

ОЛЕГ МУХУТДИНОВ

Понятие мира в феноменологической перспективе

Формальное определение феноменологии заключается в том, что она представляет собой *logos tōn phainomenōn*. Термин «феноменология» впервые появляется в 1763 году в двухтомном сочинении Иоганна Генриха Ламберта *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*. В соответствии с тем, что в греческом языке глагол *phainesthai* означает не только «являться», но также и «казаться», понятие «феноменология» используется у Ламберта в значении «искусства избавления от видимости в познании».

Эта идея в полной мере сохраняет свое значение в феноменологии Гуссерля, однако сама идея феноменологии понимается здесь радикальнее. Сформулированный в «Идеях I» принцип всех принципов гласит: «Всякое непосредственно обнаруживающее созерцание является подлинным основанием познания, все, что непосредственно представляется в „интуиции“, необходимо просто воспринимать так, как оно себя обнаруживает, но также только в тех границах, в которых оно себя обнаруживает»¹. Очевидное, свободное от видимости созерцание является источником всякого ясного и отчетливого представления.

Феноменология является методом подлинной, стремящейся к основательности и строгости исследования философии. Если принять во внимание последовательно проведенный в *Sein und Zeit* Хайдеггера содержательный анализ определений *logos* и *phainomenon*, то можно утверждать: феноменология есть метод выявления являющегося.

Однако это формальное обозначение сущности феноменологического метода еще нуждается в прояснении. На первый взгляд кажется, что тезис содержит внутреннее противоречие. «Являться» означает быть чем-то (или кем-то) в действительности. По этой причине в логическом суждении глагол «являться» используется в качестве эквивалента связ-

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle a. d. S., 1922. S. 43.

ки «быть». Но если явление представляет собой действительный предмет познания и если явление есть то, что обнаруживает себя так, как оно есть (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)², тогда возникает естественный вопрос: к чему здесь применяется действие выявления?

Будучи действительными предметами непосредственного опыта, явления обнаруживаются и воспринимаются в действительности. Эта действительность именуется в просторечии явью. Повседневное существование в данной наяву действительности терминологически определяется как будничность. Термин «будничность» имеет здесь строгий феноменологический смысл и используется в значении «действительность бодрствующего сознания» (существования).

Будничность, таким образом, представляет собой существование в отношении к явлениям действительности. Способность ориентироваться в действительности определяется прежде всего наличием зрительных восприятий. Эти восприятия становятся возможными благодаря наличию света и прозрачной среды. В таком случае общее условие различения явлений в действительности определяется как видимость. Значение данного понятия поясняется на примерах хорошей и плохой видимости. При хорошей видимости представление предмета в опыте является ясным и отчетливым. Плохая видимость создает предпосылки для неотчетливого восприятия предмета и, как следствие, для ошибки в суждении об этом предмете.

Суждение на основании недостаточной видимости является источником возникновения видимости в опыте. Понятие видимости в этом втором значении указывает на то, что кажется чем-то, не будучи таковым на самом деле. При плохой видимости можно, к примеру, принять одного человека за другого или принять очертания предмета за очертания человека и обнаружить на деле, что все это является лишь видимостью. Очевидно, что понятие видимости в первом значении является основанием возможности для понятия видимости во втором значении.

Будничность создает видимость и живет видимостью. При этом все суждения будничности являются суждениями «по видимости». Речь ни в коем случае не идет о том, что повседневная жизнь видит действительность исключительно в превратном свете. Положение носит в данном случае нейтральный характер и означает: повседневность обладает границами, определяющими достоверность ее представлений об окружающем мире. Если рассматривать очевидность как абсолютную полноту условий различения явлений в опыте, то можно утверждать, что будничность как усредненная форма существования не стремится к достижению очевидности. Напротив, в науке очевидность является целью познания.

Феноменология в качестве метода выявления являющегося — это опирающийся на ясное и отчетливое созерцание метод приведения принадлежащих тематической области исследования феноменов к очевидности. Здесь возникает еще один принципиальный и требующий обсу-

² Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 28.

ждения вопрос: какие именно феномены могут считаться феноменами феноменологии?

Если принять во внимание общее разделение области сущего на природу и историю, то феноменами можно назвать, с одной стороны, естественные явления, а с другой — исторические события. Однако такое определение феноменов свойственно обыденному представлению. Этому представлению необходимо противопоставить феноменологическое понятие феномена. Феноменом в этом смысле будет называться то, что, не являясь непосредственно данным предметом опыта, тем не менее нетематически сопутствует восприятию явления как феномена в обыденном смысле этого слова и что может быть тематически выявлено посредством специальных рефлексивных актов и таким образом приведено к очевидности. Феномен в феноменологическом смысле в таком случае рассматривается как условие возможности представления явлений природы и событий истории.

Действительным феноменом феноменологии является мир как универсальный горизонт существования тотальности естественных и исторических феноменов. Понятие мира жизни в феноменологии Э. Гуссерля, экзистенциальный предикат бытия в мире в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, идея политического мира в феноменологических интерпретациях К. Хельда — все эти факты указывают на решающую роль представления о мире как феномене феноменологического исследования.

Между тем понятие о человеке как о всемирном существе присутствует уже у Канта. Известна высокая оценка исследований, проведенных Кантом в «Критике чистого разума», данная Гуссерлем и Хайдеггером. Тезис Гуссерля о том, что «трансцендентальная дедукция в первом издании „Критики чистого разума“ движется на феноменологической почве»³, трансформируется в положение Хайдеггера: «Метод „Критики“ по своему основному содержанию есть то, что, начиная с Гуссерля, мы понимаем, осуществляем и стремимся радикально обосновать в качестве феноменологического метода»⁴. Вместе с тем можно смело утверждать, что в системе практического разума Кант осуществляет феноменологическое обоснование возможности свободы, опираясь при этом на идею всемирности человеческого существования. Это положение кажется в высшей степени проблематичным, если принять во внимание исчерпывающую критику «с трудом поддающегося пониманию формализма»⁵ этической концепции Канта. Возражение против формализма, а также «крайнего

³ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle a. d. S., 1922. S. 119.

⁴ Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft // GA, Bd. 25. Hrsg. von Ingrid Gölzl. Fr. a. M., 1987. S. 71.

⁵ Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre // Husserliana, Bd. XXVIII. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, London, 1950. S. 415.

и почти абсурдного рационализма»⁶ кантовской этики возникает в связи с представленным в «Критике практического разума» практическим основоположением, или категорическим императивом.

Категорический императив гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла также быть действительной в качестве принципа всеобщего законодательства»⁷. На первый взгляд представляется, что этот принцип ограничивается лишь формальным указанием необходимой связи, которая должна возникнуть между субъективной единичностью максимы и объективной всеобщностью законодательства. Именно возможность такой связи и ставится под сомнение. Гуссерль разбирает основания кантовской этики в своих лекциях и приводит следующее возражение против формальной универсальности категорического императива: «Итак, не является нравственным всякий поступок, следующий из максимы, которая не подходит для всеобщего законодательства; и опять же это должно означать: нравственным не является поступок, если соответствующее, взятое чисто формально обобщение максимы ведет к противоречиям. Несчастливы мы люди! Я испытываю сейчас чувство голода и сажусь за стол, чтобы поесть. На столе — жареная телятина. Имею ли я вообще право есть? Если я съедаю эту телятину, то в качестве основания я использую максиму: всякий, кто садится голодным за стол, на который подана жареная телятина, может ее съесть. Можно ли принять эту максиму в качестве всеобщего закона? Очевидно, нет. Как быть с разумными существами, по природе являющимися вегетарианцами? Они могли бы испортить себе желудок и погибнуть; таким образом, всеобщий закон не позволяет принять максиму, так что питаться жареной телятиной означает: не быть нравственным; и, поскольку сказанное относится ко всякому блюду, мы, естественно, должны были бы изголодаться для того, чтобы не нарушить формальный закон нравственности»⁸. Замечание Гуссерля хотя и является остроумным, но все же не затрагивает содержательно и по сути идею категорического императива. Проблематичность предлагаемой Гуссерлем критики обнаруживается в том случае, если во внимание принимается отношение практического основоположения и предмета, который этим основоположением определяется. Согласно кантовской позиции, единственными объектами практического разума являются доброе и злое. Действия, целью которых становятся такие объекты, суть поступки. Но в таком случае следует проводить четкое различие между поступками в собственном и действиями в широком смысле слова. Мотивом последних может выступать основанный на инстинкте чувственный порыв. Следовательно, в практическом отношении такие

⁶ Ibid. S. 407.

⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 310.

⁸ Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre // Husserliana, Bd. XXVIII. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, London, 1950. S. 415.

действия будут носить нейтральный характер, если, разумеется, не усложнять ситуацию искусственно. В любом случае приходится признать, что высказанное Гуссерлем сомнение в основательности категорического императива является следствием того, что Гуссерль предпочитает скорее развивать собственные идеи, нежели детально разбираться с внутренним содержанием кантовской практической философии. Поэтому следует вернуться назад к Канту, однако при этом необходимо иметь в виду, что соображения Гуссерля, возможно, указывают на одну из наиболее трудных для решения проблем, связанных с понятием практического разума.

Возникающий в связи с феноменологической критикой формальных оснований кантовской этической концепции вопрос может быть сформулирован следующим образом: почему Кант избирает радикально рациональную модель построения этики? Можно выделить по крайней мере две причины, оказавшие решающее влияние на такой выбор.

Первая причина кроется в области антропологии. Древнегреческое представление о человеке как о разумном существе, обладающем способностью к речи, получает в европейской метафизике однозначную интерпретацию: человек есть *animal rationale*. Сущностью человека является разум, человек отличается от прочих живых существ способностью к мышлению посредством понятий, поэтому и существование человека в истории представляет собой процесс, управляемый разумом. Таким образом, система антропологических идей оказывается тесно связанной с представлением о философии по мировому понятию, которая является «наукой о высшей максиме применения нашего разума», и определяется поэтому как «наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство»⁹. Эта идея философии во всемирно-гражданском значении определяет преимущественное положение системы практического разума.

Вторая причина связана с представлением об определяющей разум идее трансценденции. В одной из небольших работ, по времени относящихся к периоду создания системы практического разума, Кант пишет: «Разум, которым наделено существо, — это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил; замыслам его нет границ»¹⁰. Эта идея бесконечной трансценденции разума, о которой ни в коем случае нельзя сказать, что она является ясной и отчетливой, с давних пор использовалась в метафизической теории двух миров. Кант использует это различие не только в диссертации 1770 года, но делает его краеугольным камнем всей системы разума.

В качестве высшей познавательной способности разум является способностью познания истины сущего в целом. С точки зрения догматиче-

⁹ Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332.

¹⁰ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 9.

ской метафизики это познание должно удовлетворять нескольким требованиям. Во-первых, оно не должно содержать в себе ничего эмпирического. Во-вторых, оно должно быть всеобщим и необходимым, поэтому познание разума должно опираться на представления особого рода. Такими представлениями не могут быть созерцания, поскольку всякое созерцание является единичным представлением. Такими представлениями не могут быть категории, поскольку категории являются формами рас­судка для синтеза содержания чувственных созерцаний. Всеобщие представления разума *a priori*—это идеи. К их числу принадлежат, в частности, космологические идеи, или представления о мире.

В диссертации 1770 года Кант предлагает следующую формальную дефиницию мира: мир есть «целое, которое не есть часть»¹¹. Это понятие является чисто логическим и еще не содержит в себе никакого содержательного определения.

Анализ космологических идей в «Критике чистого разума» основывается прежде всего на представлении о мире как о математическом целом всех явлений, то есть о взаимосвязи всех возможных объектов чувственного созерцания. Но если эта взаимосвязь рассматривается в качестве динамического целого, то есть относится к действительному существованию объектов, тогда представление о мире совпадает с понятием природы. Взаимодействие явлений в природе подчинено общим условиям связи причины и действия во времени. Поскольку с эмпирической точки зрения человек рассматривается как явление среди других явлений природы, его существование также оказывается подчиненным закономерности естественной причинности. Однако помимо причинности по законам природы существует причинность по законам свободы. Идея свободы относится к числу космологических идей. Это означает, что представление о свободе является представлением разума о причинности в мире, понятие которого уже не может совпадать с понятием природы. Поскольку теоретическое применение разума ограничивается исключительно общими временными условиями опыта, Кант фиксирует факт непостижимости свободы. Цель системы практического разума заключается в том, чтобы показать действительность свободы. Для достижения этой цели необходимо продемонстрировать, что разум является высшей способностью априорного синтетического познания.

Теоретическое применение чистого разума за пределами возможного опыта создает лишь видимость познания. В рамках теоретического познания разум выполняет только регулятивную функцию. Это позволяет зафиксировать с самого начала один принципиальный момент: чистый разум является не теоретическим, но практическим разумом. Однако в таком случае практический разум по определению следует рассматривать как чистый разум. Этот чистый практический разум является условием

¹¹ Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 383.

возможности существования метафизики в качестве науки. Такая метафизика должна поэтому представлять собой систему практической философии. Возможность существования метафизики зависит теперь от разрешения вопроса: как возможны априорные синтетические суждения?

В качестве высшей познавательной способности разум является источником априорных практических синтетических основоположений. Категорический императив является синтетическим суждением в двояком смысле. Во-первых, этот императив предполагает возможность перехода от субъективной максимы к объективному принципу всеобщего законодательства. Во-вторых, поскольку трансцендентальным основанием категорического императива выступает идея свободы в космологическом смысле, высшее практическое основоположение постулирует априорную связь между чувственно воспринимаемым и сверхчувственным мирами.

Феноменологическая интерпретация категорического императива предполагает в таком случае использование понятия горизонта. Это понятие оказывается важным не только для Гуссерля и Хайдеггера, но и для самого Канта. Кант пользуется этим понятием в общем контексте рассуждения о горизонте познания и определяет горизонт как «соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта»¹². В практическом смысле горизонт представляет собой обладающую подвижностью границу, устанавливающую предел мира, в котором обитает человек как разумное существо. В таком случае субъективная максима является положением, характеризующим существование личного мира человека. Границы этого мира могут определяться социологическими, психологическими и прочими моментами, однако категорический императив является основоположением, которое позволяет преодолеть ограниченность субъективного принципа. Горизонтом существования человека в практическом отношении является представление о мире как о тотальности, в которую включается и конкретный поступок. С этой точки зрения категорический императив мог бы иметь следующую интерпретацию: поступай так, чтобы горизонт твоего собственного мира совпадал с всемирным горизонтом существования разумных существ.

Смысл категорического императива лучше всего проясняется из знаменитого фрагмента: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*»¹³. Звездное небо является универсальным горизонтом существования человека в чувственно воспринимаемом мире. В качестве элемента этого мира человек подчинен общим законам природы. Моральный закон является определяющим основанием для представления о всемирности как универсальном горизонте практического существования человека. Но этот закон

¹² Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 347.

¹³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 499.

не просто создает наряду с миром явлений природы совершенно особый мир человеческого существования. Представление о мире является здесь идеей разума. Выбор универсально-всемирного горизонта в качестве определяющего основания поступка является свободным решением разумного существа, поэтому горизонтом существования человека в чувственно воспринимаемом мире является мир сверхчувственный. Именно этими идеями и руководствуется Кант, когда строит свою систему этики, которая, конечно, не заслуживает упреков в формализме. Напротив, удивительным образом тезис Гуссерля о том, что позитивные науки забывают о действительном мире человеческой жизни, может быть обращен против его собственной чистой трансцендентальной феноменологии.

Тем не менее позитивная полемика с системой практического разума остается возможной и необходимой. Если исходить из представления о единстве системы критической философии, нельзя не обратить внимание на одно существенное затруднение: разум является высшей познавательной способностью, которая находит свое применение в теоретическом и практическом плане. При этом теоретическое применение разума предполагает ограничение трансценденции временными условиями опыта. Однако практическое применение разума преодолевает эти ограничения, хотя и не дает познания сверхчувственных объектов. Очевидно, что такая ситуация становится возможной только потому, что Кант рассматривает время исключительно в качестве формального условия созерцания явлений опыта и относит время к области теоретического познания природы. Но в таком случае возникает противоречие между онтологией «чистого» и онтологией «практического» разума: если первая опирается на идею времени, то вторая возвращается к традиционной идее рационального определения истины сущего в целом.

Это приводит к несколько парадоксальному утверждению: в критике практического разума оказывается недостаточно критики разума. Это означает, что проблема критического освещения феномена мира вновь оказывается в центре внимания. Феноменологический метод создает необходимые предпосылки для такого тематического исследования.