



ЖИЗНЕННЫЙ МИР СОЗЕРЦАНИЯ: ПОСТФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ

© В. Г. Косыхин

Косыхин Виталий
Георгиевич

доктор философских наук,
доцент
доцент кафедры
философии и методологии
науки

Саратовский
государственный
университет
им. Н. Г. Чернышевского

Феноменология нуждается в постфеноменологической экспозиции как внутреннем условии своего развития. Примером подобной экспозиции выступает концепция «жизненного мира» у позднего Гуссерля. Статья рассматривает значение созерцания в контексте учения о жизненном мире и связь созерцания с другими основополагающими для постфеноменологической экспозиции феноменологии понятиями, такими как идеальность, горизонт, полагание и созидание.

Ключевые слова: постфеноменологическая экспозиция, жизненный мир, созерцание, метафизика, идеальность, горизонт, полагание, созидание.

Постфеноменологическая философия — столь же невозможное понятие для феноменолога, как для раннего Гуссерля периода «Логических исследований» наука «о трапециях и львах»¹. Многие и по сей день с удовольствием повторяют фразу Хайдеггера о том, что онтология (а, по сути дела, и вообще философия) возможна только как феноменология, видя в этом доказательство жизненности феноменологического проекта, доказательство, становящееся или могущее стать таковым при двух условиях, первое из которых касается понимания сущности и

¹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. С. 16.

В. Г. Косыхин

цели феноменологического созерцания, а второе исходит из предположения, что метафизика преодолена или, в крайнем случае, подлежит преодолению. Последнее условие, собственно, обосновывает необходимость самой феноменологии, тогда как первое, являясь определенным отношением к созерцанию, погружает нас во внутрифеноменологический контекст. Именно специфика отношения к созерцанию и предопределила, на наш взгляд, развитие феноменологического движения как серии различных постфеноменологических экспозиций первоначального феноменологического проекта. Это касается не только случаев Хайдеггера или Ингардена, но и самого Гуссерля эпохи *Lebenswelt*. Нашей задачей в рамках данной работы как раз и является выявление значения созерцания и ряда связанных с ним понятий для конституирования проблемы «жизненного мира» в постфеноменологической перспективе самой гуссерлевской феноменологии. Это также означает, возьмем на себя смелость перефразировать Хайдеггера, что феноменология, по сути дела, осуществляется только в качестве собственной постфеноменологической экспозиции, т. е. жизненно-устойчивым в ней оказывается лишь то, что, сохраняясь в феноменологии, выходит за ее пределы. Все это в полной мере присутствует в гуссерлевском *Lebenswelt*.

Почему понятие «жизненного мира» как философское понятие и как проблема возникает лишь в XX веке в позднейшей версии феноменологии Гуссерля? До Гуссерля, конечно, были различные версии философии жизни, но ни в одной из них, по разным причинам, «жизненный мир» не стал опорным понятием. Чужда идея «жизненного мира» и философам античности и средневековья. Действительно, в античности даже не было аналога понятия «жизнь» в современном понимании этого слова. То, что мы называем жизнью, распалось на четыре разных понятия:

zwoп — жизнь в качестве живого существа;

bjo- — образ жизни как то, в каком окружении мы живем и каким способом свою жизнь проводим;

yyc/ — жизнь как внутренняя одушевленность, как самодвижущееся начало и источник движения;

fVsi- — природное бытие и явленность одушевленного мира в целом.

Единственным возможным аналогом «жизненного мира» в античности, по всей видимости, могло бы быть известное понятие bjo- qewrhtik3-, а в средние века — *via contemplativa*, сущностно противоположное современной идее «жизненного мира», вовсе не подразумевающей обязательно созерцания сущностей.

Наоборот, для античной и средневековой философской мысли не существует жизни не созерцательной или противопоставляемой созерцанию. Вопрос состоит лишь в о различных степенях этой созерцательности. Например, у Плотина в трактате «О природе, созерцании и едином» мы читаем: «Все живые существа — не только разумные, но и неразумные — стремятся к созерцанию, устремляют свой взгляд к нему как к цели: и растительная природа в растениях, и производящая их

земля — все стремятся к созерцанию и имеют его, насколько это для них возможно в их естественном состоянии; однако созерцают и добиваются созерцания они многообразно»².

Мало что изменила в этом отношении последующая эпоха европейского рационализма, где сущность, способная к созерцанию, *res cogitans*, противостоит безжизненности *res extensa*.

Решающий поворот к открытию единого самостоятельного измерения жизни происходит в немецком идеализме, когда Шеллинг в 1798 году в своей работе «О мировой душе» ставит перед наукой и философией задачу конструирования субстанциального и не зависящего ни от чего другого понятия жизни, благодаря которому должна стать понятной сама жизнь и ее возможное первоначало. Жизнь, по Шеллингу, в равной мере присуща всем живым индивидам, которых отличает друг от друга лишь характер их жизни. Идея Шеллинга о значении конструирования понятия жизни, которое носит всеобщий характер, парадоксальным образом отразилась в размышлениях Гуссерля о «жизненном мире», пусть эти размышления имели несколько иной контекст и вводили нас в иную проблематику.

То, что интересует Гуссерля с самого начала его экспозиции проблемы «жизненного мира» в § 33 «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии», это вопрос о характере взаимодействия мира объективной европейской науки с тем донаучным жизненным миром, из которого она по всей очевидности происходит. Этот мир является заранее данным в качестве сущего и не исчезает в научных исследованиях, хотя наука, или, как именует ее Гуссерль, «объективистская наука», предпочитает его не замечать.

Однако Гуссерль ставит вопрос не о жизненном мире самом по себе, но об отчуждении от этого мира в европейской парадигме научного мышления. В результате перед нами, согласно Гуссерлю, кризис науки как универсального предприятия познания, поскольку из научного познания как раз и выпадают вопросы, связанные как с познанием истока и структур всей окружающей нас реальности, так и с поисками смысла бытия и существования человека.

Гуссерль полагает, что имеющаяся объективистская наука не исчерпывает собой научного познания в целом, и интеграция научного познания с жизненным миром может выработать нормы другой, более полной и универсальной научности. Истина существует не только в научной жизни, но также в жизни до- и вне-научной. И пренебрежение такого рода истиной как всего лишь субъективным мнением ничего не меняет в том факте, что ученый существует не только в научном мире, но и в мире жизненного опыта и других людей, окружающих его, то есть существуют вопросы, на которые он должен отвечать уже не как физик, математик или биолог.

А между тем жизненный мир включает в себе весь спектр познавательных актов, связаны ли они с наукой или нет. Причем подтверждение этих актов не просто является принятой в той или иной науке процедурой

² *Плотин. Третья эннеада*. СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2004. С. 424.

верификации, но должно опираться на бытийное подтверждение жизни, то есть на изначальные очевидности жизненного мира.

Конечно, научные теории могут напрямую и не относиться к жизненному миру, существуя внутри специфической области научной идеальности, «но эта идеальность, как и любая другая, ничего не меняет в том, что все это образования, созданные человеком, существенным образом связанные с актуальными и потенциальными человеческими действиями, и потому они все же принадлежат к этому конкретному единству жизненного мира»³. Тем самым проблема жизненного мира предстает у Гуссерля как «универсальная философская проблема»⁴.

Универсальность этой проблемы для Гуссерля проявляется как вопрос о соотношении *объективно-научного мышления и созерцания*. Если мы их противопоставляем, то в результате получаем отдельную от жизненного мира науку, которая от этого жизненного мира объективируется, и отделенный от науки жизненный мир, со своими созерцаниями не поднимающийся до вершин логико-математического абстрагирования или экспериментально-теоретических научных положений. Но если мы соотнесем *созерцание* с объективно-научным мышлением, которое выступит тогда как форма созерцания, то в этом случае, утверждает Гуссерль, произойдет «великое превращение “теории познания”, теории науки, в ходе которого наука как проблема и как свершение наконец теряет свою самостоятельность и становится всего лишь частной проблемой»⁵.

Отсылка к науке как частной проблеме познания характера для феноменологии. Один из ближайших сподвижников Гуссерля Адольф Райнах в 1913 году, разбирая на семинаре проблему движения, вступил в противоречие с весьма популярной уже в то время теорией множеств. Присутствующий на семинаре профессор Айдукевич, видный специалист по физико-математическим проблемам, задал ему вопрос: «Господин доктор, как Вы можете такое утверждать? Ведь это противоречит аксиоматике теории множеств — прямо противоречит! Разве Вы не знаете теории множеств?» Райнах ответил на это так: «Господин доктор, мне очень жаль, но это математика, а я философ. Я не имею права брать аксиоматику теории множеств как предпосылку. Возможно, в ней много мудрости, но в моем анализе она принята быть не может»⁶.

Роман Ингарден, приводя этот случай для иллюстрации феноменологической позиции, утверждает, что в философии мы вообще не имеем права ссылаться ни на одно положение позитивных наук и, прежде всего, естествознания и математики, так как использование этих положений в качестве посылок аналитических исследований попросту выводит нас за

³ *Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. СПб. : «Владимир Даль», 2004. С. 178.

⁴ Там же. С. 180.

⁵ Там же. С. 184.

⁶ См.: *Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 169.

пределы философии. Это относится и к понятию «жизненного мира», как и к понятию самой «науки», которые должны рассматриваться как *условие и форма познающего созерцания*.

Если мы хотим попытаться распространить понятие жизненного мира у Гуссерля, *Lebenswelt*, помимо прочего, на жизненный мир мыслящего сознания (ибо разве возможно мышление жизненного мира без того, кто его мыслит?), то здесь нас ожидает одна достаточно существенная трудность. Дело в том, что в рамках феноменологического способа рассмотрения жизненный мир является более поздним аналогом естественного мира (хотя он и не полностью совпадает с ним) и как таковой является результатом редукции. Из этого мира редуцируются или выводятся знания «объективистских наук», будь то естественных или наук о духе, а также те философские учения, что имеют дело с трансцендентными сущностями (неважно, относятся ли они к материализму или идеализму). Но можем ли мы сейчас представить себе жизненный мир мыслящего человека без определенного отношения ко всей вышеуказанной проблематике?

На наш взгляд, гораздо более предпочтительней попытаться структурно проанализировать жизненный мир, исходя из пяти понятий, содержащихся в феноменологическом проекте Гуссерля, избегая, по возможности и принципиально, феноменологического редуccionизма. Эти пять предлагаемых нами понятий — *созерцание (Anschauung)*, *идеальность (Idealität)*, *горизонт (Horizont)*, *полагание (Setzung)* и *созидание (Stiftung)* — следует понимать как некую структурную матрицу жизненного мира уже не только в собственно феноменологическом, но и в более широком постфеноменологическом контексте, характерном, кстати, и для мысли позднего Гуссерля.

Итак, если мы посмотрим с этой точки зрения на жизненный мир, то это — *мир созерцания*. Действительно, он не требует химических опытов или физических экспериментов, поскольку сам опыт созерцания есть великий эксперимент или свершение события истины в душе созерцающего. Об этом опыте говорит нам не только феноменология.

Созерцание жизни мира интеллектуальных форм, созерцание идеального мира является основным моментом в духовной жизни неоплатоников, так как сама жизнь ума на всех ее уровнях есть созерцание. Жизнь ума возникает из созерцания и пребывает в нем. Порождаемое этой жизнью есть результат ее безмолвной созерцательной деятельности. Сама эта жизнь ума рождается из созерцания, и у нее — естественный вкус к созерцанию: «Так же и люди, когда сила их созерцания слабеет, производят действия — тени созерцания и логоса. Созерцания недостаточно им по причине слабости душ, неспособности надлежащим образом ухватить предмет созерцания, а потому и надлежащим образом наполниться им. Эти люди со слабыми душами хотят еще и увидеть предмет [глазами, это желание] несет их в деятельность, чтобы они могли видеть то, что не способны увидеть умом»⁷.

⁷ Плотин. Третья эннеада. С. 430.

Это созерцание порождает продукты созерцания, как геометр чертит фигуру, созерцая. Но созерцание не чертит фигур, оно созерцает, и очертания фигур проявляются в ходе самого созерцания.

Иерархическое строение мироздания в платонизме, собственно, жизненный мир, имеет внутренней сущностью созерцание. Это умственный космос. Природа (*fvsī-*) созерцает то, что душа показывает ей из интеллектуального мира, но и душа сама созерцает мир интеллектуальных форм, который в свою очередь погружен в созерцание Единого: «Если кто-либо представит это подобным образом, он будет видеть так, как видит иное и извне; но должно самому стать Умом, должно сделать себя созерцающим»⁸.

В мире созерцания есть свое *что*. Действительно, *что* созерцается в созерцании? Отвлекаясь вслед за Гуссерлем от содержательной стороны вопроса, поскольку содержательное наполнение созерцаний вроде бы разное, иначе не было бы различия в мировоззрениях и философиях, отметим аспект формальной общности: эти созерцания охватывают сферу *знания*, они *идеальны*.

В этом пункте весьма интересным представляется сравнение понятий хайдеггеровского бытия-в-мире с жизненным миром у Гуссерля как противостояние двух альтернативных феноменологических проектов, разделенных в первую очередь отношением к созерцанию, что, собственно, и предопределило разницу позиций мыслителей в отношении «самих вещей». Феноменология Хайдеггера отличается от феноменологии Гуссерля установкой на преодоление интеллектуального созерцания с его различными формами идеаций в пользу непосредственного пребывания в бытии (*Dasein*). С этой целью Хайдеггер опирается на антисозерцательный или антиидеалистический опыт мысли, характерный для ницшеанской и экзистенциальной парадигмы мышления. Конечно, в отличие от Ницше, метафизика для Хайдеггера не является «отвратительной, педантической возней с понятиями»⁹, но все, что относится к ее созерцательной части, то есть собственно сущности метафизики, будь то «*qewge_n*» или *contemplatio*, подлежит, согласно Хайдеггеру, *преодолению*.

Несколько иначе у Гуссерля: именно созерцание является для него областью соединения науки, истинной метафизики и вненаучного жизненного мира. Гуссерль не «преодолевает», но восстанавливает созерцательно-идеалистическую метафизику уже на новом «феноменологически очищенном» уровне. В конце «Картезианских размышлений» он напоминает нам о непреходящем значении «первой философии», которая является своего рода эталоном, с которого надлежит выстраивать критику последующих, уже искаженных или, как их называет Гуссерль, «выродившихся» форм метафизики. Жак Деррида, отмечая, что метафизика является

⁸ Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 113.

⁹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 248.

«спасительным выходом для феноменологической критики»¹⁰ (тем самым, на наш взгляд, подчеркивая постфеноменологический характер развития дискурса феноменологии), указывает, что ведущим мотивом разоблачений «выродившейся» метафизики у Гуссерля является «слепота к подлинной форме идеальности»¹¹. Чуть позже Деррида отметит, что само начало метафизики коренится «в конкретной идеальности живого настоящего», с которым он соотносит понятие «трансцендентальной жизни», где язык метафизики объединяет жизнь и идеальность¹².

Отношение к идеальности требует наличия определенного горизонта. Понятие горизонтной интенциональности или феноменологического горизонта было введено Гуссерлем как уточнение обсуждавшейся еще в «Логических исследованиях» проблемы адекватной очевидности интенций, актуализируемых в созерцании. Горизонтная интенциональность, как отмечает Д. Н. Разеев, «сопутствует всякому отдельному переживанию сознания как неизбежный фон еще не наполненных пустых интенций. И с каждым актуальным созерцательным наполнением любой из пустых интенций этого горизонта возникают новые интенции, формирующие уже новый интенциональный горизонт»¹³.

Эта горизонтность в широком смысле делает возможным любой мыслительный опыт, не позволяя ему замкнуться в узком мире неподвижных данностей. В «Насилии и метафизике» Ж. Деррида, анализируя роль и значение понятия горизонта в феноменологии, обращает наше внимание на то, что «в феноменологии нет конституирования горизонтов, а только горизонты конституирования. То, что бесконечность гуссерлевского горизонта имеет форму неопределенного открытия, то, что этот горизонт без всякого возможного конца предлагает себя негативности конструирования (работе объективации), — не есть ли это именно то, что самым надежным образом хранит его от подведения итогов...»¹⁴.

Подобный горизонт, по сути дела, является горизонтом созерцания, которое также является не поддающимся объективации условием любого объективирования. Напомним, что точно таким качеством обладает у Гуссерля жизненный мир, с его принципиальной горизонтной открытостью.

Роман Ингарден в своих норвежских лекциях говорит о двух разновидностях гуссерлевского идеализма еще до постановки вопроса о «жизненном мире» в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии». Первая разновидность вращается вокруг первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), находя сконцентрированное выражение в понятии «полагания» (*Setzung*), исходя-

¹⁰ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетей, 1999. С. 14.

¹¹ Там же. С. 14.

¹² См.: Деррида Ж. Голос и феномен. С. 15—19.

¹³ Разеев Д. Н. В сетях феноменологии; Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. С. 107.

¹⁴ Деррида Ж. Насилие и метафизика // Избранное: трудная свобода / Э. Левинас. М.: РОССПЭН, 2004. С. 680.

щего из скрытого признания предданности мира. Вторая разновидность оформляется в конце 20-х годов в «Картезианских размышлениях» и в «Формальной и трансцендентальной логике», где речь идет уже не о *полагании*, но о *созидании* мира, *Stiftung*. В этом движении от *Setzung* к *Stiftung*, как полагает Ингарден, «изменяется теперь смысл функции каждого познавательного акта. В каждом таком акте содержится этот момент созидания... все трансцендентальные предметы “создаются”, короче говоря, трансцендентально и интенционально *творятся*»¹⁵.

Этот принципиальный момент следует учитывать и относительно понятия «жизненного мира», в том числе и жизненного мира того, кто в нем созерцает и действует. Этот мир не просто дан как нечто завершенное, но постоянно находится в ситуации созидания, это мир движущихся интеллектуальных конструкций, и в этом движении — живой.

Сущность и цель философской жизни, однако, вовсе не сводится к простому пребыванию в до-научном или околонуучном жизненном мире, поскольку философ имеет дело с познанием, и жизненный мир самого философа определяется подобным познавательным проектом. Это означает нахождение в движении, когда философ, говоря словами Гуссерля, должен в одиночку и в сообществе «искать для себя радикальные осознания, последние возможности и необходимости, исходя из которых мы могли бы, судя, оценивая, действуя, занять позицию по отношению к реальностям»¹⁶.

Множественность реальностей, о которых говорит Гуссерль, проистекает из многообразия даже не столько самого мира, во всем разнообразии его аспектов, сколько из различных философских способов его анализа. Философ постоянно соотносит себя со сферой идеального, сферой смысла, выступая своего рода соучастником события вечного возвращения философии к тому же: философия оказывается приключением познания в жизненном мире, который, как это ни парадоксально, оборачивается миром созерцания, где мышление и жизнь, по крайней мере в идеале, есть одно целое.

Life-world of contemplation: post-phenomenological exposition

V. Kosykhin

Phenomenology itself needs a post-phenomenological exposition as an inner condition of its development. As the example of such exposition can serve late Husserl's conception of "life-world". The article deals with the meaning of con-templation in the context of theory of life-world and the connection between con-templation and other basic for post-phenomenological exposition of phenomenology terms, such as Idealität, Horizont, Setzung and Stiftung.

Key words: post-phenomenological exposition, life-world, contemplation, metaphysics, ideality, horizon, positing, and establishing.

¹⁵ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. С. 164.

¹⁶ Цит. по: Деррида Ж. Введение // Начало геометрии / Э. Гуссерль. М.: Ad Marginem, 1996. С. 19.