

УДК 130.121

А.В. Белокобыльский

Государственный университет информатики и искусственного интеллекта, г. Донецк, Украина

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЕЕ НЕДОСТАТКИ

В статье раскрываются особенности феноменологической интерпретации рациональности. На примере концепций Э. Гуссерля и М. Хайдеггера показывается зависимость этой интерпретации от тяготеющих к времяразмерным формам конструкторов – «жизненного мира» и «истории».

Одной из кардинальных проблем философии в последней трети XX века стала проблема понимания – и тем самым самопонимания – европейского разума. Катастрофы, свершившиеся и только угрожающие западной цивилизации, принуждают в самих сценариях преодоления кризисов, разрабатываемых различными философскими традициями, учитывать способность современного разума на спасительное путеводительство. В свете феноменалистского поворота, который сказался практически на всех философских течениях рубежа XIX – XX веков, трудно переоценить значимость собственно феноменологической интерпретации рациональности. Тем более что именно в трудах создателя феноменологии Э. Гуссерля и его ближайшего ученика и последователя М. Хайдеггера самопостижение европейского разума смогло (сознательно и целенаправленно) углубиться вплоть до «метафизических» слоев, что само по себе доказывает весомость и новаторство указанного пути.

Действительно, начиная с самых первых деклараций, феноменология Э. Гуссерля рассматривается как новая метафизическая парадигма, в рамках которой переосмысливаются фундаментальные теоретические концепты, ценности и цели философского исследования. При этом главная из целей, зафиксированная направленностью на предельные смысловые горизонты, характерна для феноменологической философии с момента ее зарождения. Надежда «с помощью строго философского знания найти путь к Богу и к истинной жизни» [1, с. 121], которая, по признанию Гуссерля, вдохновляла его исследовательские усилия, позволяет узнать в феноменологии метафизику в исконном (аристотелевском) понимании этого термина.

На пути к вечной цели философского поиска, постижению истины, Э. Гуссерль переинтерпретирует фундаментальные блоки метафизического дискурса, переосмысливая основания и методы философской рациональности. В первую очередь сказанное касается рационального облика той реальности, которая дана человеку и его сознанию. В духе свершений немецкого трансцендентализма Гуссерль ограничивает реальность совокупностью феноменов, то есть областью субъективного: «Я должен сказать: только феномены на самом деле даны познающему, субъект нигде и никогда не выходит за рамки взаимосвязей своего переживания...» [2, с. 163]. При этом речь идет, естественно, не о философском солипсизме. Отказавшись от претензий на знание запредельного сознанию, трансцендентного, человек тем самым обретает основания для более после-

довательного объективного познания. Гуссерль подчеркивает *несомненность* феноменов, а следовательно, и свободу последних от «загадки трансценденции» [2, с. 179]. Сосредоточившись на этой объективной, но доступной сознанию области, феноменология обретает инструмент для построения метафизики – вместо граничащих с мистикой интуиций трансцендентного и равно неприемлемых для метафизики психологических интерпретаций опыта философия сосредотачивается на предметной стороне данного сознанию реальности: «Если мы перед критикой познания ставим метафизические цели, придерживаемся только задачи *выяснить сущность познания и его предметность*, то это и есть *феноменология познания и его предметности*, и она образует первую и основную задачу феноменологии вообще» [2, с. 166].

Так как речь идет о том, что непосредственно дано сознанию, отпадает необходимость (вместе с возможностью) в методологическом сомнении, господствующем в философии со времен Декарта. В предмете «чистого умозрения» наличествует «абсолютная данность», и сомневаться в бытии данного здесь и сейчас сущего «не имеет никакого смысла» [2, с. 171]. Следовательно, феноменологический метод, обретая статус магистрального метода новейшей философии, предоставляет своему адепту возможность последовательного теоретизирования на основе объективного и однозначного материала, позволяет «преодолеть путаницу и выявить сущность познания» [2, с. 172]. Остается согласиться с создателем феноменологии в том, что «от успехов этой науки зависит, очевидно, возможность метафизики, науки о бытии в абсолютном и последнем смысле» [2, с. 172]. Основания рационального дискурса Гуссерль усматривает во внутреннем содержании самого сознания (точнее, той его части, которая выдерживает испытание феноменологической редукцией), а пути рационального постижения реальности – в методологии «приведения» данной в опыте реальности к ее эйдетическому наполнению.

Бесспорно, ради новой метафизической достоверности приходится идти на определенные жертвы. В гуссерлевской феноменологии философский дискурс принципиально (даже декларативно) ограничивается сферой имманентного. Внешнее бытие данной посредством феномена предметности находится под вопросом, а сам вопрос исключается из области научного вопрошания. Имманентизация метафизики оборачивается трансформацией конструируемого в феноменологии образа центрального предмета метафизики – бытия. Этот образ укореняется в размерности внутреннего «протяжения» субъективности – во времени. Вообще-то, «времяразмерность» бытия можно считать отличительной и принципиальной характеристикой нововременной философии [3] – потенциально, но по большей части актуально, именно в «пространствах» времени разворачивается метафизическое действие основополагающих для Нового времени концепций. Однако если еще у Канта времяразмерность предмета познавательной активности (очевидная на уровне, по крайней мере, трансцендентальных схем) не распространяется за границы субъективности, то у Гуссерля границы субъективности совпадают с границами бытия.

Подчеркивая интенциональность сознания (которая имеет принципиальное значение для феноменологии), Гуссерль «пресуществляет» бытие в совокупность бытийственных смыслов «на кончике» сознания. Внутренние объекты сознания, точнее, их эйдетические наполнения принципиально отличны от актов их восприятия – различие между «материей» феномена и его психо-рациональной оболочкой Гуссерль зафиксировал в терминах «ноэма» и «ноэзис». Тем не менее, обнаруживаемый сознанием объект не является для него «внешним» и само бытие, репрезентированное в таких объектах, обретает временную размерность, имманентную самому сознанию, что неоднократно было отмечено в критической литературе [4, с. 25], [5, с. 125].

Онтологически первичный слой достигается с помощью феноменологической редукции, которая процедурно сводится к отвлечению от «наивных» уверенностей обыденного опыта. Парадокс, однако, заключается в том, что преодоление «естественной установки» с помощью феноменологической редукции опирается на предустановки, заложенные в самой «естественной установке»: сама феноменологическая редукция представляет собой достаточно сложный теоретический прием, который обуславливается предпосланным набором опытно приобретенных уверенностей и предпочтений.

В качестве таковой (сложной теоретической деятельности) феноменологическая очистка сознания затрагивает только часть (причем возможно небольшую) бытия сознания (что отмечал еще Хайдеггер). Это высокое теоретизирование обусловлено определенной «стартовой позицией», зафиксированной в особенностях «естественной установки» (например, в убеждениях и философских знаниях самого Э. Гуссерля в «момент» открытия феноменологического пути). Однако полученный в результате редукции рафинированный онтологический «пейзаж» должен быть принципиально освобожден от интуиций, связанных с конкретным содержанием «неочищенного» сознания. Собственно полученный результат и репрезентирует истину бытия, которая, странным образом, не может объяснить (и даже повлиять на) случайные (с метафизической точки зрения), но от этого не менее значимые для нас события. Для самого Э. Гуссерля, как апологета неизменной рациональной сущности бытия, таким трагически значимым событием стали культурно-политические потрясения родной Германии, корни которых он позднее связал с сущностью естественно-научной рациональности.

Именно нововременная, а точнее новейшая рациональность, побочным (хотя только в философском смысле) продуктом которой стала техногенная цивилизация насилия, рождает в качестве адекватного метода саморефлексии гуссерлевскую феноменологию. Следовательно, для феноменологического метода техногенный универсум должен быть понятен в первую очередь. В работах 30-х годов (в частности в «Кризисе европейских наук») для более адекватного отражения исторически изменчивого культурного контекста Гуссерлем разрабатывается концепт «жизненного мира».

Под «жизненным миром» Гуссерль понимает приблизительно то, что ранее именовал «естественной установкой» – «бесконечное царство всегда готовых и находящихся в нашем распоряжении, но никогда еще прежде не расспрошенных *бытийных значимостей*» [6, с. 152]. Однако теперь именно в особенностях смыслов жизненного мира автор феноменологии готов признать «*постоянные предпосылки* научного и, наконец, философского мышления» [6, с. 152]. В конце концов, именно европейский жизненный мир, мир, наполненный вполне очевидными интуициями и ожиданиями, порождает особенности и научного освоения природы, и особую же ментальность стремящегося к господству разума. Вообще, при чтении поздних работ Гуссерля закрадывается подозрение, что, возможно, и «ноэматическое» наполнение предметностей сознания не свободно от исходных предустановок жизненного мира. Который – и Гуссерль особо это подчеркивает – вовсе не один и тот же для различных исторических и культурных эпох: «Если же мы перемещаемся в чужой круг общения, – к неграм на берега Конго, к крестьянам Китая и т.д., – то сталкиваемся с тем, что их истины, их твердо установленные, получившие и получающие всеобщее подтверждение факты – вовсе не те, что у нас» [6, с. 189]. Однако при этом именно жизненный мир (по крайней мере, в своей конкретной данности) образует «постоянную почву значимости, всегда готовый источник само собой разумеющегося, которым мы без лишних разговоров пользуемся и как практические деятели, и как ученые» [6, с. 167] и, добавим, как феноменологи, принимая во внимание тот факт, что рождение феноменологии связано только с одним из известных нам «жизненных миров».

Феноменологические усилия по прояснению современной рациональности разбиваются, таким образом, о непрозрачную природу предметности того жизненного мира, который стоит за методом феноменологии. Этот исторически сложившийся жизненный мир, отличный от своих «предков» и культурных альтернатив, представляет собой исходный пункт феноменологической философии и остается для последней великой загадкой. Ввергнув бытие во временное измерение, феноменология остановилась перед развернутым во времени культурным бытием жизненного мира, детерминирующим поиски сознания и открывающиеся ему смыслы. Рациональность, предпринявшая попытку разгадать загадку трансцендентного, путем его погружения в имманентную разуму временность, столкнулась с загадкой *случайной* природы порождающего ее жизненного мира (в силу чего он такой, а не иной?), который с необходимостью (любой другой жизненный мир феноменологическую рациональность не оправдывает!) должен предшествовать феноменологически понятой рациональности. Феноменологический разум останавливается перед загадкой *актуальной истории* вмещающего этот разум *жизненного мира*.

Еще более контрастно запредельность *истории* для феноменологической парадигмы становится очевидной при обращении к творчеству Мартина Хайдеггера. Ученик и критик Гуссерля, Хайдеггер, с одной стороны, зависим от основных установок феноменологии, с другой – во многом идет дальше ее создателя. Многие положения хайдеггеровской метафизики представляют собой логически оправданные выводы из гуссерлевских предустановок, которых, с другой стороны, – Гуссерль никогда бы не сделал¹.

В первую очередь сказанное касается реализма хайдеггеровской философской концепции – так называемой «фундаментальной онтологии». Преодолевая метафизическую нейтральность своего предшественника, Хайдеггер принципиально указывает на то, что феноменальная сфера есть не более чем «проекция» стоящего за/над ней Бытия. С точки зрения метафизики шаг кардинальный и важнейший. Однако если мы отвлекаемся от того, что в значительной степени базируется на философской вере, то в сфере интерпретации собственно рациональности принципиальных различий между Гуссерлем и Хайдеггером не так уж и много. Речь все так же идет об имманентном сознанию мире, который разворачивается все в том же времяразмерном измерении. Центральная категория хайдеггеровской метафизики *Dasein* (означающая бытие человеческого сознания) «вбирает» в себя гуссерлевские императивы онтологической наполненности актов сознания и его (сознания) самореферентности.

С одной стороны, из сказанного следует утверждение времяразмерности Бытия (недвусмысленно зафиксированной в названии первой крупной работы Хайдеггера), с другой – первостепенная метафизическая значимость сознающего себя разума («открытости» *Dasein*). В силу изменения метафизической парадигмы Хайдеггер переосмысливает концептуальный аппарат феноменологической философии.

Речь идет не о произвольном введении авторских терминов, но о принципиальной смене направленности рациональных стратегий: именно *Dasein*, «сущее, которое, понимая себя в своем бытии, относится к этому бытию», или *экзистенция* становятся основанием рационального дискурса, своеобразным пределом, к которому редуцируются культурные смыслы. Любой из философских (то есть последовательно рациональных) терминов Хайдеггера имеет в виду этот фундамент и тяготеет к нему в своем автономном функционировании.

¹ Более того, Гуссерль открыто не принимал онтологизм (то есть, по сути, главное) в хайдеггеровской интерпретации феноменологии [5, с. 122].

Наряду с другими центральными категориями философского дискурса кардинальным образом переосмысливается и категория *истории*. Времяразмерность выступает у Хайдеггера онтологической характеристикой вот-бытия и не может быть устранена или привнесена в него извне. В «Бытии и времени» прямо проводится мысль о том, что вот-бытие «не потому “временно”, что “выступает в истории”, но что оно наоборот экзистенцирует и способно экзистировать лишь потому, что в основании своего бытия оно временно» [7, с. 421]. Более того, правильнее было бы сказать, что само понимание историчности, по крайней мере «онтологическое понимание», возможно только на основе уяснения «экзистенциально-временных условий возможности» вот-бытия [7, с. 419]. Временность, а в еще большей степени вытекающая из этой временности конечность присутствия, его смертность задают рациональную шкалу, в которой история приобретает категориальный статус: «*Собственное бытие к смерти, то есть конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия*» [7, с. 431-432]. Именно поэтому Хайдеггер в главном произведении раннего периода творчества заявляет: «*первично исторично – присутствие*» [7, с. 426]. «Dasein», или «присутствие», скорее порождает историю, чем рождается из нее. Историчность *истории* есть превращенная историчность (конечность, временность) вот-бытия¹.

Развернутое определение истории, данное автором «Бытия и времени» после анализа историчности в различных ее аспектах, гласит: «история есть протекающее во времени специфическое событие экзистенцирующего присутствия, причем так, что “прошедшее” в бытии-друг-с-другом и вместе с тем “передаваемое по традиции” и продолжающее воздействовать событие считается историей в подчеркнутом смысле» [7, с. 424]. Фактически перед нами еще один продукт приведенной в действие экзистенциально-феноменологической рациональности. Однако «история» (как, впрочем, и иные фундаментальные философские понятия) не может выступать только предметом рационального осмысления. Необходимым образом она сама превращается в инструмент рациональности, в форму, благодаря которой производится дальнейшая разработка метафизической проблематики.

Начиная как минимум со знаменитой речи «Что такое метафизика?» (1929), Хайдеггер в центре первой философии видел вопрос («сверх сущего, за его пределы» [8, с. 24]) о бытии. Несколько позднее, в начале 40-х годов, имея в виду забвение бытия европейской философией, Хайдеггер подчеркнет: «...мы находимся в самом различении сущего и бытия» [9, с. 181]. И здесь мы подходим к сердцевине хайдеггеровской метафизики и его интерпретации рациональности.

Та философская революция, которая была задумана и осуществлена Мартином Хайдеггером и которая была связана с переводом метафизики на путь (и язык) фундаментальной онтологии, совершалась во имя возвращения к *бытию*. Сущее, ставшее предметом метафизики во времена Платона, отодвинуло бытие в качестве центра философского интереса на второй план, а затем и вовсе вытеснило за пределы философии. Хайдеггер, считавший, что метафизика как история забвения бытия исчерпала себя в творчестве последнего метафизика (и первого постметафизика) Ф. Ницше, всю свою творческую жизнь искал возможности вернуться к бытию. Собственно вот-бытие как сущее, осознающее собственное бытие, и стало «плацдармом» возвращения к философствованию досократиков, «просветом» бытия в царстве сущего.

¹ Историчность присутствия есть по своему существу историчность мира, который на основании экстатично-горизонтной временности принадлежит к временению этой последней [7, с. 434].

Однако возникает закономерный вопрос: если история как таковая, а следовательно, и история забвения бытия в метафизике есть производная временности экзистенции, то что в последней порождает именно такую историю? Почему произошло «помрачение» метафизики и что сегодня позволит нам вернуться к бытийственной ясности? Наконец, остается унаследованный от Гуссерля и волновавший Хайдеггера до конца жизни вопрос: в чем причина той ситуации, в которой оказалась европейская цивилизация и где возможный выход?

Хайдеггер, бесспорно, чувствует детерминированность собственной философской позиции со стороны «господствующего способа исторического бытия» – историзма Нового времени. Обреченность на неистинный способ мышления бытия, ставшая уделом новой философии, не может быть следствием вмешательства субъективности в «судьбы» бытия – несмотря на свою онтологическую роль человек у Хайдеггера даже в ранних произведениях достаточно пассивен и «ведом» бытием. В работах 30-х годов ситуация даже усугубляется: теперь Хайдеггер (например, в «Ницше») ставит человека в прямую зависимость от «определенности бытия». Поэтому, говоря о том, что Новое время «вверено истории», он в первую очередь подчеркивает онтологическую обусловленность такого вверения: «Тот или иной вид истории (Historie) всегда является лишь следствием уже утвержденного сущностного определения истории (Geschichte)» [9, с. 96]. Под «сущностным определением истории» Хайдеггер мыслит «раскрытость истины в соответствии с *так* определенным бытием» [9, с. 225].

Начертается своеобразный круг: неистинное положение новейшей философии есть результат ввергнутости европейского мышления в метафизику (направленную не на бытие, а на сущее), причем сказанное справедливо в том числе и для пытающейся преодолеть метафизику философии Хайдеггера. Об этом свидетельствует *история* метафизики: греки встали на путь преимущественного мышления о сущем не ранее V века. Дальнейшая история мысли представляет собой поступательный уход от бытия (а следовательно, нигилизм: «*Метафизика как метафизика и есть подлинный нигилизм*» [9, с. 301]), вплоть до собственного исчерпания в философии Ф. Ницше. Метафизика есть следствие «впадения» в историю и не может свидетельствовать о сущности последней. Но и сама история не самостоятельна. В каждый момент своего развития она есть форма «удержания» бытия: «Самоудержание, совершающееся из дали ускользания, скрывающего себя в соответствующей фазе метафизики, определяет как *έποχή* самого бытия определенную эпоху в истории этого бытия» [9, с. 337].

Однако в таком случае вопрос о сущности истории становится бессмысленным! Философия просто лишается теоретической позиции для подобного вопрошания. При этом именно История (как судьба сущего по определению бытия) детерминирует мышление (как «содействие бытию») во всех его определяющих стратегиях. В потрясениях разворачивающейся национальной трагедии 40-х для Хайдеггера это становится предельно очевидным: «...можно подумать, что определение сущности бытия зависит от господства того или иного понятия истины, которое обуславливает способ человеческого представления и, таким образом, направляет мышление бытия. Однако возможности тех или иных *понятий* истины уже очерчены видом этой *сущности* и ее властвованием» [9, с. 433]. Подчиняясь бытию, мы следуем за фиксирующими его конфигурациями проговаривающего это бытие мышления: «Строго говоря, не *мы* подчиняем что-то одно чему-то другому, а подчиняем *себя самих* требованию языка» [9, с. 296]. Здесь уже чувствуется знаменитый «поворот» в хайдеггеровской философии, в результате которого будут произнесены знаменитые слова о языке: «язык есть дом бытия».

Не стоит, однако, считать, что, выступая носителем языка, человек в его истории воздействует на бытие или «оказывает ему услугу». Открывающаяся человеку история человечества есть в своем существе иррациональное действо, детерминирующее его в мышлении и действии, требующее волевого выбора, но при этом тайное в своем замысле и целях. И именно потому, что история человека есть не более чем манифестация истории бытия: «История бытия – это не история человека и человечества, равно как не история человеческого отношения к сущему и к бытию. История бытия есть само бытие и только оно. Однако поскольку бытие, обосновывая свою истину в сущем, обращается к человеческому существу, человек остается вовлеченным в историю бытия, но всякий раз лишь в соответствии с тем, как он сам воспринимает свою сущность из отношения бытия к нему и в ракурсе этого отношения: принимает или утрачивает, обходит стороной или оставляет, исследует или расточает» [9, с. 432].

История (с большой буквы) «посылает» человечество на тот или иной путь исторического осуществления [8, с. 253]. Современный отрезок культурно-исторического пути человечества связан с субъективизмом, техникой и поставом [8]. Только укоренившись в исторически данном, мы приобщаемся к бытию. Тем самым мы обретаем возможность мыслить и действовать: «Иначе как укоренившись сперва в своем сущностном пространстве и начав обитать в нем, человек не способен ни к чему значительному внутри ныне господствующего способа исторического бытия» [8, с. 254]. Заметим: возможность мыслить и действовать, но вовсе не *понимать* смысл нашей *обреченности* именно *этому* способу мышления и бытия.

То, что Хайдеггера не смущает невозможность вопроса «почему так происходит?», обнажает его абсолютную, в чем-то иррациональную веру в состоятельность собственных построений. Вряд ли речь идет о теоретической убежденности, скорее убежденность подобного рода свойственна той сакральной традиции, в которой выросший в католической семье мыслитель черпал вдохновение. Если истинность определений настоящего основывается на священной непорочности традиционного целого – не встречаемся ли мы с преображенной верой в священность традиции? Не о превращенном ли образе схоластического учения о сущности и существовании идет речь?

В любом случае именно *история*, порождающая поляризованность и ангажированность нашего настоящего, становится камнем преткновения хайдеггеровской философии. Почему (зададим непозволительный вопрос) бытие выбирает историю? Почему мышление Нового времени вдохновляется идеей господства (над природой или человеком)? Почему в метафизике царствует антропоцентризм и субъективизм (вплоть до фундаментальной онтологии самого Хайдеггера)¹? На эти вопросы позитивного ответа быть не может. Мы либо должны позволить убедить себя в непогрешимости детерминирующего человеческие судьбы бытия, либо признать принципиальную иррациональность хайдеггеровского рационализма.

Фактически речь идет о том, что феноменологическая версия метафизики сталкивается с проблемой понимания исходного пункта собственного вопрошания о бытии. Не имея права на свободное от метафизической саморефлексии философствование (свойственное античности и средневековью), феноменология Э. Гуссерля и фундаментальная онтология М. Хайдеггера бессильны в осмыслении субъективизма и историзма современного разума. Констатация исторической обусловленности феноменологического метода отнюдь не проливает свет на причины такой обусловленности, а соответственно, и не позволяет оценить законность самого применяемого метода.

¹ Ср., напр.: «...причина господства антропологизма остается для метафизики загадкой, которую она даже не может заметить как таковую» [9].

Сказанное означает, что и интерпретация рациональности как редукции культурных смыслов к имманентным сознанию структурам остается интересной попыткой понимания разума Модерна, тем не менее, не достигающей желанной ясности. На пути рационального самопонимания встает *история* – жизненного мира, или сущего, которому мы обречены. И ее сущность, то есть внутренний смысл истории как порождающего феноменологическую интерпретацию рациональности действия, остается для последней вполне иррациональной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М., 2002. – 614 с.
2. Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. – СПб., 2001. – С. 160-206.
3. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
4. Свасьян К.А. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика. – Ереван, 1987.
5. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 116-135.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004. – 400 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. – 503 с.
8. Хайдеггер М. Поворот // Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 253-258.
9. Хайдеггер М. Ницше. – СПб., 2007. – Т. 2. – 458 с.

О.В. Білокобильський

Феноменологічна версія інтерпретації раціональності та її недоліки

У статті розкриваються особливості феноменологічної інтерпретації раціональності. На прикладі концепцій Е. Гуссерля і М. Хайдеггера показано залежність цієї інтерпретації від конструктів, що тяжіють до часорозмірних форм – «життєвого світу» й «історії».

Стаття поступила в редакцію 23.01.2008.