

Комаров С.В.
г.Пермь

Lebenswelt als Weltanschauung (гуссерлианский проект рационального мировоззрения).

1. В своей программной работе «Философия как строгая наука» (1911 г.) Гуссерль, формулируя задачу феноменологии, критически относится к дильтеевской попытке исторически понять мировоззрение современного человека. В.Дильтей, как известно, формулирует исследовательскую программу, методологический принцип которой заключается в том, чтобы понять жизнь из нее самой. Человек есть историческое существо, а потому категории «жизнь» и «история» рассматриваются им как равнозначные. «Жизнь ... по своему материалу составляет одно с историей. История – всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества»¹. Из этой связности духовной жизни и должны быть выведены все предельно общие категории человеческого мышления. Именно такое понимание жизни как исторической смены мировоззрений является предметом критики Гуссерля и основанием отрицания им философской позиции, которую он называет «философией мировоззрений» (Weltanschauungsphilosophie). В то время как для Дильтея история – это сфера развертывания духовного мира человека, для Гуссерля история есть процесс явленности идеи в своем явлении, процесс выявления энтелехии вневременной сущности человеческого духа. Он признает великую задачу исследования морфологической структуры исторических типов мировоззрения, однако не считает это относящимся к задачам философии, поскольку неизбежным следствием «исторической установки» является психологизм и субъективизм. Не могут основополагающие, конституционные начала человеческого бытия быть выведены из психологического анализа исторических форм мировосприятия. Правда, позднее в работах 30-х годов, посвященных кризису рационализма, Гуссерль признает несправедливость своей критики и даже будет усматривать близость методологической позиции Дильтея к своей. Тем не менее, первоначально феноменология развивается им в оппозиции всем программам философии (не только философии жизни, но и неокантианства) как чисто *позитивистским*, а понятие «жизненный мир» (Lebenswelt) вводится в противовес любым *психологическим* трактовкам мировоззрения (Weltanschauung).

Целью настоящей статьи является ответ на вопрос, в чем основания первоначального противопоставления «жизненного мира» – «мировоззрению» и последующего их сближения в «Кризисе европейского человечества...».

2. Гуссерль, как известно, начинает свои феноменологические штудии с анализа «*естественной установки*» сознания, которая отождествляется им с наличным мировосприятием, и даже просто – с восприятием. По сути дела, это есть критика естественно сложившегося, «обыденного» мировоззрения человека. Гуссерль специально подчеркивает непредзаданность и беспредпосылочность своей исследовательской позиции: «...тут мы не поучали – это следует подчеркнуть со всей резкостью – с какой-то заданной философской позиции и не пользовались какими-либо традиционными, пусть даже и общепризнанными философскими учениями, но осуществляли – в строжайшем смысле – некоторые *принципиальные раскрытия*, т.е. лишь верно выражали различия, непосредственно данные в *созерцании*. Мы брали их точно такими, какими они даются нам, без какого-либо истолкования, гипотетического или интерпретирующего. ...Осуществляемые таким образом констатации – это действительные «начала» ...»². Естественная установка есть фактически спонтанное и непосредственное полагание нашим сознанием существования объектов как предметов мира. В обычном сознании человека мир воспринимается несомненно существующим и непосредственно данным. «...*Естественный же мир, мир в обычном смысле этого слова, беспрестанно здесь для меня, пока я только*

жив. Пока имеет место последнее, я «остаюсь в естественной установке», и более того – и то, и другое означает одно и то же». «...«Действительность» - о чем говорит уже само слово – я обретаю как *сущую здесь и принимаю ее тоже как сущую – как такую, какой она мне себя дает*»³. Естественное сознание – тетиическое, полагающее.

Можно указать, что описание Гуссерлем мира в естественной установке сознания практически совпадает с локковским описанием эмпирических данностей наличного сознания. Отличие заключается в том, что он сознательно акцентирует внимание на том, что он именуется «генеральным тезисом естественной установки», т.е. на неизбывном полагании окружающего мира как сущего. Дело в том, что методически связанным *коррелятом естественной установки* является **феноменологическая редукция**. Дж.Локк имеет своим предметом данности наличного сознания (впечатления), Э.Гуссерль – данность самого сознания. А это требует уже блокировки и остановки действия спонтанного восприятия, модификации наличного сознания и установки нететиического взгляда.

Сам Гуссерль сближает процедуру феноменологической редукции с картезианской процедурой радикального сомнения. Модификация сознания путем феноменологического *epoche* ставит ту же цель, что и картезианское сомнение, а именно: выявление внеопытных структур опыта. Тем не менее, она существенно отличается от радикального сомнения Декарта. Гуссерль указывает, что “...попытка сомневаться в чем-либо сознаваемом как наличное непременно обуславливает снятие положенности. ...В попытке сомневаться, примыкающей к тезису ...”выключение” осуществляется так, что вместе с тем модифицируется антитезис, а именно “*полагание*” *небытия*...”. Однако поскольку нас не интересует установка Декарта, то “... мы сейчас выхватываем лишь феномен “введения в скобки” или выключения”, который очевидно не привязан к феномену попытки сомневаться. ... В отношении к совершенно любому тезису мы можем – причем с полной свободой – совершать такую своеобразную *epoche* - *известное воздержание от суждения, какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой – ибо очевидной – убежденностью в истине*. Тезис выводится «за пределы действия», ставится в скобки, он преобразуется в модификацию «тезис в скобках», суждение как таковое – в «*суждение в скобках*» “⁴. Таким образом, феноменологическое «заклучение в скобки» в отличие от картезианского сомнения сохраняет «замкнутость» на эмпирический опыт восприятия и модифицирует сознание существенно по-другому. Если картезианское сомнение «стирает» все эмпирическое содержание сознания, т.е. уничтожает эмпирическое сознание, то гуссерлианская редукция сохраняет все это содержание «за скобками». Картезианское сомнение «очищает» сознание, выявляя априорные структуры чистой предметности, гуссерлианская редукция направляет внимание на способ данности как эмпирического, так и «чистого» сознания⁵.

Что обнаруживается после совершения феноменологической редукции и изменения познавательной установки? Редукция, вынося за скобки естественное мнение и спонтанное полагание существования объектов, обнаруживает предмет как направленность, или феномен, как нечто лишь противостоящее (*vis-a-vis*, *Gegenstand*). Воспринимать некий предмет (вот-эту-вот трубку, лежащую на столе) отнюдь не означает обладать ее репродукцией в миниатюре в сознании (сама трубка и ее образ в сознании), но быть направленным на сам «объект» трубки, «самое само» трубки, как оно существует в сознании. «Выключение» *не реально* (трубка находится на столе в комнате), но *интенционально* (феномен трубки находится в моем сознании). Воспринимать трубку означает в точности: быть на нее направленным как на *реально существующее*.

Таким образом, совершив феноменологическую редукцию, мы обнаружили, что конституционной характеристикой сознания является его **интенциональность**. «Предметность» выступает как онтологическая имманентная характеристика сознания, ибо в интенциональной направленности одновременно связаны и присутствуют сам акт направленности и то, на что направлено сознание (реальный предмет, сущность, смысл). Как

пишет Р.Ингарден, расшифровывая этот ключевой момент понимания интенциональности сознания, «... имманентно воспринятое и имманентное восприятие образует «непосредственное единство», <единство> одного-единственного конкретного “cogitatio”. Они образуют единое целое, причем так, что воспринятое – то есть мое осуществляющееся сейчас мышление – и становление-этого-мышления-осознанным (das Sich-zum-Bewußtsein-bringen dieses Denkens) являются единством в том смысле, что воспринятое “реально (reelle) заключено” в восприятии»⁶.

“Чистая предметность” есть такая априорная структура восприятия реальных предметов, которая проявляется в любых эмпирических актах сознания. В любом акте восприятия можно выделить “репрезентирующие содержания”, т.е. саму сущность, сам предмет, на который направлен акт сознания. Эта сущность, или предмет интенции, Гуссерлем назван ноэмой. И в любом акте сознания можно выделить полюс объективного схватывания этой сущности, посредством постижения ее смысла, который Гуссерль называет ноэзой. Феномен сознания есть единство ноэмы и ноэзы. Поэтому гуссерлианские ноэматико-ноэматические структуры восприятия любого сущего нужно понимать как интенциональный коррелят психологического луча внимания локковского “ума” или декартовского *lumen naturale*.

Однако самое главное заключается именно в том, что феноменологическая редукция есть коррелят «естественной установки» сознания. Ибо она не только позволяет обнаружить интенциональность как конституционную характеристику сознания в любых его модификациях естественного сознания. Феноменологическая редукция является процедурой сущностного усмотрения, которая «мнит», «просвечивает» сущность сознания через его эмпирические проявления, «предметность» через ее явления. Однако и она сама, являясь сменой познавательной установки, возможна только благодаря изначальной интенциональности сознания. Замкнутость на естественный опыт является необходимейшей предпосылкой успешной реализации феноменологического замысла, отличающая ее от классической гносеологии XVII-XVIII в.в. В отличие от Декарта Гуссерль не сомневается, даже методологически, в наличии объективного мира. Более того, для Гуссерля это несомненная данность и условие самого тезиса: «Назад к вещам!». Но в отличие от рациональной феноменологии Локка Гуссерль модифицирует саму естественную установку сознания для выявления всеобщих априорных структур, лежащих в ее основе. Однако, так или иначе, феноменологическая редукция сохраняет неизменной саму «естественную» ориентацию человека на окружающие предметы как непосредственно сущие.

3. Однако если мы хотим выявить основания такой «естественной» установки и, связанного с ней, «естественного» мировоззрения, то необходимо выявить структуру нашего «ума», т.е. самой аппрезентивной, схватывающей способности как конституционной основы самого опыта сознания в любых его модификациях. Дело в том, что феноменологическая редукция, являясь коррелятом «естественной» установки, сохраняет и естественный взгляд на субъекта сознания. Само «Я» естественным образом всегда понимается как некий *онтический субъект*, как некое субстанциальное *сущее*. Но это означает, что мы, заключив в скобки весь предметный мир, оставили не заключенным в скобки само наше «я». Я, как эмпирический и конкретный субъект, продолжаю участвовать в естественной установке, хотя теперь ее никак не использую. Именно в этом пункте Гуссерль в “Картезианских размышлениях” критикует Декарта: если следовать декартовскому радикализму, то картезианское сомнение должно быть направлено не только на “мир”, но и на самое наше “Я”. При этом, следовательно, нужно занять установку редукции и по отношению к нашему “Я”. Гуссерль называет эту процедуру *трансцендентальной редукцией*.

Что нам открывается теперь, когда мы обратили взгляд на само наше «я» заключили его в скобки? При совершении трансцендентальной редукции, во-первых, естественный мир сохраняется, однако теряет свою значимость, во-вторых, сохраняется и наше эмпирическое

«я», однако оно тоже теряет значимость. «Если мы следуем методическому принципу в отношении пары *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*), то в первую очередь перед нами откроются всеобщие описания, по мере возможности относящиеся к отдельным *cogitationes*... в коррелятивных направлениях. С одной стороны, это будут ... описания интенционального предмета как такового в отношении полагаемых для него в соответствующих способах осознания определений – полагаемых в присущих им модусах... Это направление описания ноэматическим. Противоположно ему – ноэтическое. Оно описывает модусы самого *cogito*, способы осознания, например, в восприятии, в воспоминании, в ретенции, - с присущими им модальными различиями, например, в ясности и отчетливости»⁷.

Фактически трансцендентальная редукция есть выявление действительной онтологии сознания, ибо именно благодаря ей открывается сознание в полноте его смысловых когитаций. При этом несложно заметить, что, конечно, есть «Я», которое воздерживается и которое есть само «Я *редукции*». Но гораздо важнее, что в результате открывается стихия *чистого сознания, или трансцендентально-феноменологического Я*.

Отличие трансцендентальной редукции от феноменологической состоит именно в том, что это такая модификация сознания, которая не уничтожает «естественное мировоззрение», но открывает *априорные структуры* чистого сознания. Как указывает сам Гуссерль: «...модифицированный, трансцендентальный опыт состоит в том, что мы рассматриваем и описываем некоторое трансцендентально-редуцированное *cogito*, но, как рефлектирующие субъекты, не осуществляем при этом естественного полагания бытия, которое содержится в первоначальном прямом восприятии или в другом виде *cogito*, и которое действительно осуществляло непосредственное погружение в этот мир Я»⁸. Обладает ли такое чистое сознание каким-нибудь содержанием? Нет, в том смысле, что оно не есть нечто содержащее. Да, в том смысле, что это я направлено на некую вещь. Эта вещь есть само редуцированное содержание нашего я (переживания). Теперь переживания нашего «Я» становятся его *cogitatum*, ноэмой.

Как известно, анализу конституционной проблематики сознания и описанию содержания чистого «Я» Гуссерль посвятил много трудов и времени. В структуре эмпирического сознания, например, он выделил собственные интенциональные импликации актуального восприятия, кинестетическое сознание, сознание времени, наконец, апперцепции, т.е. самовосприятия сознания. В структуре чистого сознания им были описаны персональная установка («монадическое «Я»»), мотивация как основной закон конституирования чистых смыслов, трансцендентальное Его, и габитуалитет сознания. Однако сейчас нас не интересует конкретные исследования всех этих когитаций сознания, предпринятые философом, а сама принципиальная возможность описания «чистого» сознания и те выводы, которые следуют отсюда для решения проблемы мировоззрения.

Внимательный анализ показывает, что открывшееся в результате трансцендентальной редукции «чистое сознание» принципиально отличается от «чистого Я» классической философии не только шириной содержания. Радикальное отличие феноменологии Гуссерля от классической гносеологии заключается в том, что *эмпирическое «я» и трансцендентальное «я» есть одно и то же*, поскольку при трансцендентальной редукции сохраняется та же замкнутость на эмпирический опыт сознания - в данном случае самовосприятия, как при феноменологической редукции сохраняется замкнутость на эмпирический опыт восприятия внешних предметов. «... Как Я, находящееся в естественной установке, я есмь всегда также и трансцендентальное Я, но знаю я об этом только благодаря осуществлению феноменологической редукции»⁹. Поэтому понятие «чистое сознание» у Гуссерля означает не самоидентичность картезианского «я *cogito*», а априорные структуры интенциональности, выявляемые в любом эмпирическом сознании – и в эмпирическом, и в модифицированном под воздействием феноменологических процедур.

Поэтому и априорное единство субъекта у него заключается не в кантианском принципе трансцендентальной апперцепции, являющейся в свою очередь модифицированным декартовским «Я cogito», а в интенциональности как объективной конституционной структуре сознания, проявляющей себя в любых его модификациях, точнее – в пассивных и активных синтетах ссознания.

Но это означает, что, когда мы совершили трансцендентальную, а затем эйдетическую редукцию для выявления структур чистого сознания, то обнаружилось, что *смысл реальности и самого сознания существенным образом изменился*.

Во-первых, сознание в установке трансцендентальной редукции выступает не как сущее, но как бытие. Открывающееся в результате феноменологического еросхе «чистое» сознание не есть ни картезианское cogito, ни конструкт субъективного идеализма. Такое *сознание есть некое объективное явление, бытийствующее сознание, живое сознание, понятое как Dasein*. Для такого сознания способ данности и способ бытия теперь есть одно и то же. Смысл открытия интенциональности сознания заключается в том, что, хотя она есть направленность на некий «предмет», она есть вместе с тем *объективная структура бытия сознания*. В области этого чистого «Я», как пишет Гуссерль, «... все события обращенной к миру жизни вместе с осуществляемыми в них простыми фундированными полаганиями бытия и коррелятивными им бытийственными модусами, ... очищенными от всех привносимых наблюдателем сопутствующих и предшествующих полаганий, становятся доступными описанию»¹⁰. Смысл и важность этого открытия заключается именно в том, что такое живое сознание и есть актуальное бытие, лежащее в основе всех последующих смыслов воспринимаемого, всех последующих актов осмысления, «теоретизаций» и «концептуализаций», в том числе и «естественного» мировоззрения. Такое живое сознание в своей «живости» (Lebendigkeit) оказывается той первичной данностью, из которой могут и должны быть выведены все предельно общие категории. Именно такое сознание будет позднее онтологически истолковано Хайдеггером как феномен In-der-Welt-sein.

Во-вторых, теперь меняется и сам смысл трансцендентности и трансцендентального сознания. Суть дела в том, что “...когда мы парадоксальным образом изучаем свою связь с миром с целью отличить себя от этого мира, мы используем критерий имманентности; а парадоксальная ситуация возникает из-за того, что само содержание этой имманентности есть не что иное, как мир как направленность, интенциональность, феномен, и при этом этот мир полагается как реальное существование, как нечто трансцендентное мне”¹¹. Именно вот это открытие *интенциональности* как конституционной структуры сознания и является важнейшим открытием Гуссерля, принципиально отличающим феноменологию от классической философии сознания.

Открытие интенциональности как онтологической структуры «чистого» сознания есть основа *тетического* полагания предметности (сущего и его бытия) в любых актах эмпирического сознания со всеми фундированными на них *фактами жизни*. Оно делает необходимым отождествление *онтического* и *онтологического*, ибо «направленность к...» сознания, будучи способом данности, одновременно конституирует сам *смысл бытия* предметов. Иначе говоря, открытие интенциональности «чистого сознания» есть открытие допредикативного опыта, в котором бытие дано как реальность сознания. Гуссерль пишет: «...Мы сознаем, что все то, что существует для сознания, конституируется в нем самом, и далее, что всякий вид бытия, в том числе и всякий вид, который в том или ином смысле характеризуется как трансцендентный, имеет свою конституцию. *Трансцендентальность в любой своей форме есть имманентная, конституирующая внутри сознания бытийная характеристика. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, называть ли его имманентным или трансцендентным, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируется смысл и бытие* (выделено мной – С.К.)»¹². Иначе говоря, *понятие трансцендентного* (тетического

полагание сущего) есть *имманентная характеристика* самого сознания. В таком случае, интенциональный анализ должен раскрыть, каким образом *конституируется* смысл бытия (Seinssin) сущего, потому что этот анализ имеет дело с конституированным объектом как осмысленно конституированным и раскрывает это *конституирование*. Фактически интенциональный анализ сознания и есть открытие самого опыта *бытия живого субъекта*.

В-третьих, именно поэтому Гуссерль говорит об *абсолютности* сознания и о феноменологии как об абсолютно субъективной науке, предмет которой в своем бытии не зависит от решения вопроса о бытии или небытии мира¹³. Так называемый *трансцендентальный идеализм* Гуссерля заключается именно в понимании того, что смысл любого предмета коренится в трансцендентальной субъективности как свойство интенциональности сознания.

Гуссерлевский трансцендентальный идеализм – идеализм особого толка, принципиально отличный от классического идеализма, ибо основополагающим его понятием является интенциональность, которая раскрывает смысл только того, что непосредственно может быть помыслено в возможном опыте. Интенциональность как конституционную характеристику сознания можно понять как гуссерлианский коррелят картезианской идеи Бога или кантианских идей разума. Если учесть особенность феноменологической редукции и тождество трансцендентального и эмпирического субъекта, то мы обнаружим, что это констатирование смысла (сущности) феноменов сознания, которых мы не имели бы, если бы не было сущих (внешних предметов или внутреннего «я»), являющихся предметами восприятия. У Гуссерля интенциональная конституция сознания как априорная структура есть *формальное условие* для полагания сущего, отличное от фихтеанской диалектики «Я» и «Не-я», которое понимается как пульсация живого сознания. (Характерно, что Гуссерль нигде не обращается к философии Фихте, хотя он так же сталкивается с проблемой солипсизма). Таким образом, трансцендентальный идеализм заключен уже в самой процедуре феноменологического *epoché*. Поскольку, феноменологическая редукция все время сохраняет “замкнутость” на “естественную установку”, т.е. на внешний опыт, постольку феноменологический анализ есть выявление живого опыта осмысления.

В чем смысл гуссерлианского идеализма применительно к проблеме анализа мировоззрения? Дело в том, что, по мнению философа, именно с позиции трансцендентальной субъективности, вскрывая конституцию сознания как бытийно существующего, можно выявить первоначальные смыслы, фундирующие естественную установку и естественное мировоззрение. Только с этой позиции можно вскрыть генезис само собой разумеющихся смыслов любого восприятия.

Такое систематическое раскрытие конституирующей интенциональности есть самоистолкование трансцендентальной субъективности. Как пишет сам Гуссерль: “...Благодаря этому каждый вид сущего самого по себе, реального и идеального, станет понятен как конституированный именно в этих результатах *продукт* трансцендентальной субъективности... Если увидеть и охватить исследованием эти горизонты, то в результате возникнет универсальная феноменология как приведенное с соблюдением неизменной очевидности, и притом конкретное самоистолкование *ego*. Точнее говоря, оно возникнет, во-первых, как самоистолкование в точном смысле слова, в котором систематически показывается, каким образом *ego* конституирует себя как обладающее собственной сущностью и сущее в себе и для себя (*in sich und fur sich Seiendes eines eigenen Wesens*), а во-вторых, как самоистолкование в более широком смысле, которое показывает далее, каким образом в силу этой собственной сущности (*dieses Eigenwesens*) конституирует в себе и нечто *другое, объективное* и, следовательно, вообще все, что каким-либо образом имеет для него в Я бытийную значимость в качестве не-Я. ...Выдержанная в такой систематической

конкретности, феноменология есть трансцендентальный идеализм, хотя и в новом фундаментальном смысле”¹⁴.

Трансцендентальное Ego конституирует Мир как противоположный полюс интенциональности, как нозму. “Мир”, о котором здесь идет речь, явно не является миром естественных наук, а есть совокупность, или идея (в кантовском смысле слова), всего того, что мы можем помыслить и что может открыться нам в любом опыте бытия. Поэтому основной вывод Гуссерля заключается в следующем: “... То обстоятельство, что бытие мира (даже когда он сам по себе дан в очевидности) *трансцендентно* сознанию и с необходимостью остается трансцендентным ему, ничего не меняет в том, что только в жизни сознания, как неотделимая от нее, конституируется всякая трансцендентность, и что только эта жизнь, в частности, как сознание о мире, несет в себе неотделимый от нее смысл, заключенный в слове “мир”, а также в выражении “*этот действительно суций мир*”. В конечном счете, только раскрытие горизонтов опыта проясняет действительное существование мира и его *трансцендентность* и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия”¹⁵.

Таким образом, решение ключевой задачи – выявление генезиса естественного сознания на основе трансцендентальной субъективности – требует «восстановления» всего редуцированного, «заключенного ранее в скобки» содержания сознания. По аналогии с картезианским восстановлением редуцированного мира можно говорить о гуссерлианском восстановлении *Weltanschauung*. Отличие заключается в том, что у Гуссерля это восстановление совершается в сохраняющейся «замкнутости» на «естественную установку» сознания, а потому выступает как выявление, а еще точнее – *рациональное продуцирование ее смысловой структуры*. Каким образом это происходит?

Описание чистого сознания, как мы видели, подводит к проблеме солипсизма. Однако мы должны помнить, что в действительности у Гуссерля нет проблемы солипсизма именно в силу понимания особенностей процедуры «заключения в скобки» и природы интенциональности. Тем не менее, Гуссерль ставит проблему данности Другого: каким образом я обнаруживаю в себе смысл присутствия другого именно как Другого, как Не-Я?

В такой постановке проблемы есть некоторое противоречие. Суть дела в том, что у Гуссерля опыт единства сознания принципиально связан с понятием интенциональности. Изначальная “направленность сознания к...” уже “мнит” Другого в качестве полюса “Я”: Другой – это *alter Ego*. Поэтому восстановление мира, заключенного ранее в скобки, происходит как обнаружение изначально смыслового присутствия всего редуцированного содержания (мира, природы, другого, тела и т.п.) в изоморфной структуре чистого сознания. “Трансцендентальный солипсизм” Гуссерля, как показали позднее Мерло-Понти, Сартр и Левинас, наивен, ибо у него трансцендентальное ego изначально интересубъективно, во-первых, в феноменологическом смысле – как интенциональная структура, во-вторых, в трансцендентальном смысле, поскольку, благодаря сохраняющейся «замкнутости» на естественный опыт, у него трансцендентальное и эмпирическое сознание есть одно и то же. Сартр, например, просто констатирует наличие Другого именно тем, что я обнаруживаю себя во взгляде другого: Другой мне встречается в опыте как другой Взгляд. Однако, Гуссерль более методичен: он констатирует, что нельзя непосредственно от смысла интенционального предмета шагнуть к констатации его существования. Другими словами, нельзя от *онтологического* непосредственно заключать к *онтическому*, от *бытия* к *сущему*, от *Dasein* к *Sosein*. Специфика гуссерлианского решения проблемы интересубъективности заключается именно в понимании самого феноменологического метода: для Гуссерля – это универсальный метод *установления смыслов* существующего, для других философов – это метод *описания* самого существующего.

Как известно, философ решает проблему существования Другого путем прояснения фундаментальной нозматико-нозматической структуры данности, которую он называет

аналогизирующей апперцепцией. Мы можем обнаружить, что сам этот опыт восприятия своего Alter Ego есть структура интенции, т.е. самовосприятия (апперцепции). Смысл “Другого” тогда выступает как интенциональность опыта восприятия себя как другого. Это восприятие себя как другого выступает, во-первых, как “удвоение”, во-вторых, как самоподтверждение (аппрезентация). Тогда можно обнаружить, что во всяком опыте, относительно которого можно предположить наличие Другого как Сущего, а не только нозматического предмета, интенциональная структура восприятия, т.е. аналогизирующая апперцепция, останется прежней. Иначе говоря, аналогическая апперцепция и есть такая конституция сознания, на которой основывается восприятие Другого. Но в таком случае возвращаясь, к пониманию процедуры феноменологической редукции, мы можем обнаружить, что наличие смысла Другого имеет место только в случае действительного существования его как реального предмета (Сущего). Чтобы существовать феноменально, предмет должен быть возможен в качестве реального предмета. Иначе говоря, мы не могли бы воспринимать никакого реально существующего предмета, если бы наше сознание не было бы устроено интенционально и эта интенция не выступала бы как онтологическая экспликация или тетиическое полагание сущего. Мир как нозматический предмет выступает перед нами теперь как *Lebenswelt*, т.е. уже осмысленный мир.

Однако смысл феноменологического решения проблемы Другого гораздо шире гносеологической проблемы солипсизма. Суть заключается в том, что выявление смысловой конституции сознания открывает ее *интерсубъективную природу*. Теперь, осуществляя восстановление «заключенного в скобки», Гуссерль говорит уже не конституировании мира, но о конституировании *миров*. Это связано с тем, что обнаружилась «многослойность» интенционального «я», а вместе с ним и мир как нозматический предмет и горизонт «я» становится множеством горизонтов. Поэтому он пишет: «...Что-то конституируется первопорядковым, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое всегда привносит во вторично конституированный мир новый смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности. В качестве мира вторично конституированное необходимо дано как бытийный горизонт, который доступен и может быть постепенно раскрыт на основании того, что конституировано первопорядковым образом»¹⁶. В связи с этим встает вопрос: что является первичной структурой, тем первопорядковым, что задает смысл вторично конституированным бытийственным горизонтам? Ответ Гуссерля прост – это сама трансцендентальная субъективность, имманентная структура сознания, в которой трансцендентное дано как имманентная трансцендентность. А, если выразить это другими словами, то это *Dasein, Тут-бытие*.

Иначе говоря, опыт сознания, истолкованный трансцендентально-феноменологическим образом, есть опыт бытийствующего сознания, допредикативного сознания, уже существующего сознания до его какого-либо истолкования. *Da-sein* выступает как нечто онтологически данное, внутри которого раскрывается осмысляющее, понимающее, исследующее и т.п., т.е., уже исходящее из него, сознание мира (*Weltanschauung*). *Da-sein* есть онтологически понятое сознание. Отличие Гуссерля от Хайдеггера в том, что для Гуссерля кроме сознания существует еще мир до сознания, о котором он знает. И для него важен момент явления сознания в мир, момент его осмысления. А у Хайдеггера уже данный, т.е. уже явленный мир есть единственная сфера бытия, единственная возможность. У Гуссерля еще сохраняется трансцендентный “остаток” мира вне опыта сознания, а у Хайдеггера – уже нет.

Тут-бытие как первичное, первопорядковое, сознание раскрывается как здесь данное бытие, существующее в некотором горизонте. Горизонт и есть горизонт мира. Поэтому фактически *Dasein* и есть *Lebenswelt*. Структура *Dasein* есть структура *Lebenswelt*, а именно центр, периферия или горизонт, временная структура *Lebenswelt*, соответствующая модусам истолкования *Dasein*, есть структура открывающихся горизонтов, или

конституирующихся миров. Это означает, что «естественная установка», наличное эмпирическое сознание, живое «мировоззрение» оказывается уже фундированным первичным Lebenswelt^аом. Всякое рациональное «мировоззрение» уже является осмысляющей модификацией Lebenswelt^а.

Какова же структура самого “жизненного мира”? Во-первых, как мы видели, первичным слоем бытийствующего сознания является само трансцендентальное его, которое открывается как имеющее в себе интенциональный предмет – «Мир как Другое». Lebenswelt поэтому открывается как *телесный опыт*: «...так дело обстоит уже в случае первого, имманентного *мира*, который мы называем потоком переживаний. Как система внеположенных по отношению друг к другу частей он дан в ориентации вокруг конституирующегося первопорядковым образом живого присутствия в настоящем, из которого доступно все, что находится вне его, но что принадлежит имманентной временности (подчеркнуто мной. – С.К.). Внутри первопорядковой (в нашем специфическом смысле) сферы мое живое тело вновь оказывается центральным звеном *природы*, как *мира*, который конституируется благодаря управлению, осуществляемому этим телом”¹⁷. На этом телесном опыте как горизонте основывается восприятие других телесных предметов как “природной” объективности.

Во-вторых, Lebenswelt раскрывается как intersубъективный мир других “Я”. Хотя, фактически понятие intersубъективности, т.е. других «Я», или «Мы», вводится у Гуссерля как «вторичное», «... само по себе первое бытие, предшествующее всякой объективности мира и несущее ее на себе, есть трансцендентальная intersубъективность»¹⁸. «Очевидно к сущности трансцендентально конституированного во мне ... мира принадлежит то, что он в силу сущностной необходимости становится миром людей, что для каждого отдельного человека он с большим или меньшим совершенством конституируется во внутренней психической сфере – в интенциональных переживаниях и потенциальных системах интенциональности, которые, как составляющие *душевной жизни*, в свою очередь, уже конституированы как сущие в мире. Под психической конституцией объективного мира можно понимать, например, мое действительное и возможное опытное познание мира, принадлежащее моему Я, которое само себя воспринимает в опыте как человека (Подчеркнутое мной есть указание на уже осуществившееся, т.е. приобретенное статус бытия, жизненное сознание. – С.К.). Этот опыт может быть более или менее совершенным, он всегда имеет открыто-неопределенный горизонт. В этом горизонте для каждого человека заключен каждый другой – в физическом, психофизическом, внутренне-психическом смысле»¹⁹.

В-третьих, на основании этого Lebenswelt раскрывается как культурный мир как сфера Объективного Духа и, наконец, вся Природа в обычном смысле слова, но только уже как «культурный» предмет, как «предмет» науки.

Таким образом, «жизненный мир» выступает как первичное мировосприятие. Выделенные горизонты являются результатами *пассивных синтезов* сознания как временной развертки опыта сознания. В этом смысле **Lebenswelt есть Weltanschauung**.

4. Теперь может быть раскрыт весь замысел трансцендентальной феноменологии. Феноменологические исследования «...представляют собой не что иное, как начало радикального прояснения смысла и генезиса – или смысла, возникающего в ходе такого генезиса, - смысла и генезиса понятий мира, природы, пространства, времени, одушевленного существа, человека, души, живого тела, социальной общности, культуры и т.д. ...Эту априорную систему можно, следовательно, охарактеризовать и как систематическое развертывание универсального априори, которое сущностным образом врождено трансцендентальной субъективности, а следовательно и intersубъективности, или как развертывание универсального логоса всякого мыслимого бытия»²⁰. Замысел Гуссерля -

это проект обоснования *рационального мировоззрения*. Кризис европейского человечества по его мнению есть кризис ценностей *исторического* рационализма, но не самой идеи разума.

В чем же расхождение между Гуссерлем и Дильтеем в понимании мировоззрения? По нашему мнению, Гуссерль отличает и противопоставляет *Lebenswelt* как естественное и первичное «мировоззрение», выступающее как результат самой «жизненности» сознания, и *Weltanschauung* как вторичное «мировоззрение», полученное как результат активного самоосмысления человеком своего бытия. Это *Weltanschauung* выступает, поэтому, как результат *активных синтезов* сознания, как психологическое, или философское, или научное осмысление и истолкование первичной данности «жизненного мира». Оно поэтому всегда уже внутри *Lebenswelt*, всегда есть уже результат сознательных действий и установок, которых оно само не рефлектирует. Первоначальное противопоставление «жизненного мира» – «мировоззрению» связано именно с замыслом Гуссерля понять жизнь сознания как рациональную деятельность, понять рациональную структуру естественной установки. Другими словами, понять разум не как идеи, но как самое основание жизни. Но, ведь, и В. Дильтей ставил своей целью описание «живого» сознания, такой артикуляции душевной жизни, из которой вырастают все первоначальные понятия как инструменты ее осмысления. Его проект описания переживаний как жизни сознания меньше всего может быть истолкован как некий психологический опыт в духе гуссерлианского *Weltanschauung*. Дильтеевская «связность мира» есть не что иное, как некая первичная связность самой «жизни» и вполне может быть понята как *Lebenswelt*.

Поэтому, нам думается, что особенность проекта Гуссерля заключается именно в его неисторической трактовке разума, самой рациональности. Там, где рациональность рассматривается в своей идее, как некая вневременная энтелехия исторического процесса, там Гуссерль противопоставляет *Lebenswelt* – *Weltanschauung*¹, а следовательно, подвергает критике философию как типологию мировоззрений. Там, где он обнаруживает историчность самого сознания, после открытия временных структур опыта, пассивных и активных синтезов, там он отождествляет *Lebenswelt* и *Weltanschauung*.

Нужно понять, что Гуссерль понимает разум как абсолютную ценность, абсолютный радикализм мысли. Поэтому его проект рационального мировоззрения есть выражение философского стремления к самооправданию философа. Философия достигается в качестве строгой науки только при отождествлении мировоззрения философа и его жизни. Поэтому его мировоззрение и не может быть ничем иным, как абсолютным стремлением к рациональности.

¹ Dilthey W. Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften // GS VII. 1990. S. 256.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С.50-51.

³ Гуссерль Э. Идеи, С. 69.

⁴ Гуссерль Э. Идеи, С. 71-72.

⁵ Но, если в «Идеях» Гуссерль фиксирует лишь отличие своего метода от Декартова, то в «Картезианских размышлениях» он критикует Декарта за то, что его радикальное сомнение недостаточно радикально, ибо сохраняет саму «мирскую» (читай: «естественную») установку сознания. Однако, следует заметить, что скорее это есть критика самого Гуссерля. Ибо сама процедура «выведения за скобки» является смысловым коррелятом «естественной установки». В противном случае, очень трудно обнаружить интенциональность сознания.

⁶ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля.- М., 1999. С. 138.

⁷ Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998. С. 101.

⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 97.

⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 102.

¹⁰ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 99-100.

¹¹ Лиотар Ж.-Фр. Феноменология. – СПб., 2001. С.33. Лиотар также указывает, что интенциональность сознания как его онтологическая характеристика есть *фундированное включение трансцендентного в имманентное без утраты трансцендентности*. – Там же, С. 36.

¹² Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 174-175.

¹³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 91.

¹⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 177.

¹⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 140.

¹⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 255.

¹⁷ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 255.

¹⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 291.

¹⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 249-250.

²⁰ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 289.