

*Нелли Иванова-Георгиевская*  
**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И МАРКСИЗМ О ПРИРОДЕ  
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ<sup>1</sup>**

В нашем философском пространстве разговор о взаимоотношениях феноменологии и марксизма непременно должен был состояться. Во-первых, потому, что многолетнее господство в отечественной философии марксизма в его прикладном варианте «придворной идеологии» означало, кроме прочего, вытеснение и третирование феноменологии, трактуемой как субъективный идеализм (совсем другой вопрос, насколько это определение соответствует самой феноменологии), когда все профессиональные исследования феноменологической философии могли быть осуществлены только под титлом «критика буржуазной философии». Теперь феноменология вправе спрашивать, почему долгое время в нашей стране не можно было воспринимать только радикально критически. Во-вторых, потому что после разрушения советской общественной системы, обеспечивающей и одновременно нуждающейся в процветании диалектического и исторического материализма, феноменология, похоже, стремится вытеснить своего бывшего «гонителя», ибо претендует, как и он до нее, на «царский путь», «царский трон» и «царственную роль». Теперь марксизм вправе спрашивать, почему его не просто оттесняют с передовых позиций философской мысли, а фактически вытесняют из философского пространства, причем во многом за счет продвижения феноменологии (совсем другой вопрос, насколько действительно свершилось это вытеснение). Наконец, повод для разговора об отношениях марксизма и феноменологии дает реальная жизнь философии за пределами нашей страны. В частности, Б. Вальденфельс в своей работе „Einführung in die Phänomenologie“ [1] раздел XI посвящает описанию различных вариантов встречи, взаимного сопротивления и взаимодействия феноменологических и марксистских идей в европейской философии XX века, что требует серьезного исследовательского внимания.

В данной статье сопоставляется понимание философии, ее природы, возможностей, задач основоположниками феноменологии и марксизма, что прояснит, пусть в одном аспекте, характер сложных взаимоотношений феноменологической философии и диалектического и исторического материализма. Такое сопоставление не только обнажит противоположность феноменологической и марксистской философии, но и обнаружит их родственные черты, позволяющие понять возможность такой легкой заменяемости одной системы другой в нашем философском контексте.

И у основоположников марксизма, и у основателя феноменологии внимание к сущности философского знания было обращено в связи с решением собственных философских задач. Для Маркса это вопрос об

историческом развитии человеческого общества, в контексте которого он, формулируя концепцию материалистического понимания истории, находит место в системе общественных отношений и идей для философии, проясняя ее природу, возможности и задачи. Гуссерлем вопрос о сущности философского знания формулировался в рамках решения проблемы обоснования науки и познания как такового, диктующей философии определенные требования достоверности и беспредпосылочности.

Классики марксизма и феноменологии демонстрируют сознательно критическое отношение к предшествующей философии. У Маркса и Энгельса, например, эта критичность достигает радикального звучания, ибо о предыдущей философии говорится всегда в сниженном, даже пренебрежительном тоне, находящем свое выражение даже в способе написания данного слова, практически всегда выделяемого курсивом. Основоположники марксизма вообще констатируют завершенность философии, в силу непонимания ею собственной природы и задач не способной справиться с построением подлинно обоснованного знания о мире и человеке: «всей философии в старом смысле слова приходит конец» [15, с. 11]; «в философской области пробил смертный час старой метафизики» [15, с. 40]. Они критичны к любой философской спекуляции, лишенной подлинной эмпирической обоснованности, жестко высмеивая «балласт философских выражений» [15, с. 20], порывы философов разрешать противоречия спекуляции, не покидая спекулятивной почвы [11, с. 84], в результате чего категории, утратившие связь с реальным движением жизни, кажутся «родившимися в голове, полной чистого разума» [8, с. 132], а вещи нашего мира – «узорами, для которых канвой служат логические категории» [8, с. 130]. Маркс и Энгельс свое учение, предлагаемое взамен отжившей философии, вообще стараются не считать философией, а вполне в духе позитивизма называют его то положительной наукой [11, с. 26], то системой абстракций [11, с. 26], то положительным познанием мира [15, с. 11]. «Если схематику мира выводить не из головы, а только при помощи головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть, – то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нем происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука» [13, с. 35]. Они видят свою задачу в указании отличительных черт этого нового «положительного знания» и в его обосновании. В последующей марксистской традиции за этим знанием все же сохранилось наименование философии, поскольку последователи осознавали его универсальный мировоззренческий характер и методологическую роль по отношению ко всяческому научному познанию. Продолжатели марксизма подчеркивали научность этой философии, чем старались и сохранить идущее от основоположников утверждение

принципиальной научности (то есть прежде всего эмпирической обоснованности) этого учения, и утвердить его подлинно философский характер, противоположный всякому «буржуазному» позитивизму<sup>2</sup>.

Основоположник феноменологии тоже демонстрирует критичность по отношению к философскому познанию и к современной ему науке, причем, также за недостаточную их обоснованность и истинность, неспособность давать аподиктически достоверное знание «о самих вещах». По его мнению, философия возникала с притязанием быть строгой наукой, которая была бы способна удовлетворить «самым высоким теоретическим потребностям» [7, с. 255], но утратила этот свой пафос, реализовавшись в различного рода учениях, отмеченных релятивизмом и субъективизмом, скептицизмом, натурализмом, историцизмом, объективизмом, за что, собственно, сам Гуссерль их и критикует [7]. Его критический взор успевает заметить и ограниченность современного ему позитивизма, утверждающего истинный характер только той теории, которая могла быть сведена к определенным фактам, что, по мнению Гуссерля, вообще устраняло собственный предмет теоретического познания и попросту делало невозможным его получение, поскольку общее не может путем индуктивного вывода получаться из единичного вследствие различного их бытийственного статуса [5, с. 127–128]; и против насилия неокантианства, устанавливающего между субъектом и объектом познания систему понятий, формирующих предмет познания, что также приводило к невозможности получения знания о «самых вещах»; и против «мировоззренческой философии», опирающейся на глубокомыслие мудрости вместо ясного рационального познания и потому дающей изменчивые представления о мире и человеке, подверженные воздействию исторической ситуации [7, с. 311].

Критикуя предшествующую философию и создавая такой образ философского знания, которому только предстоит быть реализованным, классики марксизма и феноменологии возможности такой реализации усматривают в ресурсах собственных учений. При этом образы философии, преподнесенные по-марксистски и по-гуссерлевски, оказываются удивительным образом похожими, обладающими одинаковыми чертами, причем, часто даже описываемыми одинаковыми словами в этих разных учениях. Конечно, тщательный анализ значений этих описаний и определений в контексте рассматриваемого учения открывает во многом различное, порою даже противоположное понимание познания, задач философии, специфики философской рациональности и т. п. Объяснить как первое, так и второе призван анализ, проделываемый в данной статье.

Марксизм и феноменология хотят видеть философию наукой, в их понимании это означает – обоснованным знанием, свободным от

некритически усвоенных предпосылок. Оба направления считают, что в своих построениях философия может опираться только на безусловно данное, на нечто, очевидностью своей самоданности не дающее никаких поводов к сомнению. Но как различны эти очевидности у рассматриваемых классиков: для Маркса это сама жизнь в ее фактичности, взятая в «естественной установке»; для Гуссерля это «всеобщий прафеномен интенциональной жизни», понимаемый как самоданность предмета сознанию, открываемая в результате осуществления феноменологической редукции [3, с. 132].

У Маркса в качестве единственно допустимого основания познания называются эмпирические факты, события самой жизни в их эмпирической фактичности, которые убеждают именно силой своего наличия здесь и теперь. Никакое научное познание не должно игнорировать эти очевидные данности: «предпосылки, установленные эмпирическим путем, – действительные предпосылки, от которых нельзя отвлечься» [11, с. 18]; именно «эмпирическое наблюдение открывает связь общественной и политической структуры с производством» [11, с. 24–25]; изучать следует «согласно эмпирическим данным, а не согласно понятию» [11, с. 27–28]; «если вещи берутся такими, каковы они в действительности, всякая глубокомысленная философская проблема сводится к эмпирическому факту» [11, с. 43].

Уже «Манифест коммунистической партии» содержит критику немецкого социализма и философии, перенесших французские идеи на свою национальную почву, за их отрыв от действительной жизни Германии, за их необоснованность эмпирическими фактами<sup>3</sup>: эти учения вытканы «из умозрительной паутины, расшиты причудливыми цветами красноречия, пропитаны слезами слащавого умиления» [10, с. 453]. Материалистическое понимание истории, сформулированное Марксом, «не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории» [11, с. 37].

Роль эмпирического созерцания в познании настолько велика, что у классиков марксизма даже появляются оксюморонные высказывания о нем, встречающиеся неоднократно: «эмпирически универсальное» [11, с. 34], «безусловно эмпирический факт» [11, с. 36]. Правда, при этом подвергаются критике односторонний эмпиризм и абсолютизация индукции, для него характерная. «Эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость» [14, с. 544], поэтому в научном (=философском) познании значительна роль теоретического мышления, без которого «невозможно связать между собой хотя бы два факта природы или уразуметь существующую между ними связь» [14, с. 382]. Отсюда велико внимание основоположников марксизма к проблемам диалектического метода, предписывающего теоретическому

познанию определенные требования.

Окончательной обосновывающей инстанцией в марксизме оказывается практика: «доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу сделать некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*» [14, с. 544; аналогично – 15, с. 18]. Философия и наука, пребывающие в рамках идеалистического понимания мира, по мнению Маркса и Энгельса, значительно уступают в степени приближения к истинному знанию обыкновенному человеку, в своей практической деятельности находящему основу для заключений: «в обыденной жизни любой лавочник умеет различать истину и иллюзию, а наша историография не дошла до этого банального познания. Она верит каждой эпохе, что бы та ни говорила о себе» [11, с. 49]. То есть вместо того чтобы искать в действительной жизни общества основания для различных теоретических выводов и этим обосновывать достоверность научных теорий, идеалистическая историческая наука и философия остаются в сфере вторичной, где отыскать подлинные аргументы невозможно. Если ученый или философ хочет представить обоснованную критику или опровержение каких-либо либо теоретических положений по поводу жизни человеческого общества, ему следует покинуть область умозрения и теоретических рассуждений и обратиться к самой жизни: «действительное опровержение фраз совершается не теоретическими дедукциями, а изменением условий жизни» [11, с. 39].

Гуссерль в стремлении к обоснованию истинного познания отказывается считать безусловным бытие мира, открываемое в нашем эмпирическом созерцании. Он не может игнорировать, что все наши полагания, совершаемые в естественной установке, опираются на неявные предпосылки. Поэтому свою задачу видит в критическом прояснении этих предпосылок с тем, чтобы опираться в дальнейших рассуждениях на нечто очевидное [3, с. 66]. Разворачивая размышление в традиции трансцендентальной постановки проблемы, в поисках безусловных оснований познания, делающих возможной научную теорию как всеобщее и необходимое знание, Гуссерль может принять в качестве абсолютного, как до него Декарт, только абсолютно данное, чье бытие оказывается несомненным. Таковым является сознание, бытие которого открывается в акте рефлексии [2, с. 107].

Для Гуссерля познание – тоже всегда опытное познание, правда, опыт в его понимании не сводится к эмпирически переживаемому в естественной установке. В феноменологии утверждается, что познание всегда начинается с естественного чувственного восприятия, но, в отличие от эмпиризма, утверждающего это восприятие основой для выведения знания общего характера путем индукции, Гуссерль заявляет: «Всякое

познание “начинает с опыта”, но из этого не следует, что оно “возникает” из опыта» [5, с. 75]. Он показывает, как познающий разум, обнаружив результат естественного опыта восприятия вещи как феномен сознания, на его основании в акте интеллектуальной интуиции усматривает сущность данной вещи [5, с. 226], а не выводит ее из совокупности единичных чувственных впечатлений. Основоположник феноменологии отказывается от эмпирических теорий абстракции, так как нельзя вывести из единичного общее, поскольку оно там фактически не находится: единичное имеет реальное существование, характеризуемое пространственно-временными координатами, а общее – идеальное, понимаемое как внепространственное и надвременное [5, с. 127–128]. Общее может быть только усмотрено разумом, что Гуссерль называет идеирующей абстракцией [5, с. 226]. Этот опыт оказывается сверхчувственным, хотя акты разумного созерцания сущности трактуются как фундированные в восприятии, то есть как способные давать достоверное знание только при наличии чувственного фундамента, на основании которого и становится возможной интеллектуальная интуиция как средство получения истинного знания общего характера.

При этом Гуссерль утверждает, что феномен становится познавательным только в том случае, когда значение, которое мы можем помыслить в понятии, осуществляется, т. е. совершается отнесение этого мыслимого содержания к некоторой предметности, данной в созерцании. Отсутствие такого осуществления значения делает феномен сознания лишенным полноты смысла, т. е. помысленное какое-либо содержание без наполнения мыслимого действительно созерцаемым (в различных модусах: восприятия, воспоминания, фантазирования и пр.) не является знанием, ибо бессмысленно. Аналогично у Маркса и Энгельса утверждается познавательный характер только тех понятий, теорий, которые осмысленны. Правда, здесь полнота смысла достигается не на пути подтверждения того, что мы мыслим, тем, что мы созерцаем разумом, обратившись к феномену сознания. Классики марксизма недвусмысленно высказываются об этом, говоря, что в одном рассматриваемом ими случае, «у Санчо философские категории потеряли последний остаток связи с действительностью, а значит и последний остаток смысла» [11, с. 452]. У Гуссерля же весь процесс познания описывается как формирование полной нозмы на основании разнообразных нозтических актов [2, с. 216–276], когда совершается постепенное наполнение интенционального предмета, изначально мыслимого в качестве «пустой всеобщности», содержательными элементами, полученными в созерцании [3, с. 123].

Отсюда понятно, почему истинный характер знания обосновывается в феноменологии созерцанием, в том числе и прежде всего интеллектуальным созерцанием сущностей. Гуссерль даже формулирует

«принцип всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [2, с. 60]. Уже в «Логических исследованиях» истина связывается с очевидностью как переживанием «совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым», но это не фактически пережитое в естественной установке, понятное любому лавочнику, как это мы наблюдали у Маркса, а «совпадение пережитого смысла высказывания и пережитого соотношения вещей», а идея этого переживания и есть истина [5, с. 186]. Очевидность оказывается единственно адекватной формой присутствия в переживании истины: не потому истинно, что мы переживаем психологическую уверенность в очевидности, в потому очевидно, что истинно [5, с. 186].

В определении истинного характера знания решающая роль отводится Гуссерлем именно разуму, который должен здесь проявить всю степень своей ответственности: он должен по-декартовски удостоверять, исходит ли он в своих заключениях из данного из самого первоисточника, т. е. не полагается ли он на предубеждения и непроверенные предпосылки, берет ли явленное «таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [2, с. 60].

Таким образом, Гуссерль, как и классики марксизма, тоже связывает возможность обоснования познания с опытом созерцания, но трактует этот опыт в рамках трансцендентального исследования, методически ограниченного требованиями феноменологической редукции.

Материалистическая диалектика и феноменология создавались их авторами первоначально в виде определенного метода, способного служить инструментом истинного познания. Методологический характер этих учений неоднократно подчеркивается в работах разного периода. Энгельс недвусмысленно заявляет, что от всей прежней философии имеет смысл оставить для применения только диалектический метод как наивысшее достижение мысли [15, с. 11, 15, 54]. Маркс согласен с утверждением Гегеля о том, что метафизика, как и вообще вся философия, резюмируется в методе [8, с. 128], и тоже подчеркивает прежде всего методологический характер материалистической диалектики. Формулируемое ими учение основоположники марксизма преподносят поначалу не столько как определенное знание о мире, природе, обществе и т. д., сколько как руководство к познанию. Они показывают, что абстракции, создаваемые ими, в отличие от традиционной философии, «не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи» [11, с. 26] и утверждают, что их учение есть не некое завершенное знание о мире, а определенное руководство к изучению действительности.

Растолковывая своим корреспондентам ошибочность вульгарной трактовки Марксова материалистического понимания истории, Энгельс в ряде писем подчеркивает принципиально методологический его характер. «Наше понимание истории есть прежде всего руководство к изучению, а не рычаг для конструирования на манер гегельянства. Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения» [16, с. 4]. То есть материалистическое понимание истории не является окончательным познанием истории, и категория общественно-экономической формации не содержит в себе во всей полноте знания обо всех сторонах жизни общества, которые могли бы быть из нее выведены (сконструированы), а являются только руководством к изучению.

Марксистская философия есть прежде всего диалектика как метод познания, принимающий во внимание связи изучаемого объекта с прочими и его динамику, учитывающий конкретно-исторические условия его существования: диалектика «берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении» [13, с. 22]. В связи с этим возникает необходимость развития диалектической логики, превосходящей формально-логические требования к мышлению. Диалектическое мышление, руководствующееся законами диалектики о единстве и борьбе противоположностей, переходе количественных изменений в качественные, отрицания отрицания, представляется классикам марксизма соответствующим современному им уровню развития научного познания и общественного развития.

Диалектику ни в коем случае нельзя трактовать как «инструмент простого доказывания», ибо она, «прорывая узкий горизонт формальной логики, содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения» [13, с. 138]. Поэтому диалектика в конце концов оказывается не только методом, но и учением о развитии всего сущего. Причем, классики марксизма утверждают универсальный характер этого учения, поскольку диалектика есть учение о «всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» [13, с. 145]. Считая создание диалектики высшим достижением гегелевской философии, Маркс и Энгельс переосмысливают ее в контексте материалистического мировоззрения, материалистически истолковывая единство природных, общественных законов и законов мышления.

Оказавшись перед необходимостью обоснования научной теории, Гуссерль задумывал феноменологию тоже в качестве метода познания: метода достижения беспредпосылочного рассмотрения очевидно самоданного. Отказываясь наивно совершать полагания в естественной



установке, феноменолог совершает акт радикальной рефлексии, обращаясь к сфере сознания, и осуществляет процедуры феноменологической редукции и эйдетической дескрипции [3, с. 97–103]. Редукция состоит из феноменологического эпохе, налагающего методический запрет на апофантические суждения, эйдетической редукции, позволяющей изменить установку сознания от созерцания единичного к интеллектуальному созерцанию сущностей, и трансцендентальной редукции, выводящей в поле условий возможного опыта познания [2, с. 72–74, 125–136]. Феноменологическое познание, совершающееся в этом трансцендентальном поле, не может регулироваться нормами и законами только формальной логики. Поэтому перед Гуссерлем возникала задача разработать в пределах феноменологической философии трансцендентальную логику, которая могла бы стать нормативным основанием для эйдетической дескрипции, регулировать движение луча внимания, исходящего из Я – полюса всех дальнейших полаганий.

Гуссерль в течение всей своей творческой жизни «оттачивал» этот методический инструментарий, но постепенно уяснил, что, как это было и в случае с диалектикой, феноменология может претендовать на роль универсальной философии, ибо она вовлекает в свою сферу в конце концов все сущее, рассматривая его в трансцендентальном измерении и обеспечивая ему универсальное обоснование, свободное от всякой предпосылочности и наивности. Свою собственную работу создатель феноменологии характеризовал как «начало радикального прояснения смысла и генезиса понятий мира, природы, пространства, времени, одушевленного существа, человека, души, живого тела, социальной общности, культуры и т. д.» в процессе «развертывания универсального логоса всякого мыслимого бытия» на основании трансцендентальной intersubjectивности [2, с. 289]. А поэтому трансцендентальная феноменология определяется Гуссерлем как истинная и подлинная универсальная онтология, заключающая в себя все региональные бытийные возможности [2, с. 290], глубочайшим основанием которой является универсальное самоосмысление [2, с. 292]. Гуссерль формулировал задачу – не для себя одного, но для всей будущей философии – на основе такой науки об универсальных априори развивать систему дисциплин, охватывающих все возможные бытийственные регионы, в том числе и проблемы «смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла, а также проблема «смысла» истории и т. д.», что позволит осуществить идею универсальной философии [2, с. 291].

Утверждение универсального характера собственных учений предопределило ту значительную роль, которую их авторы отводили так понимаемой философии. Маркс был озабочен возможностью научного

обоснования необходимости и закономерности социальных изменений в обществе, и роль прежней философии в изучении мира казалась ему исчерпанной: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [9, с. 4]. В том, что материалистическая диалектика сумела стать идеологическим обоснованием и орудием социальных изменений, сомневаться не приходится. Остается вопрос, сохранила ли она в этом практическом осуществлении, в дальнейшем развитии свою природу философии как ответственного размышления, свободного от предпосылок.

Автор феноменологии тоже видел в своем учении возможность воздействия на социокультурную ситуацию Европы XX века. Отмечая кризис науки, философии, культуры, связанный, по его мнению, с особенностями развития европейской науки и ее осмыслением себя самой, он именно для феноменологии предусматривает миссию спасения Европы от кризиса [4]. Существуют свидетельства, что Гуссерль вполне осознанно нес в себе такую миссию основоположника учения, способного вывести европейское человечество из кризиса, что порою даже раздражало его окружающих. Так, Хайдеггер в одном из писем Ясперсу 1923 года пишет: «Гуссерль получил приглашение в Берлин; он ведет себя хуже приват-доцента, путающего должность ординарного профессора с вечным блаженством... Прежде всего мнят себя Praeceptor Germaniaе, учителем Германии... Он живет миссией «основоположника феноменологии»... И вот это намерено сегодня спасти в Берлине весь мир» [12, с. 91].

Определяя источники кризиса, Гуссерль показывает, как, возникнув на заре греческой культуры, научно-теоретическое познание постепенно утратило свою связь с источником, обеспечивающим осмысленность всех его идеализаций. Анализ генезиса понятий, предпринятый Гуссерлем, открывает страшный грех науки – объективизм, – состоящий в том, что наука стала претендовать на истинность своих понятий, забыв, что они когда-то формировались путем обобщения практических действий, совершаемых в пределах донаучного жизненного мира, а поэтому на самом деле наука только накладывает на действительность готовую сетку идеализаций, смысл которых стерт, таким образом предопределяя значения и смыслы мира, а не постигая их [6]. Способность феноменологии открыть источники кризиса и призыв вернуться к жизненному миру, чтобы получить возможность наполнить опустошенные научные понятия смыслом на основании вновь проделанного осуществления значений, должны обеспечить выход из кризиса европейскому человечеству, возможный при условии, если оно доверится ответственности своего разума.

Завершая свое описание взаимоотношений феноменологии и

марксизма, Б. Вальденфельс отмечает, что в конце концов проявили свою несостоятельность основные интенции этих учений: «Требования тотальности исторического разума, с одной стороны, а с другой – телеологии разума и смысла, осуществление которой поручалось конечной инстанции, проявили себя сомнительными и тут, и там. Если марксизм особенно и пострадал от этих непомерных претензий, то, может быть, потому, что ему отозвалось то, что обошло другую философию, а именно: несчастье быть осуществленным» [1, с. 122]. Мне было важно проследить, как некоторые подобные положения, сформулированные рассматриваемыми философами в качестве исходных, даже при различной их интерпретации внутри данных систем, необходимо привели и феноменологию, и марксизм к претензии на истинность в последней инстанции и на сотериологическую миссию. Для меня остается открытым вопрос о правомерности для философии подобных претензий.

#### Примечания

<sup>1</sup> Статья написана по материалам доклада автора на Международной конференции «Феноменология и марксизм» Украинского феноменологического общества в 2003 г.

<sup>2</sup> Безусловно, в нашей традиции позитивистская сущность марксистского «положительного знания» всячески смазывалась, хотя заявления на этот счет самих классиков не вызывают сомнений в принадлежности разрабатываемого ими учения к позитивизму: «Современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается более ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда от всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [13, с. 25]. Такой вывод можно сделать не только в связи с приводимыми мною наименованиями «*позитивная наука*» и т. п., даваемыми самими Марксом и Энгельсом, но и в связи с указаниями классиков на необходимость сведения любой абстракции и спекуляции к *эмпирическим фактам* для подтверждения их жизнеспособности, истинности и осмысленности [11, с. 18, 448, 452], чтобы «развенчать философскую борьбу с тенью действительности» [11, с. 11], а также в утверждении в первую очередь методологического характера своего учения, взявшего от старой философии в качестве орудия познания и основного предмета познания *диалектический метод* [8, с. 128; 15, с. 11]. «За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку

оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» [15, с. 54].

<sup>3</sup> Причем, сам этот отрыв и эту необоснованность Маркс и Энгельс объясняют эмпирически, обращаясь к историческим обстоятельствам: умозрительная философия становится в их объяснении отражением общественно-политической незрелости Германии.

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Пер. з нім. М. Д. Култаєвої .– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Вступительная статья В. Куренного.– М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.– 336 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Пер. с нем. Н. А. Колпаковой и Т. Н. Панченко. Сверка-редактирование и примечания В. В. Бибикина // Культурология. XX век: Антология.– М.: Юрист, 1995 – С. 297–330.
5. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике.– К.: Вентури, 1995.– 256 с.
6. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого.– М.: Ad Marginem, 1996.– 268 с.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. /Одес. гос. консерватория; общ-во «Одесская гуманитарная традиция».– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 255–316.
8. Маркс К. Нищета философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 4.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 65–185.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 3.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 1–4.
10. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 4.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 419–459.
11. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 3.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 7–544.
12. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920-1963 / Пер. с нем. И. Михайлова под редакцией Н. Федоровой.– М.: Ad Marginem, 2001.– 416 с.
13. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 20.– М.: Госполитиздат, 1961.
14. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 20.– М.: Госполитиздат, 1961.
15. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.– М.: Политиздат, 1978.– С. 5–55.
16. Энгельс Ф. Письма об историческом материализме (1890–1894).– М.: Политиздат, 1978.– 32 с.