

С.А. СМИРНОВ

ГОРИЗОНТ ЖИЗНЕННОГО МИРА КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ*

Аннотация: В работе показывается генезис концепта горизонта жизненного мира в работах Э. Гуссерля. Автор обосновывает тезис, согласно которому основные понятия и категории феноменологии выступают не как объектные понятия, фиксирующие ставший мир явлений и сущностей, а как понятия-указатели, индексы, ориентирующие феноменологию относительно горизонта жизненного мира, выступающего в виде рамочной опоры. В работе показано, что жизненный мир необходимым образом должен был появиться как опорная идея именно в пределах феноменологии, понимаемой её создателем как служение истине, выстраивающейся в категориях и в залоге антропологической установки и этического идеала.

Abstract: The paper traces the genesis of the concept of horizon of the life world in works of E. Husserl. The author develops the thesis that basic concepts and categories of phenomenology do not serve as object concepts fixing the world of phenomena and essences that has become, but are conceptual indices, or indexes that orient phenomenology in relation to the horizon of the life world, the latter acting as a framework support. The paper shows that the life world had necessarily to arise as a basic idea within the phenomenology, conceived by its founder as serving to truth, the latter being built in categories and in pledge of anthropological attitude and ethical ideal.

Ключевые слова: этический человек, жизненный мир, горизонт, феноменологическая редукция, ἐποχή, норма субъекта.

Keywords: ethical man, life world, horizon, phenomenological reduction, ἐποχή, norm of the subject.

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, заведующий лабораторией стратегических и форсайтных исследований и разработок НГУЭУ, главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU» (Новосибирск). E-mail: Smirnoff1955@yandex.ru.

* Статья написана в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», осуществляемого при поддержке РФФ (грантовое соглашение № 14-18-03087).

Этический человек. Что выступало для создателя феноменологии исходной опорой и ориентиром? Есть все основания полагать, что Э. Гуссерлем двигала этическая, шире, антропологическая установка, граничащая с мессианством. Предложенный им проект феноменологии как строгой науки выступал в качестве идеала служения истины, а сам создатель строил свою жизнь по модели монастыря в миру.

Весьма показательный тому пример – серия статей, названных им «Статьи об обновлении» 1922-1923 г.г., написанных для японского журнала «Кайдзо»¹. Для того, что объяснить неискушенному в феноменологии японскому читателю в доступной форме основные идеи феноменологии, Гуссерль выбрал явно выраженный антропологический залог, который обычно был скрыт в его основных работах². Затем тематика этих статей была развернута и в его поздней крупной работе «Кризис европейских наук»³.

Прежде всего, Гуссерль констатирует «крах европейской культуры», о чём свидетельствуют мировая война, разруха, духовный кризис, моральное разложение. Война, прежде всего, показала (что важно для Гуссерля) неистинность, бессмысленность этой культуры и необходимость её коренного обновления. Но в отличие от иных авторов (типа О. Шпенглера) Гуссерль не теряет веру и надежду на возрождение и обновление европейских идеалов.

Помимо пафоса и мессианства, которыми веет от писем Гуссерля, здесь надо отметить то, что он называет причинами кризиса и то, к чему он далее призывает, что предлагает.

Несмотря на глубокий кризис культуры, отмечает Гуссерль, должно произойти нечто новое в нас самих и при нашей помощи⁴. Кризис и закат Европы – не фатум, не рок, который наступает помимо нас. Кризис происходит в наших головах, в нашем сознании. Кризис связан с потерей веры в то, что только с помощью воли и разума можно возродить утраченные идеалы. И прежде всего – с помощью «строгой науки»: «Только строгая наука может предоставить надежный метод для этого и дать прочные результаты; только она может, таким образом, провести предварительную работу, необходимую для рациональной реформы культуры»⁵.

¹ Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 109-136.

² Название японского журнала так и переводится – «Обновление» (Кайдзо). Гуссерль комментировал в переписке с коллегами свой замысел: «Моя тема, в связи с названием журнала – обновление. Обновление в смысле подлинного поворота и образования подлинной универсальной культуры человечества» (См.: Гуссерль Э. Статьи... – С. 110).

³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль. 2004. – 400 с.

⁴ Там же – С. 112.

⁵ Там же – С. 113.

Но, констатирует Гуссерль, такой строгой науки у нас нет. Наш век богат достижениями в естествознании и технике. Но «науки о духе» как строгой априорной науки, у нас до сих пор нет. Нет рациональной науки, построенной на строгом методе, такой, как математическое естествознание, «рациональной науки о человеке и человеческом обществе, которая должна была бы стать основанием для рациональности в социальной и политической деятельности, для рациональной политической технологии»⁶.

Равно как нет и строгой науки о человеке. Есть «богатые и плодотворные науки, относящиеся к духовному и человеческому царству», но это всё эмпирические науки. К ним относятся история, психология, социология и др. Нам же необходима априорная наука, так сказать «*matesis* духовного и человеческого». Но у нас отсутствует научно развитая система «чисто рациональной истины, коренящейся в сущности человека», которая внедрила бы новый метод рациональности, который бы прояснил всю эту эмпирическую фактичность. При этом в случае наук о духе необходимо разрабатывать особый тип рациональности: «нормативное суждение в соответствии с общими нормами, которые относятся к априорному существу «разумной» человечности», а также к фактической практике.

Коль скоро, признаёт Гуссерль, необходимо различать природную и духовную реальности, то и способы рационализации требуют различения. Такого основания для выработки особой рациональности в науках о духе в «натурализированной психологии», какая ныне господствует, мы не найдём. Для действительной рационализации эмпирического необходим «возврат к нормативным сущностным законам, то есть к специфической духовности как миру внутреннего». К «сущности человеческой духовности» принадлежат нормативные образы разума, которые позволяют мыслить по-настоящему свободно. Речь идёт не просто о рациональном объяснении тех иных психологических явлений или исторических фактов, но о рациональном объяснении самого духовного мира — «в соответствии с нормами априорных дисциплин разума»⁷. И здесь важная фиксация: «из разума ... следует и *норма субъекта*, познающего и свободно действующего исходя из познания»⁸. Э. Гуссерль констатирует, что существующие эмпирические науки, история и психология, не могут нам предоставить ничего из того, что может быть использовано для обновления человека, и

⁶ Там же. — С. 113. Переключку и различия подходов к наукам о духе между Э. Гуссерлем и В. Дильтеем см. в нашей работе: Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. — Новосибирск: Офсет, 2016. — 438с. Там же см. и сходство и различие методов Э. Гуссерля и М. Шелера, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

⁷ Там же. — С. 115.

⁸ Там же.

поэтому только «априорную науку о сущности человеческой духовности — если бы она существовала — мы могли бы счесть своей рациональной помощницей».

В итоге Гуссерль формулирует заказ для феноменологии как строгой науки: разработать метод рационализации для наук о духе и наук о человеке, такой же, какой был предложен им же для феноменологии в принципе. Но он признаёт, что здесь должна быть учтена специфика. Какая? Налагать ли те же процедуры эйдетической и феноменологической редукции к материалу, почёрпнутому в науках о духе или речь идёт о другом? Что означает его призыв к созданию этой строгой априорной науки для наук о человеке?

Далее он фактически так и делает — распространяет правила всеобщности, выработанные в математике для наук о природе, на область наук о духе. Если иметь в виду такую реальность, как государство, народ, человек вообще, гражданин вообще с точки зрения всеобщности, то они выступают такими же идеальными рациональными сущностями, какие существуют и в математике. *Человек как идея* понятийно ничем не отличается от идеальной точки в математике. А потому необходимо построить такие формы всеобщности и для гуманитарных наук: «... формы телесности и духовности, находящиеся в поле зрения, только выступают предпосылкой; представить их как необходимые а priori и закрепить понятийно — задача сознательно проводимого сущностного научного исследования»⁹.

Мы до сих пор не научились мыслить строго о самих себе, о нашей душе, о своей истории, констатирует Э. Гуссерль. Если к природе мы уже научились применять строгие процедуры познания, то к самим себе ещё нет. Вместе с тем, вполне реально и необходимо выработать априорные науки «о личностном духе, индивидуальном и социальном»¹⁰. Настала пора отбросить предрассудки и опасения и выработать основания для всех априорных наук, чтобы были сопоставлены в единой априорной науке, в трансцендентальной феноменологии, все возможные формы сознания и бытия. Гуссерль отсылает к своим работам, в которых изложен методологический фундамент для всех наук.

Например, отмечает Гуссерль, если применить априорный метод по отношению к человеку, то «возникает переход от эмпирии к царству чистых возможностей как высшему принципиальному единству чистой идеи одушевлённого, телесно-духовного существа вообще»¹¹. Необходимо эту

⁹ Там же. — С. 116.

¹⁰ Там же. — С. 120.

¹¹ Там же. — С. 116.

«чистую идею человека» далее отстраивать, используя феноменологию как строгую науку и метод. Неужели для Гуссерля нет никакой методологической специфики в науках о духе и человеке? Неужели так всё просто — распространить правила и принципы его феноменологии на науки о человеке?

Думаю, для Гуссерля всё же есть. Развивая далее своё предложение, он пытается выделить сущностные черты «человека вообще» (*норма человека*): «мы пытаемся совершить попытку а priori сконструировать внутри этой идеи некоторые дифференцированные особенности человеческих бытийных и жизненных форм, которые находят свое исполнение в идее этического человека»¹².

В качестве исходной точки при сущностном определении человека, пишет Гуссерль, «мы принимаем относящуюся к сущности человека способность самосознания в точном смысле этого слова, как личностного саморассмотрения (*inspectio sui*) и основанную на этом способность к принятию позиции, рефлексивно обращающейся к себе и своей жизни, и соответственно способность к личностным актам: самопознанию, самооценке, практическому самоопределению (требовательности к себе и самопреобразованию)»¹³.

В этих «личностных актах» есть при этом своя специфика, дополняет Гуссерль: человек способен совершать свободные деяния, исходящие из него самого, от его Я-центра, и «в личностной свободной активности ощущать, мыслить, оценивать мир, данный в опыте и воздействовать на него». Таков идеал желаемого этического человека, или «волевого субъекта», свободно принимающего решения, исходящие из него самого и тем самым становящегося действующим субъектом, «личностным свершителем своих дел»¹⁴.

Э. Гуссерль продолжил традицию европейского рационализма и выразил его идеал «совершенного человека», включая в него как необходимую составляющую не только акт познания мира, но и акт преобразования (а точнее усиления) самого субъекта силой его свободной воли. Тем самым Гуссерль повторяет проект антропопрактики заботы о себе в категориях принципа *cogito* Р. Декарта. Последний предполагает не реальное преобразование субъекта и метаморфоз личности, а усиление собственной субъектности на основе волевого свободного усилия, вооружения себя. Ради чего? Ради того, чтобы быть совершенным волевым субъектом. Во

¹² Там же. — С. 123.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

имя чего? Во имя собственного обновления. Круг замкнулся. Обновление себя ради обновления себя.

Идею преображения и обращения, идею самотрансформации личности, известную в мировых антропопрактиках заботы¹⁵, Гуссерль замещает рациональной идеей собственного обновления (усиления) и на этой основе — обновления наук. Гуссерль, понимая кризис европейских наук, не призывает отказываться от них и от идеала науки и субъекта. Они, этот субъект и эта наука, просто забыли про свой идеал, его надо восстановить. Мы перестали мыслить чисто и ясно. Мы забыли чистый принцип cogito Р. Декарта, мы забыли категорический императив И. Канта, их необходимо восстановить — вот призыв и пафос Э. Гуссерля.

Тем самым Э. Гуссерль фактически приходит к скрытой религиозности, к поиску своего Бога. На скрытую религиозность Э. Гуссерля указывали разные авторы, сравнивая феноменологическую редукцию с религиозным обращением. Разумеется, при разговоре о совершенном человеке, совершенной личности, рано или поздно должна была появиться и тема Бога. И она появилась. Она была обозначена как представление об идеале, той самой норме человека, «пределе, говоря словами математики»: фоном совершенного идеала является абсолютный идеал, «идеал абсолютного личностного совершенства»¹⁶. Это «идеал личности как субъекта всех возросших в смысле абсолютного разума личных способностей, которая ... имеет божественные атрибуты»¹⁷. Мы можем сказать, пишет Гуссерль, что таковым абсолютным пределом становится «идея Бога»: «Абсолютно рациональная личность есть в отношении рациональности *causa sui*»¹⁸. Но Бог Гуссерля — не тот христианский Бог, с которым верующий вступает в личное богообщение и устанавливает с ним духовную связь, и не тот всемогущий Бог, перед которым верующий испытывает Страх Божий. Бог Гуссерля — такой же идеальный конструкт, «идея Бога», которую рационалист Э. Гуссерль допускает, будучи честным исследователем, признающим, что в сознании людей эта идея должна присутствовать как идеал.

В таком случае, истоком, толкающим человека на деяния ради собственного обновления, становится для него не Бог и не бытие, и не Благо, не онтологически иное ему, а он сам, его вера, благодаря которой он сугубо свободным волевым усилием совершает собственное самопреобразование, равняясь на свой идеал абсолютного чистого разума и требование

¹⁵ См. об антропопрактиках заботы: *Смирнов С.А.*, указ. соч.

¹⁶ Там же. — С. 129.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. — С. 131.

категорического императива. И этот акт должен быть укоренён в его способе обитания и мысли, обусловленном так называемой «хабитуальной интенцией», делающей эти акты самопреобразования постоянным, привычным способом жизни: «Каждый отдельный акт Я, созревшего для этического образования... имеет свой феноменологический образ хабитуальной законосообразности...»¹⁹.

Первоначальным толчком для такого самопреобразования становится признание человеком собственного несовершенства, изначальной «греховности» (так у Гуссерля в кавычках). Далее человек выстраивает с помощью феноменологической редукции конструкт своего чистого субъекта, волевого этического человека, держа перед собой идеал абсолютной личности в качестве нравственной опоры. То, что вроде бы выступало у Гуссерля методом, становится у него правилом жизни, «хабитуальной формой», укоренённой в повседневной жизни человека: «Подлинная человеческая жизнь, жизнь, проходящая в никогда не заканчивающемся воспитании, есть, так сказать, жизнь «метода», метода, ведущего к идеальной человечности»²⁰. Такое понимание метода как способа Пути и понимание подлинной человеческой жизни как «панметодизма» является следствием понимания Гуссерлем сущностного устройства человека как свободного волевого субъекта, ещё точнее — как этической личности, «определяющей саму себя к этическому самовоспитанию»²¹. Коль скоро этическая жизнь есть постоянная борьба с «тянущими вниз наклонностями», то она может быть описана как «непрерывно длящееся обновление». Человек обречён в этом смысле на служение идеалу этической личности и призван постоянно обновлять, радикально осмыслять и укреплять изначальную, но утратившую силу этическую, жизненную волю.

Тем самым, в основании самой феноменологии лежит антропологическая установка. И феноменология становится способом жизни, Путем постоянного самообновления. Гуссерль про человека всегда помнил. Точнее, он помнил про него не в виде конкретного живого индивида. И проблему человека он обсуждает не в залоге поиска ответа на вопрос И. Канта (что такое человек?), а в категориях точности и чистоты феноменологического метода, благодаря которому при его применении человек и становится тем, чем он предназначен быть — этической личностью, обладающей, по его же словам, божественными атрибутами.

¹⁹ Там же. Это даже удивительно, что рационалист Гуссерль обращается к таким почвенным смыслам, как *габитус*.

²⁰ Там же. — С. 132.

²¹ Там же. — С. 133.

Метод как аскеза и стоический идеал. Для Гуссерля мысль должна быть аскетичной и согласовываться со стоическим идеалом. Она должна быть предельно чистой и точной. Это первое. И второе. Мысль есть не отдельно взятый рациональный акт. Истине нужно служить, как монах служит Богу. Гуссерль писал в этой связи: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке ее метода... вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу»²².

Служение предполагает аскезу. Аскеза предполагает соблюдение точности и ясности в выборе средств базовой практики, практики чистой мысли. Поэтому феноменология как строгая наука означает строгость и точность мысли, точность в выборе (выработке) метода, а не бездумное копирование методов из естествознания. Хотя математика для Гуссерля всегда оставалась идеалом в части подбора методов и понятий.

Что есть феноменологический метод? Прежде, чем строить предмет феноменологии, Гуссерль строил её метод. Но прежде, чем строить её метод, Гуссерль определился в позиции, которая демонстрирует его стоический идеал: «На первое место я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода ... критики разума, если не продумаю для нее некоторого общего плана..., я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной»²³. Есть и более радикальные высказывания: «Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность ... я надеюсь не мой удел»²⁴. Фактически, Гуссерль реализовывал в своей личной жизни идеал философа — идеал монастыря в миру, не называя его этим именем.

Итак, изначально ставится сугубо нравственная стоическая максима: победить или умереть в борьбе за построение истинно строгой науки. И уже, исходя из максимы, строится метод: феноменологическое $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ и феноменологическая редукция. Существом $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ как метода выступает способ «выключения», вывода за скобки всех суждений, построений, наслоений, представлений о том внешнем мире, в котором мы (как мы полагаем) все живем. При этом я, феноменолог, не отрицаю реальность мира.

²² Гуссерль Э. Избранная переписка. — М.: Феноменология-Герменевтика, 2004. — С. 228-229.

²³ Цит. по: Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник. 2004. — М.: Ин-т философии РАН. Наука, 2005. — С. 336.

²⁴ Там же.

Он есть. Просто я подвергаю сомнению по принципу *cogito* («это дело моей полной свободы») все представления об этом мире, ставлю их в скобки: «я выключаю все относящиеся к этому естественному миру науки»²⁵.

Впрочем, *ἐλοχῆ* предполагает заключение в скобки, прежде всего, данного естественного, неотрефлексированного мира, понимаемого на основе так называемой естественной установки, наивно принимающей этот естественный мир как данный, достоверный и реальный. Согласно этой естественной установке естественный мир, мир в обычном смысле этого слова, беспрестанно здесь для меня, пока я только жив, «мир как действительность — он всегда тут... он останется всегда сущим миром»²⁶.

Это означает, если доводить метод *ἐλοχῆ* до логического предела, то выключается весь мир, а не отдельные части и субъекты. Выключаются и мои привычные суждения о мире, выключается и моё рефлексивное Я. Но, повторяем, эпохῆ означает не отрицание мира, а воздержание от суждений о мире и выстраивание условий существования мира в зависимость от выстраивания метода, на основании которого строится новая строгая наука о новом регионе сущего.

А.Г. Черняков отмечал, что в основании самого допущения *ἐλοχῆ* лежит *ποступок*, «поступок «человеческого я», называемый феноменологическое *ἐλοχῆ*, поступок, в котором, как не раз повторит сам Гуссерль, мы полностью свободны»²⁷. Возникает вопрос — как следует именовать того, кто осуществляет акт *ἐλοχῆ*? Еще нет трансцендентального субъекта, еще нет построенного чистого сознания. Трансцендентальная почва еще не обретена, но она уже есть, на неё только следует ступить как на землю обетованную. В таком случае, делает вывод Черняков, «*ἐλοχῆ* как человеческий поступок, совершаемый в человеческой свободе, становится *онтологическим* основанием трансцендентального основания, каковое по замыслу Гуссерля, должно быть необходимым, «эпистемически принудительным»²⁸. А.Г. Черняков это противоречие называет «онтологической апорией» феноменологического метода.

Но поступок не может быть онтологическим основанием. Таковым может быть поступающее бытие-событие, говоря словами М. Бахтина. Насколько применимы онтологические предикаты в данном случае? Если сле-

²⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 73.

²⁶ Там же. — С. 68-69.

²⁷ Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник. 2004. — М.: Ин-т философии РАН. Наука, 2005. — С. 368-369.

²⁸ Там же. — С. 370.

довать логике Гуссерля, он обсуждает не онтологию, не мир как сущее и не человека как сущее. Он обсуждает условия чистоты познания сущего, условия возможности познания бытия сущего. Он ставит метод радикализации, метод *ἐξουχῆς* и редукции, с помощью которого строится далее и сам предмет феноменологии — бытие чистого сознания. И сам человек, принимающий этот мир в качестве живущего согласно естественной установке, как феноменолог очищает сознание, дабы соответствовать служению истине.

В результате такого очищения феноменолог открывает новый бытийный регион — регион индивидуальных актов переживаний чистого сознания. Забегая вперед, скажем, что он открывает *горизонт жизненного мира*. Это регион индивидуальных переживаний, регион индивидуального бытия, строящегося по норме бытия чистого сознания. Онтологическая апория разрешается событийным образом, актом свершения, поступком. Трансцендентальное Я не существует в данном человеку мире, но оно свершается тогда, когда человеческое Я совершает трансцендентально-феноменологическую редукцию очищения. Для естественной установки такого Я нет, это понятно. Но оно является после акта трансценденции, оно пребывает в акте переживания сознания.

Э. Гуссерль ставит оптику видения, предполагающую полную включенность феноменолога в акт сознания. Трансцендентально-феноменологический метод имеет сугубо онтологический смысл. Феноменология не отрицает бытие сущего, а строит такой метод, согласно которому и возможно уяснение подлинности бытия сущего. Но для начала необходимо все суждения о сущем, принятым согласно естественной установке, поставить в скобки, а затем вернуть человека в чистое переживание сознания в его полноте, чтобы потом понять подлинность сущего. Пройдя эту процедуру, человеку феномен сущего сам и является. Разумеется, это в первую очередь касается и его самого как сущего. Это означает, что феноменология предполагает не создание системы науки, а построение такой оптики, *способа видения мира*, которая включает его в полноту всего горизонта жизненного мира.

Итак, сознание, понимаемое как жизнь, как живое, полное переживание, не как узкий рефлексивный акт, а как жизненная сила, схватывающая всю полноту событийности, становится базовым феноменом. Феномен же пребывает в исполнении, в событии поступка. В таком случае феноменология строится как рефлексивная практика мысли, состоящая из актов рефлексий самого феноменолога. Последний и ставит себе норму — *горизонт жизненного мира*.

Горизонт жизненного мира. Что есть жизненный мир? Это «существующий повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы (в

том числе и я, в тот или иной момент философствующий) обладаем вот-бытием как сознательные существа»²⁹. Жизненный мир есть преданный мир в качестве сущего. Жизненный мир «естественным образом заранее дан всем нам как отдельным лицам в горизонте нашей со-человечности, т.е. в каждом актуальном контакте с другими как «этот мир», общий нам всем»³⁰. Жизненный мир нам дан до науки, он является для нас чем-то само собой разумеющимся во всякой человеческой жизни, всегда знакомым во всяком человеческом опыте. Жизненный мир есть «царство изначальных очевидностей»³¹.

А.П. Огурцов собрал разные интерпретации исследователей, касающиеся понимания категории жизненного мира. Первая интерпретация, самая распространенная, связана с пониманием его как мира повседневности. Вторая описывает жизненный мир в этических категориях, как мир отношений людей лицом к лицу, мир человеческого общения. Согласно третьей, жизненный мир означает дорефлексивный, дофилософский мир, мир простых ощущений, поведенческих реакций, мир живых существ, где люди ничем не отличаются от животных. Четвертая интерпретация полагает жизненный мир как мир естественной коммуникации между людьми на естественном языке³². Подобная разноголосица только подтверждает то, что Гуссерль ввёл жизненный мир не как научное понятие и даже не как метафору, а как понятие-указатель, *ориентир*, в котором важно не его содержание (что привычно для научных категорий), а его *направленность, индексальность, векторность*. Поэтому далее у Гуссерля вводится и другое понятие-указатель — *горизонт*.

Этот жизненный мир, с одной стороны, даёт материал для наук, выступает в качестве «почвы», в которой коренится научный мир, с другой стороны, он объемлет весь мир обитания. Необходимо поставить вопрос о «собственном и постоянном бытийном смысле этого жизненного мира, который он имеет для живущих в нем людей»³³. Но это невозможно сделать готовыми, выработанными в науках средствами объективации. Это необходимо сделать методом, соразмерным жизненному миру, где вопрос об объективности вообще не ставится.

²⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. — СПб.: Владимир Даль. 2004. — С. 145.

³⁰ Там же. — С. 166-167.

³¹ Там же. — С. 175.

³² Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3-х частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. — СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011. — С. 185-187.

³³ Там же. — С. 168.

Поэтому, коль скоро мы все как бы утоплены в структурах жизненного мира, мы в них живём, и эта жизнь донаучна, дорефлексивна, то и сдвиг к смыслу этих структур жизненного мира можно осуществить только посредством того же радикального *ἐποχή*, преодолевающего всяческие объективистские или субъективистские представления о мире.

Ход к глубинам жизненного мира осуществляется как раз по принципу *coгito*, согласно радикальной «картезианской эпохй», поскольку она ставит под сомнение самые ближние первые ряды опыта, «здесь ставится под вопрос самая нижняя ступень всякого познавательного опыта, познавательная почва всех прежних наук, всех наук об этом мире»³⁴. Более того, ставится под вопрос смысл и значимость всех знаний и представлений о мире, подчеркивает Гуссерль. Но принципиально и то, что это *ἐποχή* осуществляет Я, вещь мыслящая, так ставящая вопрос. Это Я необходимо, поскольку именно оно и осуществляет это *ἐποχή*. Но здесь Декарт в своё время и остановился. Он сам себя сомнению не подвергает.

А Гуссерль здесь и фиксирует базовый пункт: разве ко мне самому этот радикальный метод *ἐποχή* не должен быть применен? Если нет, то радикализм здесь заканчивается. В то время как принцип *ἐποχή* должен быть осуществлён всерьёз, то есть до конца³⁵. Тем самым Гуссерль усомневается и самого мыслящего субъекта Декарта. Он заменяет рационального субъекта Декарта на своего трансцендентального субъекта, к которому ещё предстоит прийти, то есть сконструировать, точнее, осуществить акт обновления.

Итак, к структурам и смыслу жизненного мира необходимо пробиться сквозь толстый слой накопленных наукой и опытом представлений и знаний. Но получается фактически парадокс. Мы, с одной стороны, обитаем в жизненном мире, в нашей повседневной, очевидной для нас среде. С другой же стороны, мы опираемся в наших действиях почему-то на ложные субъективистские и объективистские представления об этом же мире. С одной стороны, надо проникнуть в мир, открыться ему, «принять во внимание конкретный жизненный мир, и притом в действительно конкретной универсальности, в которой он актуально или в плане *горизонта* включает в себя все значимости, приобретенные людьми для мира их совместной жизни», с другой, — понять, что это значит и как этот мир ухватить в его целостности и значимости, в его горизонте, чтобы получить о

³⁴ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. — СПб.: Владимир Даль. 2004. — С. 110.

³⁵ Там же. — С. 114-115.

нём научное представление³⁶. Старая наука, страдающая либо психологизмом, либо физикализмом, не годится для этого.

Для этого необходимо строить новую науку. И первым радикальным шагом в подступах к «рабочему полю новой науки» является первое необходимое *ἐλοχή*. Это *ἐλοχή* в отношении всех объективных наук и полученных с их помощью знаний. Это *ἐλοχή* означает отказ от проведения любых объективно-научных познаний», воздержание от «всех теоретических интересов, всех целей и действий, которые свойственны нам как объективным ученым или просто как людям любознательным»³⁷. Это не означает, что наука для нас исчезает. Это означает, что мы ставим себе установку (отличную, вспомним, от естественной установки), но установку, хабитуально укоренённую, означающую наш постоянный, «хабитуальный интерес»³⁸. Это *ἐλοχή* подлежит «хабитуальному исполнению», должна стать привычной и постоянной. Быть может, допускает Гуссерль, что такая тотальная «феноменологическая установка и соответствующее ей *ἐλοχή* прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому»³⁹.

Жизненный мир, данный нам, «ведущим в нём бодрствующую жизнь», всегда присутствует в нас, составляет почву для всякой теоретической и внетеоретической практики. Он нам дан не эпизодически, не от случая к случаю, он «дан нам как универсальное поле всякой действительной и всякой возможной практики, как горизонт»⁴⁰. Вещи мира даны нам как вещи и «объекты» в горизонте мира. Каждый объект есть нечто, «ничто из» мира», постоянно создаваемого как горизонт. Гуссерль здесь переходит уже совсем на поэтический слог, в котором грань между научным, философским и художественным дискурсом почти стирается: «Жить — значит всегда жить-в-достоверности-мира. Жить в состоянии бодрствования — значит бодрствовать для мира, постоянно и актуально «сознавать» мир и самого себя как живущего в мире, действительно переживать, действительно осуществлять бытийную достоверность мира»⁴¹. Если про-

³⁶ Там же. — С. 182.

³⁷ Там же. — С. 185.

³⁸ Удивительно, но в этом скрыто и глубинное почвенничество рационалиста Гуссерля. В поисках опорных смыслов он ищет такие, которые, казалось бы, вовсе не должны быть характерны для рационализма. Например, габитус.

³⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... — С. 187.

⁴⁰ Там же. — С. 194.

⁴¹ Там же.

должить по-бахтински — значит подтверждать бытие в поступке, совершаться событийно.

Итак, мне мир не просто дан, я не просто в нём живу как в среде и как почве. Он открыт мне в горизонте, и каждый объект, вещь и человек представлен в горизонте, в пространстве возможностей, в разных вариациях и модусах, смыслах и значимостях. И более жестко — открытый мне жизненный мир и есть горизонт, в постоянном потоке охватывающий все наши цели, мимолетные и продолжительные, а также заранее, имплицитно «объемлющий» и интенциональное сознание горизонта»⁴². Все наши темы и проблемы лежат постоянно в этом «единстве жизненного горизонта «мир». Мир есть универсальное поле, в которое устремлены все наши акты: опытные, познавательные, деятельные»⁴³.

Но этот мир может стать нашей, для нас, универсальной темой только посредством тотального изменения естественной установки, согласно которой мы воздерживаемся от жизни как естественные живые существа, не живём по-прежнему как «люди естественного вот-бытия», а, напротив, постоянно воздерживаемся от такого естественного осуществления и пребывания. Жизненный мир не может быть мне просто дан в естественной установке. Требуется тотальная смена установки на основе осуществления универсального *éλοϋή*. Благодаря воздержанию «достигается полная перемена всей жизненной установки, обретается совершенно новый способ жизни», достигается установка над предданной значимостью мира⁴⁴.

Разумеется, возникает вопрос, что это означает в действии? В жизненном мире в каждом акте я направлен на предмет этого мира, я живу в нём. Поэтому здесь главным становится преодоление этой данности и открывание не вещам мира, а их значимости, которая скрыта за ней, то есть, их смыслам, их «горизонтности». Ведь любое активное сознание открыто, ориентировано не на вещь, а на направленность, на смысл вещи, они все имеют за собой скрытые немые смыслы и значимости, то есть свои горизонты. Активное сознание всегда окружено этим «живым горизонтом», в силу этого мы всегда имеем эту «наличную текучую горизонтность»⁴⁵.

Благодаря радикальной универсального *éλοϋή* все значимости мира «выводятся из игры», и вместе с этим приостанавливается и вся естественная простая жизнь, ориентированная на действительность этого мира»⁴⁶.

⁴² Там же. — С. 195.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. — С. 203.

⁴⁵ Там же. — С. 202.

⁴⁶ Там же. — С. 204.

Трансцендентальная по своему существу эпохй принимается нами как habituальная установка, раз и навсегда. Она позволяет осуществить трансцендентальную редукцию и пройти к трансцендентальному субъекту, который и начинает понимать смысл и существо мира, его горизонт.

Главное в $\epsilon\lambda\omicron\upsilon\chi\eta$ — не теоретическое созерцание и не исследование структур сознания. Главное в ней то, что сродни обращению, благодаря которому человек испытывает метаморфозу личности, в силу чего ему открывается новое видение, он обретает видение самой трансценденции, которой в естественном натуральном мире нет. Она являет себя как феномен трансцендентальному субъекту, который обретает это видение. Такое открывание происходит только в актах трансценденции, совершаемых трансцендентальным субъектом, выращенным в человеке. Но такое обращение должно осуществить все человечество, исходя из собственной свободы и веры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. — 1997. — № 4. — С. 109-136.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 336 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 400 с.
4. Гуссерль Э. Избранная переписка. — М.: Феноменология-Герменевтика, 2004.
5. Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: В 3-х частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. — СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011. — 503 с.
6. Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. — Новосибирск: Офсет, 2016. — 438с.
7. Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник. 2004. — М.: Ин-т философии РАН. Наука, 2005. — С. 360-400.