>9</sup> См.: (Husserl, 1973a, 401), (Husserl, 1973b, 23, 165, 184) и др.

<sup>10</sup> Кристина Шпан полагает, что Гуссерль по-новому переосмысливает интерсубъективность под влиянием вышедшей в 1923 году книги Мартина Бубера «Я и Ты». См.: (Spahn, 1996, 146).

торое застаёт себя уже расположенным в мире и обладающим конститутивным для самого мира предпониманием о нём:

Открывающее Я (*der Erschließende*) уже предварительно обладает всем миром, его конститутивно понимая, но овладевает им, проходя ряд ступеней значимости (*Geltungsstufen*), т.е. структуры «человека» и «человечества» и, коррелятивно, — возможных релятивных окружающих миров. Такими относительно вычлененными единствами являются родной дом (*Heim*), место рождения (*Heimort*), родная страна (*Heimland*)... (Savin, 2009, 121).

Понятием «окружающего мира» Гуссерль обозначает новый характер единства Я — оно подразумевает, что Я присущ также мир, в котором существуют и другие Я, причём не просто в качестве интенциональных коррелятов, но действительных, самостоятельно существующих личностей (*Person*) со своими структурами мотиваций и связями с окружающим миром (Husserl, 1973b, 276). Особенного внимания заслуживает понятие «домашнего мира как такового» (*Heimweltlichkeit*), которое приобретает политический характер, поскольку связано с конститутивным для него разделением на прото-политические сообщества «наших» и «чужих», а также с определением территориальных границ сообщества «наших». А. Савин так разъясняет суть этого понятия:

Описывая домашний мир как таковой (*Heimweltlichkeit*), Гуссерль характеризует его как для меня примодально всесторонне доступное пространство, территориально понятую Родину (*Heimat*). На этой территории живут «наши», т.е. принадлежащие родине Другие (*Heimgenossen*), действия, выраженные мысли и эмоции которых мне понятны. Домашний мир, по определению Гуссерля, есть мир, где всё доступно (*Welt der All-Zugänglichkeit*), понятно, в противоположность чужому миру как доступному в оригинальной недоступности, доступному в модусе непонятности (Husserl, 1973b, 629). Это значит, что в домашнем мире непонятности имеют для меня «случайный» характер, а не необходимый, а не необходимый, подобный «ступору», отказу работы системы понимания, в который меня приводит чужая (иностранная) речь или «дикость» чужих обычаев, и который является формой манифестации чуждости для меня. «...Обычно (*normalerweise*) мы живём в нашем домашнем мире, который есть для нас доверительно знакомый (*vertraute*) мир, тот, который может действительно для нас осуществиться (*verwirklichen*) посредством созерцания (*Anschauung*)» (Husserl, 1973b, 631). По Гуссерлю, возможность быть непосредственно данным, данным созерцанию — одна из важнейших характеристик жизненного мира, а значит домашний мир — это конкретно понятый нижний слой жизненного мира. (Savin, 2009, 122)

Подводя итог рассмотрению критики Х. Арендт, отметим несколько важных для понимания политического измерения феноменологии Гуссерля моментов. Во-первых, мы видим, что политические эффекты интересубъективности

для Гуссерля не имеют приоритетного характера, в то время как для Арендт политическая интеракция фундирует человеческое существование как таковое, является *condition humaine* (Arendt, 2000, §1–10, §24–34). Вторым (по очереди, но не по значимости) отличием является сосредоточенность Гуссерля на деятельности сознания, а не политического действия (*vita activa*) (Arendt, 2000, §2, §24, §31–32). Это различие в полной мере проявляется на примере конфликта как одного из ключевых симптомов политического феномена<sup>11</sup>: у Арендт политический конфликт свёрнут в понятие «агонального духа» и является катализатором политической интеракции, понятой как соперничество на публичной политической сцене (Arendt, 2000, §27), в то время как у Гуссерля он имеет подчеркнуто гносеологический характер «конфликта понимания». По мнению К. Хельда, доминирование темы сознания стало причиной маргинального статуса политической философии в феноменологии Гуссерля и лишь обращение ученика Гуссерля О. Финка к миру как к приоритетной теме феноменологической рефлексии позволяет раскрыть проблематику политического мира на принципиально новом основании и должным образом (Held, 2010, 21). Однако, как известно, тема жизненного мира стала центральной для «позднего» Гуссерля. Тем самым мы подошли к рассмотрению критики Ю. Хабермаса.

#### Ю. ХАБЕРМАС: ОТСУТСТВИЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Критика феноменологии Гуссерля осуществляется Хабермасом в общем контексте переосмысления логоцентризма западной философии в связи с систематическим искажением в ней той рациональности, которая, по его мнению, внутренне присуща повседневной коммуникации (Habermas, 1981, 150 ff.). Масштабность, сложность и многозначность этой темы не позволяют нам обстоятельно разобраться со всем её контекстом в условиях ограниченного объёма статьи. Поэтому здесь мы остановимся на двух, значимых для фокуса нашего рассуждения моментах.

Первый из них связан с тезисом Хабермаса об отсутствии у Гуссерля практической философии. На наш взгляд, он не вполне корректен, если мы будем понимать практическую философию в её классическом конвенциональном

---

<sup>11</sup> Концептуальное осмысление конститутивной роли конфликта для политической жизни мы находим у Ж. Рансьера (Rans'et, 2013).

смысле, как он сформировался в европейской континентальной философии<sup>12</sup>, а не в том специфическом смысле, который имеет в виду Хабермас, говоря о коммуникативной модификации философской рациональности в направлении создания концепции универсальной (формальной) прагматики (Habermas, 1981). Возможно также, что скептическая оценка Хабермасом практического потенциала философии Гуссерля обусловлена не только концептуальными расхождениями между мыслителями<sup>13</sup>, но и внешними обстоятельствами: во время написания Хабермасом работ с содержащейся в них критикой в адрес Гуссерля не все материалы из гуссерлевского наследия были опубликованы. Например, публикация довольно многочисленных манускриптов Гуссерля по этике осуществилась лишь спустя 100 лет<sup>14</sup>. Между тем, как мы показали ранее (Laurukhin, 2015), интерес Гуссерля к проблематике практической философии пробудился еще во время обучения у Франца Brentano<sup>15</sup>, а его первые самостоятельные опыты в этом направлении относятся к 1889/90 гг.<sup>16</sup> Однако,

---

<sup>12</sup> Под таковым подразумевается восходящее к Аристотелю определение практической философии как такой, которая в отличие от свободной от целей, самодостаточной теоретической философии, занята осмыслением связанной с целеполаганием практической (прежде всего, этической и политической) деятельности человека. Такое различие было терминологически закреплено в 17–18 вв. и получило широкое институциональное распространение, прежде всего, благодаря усилиям Х. Вольфа. В последующем это различие претерпело несколько критических переосмыслений. Например, И. Кант переопределяет практическую философию в качестве нацеленной на изучение того, что *должно быть*, тогда как теоретическая философия изучает то, что *есть*.

<sup>13</sup> Примечательно, что Гуссерль также как и Хабермас, ставит перед собой задачу радикального переосмысления практической философии в не конвенциональном, специфическом феноменологическом смысле. См. в этой связи: (Sepp, 1997).

<sup>14</sup> Ранние лекции Гуссерля по этике, учению о ценностях и практической философии опубликованы в 1988 г. в XXVIII томе Гуссерлианы. Работы более позднего периода, в которых Гуссерлем развивается новая концепция практической философии, связанная с обоснованием идеи «обновления» (*Erneuerung*), опубликованы в XXVII томе Гуссерлианы (Husserl, 1988). Примечательно, что наиболее важные работы этого тома (три статьи об обновлении европейского человечества и культуры) были опубликованы на 60 с лишним лет ранее (в 1923/1924 г.г.) в японском журнале *The Kaizo* (*Обновление*), вследствие чего в интерпретативной литературе они получили название *Kaizo-статьи* (*Kaizo-Artikel*).

<sup>15</sup> Как свидетельствует в своей *Husserl-Chronik* Карл Шуманн, в 1884/5–1886 г.г. во время своего обучения у Brentano, Гуссерль на протяжении всех четырех семестров прослушал довольно большую лекцию по практической философии (Schuhmann, 1981, 13, 15). В архиве Гуссерля (Лёвен) находится весьма подробно составленный Гуссерлем конспект лекции зимнего семестра 1884/85 гг.

<sup>16</sup> Речь здесь идет о ранних лекциях Гуссерля по этике, первая из которых была подготовлена и заявлена приват-доцентом Эдмундом Гуссерлем в 1889/1890 гг. в университете Халле.

только после выхода в свет в 1988 г. гуссерлевских «Лекций по этике и учению о ценностях» (1908–1914), а также ряда статей, опубликованных в XXVII томе *Гуссерлианы* стало очевидно, что идея феноменологического обоснования этики и разработка концепции практического разума занимала Гуссерля задолго до написания «Логических исследований»<sup>17</sup> и может рассматриваться как одна из центральных тем на протяжении всего его творческого пути<sup>18</sup>.

Второй момент связан с гуссерлевской теорией жизненного мира, которая была заимствована Хабермасом при построении его знаменитой теории коммуникативного действия. На наш взгляд, этот факт интеллектуальной истории является красноречивым свидетельством эвристического потенциала и практической релевантности феноменологии Гуссерля. Концепция жизненного мира, наряду с теорией интерессубъективности-2, имеет конститутивное значение для политического измерения феноменологии Гуссерля, а потому лаконично представим здесь её суть<sup>19</sup> и поясним, в чём состоит её политический смысл.

Жизненный мир определяется Гуссерлем как первичная данность, как круг очевидностей, в которой пребывает любой человек вне зависимости от того, имеет ли он теоретический интерес к его изучению или нет. Субъектом жизненного мира является не теоретизирующее Я, но «волящий субъект» и «действующая личность» (Husserl, 1952, 185 ff., 217), идентичность которой имеет габитуальный характер и обусловлена единством мотиваций, связанных не только с простым созерцанием вещей (природных и культурных), но и с коммуникацией с другими личностями, социализацией и социальной интеракцией, культурно-историческими детерминантами, интегрированными в структуру жизненного мира. При этом, несмотря на подчёркнуто практический, дорефлексивный характер присутствия в жизненном мире, этот волевой,

---

Однако ему пришлось отказаться от ее прочтения, поскольку прослушать ее согласились всего лишь два студента. Остальные, — уже состоявшиеся — лекции по этике были прочитаны Гуссерлем в летние семестры 1891, 1893, 1894, 1895 и 1897 гг. К сожалению, в архивах Гуссерля тексты этих лекций не сохранились. От них остались лишь несколько фрагментов, в одном из которых содержится вводная часть лекции «Этика и философия права», прочитанной Гуссерлем в летний семестр 1897 г.

<sup>17</sup> Один из первых манускриптов под названием *Ethische Skepsis und die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Beantwortung der ethischen Prinzipienfragen. Die Ethik als wissenschaftliche Kunstlehre vom richtigen Handeln* относится к 1897 году.

<sup>18</sup> Более подробно см.: (Laurukhin, 2015).

<sup>19</sup> Гуссерлевская концепция жизненного мира имеет свою историю, в которой можно выделить как минимум два периода — Гёттингенский и Фрайбургский. Тема становления и развития понятия жизненного мира была рассмотрена нами отдельно: (Laurukhin, 2009).

деятельностный и коммуницирующий субъект благодаря нахождению в жизненном мире всегда уже обладает такой полнотой освоенного им в ходе социализации и неприметно для него самого знания, которое позволяет ему без труда ориентироваться и жить в мире, а также выстраивать на его основе новое, специальное — теоретическое — знание.

В то же время, жизненный мир «субъективно-относителен» (*subjektiv-relativ*) по своему существу, поскольку он является результатом субъективной и интерсубъективной (социальной) объективации, которая может совершаться как спонтанно, дорефлексивно, так и целенаправленно, рефлексивно. Поэтому, несмотря на свою изначальную данность, жизненный мир не может быть определен без принятия во внимание и знания этого отношения к субъектам, поскольку сам жизненный мир одновременно является универсальным объективированным коррелятом их деятельности во всех её проявлениях (индивидуальном, общественном, теоретическом, практическом, культурном, социальном, политическом), измерениях (временном, историческом, трансцендентальном) и перспективах (как универсальный горизонт он сплавляет в себе все имеющиеся, бывшие ранее и возможные будущие перспективы) (Husserl, 1976, 127). Таким образом, жизненный мир и живущие в нём субъекты со-конституируются путём «самообъективации трансцендентальной субъективности» (Husserl, 1976, 155). Но как бы ни были изощрённы попытки теоретического овладения жизненным миром, он остаётся недостижимым (как универсальный горизонт), фундирующим (как основа любой теоретизации) и потому несхватываемым во всей его полноте. В этой связи Гуссерль называет жизненный мир «всеобщей “почвой” человеческой жизни в мире» и присваивает ему «всеобщую функцию “почвы” по отношению к любому теоретическому интересу» (Husserl, 1976, § 44).

Между тем, европейская наука притязает на такое теоретическое овладение жизненным миром, которое позволит осмыслить его без остатка, целиком и полностью, когда единственным и безальтернативным коррелятом научной деятельности станет объективный научный мир, не нуждающийся ни в каком жизненном мире в качестве почвы, но, напротив, впервые создающий почву для самого жизненного мира (Husserl, 1976, § 8–27). Гуссеревская констатация «кризиса наук как выражения радикального жизненного кризиса европейского человечества» (Husserl, 1976, § 1–7) является попыткой проблематизировать это притязание и противопоставить ему более релевантное жизненному миру (и в этом смысле более удачное) притязание феноменологии. Именно в этом смысле стоит понимать подмеченную Клэсгесом *диагностическую и терапев-*



тическую функцию феноменологической теории жизненного мира (Claesges, 1972), которая оказывается как бы «над схваткой». Ведь, при исполнении *диагностической функции* теория жизненного мира по сути разоблачает объективные науки, которые забыли жизненный мир как почву и, в результате трансформации персоналистской установки в естественнонаучную, превратили его в «абстрактно-универсальную природу» (Husserl, 1976, 230), которая стала количественно исчислимой благодаря ее объективации в математике, «формальным миром» науки, парящим «над жизненным миром, словно в пустом пространстве» (Husserl, 1976, 448). Несмотря на то, что Гуссерль в этой критике подразумевает, прежде всего, точные науки, учитывая универсальность (горизонтный характер) жизненного мира, с одной стороны, и тотальность кризиса европейских наук, с другой, можно с уверенностью сказать, что *этот диагноз распространяется в том числе и на политические науки, которые тоже стремятся быть похожими на точные, легитимировать себя в качестве наук через объективацию своего предмета путём создания математических моделей, опоре на точные методы анализа и прочие способы объективации политической жизни*. В этом плане симптоматична констатация Э. Фёгелина позитивистского тренда в современной ему политической науке<sup>20</sup>.

В свою очередь, феноменология, в понимании Гуссерля, знает, как преодолеть эту пропасть между объективным и жизненным миром, как оживить и сделать осмысленной эту пустоту: теоретическое раскрытие этой функции почвы служит практической, *терапевтической функции*, а именно — регенерации искажённого объективизмом измерения человеческой жизни (в том числе политического). Благодаря такому переосмыслению становится возможным построить новую науку (в том числе науку политическую), исходя из универсальной (тотальной) ответственности «за истинное бытие человечества» (Husserl, 1976).

Тем самым Гуссерлевская концепция жизненного мира презентует ситуацию конфликта притязаний, всемирно-исторической борьбы за жизненный мир, и потому содержит в себе агональный политический потенциал, ведь за каждым притязанием (и объективистски-научным, и феноменологически-на-

---

<sup>20</sup> Э. Фёгелин в своей книге «Новая наука политики. Введение» раскритиковал современную ему политическую науку за «позитивизм и релятивизм» и предложил проект обновления («ретеоретизации») политической науки путём реконструкции её теоретического фундамента и обретения ею статуса *episteme politike*. Примечательно, что Фёгелин, будучи в переписке с А. Шюцем, был знаком с трудами Э. Гуссерля, но не счёл гуссерлевский подход адекватным своему замыслу. См.: (Voegelin, 2004).

учным) стоит не только абстрактная теоретическая практика, но и сообщество тех вполне конкретных личностей, которые её исполняют, утверждают и объективируют (седиментируют) в жизненный мир. При этом политическое здесь может быть понято в двух смыслах и предполагать два измерения: искажённое объективизмом наук и воплощённое в разного рода «политических девиациях» как жизненно-мировых коррелятах этого искажения и «подлинное», понятое феноменологией и феноменологами, исходя из универсальной (тотальной) ответственности «за истинное бытие человечества». Типология искажённых форм политического мира представлена в XXIX томе Гуссерлианы (Husserl, 1993) и обстоятельно изложена А. Савиным в статье «Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля» (Savin, 2008). Перспектива «подлинного» политического мира намечена в реконструированной К. Шуманом «Философии государства Гуссерля» (Schuhmann, 1988). Разъясним суть двух этих измерений.

#### МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И АРИСТОКРАТИЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГОВ

В своей статье А. Савин вслед за Гуссерлем, рассматривает типы исторических преобразований жизненного мира, появившихся в результате «вмешательства» (*Eingreifen*) и «втекания» (*Einströmen*) наук и «неподлинной» научной теории в донаучный и дотеоретический жизненный мир. Эта теория «неподлинна», поскольку она производит то «искажение», которое противоречит «органичному» синтезу теории и практики: «вместо реализации универсальной теории во всей её полноте на практике, которая, в свою очередь, сама “заинтересована” в своём универсальном раскрытии, происходит иная возможность синтеза теории и практики, а именно применение ограниченных результатов теории, ограниченных, отказавшихся от универсальности теоретического интереса вследствие специализации частных наук в практике естественной жизни. Здесь изначально-естественная и теоретическая установка соединяются в конечном (*in Verendlichkeit*)» (Savin, 2008, 131).

В результате такого «искажённого» синтеза появляется первая «искажённая форма» историчности — «историчность-связанная-с-разделением-труда» (Savin, 2008, 131–132), обусловленная профессионализацией теоретической деятельности и появлением науки как «профессии» с коррелятивным для неё жизненным миром в узком смысле (*Sonderwelt*) и «искажённой» формой социальной стратификации ранее гомогенного «домашнего мира» по индикаторам

«образованный/необразованный» и «цивилизованный/нецивилизованный». При этом, как верно подмечает Савин, Гуссерль сам придаёт такой «искажённой форме» историчности политический характер: «эта борьба происходит в политической властной сфере и первоначально принимает форму преследования философии и науки» (Savin, 2008, 131–132). За жизненный мир борются три социальные страты, имеющие свой особенный политический интерес: «необразованные консерваторы», выступающие от имени того знания, которое уже есть в жизненном мире, и защищающие его «нормальность»; «образованные профессионалы», появившиеся в результате «искажённого» синтеза теории и практики, и претендующие на объективацию жизненного мира; и «образованные новаторы» (прото-феноменологи), притязующие на «неискажённый», «подлинный» синтез теории и практики.

Второй формой историчности жизненного мира — по последовательности, но не по значимости — является «политическая историчность», которую Гуссерль называет «основной», поскольку она вырастает из неискажённой научной теорией изначальной стратификации общества, связанной с «естественным» разделением «домашних миров» на «свои» (*Heimwelt*) и «чужие» (*Fremdwelt*), которая, однако, в последующем претерпевает свою научно-теоретическое «вмешательство». «Естественность» здесь подразумевает первоначальную форму общности (первое «мы»), появляющуюся в результате спонтанного intersубъективного взаимодействия между людьми в рамках рода или нации, которое реализовывало «изначальную тенденцию единения» (Schuhmann, 1988, 31) людей по законам «естественной генеративности», в пределах общей национальной типики, «естественным образом» замыкающей сообщество содержательно-территориально (через «системы нормальности» и «понятности» окультуренных форм жизни) (Savin, 2008, 133). При этом, до «вмешательства» искажённой и искажающей жизненный мир научной теории экспансия «домашнего мира» распространялась на внешний по отношению к нему «природный мир» и понималась Гуссерлем как «культурная оккупация» (примечательно, что этот термин Гуссерль употребляет как синоним территории). Несмотря на то, что в рамках «культурной оккупации» граница между «своим» и «чужим» домашним миром была довольно подвижна (внутри национальных и родовых сообществ были свои «ненормальные» и «непонятные», «чужаки», а среди «чужих» миров — «свои», «нормальные», «понятные» культурные содержания), жизненный мир устанавливал свою «естественную» границу в качестве генеративно общего, объединяющего нацию и род горизонта (Savin, 2008, 133). При этом горизонт («зона культурной оккупации») мог постоянно расширяться — до

тех пор, пока не сталкивался с такой насыщенностью «чужого», которое превышало порог допустимой «ненормальности» и «непонятности». Встреча с принципиально «непонятым» и в этом смысле «ненормальным» «чужим» образывала «зону конфликта» — зону политической историчности «в строгом смысле» (Savin, 2008, 133).

Так, под воздействием предельно «непонятого», «ненормального» опыта «чужого» формируется государство. Но даже в нём до искажающего воздействия научной теории сохраняется экстерриториальный, «культурно-оккупационный» характер. Примечательно в этом отношении гуссерлевское определение государства в качестве «ирреальной предметности». Это определение базируется на различии между природной (*Natur-*) и разумной предметностями (*Verstandesgegenständigkeit*), которое Гуссерль даёт в работе «Опыт и суждение». Природные предметности как индивидуальные пространственные предметности имеют своё время данности сознанию и своё природное, объективное время (Husserl, 1999, § 64 b). Разумные предметности, напротив, не имеют никакой протяжённости во времени и остаются идентичными в любое время: «Безвременность разумной предметности, их “езде” и “нигде” представляются в качестве исключительного образа временности, образа, который по существу отличается от индивидуальных пространственных предметностей» (Husserl, 1999, § 64 b). В свою очередь, сами разумные предметности различаются на «свободные идеальности» (выраженные, например, на языке логико-математических формул) и «связанные идеальности», которые подразумевают в своём смысловом бытии реальность и тем самым свидетельствуют о принадлежности к реальности. Государство принадлежит к классу «связанных идеальностей». С одной стороны, оно, будучи олицетворённым в основном правовом документе (Конституции) представляет собой идеальность, поскольку выражает государственную волю, категориально должное, которого обязаны придерживаться все и во все времена вне зависимости от конкретных конъюнктурных политических ситуаций и отдельно взятых лиц, облечённых властью. С другой стороны, это идеально должное имеет отношение ко вполне определённом государству и его гражданам, то есть ирреальность такой идеальности имеет связанный характер — с вполне конкретным государством и вполне конкретными гражданами, которые только и могут вновь и вновь повторять, реактивировать идеально должное (Конституцию) в каждой конкретной ситуации. Иными словами, это такое идеально должное, которое для своего существования и своей реактивации нуждается во «внутримировой локальности» (Husserl, 1999, § 65). «Государство (народ государства)» имеет «mundанную, многообразно-едино-

образную реальность», «своеобразную локальность», поскольку оно обладает ландшафтно вполне реальной территорией, в рамках которой только и может быть осуществлена (реактивирована) сила должностования и власти идеально должного (Конституции) (Husserl, 1999, § 65).

Так понятая политическая историчность и коррелятивная ей форма политической жизни (государство) оставались укоренёнными в жизненном мире и потому сохраняли возможности «неискажённого» научной теорией расширения «зоны культурной оккупации» благодаря «усвоению (*Aneignen*) “системы нормальности” чужого мира» (Savin, 2008, 133). Благодаря этому становилась возможной перманентная универсализация политической историчности, когда универсалистское притязание теории находило отклик в политической практике, расширяющей границы своих порядков:

Каждая нация имеет свою, из своей генеративности первоначально выросшую историчность. Посредством вступления в жизненную связь со второй нацией и её национальными историчностями одновременно дан процесс преобразования национальной историчности в политическую и определённого объединения различных политических историчностей в политическую историчность более высокой ступени. (Savin, 2008, 133)

Примечательно, что Гуссерль считает войну (наряду с обменом и торговлей) одной из приемлемых форм такого процесса универсализации политических порядков, если только она не отрицает «общую систему понимания», регулирующую формы «нормальной» войны (Savin, 2008, 133). Угроза «непонятного» чужого может стать также мотивом для изменения модуса политического (политического режима): «Угрожающий чужой мотивирует политическую концентрацию, процесс государственного объединения генеративного единства как сообщества воли (*Willensgemeinschaft*) — в систему господства» (Savin, 2008, 135).

Однако все эти формы «генеративного единства» сохраняют свою адекватность «телеологии разума» и коррелятивных им форм жизни от «всего лишь апперципирующей жизни к вполне развитому самосознанию чисто рационально организованной жизни» (Schuhmann, 1988, 45) до тех пор, пока не происходит «вмешательства» научной теории в жизненный мир, в результате которого искажается политическая историчность в «строгом смысле» и появляется новое государство — с профессиональными политиками, институтами власти и проч. атрибутами. Искажённая форма политической историчности становится на пути «естественно» образующихся «генеративных единств», то есть всегда связанных с жизненным миром и укоренённых в нём. И если ра-

нее, до научно-теоретического «вмешательства» «государство позволяло исключить и предотвратить возможность разрушения и прекращения всеобщего телеологического движения» (Schuhmann, 1988, 112 ff.), то после него оно становится препятствием для формирования новых, более изначальных и органичных жизненному миру «генеративных единств». Гуссерль рассматривает государство в качестве «внешней превалирующей силы» (Schuhmann, 1988, 45), которая, всё более впадая в деградацию под воздействием научно-теоретического «вмешательства» в жизненный мир, вызывает всё больший скепсис. Ведь государство как политическое сообщество, в понимании Гуссерля, не является ни исходной формой генеративного единства, ни завершающим коллективным целым, «последней целостностью», обеспечивающей оптимальную для «телеологии разума» форму жизни (Schuhmann, 1988, 32). Что же это за «последняя целостность»?

Гуссерль называет его «общностью устремлённых» и «сообществом любящих», о которых мы вели речь ранее и которое, по мере своего исторического развития и асимптотического приближения к теоретическому идеалу, приобретает всё более универсальный вид, понимается в расширительном смысле: как сообщество любящих друг в друге «развитое самосознание» и устремлённых к «рационально организованной жизни», не конфликтующей со своей почвой (жизненным миром), но питающей и оздоравливающей её своей рациональностью и креативностью. Такой тип рациональности производит только одно сообщество — сообщество феноменологов, которые, по Гуссерлю, должны в перспективе «упразднить государство» (Schuhmann, 1988, 46), поскольку функция государства лишь в том, чтобы ограничить мировое зло, но оно не способно созидать общественное (социальное и политическое) благо в адекватных универсалистскому притязанию теории политических масштабах и порядках. На это способна только феноменология и сообщество феноменологов. «Таким образом» — констатирует Шуман — «феноменология стоит над государством» (Schuhmann, 1988, 149), поскольку она «как универсальная наука стоит на службе универсально счастливой жизни» (Schuhmann, 1988, 139). Шуман здравомысленно замечает в этой связи: «поскольку будущее никогда не может быть полностью реализовано, всегда имеется остаточный риск фундаментальной дисгармонии и неразумия» (Schuhmann, 1988, 188).

Тем не менее, Гуссерль, видимо, верил в полное и окончательное устранение такого риска благодаря диагностическому и терапевтическому воздействию феноменологии и феноменологов на жизненный мир. Тем самым он утверждал некую политическую роль феноменологического сообщества, причём не толь-

ко для какого-то отдельно взятого государства, но для всего человечества (как минимум — европейского). Примечателен в этом отношении тезис Гуссерля, согласно которому телеологическое разворачивание монадологической вселенной превосходит и ассимилирует в себе все относительные особенные миры и трансформирует их в новое сообщество — «всечеловечество», которое находит своё воплощение в Европе и европейском человечестве (Schuhmann, 1988, 142). Гуссерль занимает тем самым отчётливую европоцентристскую позицию. При этом гуссерлевский европоцентризм претерпевает примечательную трансформацию: Европа понимается им как духовная родина феноменологического разума и феноменологии, которая «реализует на практике новое человечество» (Schuhmann, 1988, 143). Именно феноменологи «выполняют функцию архонтов в отношении всего человечества» (Husserl, 1976, 336), тем самым замещая и упраздняя государственных чиновников и политиков. По ироничному замечанию М. Шнелля, прообразом этого универсального сообщества является «вечно длящийся феноменологический конгресс» (Schnell, 1995, 48), в процессе которого происходит диагностирование жизненного мира и разработка терапевтических средств для его оздоровления во благо всего (европейского) человечества.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги нашего исследования, прежде всего, отметим их предварительный и подготовительный характер: полученные результаты продуктивны как опыт проблематизации и постановки вопросов, которые позволяют отчётливее понимать контекст и направление дальнейших исследований по данной теме. Благодаря проведённому анализу мы можем также зафиксировать более точный смысл выражения «политическое измерение феноменологии Гуссерля»: оно подразумевает присутствие политического в интеллектуальной биографии мыслителя как на тематическом (теоретическом), так и на не-тематическом (до- или внетеоретическом) уровне, когда мыслитель «ведёт себя» спонтанно, «естественно», не «включая» специальной философской рефлексии и тем не менее, «непроизвольно» демонстрируя определённое политическое мировоззрение в конкретных социально-политических условиях и контекстах, неизбежно требующих от него как от гражданина (то есть социального и политического актора) определённой ответной реакции. В этом плане мы можем сделать предварительные выводы относительно гражданского и политического «профиля» Гуссерля, которые требуют специального исследования с опорой на более широкие биографические и эпистолярные материалы. Во-первых, Гуссерль разде-

лял общественные настроения и умонастроения подавляющего большинства представителей академического сообщества Германии той поры (Ringer, 1987). Это может свидетельствовать как о недостаточной критической рефлексии над политическим миром периода Первой мировой войны, так и о наличии «натурализованных» установок, релевантных осознанному политическому умонастроению мыслителя. Во-вторых, гражданский активизм, эпистолярные материалы и отмеченная нами корреляция между интеллектуальной и гражданской биографией свидетельствует о том, что Гуссерль не прилагал специальных усилий для самоизоляции от социального и политического мира, но, напротив, был открыт ему и живо на него реагировал. Абстрактность тематизации политического мира на теоретическом уровне является, скорее, следствием специфики теоретических установок и предпосылок методологического характера, чем желанием мыслителя «уйти во внутреннюю эмиграцию» или «закрыться в башне из слоновой кости» как полагал Феллманн.

Опираясь на тезис о наличии в феноменологии Гуссерля «теории интерсубъективности-2», мы показали неправомочность критики Х.Арендт в адрес Э.Гуссерля за «редукцию социального плюрализма к сфере одинокого субъективного сознания (трансцендентальному ego)». В то же время, мы признали правомочность критики Арендт в отношении трансценденталистских импликаций, которые характерны для феноменологии Гуссерля, в том числе той её «ипостаси», которая связана с разработкой феноменологии как практической философии. Однако, здесь перед нами встал вопрос о правомочности предпосылок политической философии Х.Арендт, согласно которым трансцендентальное измерение политической жизни, обусловленное, например, тесным взаимодействием и взаимовлиянием религии и политики, исключается из секуляризованного политического мира демократии. Этот полемический момент можно рассматривать в контексте вопроса о характере присутствия трансцендентального измерения в политическом мире (например, когда речь заходит о религиозном или эстетическом «трансцендировании» политики в сферу символического) и в теоретической рефлексии над политическим миром (например, если мы примем во внимание дискуссию Хабермаса и Фуко о власти как трансцендентальном условии истины) (Habermas, 1985). Кроме того, он может быть также понят в качестве маркера более глубокой проблемы, актуализованной современными политическими дебатами и связанными с опосредованной (а не прямой как в случае с полисной демократией) формой политического.

Акцентированное Х.Арендт противопоставление *vita activa* жизни теоретической, а также анализ критики Хабермаса выводит нас круг вопросов



и проблем, связанных с пониманием специфики границ между «теоретическим» и «практическим» в современном политическом мире. С одной стороны, вполне справедлив (и в этом смысле проблематичен) отмеченный Арендт и Хабермасом подчеркнута теоретический характер того «дела» феноменологии и феноменологов, которое Гуссерль называет практическим. Гуссерлевское сообщество феноменологов — это, прежде всего, сообщество познающих сознаний, совершенствующих общеевропейский и общечеловеческий разум, а не действующих политически (в смысле Арендт) или коммуникативно (в понимании Хабермаса). Однако, с другой стороны, опираясь на предварительные результаты данного исследования, а также перформативную роль идей в политическом мире, мы имеем все основания полагать, что в «философии государства» Гуссерля налицо симптомы аристократической политической утопии в духе Платона или архиполитики в терминологии Ж. Рансьера (Rans'èr, 2013).

## REFERENCES

- Arendt, H. (1990). Was ist Existenzphilosophie? In *Sechs Essays, Schriften der Wandlung* 3. Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain.
- Arendt, Kh. (2000). *Vita activa, ili o deyatel'noi zhizni* [The Human Condition]. St Petersburg: Aleteiya. (in Russian).
- Aristotel'. (1983). Politika [Politics]. In *Sochineniya v 4 tomah, T. 4* [Works in 4 Volumes, Vol. 4] (376–644). Moskva: Mislj. (in Russian).
- Borisov, E. (2006). Problema intersubektivnosti v fenomenologii E. Gusserlya [The Problem of Intersubjectivity in Husserl's Phenomenology]. In V. Anashvili & A. Pogorel'skii (Eds.), *Zhurnal Logos 1991–2005. Izbrannoe: v 2 tomakh. T. 2* [Journal Logos 1991–2005. Selected Issues: in 2 Volumes, Vol. 2] (151–177). Moscow: Territoria budushchego. (in Russian).
- Claesges, U. (1972). Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff. In U. Glaesges & K. Held (Eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung* (85–101). Netherlands: Springer.
- Fellmann, F. (1983). *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*. Freiburg, München: Alber Verlag.
- Gusserl', E. (2004). *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology]. St Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Held, K. (2010). *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926* (Hua XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920* (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28* (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973d). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937* (Hua XXVII). The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937* (Hua XXIX). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994). Briefwechsel. In K. Schuhmann (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/1–10, Band IX*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1999). *Erfahrung und Urteil*. Leipzig: Meiner Verlag.
- Kapustin, B. (2010). *Kritika politicheskoi filosofii* [Critique of Political Philosophy]. Moscow: Territoriya budushchego. (in Russian).
- Landgrebe, L. (1969). *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Laurukhin, A. (2009). Ponyatie zhiznennogo mira v fenomenologii Edmunda Gusserlya [Concept of the Lifeworld in Edmund Husserl's Phenomenology]. In T. Shchittsova & V. Furs (Eds.), *Faktichnost' i sobytie mysli* [Factuality and Event of a Thought] (200–217). Vilnius: EHU. (in Russian).
- Laurukhin, A. (2010). Prakticheskaya filosofiya E. Gusserlya: proekt obnovleniya kul'turnogo chelovechestva Evropy [Practical Philosophy by E. Husserl: the Renewal Project of Cultural European Mankind]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii*, II, 100–108. (in Russian).
- Laurukhin, A. (2015). Husserl's Phenomenology of Practical Reason. *Problemos*, 87, 133–141.
- Ransèr, J. (2013). *Nesoglasie: politika i filosofiya* [Disagreement: Politics and Philosophy]. St Petersburg: Machina. (in Russian).
- Richir, M. (1989). Du sublime en politique. In *Phénoménologie et politique* (445 — 478). Bruxelles: Mars.
- Ringer, F.K. (1987). *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine*. Frankfurt am Main: Verlag Suhrkamp Taschenbuch.
- Savin, A. (2008). Kontseptsiya istorichnosti zhiznennogo mira v transsendental'noi fenomenologii Edmunda Gusserlya [The Concept of Historicity of the Lifeworld in Edmund Husserl's Transcendental Phenomenology]. *Voprosy Filosofii*, 5, 127–139. (in Russian).
- Savin, A. (2009). Genезis transsendental'noi monadologii rabotakh «pozdnego» Gusserlya [Genesis of Transcendental Monadology in the Works of "late" Husserl]. *Voprosy Filosofii*, 8, 113–123. (in Russian).
- Sepp, H.R. (1997). *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Schnell, M. (1995). *Phänomenologie des Politischen*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Schuhmann, K. (1981) *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schuhman, K. (1988). *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg, München: Alber Verlag.
- Spahn, Ch. (1996). *Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag.
- Voegelin, E. (2004). *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*. München: Wilhelm Fink.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.