

УДК 101.1+1(091)

**ЛЕВ ШЕСТОВ И ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ О ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФИИ***Г.М. Преображенский*

В статье реконструирован и проанализирован заочный спор Э. Гуссерля и Л. Шестова по вопросу о статусе и задачах философии. Ставится проблема различия подходов русской и немецкой мысли к пониманию сути философии и ее основных характеристик. Автор статьи показывает, как возможно взаимоотношение философских школ различной направленности, являющихся современниками друг друга и при этом представляющих совершенно различные стили философствования, накладывающие на философскую практику совершенно различные ограничения.

*Ключевые слова:* история философии; неокантианство; историзм; экзистенциализм; конечное и бесконечное; задача и цель философии; метафилософия.

Встреча философов, понятая как соприкосновение горизонтов отдельных мыслителей, — факт закономерный и при этом удивительный. Парадоксальность его как события заключена в том, что самое близкое, что, как правило, должно объединять людей — единый культурный, моральный и исторический набор негласных устойчивых конвенций, — всегда вызывает у философов наиболее ожесточенные споры. Несмотря на то что вся история мысли учит обратному, каждый из мыслителей, сколь бы значительным или незначительным ни был его собственный вклад в этот спор, так или иначе пытается занять в нем «правильную» позицию. Каждый из них претендует на то, чтобы завершить этот вечный спор. Такая наивность и самоотверженность бросает их в место встречи, всякий раз, переопределяя его топику, ставя под сомнение саму возможность и состоятельность этой встречи. Дать этому встречному движению произойти непросто еще и потому, что внутри конъюнкции, которую оно предполагает как свое условие, очень непросто удерживать различающие и определяющие свою собственную позицию моменты, с той же легкостью, с какой этого можно достигнуть, пользуясь методом исключения.

Местом такой возможной встречи для нашего изложения становится статья Л. Шестова «Memento Mori (по поводу теории познания Э. Гуссерля)» [12]. Стало быть, предметом нашего изложения здесь будет просле-

живание условий и обстоятельств встречи этих двух мыслителей; а общей нашей задачей станет выяснение того, к какой конфигурации беседы (хотя в случае Гуссерля и заочной) приводят их воззрения по вопросу о задачах философии и ее статусе.

**Предыстория вопроса**

Статья Л. Шестова «Memento Mori» написана в ответ на опубликование Гуссерлем статьи «Философия как строгая наука» [6]. В своей статье Шестов опирается также на работу Гуссерля «Логические исследования» [2].

В первой половине работы Шестов анализирует значение основных положений гуссерлевской теории познания, а во второй — приступает к критике гуссерлевского проекта феноменологии как наукообразного подхода к разрешению фундаментальных философских вопросов. Основные упреки Шестова строятся вокруг понимания Гуссерлем самих задач философии, а также оценки им того места, которое должна занимать метафизика в структуре философского знания. В своей полемике с Гуссерлем Шестов опирается на широкий спектр философских авторов и выделяет две основных линии в становлении и развитии философии. Одна стремится уподобить философию науке, т.е. придать ей строгий и универсальный характер (Парменид, Платон, Аристотель, Декарт, Кант, неокантианцы). Другая — делает ставку на индивидуальное философствование, сопро-

тивляющееся построению системы и тем самым ставит под вопрос идею поступательного приращения философского знания, по аналогии с научным (Гераклит, Протагор, софисты). Немного особняком для Шестова стоит фигура Ф. Ницше, к которой он время от времени обращается главным образом в своих полемических выпадах во второй половине статьи.

Для Шестова взаимодействие этих двух традиций определяет исток философии и представляет собой спор за объективность философских истин, ограничивающий произвол и свободу индивидуального поступка в философии.

Шестов начинает с гуссерлевского противопоставления философа-мудреца и философа-исследователя. Дело первого — импровизация на вечные темы, дело второго — отыскание абсолютно несомненного, в соответствии со строгим методом. Первый занимается метафизикой (в кантовском понимании), второй — философией как строгой наукой. Первый производит истины, подверженные историческому изменению с течением времени, второй отыскивает вневременные содержания законов универсума, таким образом внося свой бессмертный вклад в дело познания, ценность и результаты которого не смогут быть поставлены под сомнение. Первый объясняет потустороннее, второй — проясняет очевидное (что по сути совпадает с доктринальным для самого Гуссерля «от дедукции к дескрипции»).

Непрерывное противоборствующее соседство этих двух начал в философии (Ницше бы назвал их аполлоническим и дионисийским), не свидетельствует ли оно о том, что необходимо ограничить разум в правах, замечает Шестов уже в начале статьи [12, с. 14].

Такое промежуточное положение в вопросе о статусе рационального занимает релятивизм (которым, по Гуссерлю, является чуть ли не вся современная ему философия), на критике которого строится пропедевтика чистой логики. Анализируя гуссерлевскую аргументацию в критике психологизма, Шестов, одновременно с прочерчиванием контуров гуссерлевской гносеологии, все более четко проясняет свою позицию. Постепенно его анализы и оценки становятся менее нейтральными и все более заинтересованными. Ставя вопрос о статусе идеального у Гуссерля, он вполне справедливо замечает, что помещение его в одну категорию с ре-

альным по признаку существования (Гуссерль это делает для того, чтобы обосновать реальность всеобщих принципов) ставит под сомнение сам статус реального и абсолютизирует рациональность [12, с. 22].

В самом начале второй половины работы [12, с. 25] Шестов выделяет «три главных положения мысли Гуссерля». Первое — аргументация из следствия (на нем, в частности, строится аристотелевское опровержение скептицизма); второе — противопоставление психологической и гносеологической точек зрения (позволяет Гуссерлю отмежеваться от психологизма); третье — отстаивание существования идеальных предметов, которые мы можем усматривать с очевидностью.

Возвращаясь к своей «основной теме — самодержавия разума» [12, с. 35], Шестов ставит важнейший вопрос своей статьи — вопрос об отношении к смерти. Опираясь на «Федон» Платона, приготовление к смерти он мыслит не только как судьбу философа, но и как подлинное начало философии, поскольку через это бытие к смерти в философию приходит индивидуальное и конечное.

Здесь же мы встречаем весьма уместные пассажи о категориях «время», «вневременное» и «вечное», где Шестов указывает на то, что вневременное существование всеобщих принципов еще не гарантирует их вечности (как этого требует Гуссерль) [12, с. 38–39]. Здесь же мы встречаемся с очень иллюстративной метафорой окраины и середины. Шестов говорит о том, что окраины мира — символ многообразия, тогда как стремление знать только его середину излишне унифицирует наши знания, делая их весьма удаленными от реальности всеобщими принципами [12, с. 41–42].

Обращаясь в главе IX к гуссерлевскому обоснованию идеального, Шестов замечает, что невозможно уйти от метафизики, если мы хотим заручиться гарантиями независимого существования абсолютных принципов. Так гуссерлевская феноменология оборачивается для него новым вариантом платонизма.

В мире без Бога Богом становится сам разум, поглощающий реальность в своей претензии на абсолютность. Опираясь на слова Ницше, подчеркивавшего противоречивый характер фигуры философа [12, с. 39], Шестов заостряет до предела свою полемическую настроен-

ность в отношении Гуссерля. По его мнению, в философии невозможно выжить, не помня о смерти и о Боге. Где царствует абсолютное, там умирает жизнь.

Теперь рассмотрим подробнее основные положения теории познания Гуссерля, на которые нападает и которые анализирует Шестов.

### Познание и обоснование знания

Гуссерль понимает теорию познания как научно выстроенную дисциплину. Шестов проследживает историко-философскую подоплеку такого понимания теории познания. Он начинает с того, что философия очевидным образом отличается от остальных наук, и это уже фиксировали древние греки. Вопрос состоит в том, является ли на этом основании философия некоей особой наукой (например, несовершенной или верховной), либо вообще наукой не является. Исходя из ответа на этот вопрос, Шестов выделяет две традиции понимания сути и задач философии.

Первая отчетливо угадывается начиная с тезиса Парменида о тождестве мышления и бытия, который Шестов трактует как то, что мышление не должно противоречить бытию и, наоборот, что бытие устроено по образу и подобию мышления, и поэтому законы мышления есть законы самого бытия, и, следовательно, вечны и неизменны. На основании этого задача философии — это сделать результатом познания объективное. В продолжение этому — желание сделать философию наукой — поиск абсолютно строгого, неизменного основания и метода. К этой традиции Шестов (следуя за самим Гуссерлем) относит Платона, Аристотеля, Декарта, Канта и отчасти Фихте; в новейшей философии это неокантианцы.

Вторая традиция (или скорее интуиция, выразившаяся в определенном умонастроении) полагается Гераклитом, отстаивавшим изменчивое («в одну реку нельзя войти дважды»), т.е. невозможно вернуться туда, откуда пришли, невозможно подтвердить постоянство строгих законов и поэтому в таком случае, задача философа — это решиться войти в этот мутный поток и двигаться в нем на свой страх и риск, не пытаясь приостановить его течение при помощи универсальных законов. К слову сказать, Шестов сразу обнаруживает себя вовлеченным именно в эту традицию. Продолжа-

телями таким образом понятой философии были софисты. Так, Протагор, утверждая «человек есть мера всех вещей», оказывает внимание индивидуальному (эту традицию, идущую вплоть до Ницше, Шестов описывает как маргинальную).

Находясь на позициях именно этой традиции, Шестов мастерски отыскивает фигуры случайного и индивидуального у представителей первой традиции. *Его задача — показать, что индивидуальное всегда сопротивляется закону и постоянно будоражит мысль.* Именно индивидуальное запускает философскую мысль. Это положение он пытается противопоставить тезису гуссерлевского манифеста «Философия как строгая наука», а именно мысли о том, что желание придать философии строгий научный статус как идеал для философа образовывала нить постоянных поисков в философской традиции.

Посмотрим поподробнее, как Шестов пытается добиться своей цели.

Касаясь теории идей Платона, Шестов пытается показать, что идея для раннего Платона была воплощением жизни, от чего впоследствии Платон отказывается в пользу понимания идеи как всеобщего, закона [12, с. 33]. Для Платона общие идеи были только оболочкой, броней, которой он прикрывал от посторонних, от толпы то, что ему было дороже всего в жизни. Лучшее должны и умеют видеть в исключительные минуты избранные своим собственным, особенным взглядом, и они это видят, какие бы теории ни воздвигались. Толпе же нужно показывать то «общее», которое всегда можно увидеть «общим» взглядом, которое всем можно демонстрировать, т.е. идеи. «Одни вещи, говорим мы, могут быть видимы, но не мыслимы, тогда как идеи могут быть мыслимы, но не видимы» [11, с. 289].

«Словом, сущность “теории” идей, в том виде, в каком она открылась Платону в счастливую минуту молодого вдохновения, состояла именно в том, что *идея есть квинтэссенция реальности* [курсив мой. — Г.П.], бытие *по преимуществу* — о нем же образы видимого бытия дают лишь слабое представление. И только впоследствии, когда была извне навязана задача сделать идеи постоянным и *непреходящим достоянием всех*, когда, следовательно, пришлось защищать идеи от толпы и

доказывать всякому встречному и поперечному то, что по существу доказано быть не может, словом, когда пришлось сделать из философии “науку”, Платон стал все больше и больше жертвовать реальностью и выдвигать на первый план “очевидные” для всех положения. Последним этапом была теория идей-чисел: ведь очевиднее арифметики ничего уж не выдумаешь. Так что если вначале Платон вправе был говорить о том, что реальные вещи только тени идей, то под конец у него получилось обратное — *идеи у него стали тенями реальных вещей* [курсив мой — Г.П.] — тенями с резко обозначенными контурами, которые в силу своей определенности для всех могли стать предметом, столь импонирующим людям науки» [12, с. 34].

Можно сказать, что подобная интерпретация указанных частей из Платона Шестовым во многом является авторской. В частности, указанные места из сочинений Платона (например, 514a–516c) большинство исследователей относят если не к позднему, то уж во всяком случае к зрелому периоду деятельности мыслителя [11, с. 530]. И все же ведущая интуиция такой трактовки платоновского учения об идеях не представляется мне надуманной. В частности, более показательными для иллюстрации подобной интерпретации могли бы послужить, например, пассажи из платоновского «Пира», касающиеся рассмотрения Эрота как нехватки и предела устремлений. Например: «И этот человек, и всякий другой делает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание именно таковы» [10, с. 110] или «Философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» [10, с. 114]. «Мудрец» — имеется в виду уже знающий законы, а не испытывающий постоянно нехватку знания. Мы стремимся умом к тому, чего не имеем, чем не обладаем и чем (самое главное) не можем обладать, не перестав быть философами.

Перед тем как завести разговор о галлюцинации и сновидении, для того чтобы показать множественность (в смысле релятивности) а priori, Шестов разбирает декартовскую мысль о Боге-обманщике [8, с. 27–28]. «Сделаем одно из тех предположений, которые приходили в голову Декарту, хотя, по разным метафизическим соображениям, и не приемлемые, но все

же возможные. Допустим, что Бог хочет обманывать людей и что *Он в действительности их обманывает* [курсив мой. — Г.П.]. Нам ясно, как показал Декарт, что, для того чтобы нас обмануть, Бог все-таки должен сделать так, чтобы мы существовали и даже чтобы мы знали истину о своем существовании. Но затем, давши нам, хотя бы и против своей воли — ибо иначе и Богу невозможно было бы нас обмануть, — эту единственную истину, Бог спокойно может уже во всем остальном обманывать нас и заставить нас верить, что все остальные наши истины так же несомненны, как истина о нашем существовании. Конечно, может быть, Декарт и прав, отвергая с негодованием мысль о том, что Бог, всеблагое, всесовершеннейшее и т.д. существо, способен обманывать людей. Но, может быть, Декарт и не прав. При всей своей гениальности родоначальник новейшего рационализма мог быть недостаточно осведомлен о целях и путях Провидения. Предположение Декарта, что Бог не может быть обманщиком, — предположение чисто метафизического характера, на которое теория Гуссерля, чисто априорная и сводящая свои положения к очевидности, опираться не может. Стало быть, возможно, что Бог обманывает людей во всем, кроме того, что они существуют. И, стало быть, возможны другие существа — скажем, те же ангелы или сам Бог (имеется в виду пассаж Гуссерля из первого тома «Логических исследований» [3, с. 259]), которых никто не обманывает и которые видят настоящую истину. Что же? Для них человеческая истина будет именно истиной специфической, годной, полезной и нужной (а может быть, негодной и вредной) для людей, но в иных мирах совершенно ни к чему не приложимой. Говорят, что мы не можем себе представить иного сознания, чем наше. Но это совершенно неверно» [12, с. 27–28].

Этот пассаж представляется мне более чем удачным, несмотря на то, что сам Декарт по-иному решает проблему сновидения. Декарт считает его нереальным на том основании, что предметы, сочетаемые в нем фантастическим образом, взяты или, как он выражается, «списаны» с вещей, имеющих место в реальности и являющихся для них «образцами» [7, с. 145–146]. Шестов здесь угадывает слабое место фе-

номенологического описания, а именно описание феноменов галлюцинаторного и сновидческого характера. Сам Гуссерль, столкнувшись с этой проблемой позже (в «Картезианских медитациях»), не находит ничего лучше, кроме как перефразировать аргументацию Декарта, сказав, что сновидение отличается только тем, что события в нем разворачиваются алогичным (не подчиняющимся естественным законам природы) образом; в несколько другом ключе проблема видимости приводит Гуссерля к идее эпох [5, с. 9]. Эта же проблема, уже на базе *dasein*-аналитики, будет беспокоить и позднего Хайдеггера в его «Цолликонеровских семинарах» и через это в экзистенциальной психотерапии (М. Босс, Л. Бинсвангер, К. Ясперс) [9]. Действительно, проблема измененных состояний сознания начиная с середины XX в. во многом становится камнем преткновения классических дискурсов. Ставя проблему единства реальности, Шестов показывает себя мыслителем современным, актуальным и по сию пору. Сравните в этой связи его пассаж, который следует чуть далее: «Движение прочь от разума отнюдь не обозначает движения в определенном направлении. В плоскости из точки к прямой можно провести только один перпендикуляр. В пространстве же — бесконечное количество» [12, с. 37].

Как известно, Гуссерль для того, чтобы предметно и идеологически обосновать свой феноменологический проект, достаточно обстоятельно и эмоционально критикует современную ему философскую мысль. Можно сказать, что в разборе гуссерлевской критики релятивизма упреки Шестова обращены не только как в предыдущих местах на *общую позицию* Гуссерля по вопросу предназначения и сути философии, с которой Шестов не согласен, но (и, может быть, впервые так остро) на *предметную сторону* гуссерлевской критики современников, в недрах которой для него и вырвалась сама феноменология, поскольку этой критикой Гуссерль отчасти бичует и себя за собственную позицию в своей ранней работе «Философия арифметики» (1891); это, в частности, замечает В. Куренной во вступительной статье к «Идеям I» [2, с. 7]. Задача Шестова в этом пункте критики состоит еще и в том, чтобы обосновать свою собственную неподотчетность гуссерлевской критике релятивизма.

Итак, начнем с того, что Гуссерль называет релятивизмом и кого, следовательно, причисляет к критикуемым им авторам. Для Гуссерля релятивизмом является позиция авторов, позволяющая им усомниться в возможности решения философией своей задачи отыскания абсолютных и несомненных истин о бытии, вне зависимости от всякой определенности опытом, т.е. *a priori*.

Исходя из такого понимания релятивизма, Гуссерль выделяет два направления для атаки: психологизм и историзм. Опровержению первого, как содержащего наиболее распространенные во времена Гуссерля предрассудки о статусе философии, отведено особое место в гуссерлевской пропедевтике чистой логики. Так или иначе, опровержению психологизма в основных современных Гуссерлю модификациях отведены восемь начальных глав т. I «Логических исследований». Среди авторов, рассматриваемых здесь Гуссерлем: Милль, Зигварт, Лотце, Вундт, Бэн, Эрдманн, Липпс, Штумпф. Суть критики Гуссерля здесь можно свести к двум пунктам. Первый: теория, допускающая свою противоречивость, — ложна. Второй: разделение психологической и гносеологической точек зрения.

Первый способ опровержения известен еще со времен Аристотеля — это опровержение скептицизма [1, с. 143]. Шестов приводит его: «Из такого рода взглядов вытекает много раз осмеянное следствие: они сами себя отменяют. Ибо утверждая, что все истинно, мы этим самым утверждаем истинность положения, противоположного утверждаемому, и поэтому ложность своего собственного (ибо противоположное утверждение не допускает его истинности), если же все объявляется ложным, то и само положение — тоже ложно. Если же утверждать, что только одно, противоположное нашему утверждению, не истинно или только одно наше не ложно, то все-таки придется допустить бесчисленное количество ложных и истинных утверждений. Ибо кто высказывает одно истинное положение, тот высказывает истину об его истинности и т.д. до бесконечности» [12, с. 9]. Этот аргумент, который Аристотель использует против «индивидуального» релятивизма (т.е. скептицизма), Гуссерль распространяет и на т.н. «специфический» или видовой релятивизм ука-

занных авторов: «То есть они видят бессмысленность утверждения, что у каждого человека может быть своя особая истина, но не замечают, что не менее противоречиво утверждение, что у человека как у вида есть своя, чисто человеческая истина. Такой специфический (т.е. видовой) релятивизм не имеет ровно никаких преимуществ пред релятивизмом индивидуальным. Ибо утверждающий, что у людей есть чисто человеческая истина, предполагает, что противоположное утверждение абсолютно ложно. Стало быть, его утверждение абсолютно истинно и потому противоречит самому себе» [12, с. 15]. Другими словами, мыслитель, признавая релятивность своей теории, признает и релятивность истинности собственного признания и так до бесконечности, т.е. допускает противоречие в своей собственной теории, делая ее ложной. Таким образом, «теория, заключающая в себе положения, ее отменяющие, абсурдна» [12, с. 17].

Второй способ опровержения связан с отделением гносеологической точки зрения от психологической. Это уже аргумент неокантианцев. «То есть, каково бы ни было происхождение истины — остается факт, что истина есть, истина нами правит; наше дело, следовательно, сводится к тому, чтоб путем беспристрастного анализа выяснить себе те приемы и законы, при посредстве которых истина осуществляет свои верховные права. Гносеологи охотно, для наглядности, сравнивают истину с моралью. Задача моралиста, говорят они, вовсе не в том, чтоб объяснить происхождение “добра”. Моралисты так же, как и гносеологи, убеждены, что добро “в себе” происхождения не имеет. О происхождении можно говорить только по поводу реальных предметов, которые возникают и исчезают. Идеи же вне времени: они всегда бывают, всегда были, всегда будут — были бы даже *и* тогда, если бы мир реальностей совсем и не возник или, возникши, вернулся бы в то небытие, из которого он вышел» [12, с. 18].

И, наконец, Гуссерль использует в качестве аргумента достижение точных наук во главе с математикой. «Гуссерль противопоставляет акты истинных суждений индивидуального человека истине. Я высказываю суждение, что  $2 \times 2 = 4$ . Это суждение мое, конечно, чисто психологический акт и, как таковой, может быть

предметом изучения психологии. Но сколько бы психолог ни выяснял законы реального мышления, он никоим образом из этих законов не выведет принципа, по которому истина отличается от лжи. Наоборот, все его рассуждения уже предполагают, что в его распоряжении есть критерий, которым он отличает истину от лжи. Гносеолога вовсе не занимают отдельные суждения Ивана или Петра, что дважды два четыре, но истина о том, что  $2 \times 2 = 4$ . Отдельных суждений об одном и том же предмете тысячи, но истина одна» [12, с. 23]. В подтверждение своих слов Шестов прибегает к известному месту из второго тома «Логических исследований»: «Если естествоиспытатель из закона о рычаге, тяжести и т.п. заключает о способах действия машины, он, конечно, переживает некоторые субъективные акты, но субъективным связям мысли соответствует некое объективное (т.е. адекватно применяющееся к данной очевидности “субъективности”) единство значения, которое есть то, что оно есть, все равно, осуществляет ли его кто-либо в мышлении или не осуществляет» [4, с. 94]. Можно дополнить этот способ опровержения сходным пассажем из первого тома «Логических исследований»: «Если бы исчезли все тяготеющие друг к другу тела, то этим бы не был уничтожен закон тяготения, он остался бы только без возможности фактического применения. Он ведь ничего не говорит о существовании тяготеющих масс, а только о том, что присуще тяготеющим массам как таковым» [3, с. 280].

Ведь от того, как часто используется закон исключенного третьего, его содержание несколько не увеличивается. Таким образом, Гуссерль утверждает вневременной характер всеобщих закономерностей точных наук и логики, отказываясь от какого бы то ни было компромисса с психологическим релятивизмом. Всеобщие законы, хоть и были когда-то кем-то найдены и повсеместно используются, не имеют отношения ни к каким личностным критериям и не несут на себе печати их первооткрывателей. Процитируем вновь — «что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественна едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [3, с. 259].

Гуссерль в довольно эмоциональной мане-

ре выносит приговор релятивизму — «такие существа лишены рассудка, они говорят об истине и уничтожают ее законы, утверждают, что имеют свои собственные законы мышления, и отрицают те, от которых зависит возможность законов вообще. Они утверждают и вместе с тем допускают отрицание утверждаемого. Да и нет, истина и заблуждение, существование и несуществование теряют в их мышлении всякое взаимное отличие» [3, с. 281].

Так же, как в случае Платона и Декарта, Шестов в нескольких местах пытается посмотреть и на релятивизм и его представителей, критикуемых Гуссерлем, с точки зрения конечного и экзистенциального смысла философии. В отличие от Гуссерля, он ищет истоки релятивизма в другом. Для него релятивизм — это прежде всего шаг на пути в сторону от ослепленности и всецелой захваченности позитивизмом и рационализмом. Он пишет: «Философия предпочла средний путь. Она не претендовала на абсолютную истину, но и не отказывалась от суверенных прав разума. Последние доказывались фактом существования и быстрого расцвета положительных наук» [12, с. 17]. «Действительно ли, если мы признаем, что наша истина есть человеческая истина, мы этим внесем в свои размышления элемент, который сделает их ни к чему не нужными, обратит их в пустые звуки?» [12, с. 26].

Шестов обращает наше внимание на весьма поразительный и поучительный факт: «Сколько ни гнали из философии злосчастный релятивизм — он все продолжает жить, и жизнеспособность его и заражающая сила, после тысячелетнего бродячего и бесприютного существования, не только не упала, но, по видимому, возросла» [12, с. 26].

И, наконец, в полемической части статьи: «Если человечество не выразило еще “значимости в себе” и никогда ее не выразит, то как же разуму не восстать против самого себя? Или если разум слишком самолюбив и труслив и не решится сам обличить себя, то неужто в человеческом существе не найдется такой силы, которая бы поднялась против векового рабства? И не есть ли не умирающий, несмотря на все гонения и преследования, “психологизм” выражение такого рода возмущения?

Не есть ли он то вечно живущее в душах людей *memeto mori*, та последняя тайна философии, которую открыл Платон в *приготовлении к смерти* и о которой он сам забыл, когда пришлось сделать философию наукой, убедительной всегда и для всех? Современная философия если и заслуживает упрека, то не в том, что она пренебрегает “аргументацией из следствия”, а в том, что она не имеет мужества отстаивать свои права и освободиться от тирании разума... труднее всего человеку расстаться с мыслью о том, что его истина есть и должна быть истиной для всех!» [12, с. 43]. В этом Шестов видит родство релятивизма со своей позицией недоверия к разуму.

Персоналистическая трактовка релятивизма Шестовым находит свою кульминационную точку в повествовании о трагичной судьбе Зигварта: «Отчего же случилось, что такой строгий к своему мышлению человек, как Зигварт, допустил столь явную и для теории познания прямо роковую погрешность? Между прочим, она ему была еще до Гуссерля указана Вундтом, но Зигварт все же остался при своем. Мало того, Вундт, обличавший Зигварта в том, что он обосновывает познание на обманчивом чувстве, сам не избег таких же обвинений, и его теорию познания Гуссерль считает релятивистической. На чьей стороне тут заблуждение, вольная или невольная слепота? Я убежден, что Зигварт ни за что в мире не согласился бы отречься от традиционного положения древней философии по отношению к скептицизму. Также мне кажется несомненным, что Зигварт и без Гуссерля отлично знал, что специфический релятивизм заключает в себе то же внутреннее противоречие, которым страдает и релятивизм индивидуальный. И он рад был бы торжественно провозгласить, что наши истины суть истины абсолютные, равно приемлемые для всех существ — для демонов, ангелов и богов, не только для людей, и если строгий ученый, всю жизнь свою отдавший отысканию обоснования истины, должен на склоне лет признать, что наша истина в последнем счете держится только постулатом, что вера в чувство очевидности есть последний оплот нашей научной уверенности, то я думаю, что едва ли следует спокойно пройти мимо такого признания и считать себя вправе отвести его на том основании, что оно заклю-

чает в себе внутреннее противоречие» [12, с. 16].

Несмотря на то что аргументы Гуссерля против релятивизма работают безотказно, в них, по мнению Шестова, присутствует определенная экзистенциальная ограниченность, свойственная, впрочем, молодому духу вновь утверждающейся дисциплины. Шестов более склонен видеть в различиях в трактовке разума у оппонентов не ошибки, а позиции — продукт осознанного выбора.

Вообще же, стоит сказать, что релятивизм, как он мыслится Шестовым, выступает не только как объект возможной (с точки зрения Гуссерля или его собственной) критики, но и как своеобразная лакмусовая бумажка, позволяющая оценить и, отчасти, примирить две смыкающихся, но по сути своей две ортогональные стратегии мысли и понимания философии — экзистенциалистскую мысль самого Шестова и гуссерлевский ренессанс трансцендентального идеализма (с отчетливым уклоном в реализм). Можно сказать, что релятивизм (психологический или исторический) можно отнести к последним по времени (не в смысле финализма, а в порядке следования) «спокойным» течениям мысли, возникшим в недрах академической философии, пока та еще не дискредитировала себя через ангажированность политическим во времена великих тоталитарных режимов XX в.

Двойной характер диспозиции Гуссерль-релятивисты-Шестов состоит в том, что в определенном срезе темы релятивизм гораздо ближе Шестову, нежели позиция абсолютизации разума у Гуссерля (который при этом вызывающе демонстративно отказывает другой точке зрения в праве называться философией); равно как и для Гуссерля строгий тон большинства релятивистов был наверняка ближе, чем так же непримиримо афористичная и риторизированная манера Шестова, отказывающая гносеологизму в праве распоряжаться в философии. Но есть и другое измерение их встречи, которое обнаруживает их обоюдное отношение к релятивизму как к слабой, немогущей философской позиции. Релятивизм не может исполнить того, что сам хочет от философии и от разума. От разума он хочет всеобщности, но не может ее обосновать; от философии он хочет строгости, но сам не может

ей следовать (аргументы Гуссерля здесь вполне закономерны и уместны). На фоне этой немощи современной философии, позиции Гуссерля и Шестова предстают в выгодном свете и являют (если так можно выразиться) чистые философские типы, хотя в большинстве случаев доктринально противоположные. И тот и другой уже изначально исходят из самостоятельности философии, для них она неотделима от истины и поэтому важнейшее. «Что же такое философия? Важнейшее,» — эту фразу Плотина Шестов берет эпиграфом к своей статье, под этим определением, взятым даже в качестве лозунга, мог бы с полным (если не с большим) правом подписаться и Гуссерль. Для них обоих такой статус философии является изначальным и определяет задачу исследований. Поэтому их встреча имеет статус не просто критики и несовпадения, но и всегда предметного разговора о животрепещущем. И для Шестова, и для Гуссерля невозможность быть философом, допуская ограничения в правах самой философии, очевидна.

#### **Конечность встречи — множественность**

Что же здесь вызывает недоумение и является для Шестова справедливым пунктом и достаточным условием для его метких критических выпадов против Гуссерля? Возможно, то, что Гуссерль как путник после долгих странствий через опровержения психологизма, историзма и прочего релятивизма сам приходит туда, откуда он вышел, — к идее чистой логики, рационализму как *causa prima* любой философии. Причина столкновения этих двух многоопытных и уважаемых мужей, в чем она? Вне всякого сомнения, не в том, что Гуссерль не понимал всей «ограниченности» предлагаемых им выкладок и не в том, что риторический пафос Шестова, сдерживаемый им намеренно в академически аргументированной первой части статьи, с такой разрушительной и порой даже поучающей энергией раскрывающийся во второй; оправдан позицией самого Гуссерля и поэтому справедлив.

В центре такой диспозиции находится фигура недоумения, которой как Диоген сеledкой размахивает Шестов. Он мог бы воскликнуть: «Как же так, был ведь Горгий и Гераклит, “Федон” Платона, в конце концов (и в первую оче-

редь для Шестова) Ницше? Как можно не понимать всю их скрытую полемику с Кантом, Аристотелем и Декартом, не принимать во внимание, будто их и вовсе не было?» И опять же для Шестова в первую очередь это относится к острейшим упрекам Ницше, с которыми Гуссерль в избранных Шестовым для критики работах нигде открыто не полемизирует. Как же так, неужели не разглядел Гуссерль в работах Ницше заряд разрушительнейшей критики своих положений, наивное выдвигание которых, уже теперь (после Заратустры) в той форме, как это делает Гуссерль, безоговорочно невозможно? Стоит ли намеренно сужать перспективу философского интереса, так мастерски расширенную Ницше с блестящим пафосом, многим почти всегда превосходящим пафос самого Шестова? Можно даже сказать, что Шестов поучает Гуссерля *из* Ницше и, безусловно, *от* своего имени.

На сей счет возможен ряд предположений.

Предположение первое: Гуссерль действительно не читал Ницше, будучи увлеченным (или, как говорит Шестов, «занятым») обоснованием и пропедевтикой своего феноменологического проекта, поскольку Ницше явно не относился к авторам гуссерлевского круга, таким как Brentano, Лейбниц, кантианцы, Дильтей, Вундт, Риккерт, Зигварт, Милль и другие, с которыми он полемизирует или соглашается.

Есть и другое объяснение (только, по видимости, сходное с предыдущим), что Гуссерль все-таки открывал эту книгу «для всех и ни для кого» или, возможно, успел пролистать в ней несколько страниц или даже прочел всего Заратустру, а потом закрыл ее, отложил в сторону и «забыл» и даже уже никогда после не открывал «книгу для всех и не для кого», навсегда поставив диагноз мысли Ницше, записав ее в разряд архаической, «донаучной мудрости и афористики», ничего не добавляющей и ничего (самое главное) не отнимающей от идеи чистой логики и феноменологии.

Так ли обстояло дело в действительности или не так, никакой историк философии нам сказать не сможет, во всяком случае, это его дело. Я же предлагаю взглянуть и ненадолго задержаться подле этого гипотетического факта — «Гуссерль, закрывающий томик Заратустры и откладывающий его в сторону». Что это за жест? О чем он говорит или может рассказать,

пусть как гипотетический, гипотетическому историку философии? — еще раз спрошу. Давайте просто ненадолго задержимся подле этого жеста. Просто заставим его прокрутиться туда и обратно как в замедленной кинематографической съемке. Последим за тем, куда направлен этот жест Гуссерля. Ни его рука, ни взгляд, ни очки, которые он, возможно, откладывает в сторону; а *сам жест*, или, если так позволено будет выразиться, его идеальное содержание (даже не мысль Гуссерля в этот момент — возможно, он при этом думает о предстоящем завтраке или повозке, проезжающей за окном), а именно рассмотрим содержание *самого* этого жеста.

Не говорит ли он нам о том, что мы имеем полное право не принимать в расчет и игнорировать чуждую нам мысль, даже не приведя ее в соответствие со своей (с помощью критики или опровержения) только на том основании, что идентифицируем ее заранее как мысль не своего круга. Не свидетельствует ли, следовательно, этот жест об элементарной избирательности и хорошем вкусе; как, возможно, и сам Ницше не посчитал бы своим долгом, дожив до эпохи «Логических исследований», ответить на них даже со сколько бы то ни было минимальным пафосом, просто только в виде одного единственного замечания или афоризма? Не свидетельствует ли этот жест еще и о том, что мы принимаем ее в расчет и даже отвечаем ей, приводим ее в соответствие со своими будущими выкладками, просто откладывая в сторону томик не приглянувшегося нам философа? Но, с другой стороны, не рискуем ли мы тогда попасть под справедливый огонь нападков приверженцев этой мысли и этой философии, как это происходит в случае Шестов–Гуссерль? Но не является ли тогда формой ответа на эту предполагаемую критику то, что Гуссерль, по видимому, помещает Ницше в число «мудрецов», «импровизаторов» и «афористов», не добавляющих ничего к «строгой науке»? И не мог бы тогда Гуссерль, если бы ему представилась такая возможность, с легкостью таким образом соотносить мысль Ницше со своею?

А что если Гуссерль совершает сознательный выбор, даже не собираясь критиковать Ницше, как, например, не ответил на его собственную критику Дильтей; просто откладывая это в сторону? Совершает ли он при этом менее

осознанный выбор, чем Шестов, указывающий ему на логику конечной мысли, стоящей в горизонте неотвратимой смерти? Ведь Шестов, упрекая Гуссерля в претензии на абсолютное, утверждает этим пафос конечного, периферийных областей мысли, обогащающих ее конечностью и вниманием к единичному и внутреннему. В этом, по всей видимости, состоит основной пафос «Memento Mori». Но не совершает ли и сам Гуссерль сходного движения, просто откладывая в сторону книгу Ницше? Не является ли для него отказ от соотношения своей чистой логики с мыслью Заратустры выбором конечного? Деталью, переводящей его в стан помнящих о смерти, избравших этот жребий искусства умирать?

### Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. 832 с.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллект. книги, 1999. Т. 1. 336 с.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования // Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. Т. 1. С. 175–353.
4. *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 3(1). Логические исследования. М.: Гнозис: Дом интеллект. книги, 2001. Т. II(1). 470 с.
5. *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. № 2. М.: Гнозис, 1991. С. 6–30.
6. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. С. 127–175.
7. *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000. 287 с.
8. *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.
9. *Логос № 3.* М.: Гнозис, 1992. 287 с.
10. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
11. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
12. *Шестов Л.* Memento Mori // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. С. 5–49.

## LEV SHESTOV AND EDMUND HUSSERL ABOUT THE TASKS OF PHILOSOPHY

*German M. Priobrazhensky*

*Sochi State University, Anapa branch; 69, Chekhov str., Anapa, 353451, Russia.*

The imaginary discussion of E. Husserl and L. Shestov on status and task of philosophy in the article is reconstructed and analyzed. The problem of differing approaches of Russian and German thought to understanding the essence of philosophy and its basic characteristics is discussed. The author shows how the possible relationship of the philosophical schools of various kinds that are contemporaries of one another while representing a completely different styles of philosophizing that on philosophical practices of very different constraints. *Key words:* history of philosophy; neo-Kantianism; Historicism; Existentialism; finite and infinite; task and purpose of philosophy; Metaphilosophy.