

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-40-72>

КРИЗИС НАУК И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: ПРЕОДОЛЕНИЕ ИЛИ РАДИКАЛИЗАЦИЯ?*

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации.

119571 Москва, Россия.

E-mail: mishabelous@gmail.com

В своих поздних текстах Гуссерль интерпретирует кризис европейских наук как утрату их жизненной значимости. Этот диагноз, на первый взгляд, предопределяет терапевтическую стратегию — чтобы преодолеть кризис, феноменология должна вернуться к очевидностям жизненного мира. В статье обосновывается тезис о том, что гуссерлевская стратегия преодоления кризиса европейских наук состоит не в ликвидации разрыва с донаучными очевидностями естественной установки, а, напротив, в его радикализации. Таким образом, я предпринимаю попытку показать, что Гуссерль стремится преодолеть кризис наук более радикальным кризисом феноменологии. Феноменология, по Гуссерлю, должна стать единственной наукой, не предполагающей жизненный мир, поскольку она его проблематизирует. Я намерен также продемонстрировать, что эта парадоксальная стратегия представляет не просто историко-философский интерес, но значима для актуальной философской работы. Обоснование этих тезисов осуществляется в три этапа. В первой части статьи анализируется различие между объективным миром и жизненным миром, служащее исходным пунктом гуссерлевской интерпретации кризиса наук в «Кризисе». Соотнося различие объективного и жизненного мира в «Кризисе» с различием идеального и естественного мира в «Идеях I», я раскрываю двойственный характер гуссерлевского понимания кризиса европейских наук. Кризис, согласно Гуссерлю, возникает тогда, когда наука выходит за пределы жизненного мира посредством идеализаций и, в то же время, предполагает непосредственные донаучные очевидности как нечто само собой разумеющееся. Во второй части статьи показано, что стратегия преодоления кризиса в «Кризисе» строится на осуществлении феноменологического эпохе, которое позволяет проблематизировать жизненный мир, не предполагая его. В этой связи продемонстрировано мотивационное

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00842А «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий».

© MIKHAIL BELOUSOV, 2022

единство двух редукций, осуществляемых Гуссерлем в «Кризисе» — редукции к жизненному миру, срывающей с донаучной реальности одеяние идей, ошибочно принимаемое за саму реальность, и редукции жизненного мира, превращающей мир в горизонт и лишаящей феноменолога права пользоваться естественными очевидностями, которое в нефилософской науке является само собой разумеющимся и только и делает ее возможной. Единство редукций указывает на то, что феноменологическое возвращение к жизненному миру понимается Гуссерлем как радикальный разрыв с непосредственными очевидностями естественной жизни. Третья часть посвящена вопросу о том, открывается ли проблематичность жизненного мира только взгляду незаинтересованного наблюдателя, или она может обнаруживаться как бы изнутри, в дотеоретическом опыте, делающем жизнь способной к самопроблематизации и мотивирующем эпохе. Предпринята попытка продемонстрировать, что, хотя этот вопрос не получает удовлетворительного ответа в рамках гуссерлевских анализов мотивации редукции, ключ к его разрешению дает генетическая феноменология, поскольку она тематизирует историчность жизненного мира. Историчность рассмотрена в статье как амбивалентный дотеоретический опыт, в котором конституируется как самоочевидность, так и проблематичность жизненного мира.

Ключевые слова: кризис европейских наук, эпохе, жизненный мир, объективный мир, Гуссерль, идеализация, историчность.

CRISIS OF SCIENCES AND PHENOMENOLOGY: OVERCOMING OR RADICALIZATION?*

MIKHAIL BELOUSOV

PhD in Philosophy, Assistant Professor.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

119571 Moscow, Russia.

E-mail: mishabelous@gmail.com

In his late works Husserl interprets the crisis of European sciences as the loss of their meaning for life. The diagnosis seems to suggest therapeutic strategy: to overcome the crisis, phenomenology must return to the evidences of the life-world. The article argues that the husserlian strategy of overcoming the crisis consists not in the elimination of the break with the prescientific evidences of the natural attitude, but, on the contrary, in the radicalization of the breach. Thus, I want to show that Husserl seeks to overcome the crisis of sciences by means of more radical crisis of phenomenology. In Husserl's view, phenomenology must become the only science, which does not presuppose the life-world, since it problematizes it. I am going to argue also, that the counterintuitive strategy is not just of the historico-philosophical interest, but is meaningful for the actual philosophical understanding of the life-world. To justify those claims, I will proceed in three stages. In the first section of the article, I analyze the difference between the objective world and the life-world, which is the point of departure of husserlian interpretation of the crisis of sciences in *Crisis*. Bringing into correlation the difference between the objective world and the life-world in *Crisis* with the distinction of the ideal world and the real one

* This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 20-011-00842 "Formation and Transformation of Concepts in Phenomenological Philosophy. History of Terms and Discussions."

in *Ideas I*, I disclose the ambiguity of husserlian interpretation of the crisis of European sciences. According to Husserl, the crisis arises, when science transcends the life-world through the idealizations, and, at the same time, presupposes the immediate prescientific evidences as something that is taken for granted. In the second section, I argue that the strategy of overcoming the crisis in *Crisis* is based on the phenomenological epoche, which allows for the problematization of the life-world without presupposing it. Within this context I demonstrate the motivational unity of two reductions, performed by Husserl in *Crisis*—the reduction to the life-world, stripping the reality of the garb of ideas mistakenly taken to be the reality itself, and the reduction of the life-world, turning it into horizon and depriving phenomenologist of a right of relying on the life-worldly evidences, which is taken for granted in the natural science and renders it possible. The unity of the reductions indicates that phenomenological descent back down to the life-world is treated by Husserl as the radical break with the evidences of the natural life. The third section discusses the question, whether the problematical character of the life-world can be revealed only from the point of view of disinterested spectator, or it can be discovered, in a way, from within, in pretheoretical experience, which capacitates the life to problematizing itself and motivates phenomenological epoche. I argue that, although the question is not answered in a suitable way within husserlian analyses of the motivation for the epoche, the key to the solution of the problem is provided by the genetic phenomenology, since it thematizes the historicity of the life-world. I interpret the historicity as the ambivalent pretheoretical experience, constituting both the self-evidence and the problematical character of the life-world.

Keywords: crisis of European sciences, epoche, life-world, objective world, Husserl, idealization, historicity.

В своих поздних текстах Гуссерль интерпретирует кризис европейских наук как утрату их жизненной значимости (Husserl, 1976a, 3; Husserl, 2004, 19). Этот диагноз, как кажется, имплицитно подразумевает терапевтическую стратегию: для преодоления кризиса наука — в философском смысле слова — должна вернуться к очевидностям жизненного мира.

Несомненно, так оно и есть. Но если мы ограничиваемся только этой констатацией, то, быть может, существеннейший момент гуссерлевской программы преодоления кризиса оказывается упущен из вида. Главная задача статьи — привлечь внимание к этому моменту, который, как я полагаю, представляет не просто историко-философский интерес, но значим для актуальной философской работы. Я попытаюсь показать, что у Гуссерля феноменология возвращается к жизненному миру посредством углубления разрыва с ним, т. е. что преодоление кризиса в «Кризисе европейских наук» заключается в его радикализации. Феноменология, по Гуссерлю, должна стать единственной наукой, не предполагающей жизненный мир, поскольку она его проблематизирует.

Это парадоксальная стратегия ставит перед феноменологией вопрос, открывается ли проблематичность жизненного мира только задним числом взгляду «незаинтересованного наблюдателя» или же она может обнаруживать-

ся в дотеоретическом опыте благодаря способности жизни к самопроблематизации.

Статья состоит из трех частей. В первой части я рассмотрю исходный пункт гуссерлевской интерпретации кризиса — различие жизненного и объективного мира. Во второй части раскрывается смысловое единство двух методических шагов, определяющих гуссерлевскую стратегию преодоления кризиса в «Кризисе» — редукции к жизненному миру, которая позволяет феноменологии вернуться к очевидностям естественной жизни, освободив их от идеализаций нововременной науки, и редукции *жизненного мира*, которая конституирует радикальный феноменологический разрыв с этими очевидностями. Третья часть посвящена вопросу о самопроблематизации жизни.

1. ЖИЗНЕННЫЙ МИР И ОБЪЕКТИВНЫЙ МИР

В основе гуссерлевских размышлений о кризисе европейских наук лежит различие жизненного и объективного мира. Утрата науками их жизненной значимости обнаруживает себя, согласно Гуссерлю, в качестве разрыва между миром как коррелятом научного исследования (объективным миром) и миром донаучного опыта, то есть жизненным миром (Husserl, 1976a, 130–132; Husserl, 2004, 174–177). Это квазиплатоническое удвоение миров на мир научной эпистемы как единственно реальный и мир донаучной доксы как иллюзорный создает драматическую ситуацию, в философском переосмыслении которой Гуссерль видит историческую миссию феноменологии.

Упомянутое различие, будучи рассмотрено в плане эволюции гуссерлевской феноменологии, восходит к различию естественного окружающего мира и идеальных миров, проведенному еще в «Идеях I». Согласно описанию, данному в § 27 «Идей», естественный окружающий мир отличает от идеальных миров то, что он присутствует для меня, «поскольку я живу естественной жизнью», то есть поскольку я *живу* (Husserl, 1976b, 59; Husserl, 2009, 93). Поэтому естественный мир будет впоследствии назван Гуссерлем *жизненным миром* в противоположность идеальным мирам и, в первую очередь, миру как математизированной, т. е. *идеализированной* природе.

Свое феноменологическое значение «жизнь» получает здесь, как следует из сказанного, в контексте ее противопоставления схватыванию идеальных предметностей. Пример, выбираемый Гуссерлем в «Идеях», характерен и предвосхищает аргументацию «Кризиса»: «Я занят, скажем, чистыми числами и их законами, ничего подобного нет в окружающем мире, в этом мире “реальной

действительности”» (Husserl, 1976b, 59; Husserl, 2009, 93). Эти «идеальные предметы», конечно, присутствуют для меня, но «очевидно, это присутствие для меня, как и само присутствующее, другого рода. *Арифметический мир присутствует для меня только тогда и лишь постольку, поскольку я принимаю арифметическую установку*» (Husserl, 1976b, 59; Husserl, 2009, 93). Мир «реальной действительности», другими словами, постоянно дан мне независимо от каких-либо установок и до них, тогда как данность идеального мира, например, мира чистых чисел, неотделима от принятия специальной (в данном случае арифметической) установки.

Строгая коррелятивность арифметического мира и арифметической установки подразумевает, что чистые числа, как и идеальные предметности вообще, не просто не существуют в естественном мире фактически, а не могут в нем существовать, то есть представляют собой нечто эмпирически *невозможное*. Возможность опыта чистых чисел, в отличие от возможности опыта вещей естественного окружающего мира, не дана нам самим фактом нашего существования (жизни). Чтобы подобный опыт, невозможный в естественном смысле, стал возможным, мы должны *сделать* его возможным, как бы «искусственно» создать игровое поле данности чистых чисел, то есть учредить арифметический горизонт, а не просто реализовать возможности, заложенные во «всегда уже» данном горизонте естественного мира (Geniusas, 2012, 57). Учреждать или, по крайней мере, усваивать соответствующие смысловые «правила игры»¹, следуя им — значит *принимать установку*. Тем не менее, идеальности присутствуют для меня лишь в то время, в течение которого я играю в соответствующую игру, следуя ее правилам, но я в любой момент могу из нее выйти. Напротив, «естественный мир, мир в обычном смысле слова, *всегда присутствует для меня, поскольку я живу естественной жизнью*» (Husserl, 1976b, 59; Husserl, 2009, 93).

Выражение «естественная установка», используемое Гуссерлем для описания опыта естественного мира, не должно вводить в заблуждение, так как естественная установка может быть определена как установка лишь относительно установок в собственном смысле, которые нуждаются в принятии. Естественная установка — это установка, которая никогда не принимается, поскольку она всегда уже принята (Richir, 2015, 262). В то время как принадлежащие

¹ Разумеется, аналогия с игрой, которую я использую для прояснения гуссерлевского различия между естественным окружающим миром и идеальными мирами, имеет вполне очевидные границы применимости. В «Кризисе» Гуссерль использует сравнение с игрой не для характеристики идеализирующей (математической) установки как таковой, а лишь для ее выхолащивания в «технизации» (Husserl, 1976a, 46; Husserl, 2004, 71).

специальной установке «правила игры» действуют лишь в *течение того времени*, что я участвую в игре, и полностью утрачивают всякое значение в жизненной, неигровой ситуации, правила, имплицитированные естественной установкой, действуют *всегда*, т. е. в течение всей «бодрствующей жизни». Конечно, эти правила могут не действовать внутри смысловой игры, развертывающейся в специальной установке, но поскольку, даже участвуя в такой игре, я продолжают *также* жить естественной жизнью, т. е. пребывать в естественном окружающем мире за пределами игры, они все равно сохраняют свою значимость для меня. Например, занимаясь чистыми числами, для которых правила «поведения» вещей естественного окружающего мира не имеют никакого значения, я все равно одновременно пребываю в естественном мире, остаюсь *человеком*, сидящим в комнате и т. п. Естественная установка в этом смысле не может быть *просто* выключена, она может быть лишь включена и выключена одновременно. Если жизнь в этом феноменологическом смысле и можно сравнить с игрой, то только с такой, в которую мы не входим и из которой мы поэтому не можем и выйти — мы играем в эту игру, поскольку существуем. Естественная установка всегда сопresentствует с «искусственной», тогда как обратное неверно — последняя может быть просто выключена.

Но здесь возникает трудный, и, как мы увидим, решающий для проблематики «Кризиса» вопрос о том, воздействуют ли естественная и идеализирующая установка друг на друга, или же они просто сосуществуют, оставаясь герметичными. В «Идеях» Гуссерль явно склоняется ко второму, отмечая, что новые установки «не мешают» естественной, которая остается фоном нашего опыта и тогда, когда наше *cogito* направлено исключительно на идеальный мир (Husserl, 1976b, 59–60; Husserl, 2009, 93–94). Фон при это необходимо отличать от горизонта: если мы «живем» в идеализирующей (скажем, арифметической) установке, то естественный мир все равно нетематически сопresentствует с идеальным, но он не становится тем самым горизонтом идеального — идеальности не встраиваются в смысловые отсылки естественного мира точно так же, как вещи окружающего мира не встраиваются в смысловые отсылки идеального (Husserl, 1976b, 59–60; Husserl, 2009, 93–94). Согласно Гуссерлю, оба мира в этом случае сопresentствуют, будучи лишенными взаимосвязи, помимо объединяющего их отношения к Я (Husserl, 1976b, 60; Husserl, 2009, 94).

Но что произойдет, если кажущаяся непреодолимой граница между мирами будет размыта или, по крайней мере, они утратят смысловую герметичность? Прежде всего, речь здесь может идти о попытке встроить идеальности в горизонт естественного мира, то есть о натурализации идеального, являющейся, по

Гуссерлю, одним из фундаментальных заблуждений, преодолеваемых феноменологией. Альтернативой этой ошибочной попытки выступает феноменологическая историзация идеального — исследование смыслового (не каузального) генезиса идеальностей из очевидностей естественного мира, предпринимаемое поздним Гуссерлем. Но есть и третья возможность, актуализация которой и создает ситуацию кризиса наук. Это — натурализм наизнанку, основанный не на натурализации идеального, а на идеализации природы. Именно эта возможность, как показывает Гуссерль в «Кризисе», была реализована Галилеем (Husserl, 1976a, 20–21; Husserl, 2004, 40–41). Тезис о том, что книга природы написана на языке математики, подразумевал превращение идеального (математического) мира в *горизонт* естественного. Так мир, который служил в «Идеях» примером мира чистых идеальностей — мир чистых чисел и чистых геометрических фигур — почти в буквальном смысле становится *мерой* реальности реального, то есть естественного, мира. С Галилея реальность реального усматривается в его идеальности — в природе, согласно этому взгляду, действительно лишь то, что поддается измерению. Другими словами, реальность в собственном смысле может быть приписана вещам естественного мира лишь постольку, поскольку они каким-либо образом обнаруживают свою идеальность, то есть свои количественные определения. В то время как «евклидова геометрия и античная математика вообще знает лишь конечные задачи, конечно замкнутое априори» (Husserl, 1976a, 19; Husserl, 2004, 38), то есть описанный в *Идеях*, «закрытый» и стерильный идеальный мир математических предметностей, осуществленная Галилеем математизация самой природы открывает это априори для бесконечных задач (Dodd, 2007, 88), стирая ранее непреодолимую границу между двумя мирами и, тем самым, порождая своеобразный «гибрид» — идеальный мир, полагаемый как реальный, реальный идеальный или идеальный реальный мир. Благодаря этому *сама природа* «становится неким математическим многообразием» (Husserl, 1976a, 20; Husserl, 2004, 40). Но в таком случае научное описание «истинного мира» должно методически абстрагироваться от естественного мира как естественного, т. е. от *жизненного мира как такового*. Поэтому наука утрачивает свою жизненную значимость и впадает в кризис.

Идеализация природы низводит мир, в котором мы живем и действуем, до уровня иллюзии и субъективной репрезентации объективного мира. Однако «если доступный созерцанию мир нашей жизни всего лишь субъективен, то все истины до- и вненаучной жизни, касающиеся ее фактического бытия, обесцениваются» (Husserl, 1976a, 54; Husserl, 2004, 81). Оттеснение жизненного мира в область субъективных иллюзий делает научный разум бессильным

перед лицом культурно-политического кризиса (Mensch, 2017, 16). В самом деле, так как мир, которому принадлежит культурно-политическое измерение человеческого существования, отмечен печатью недействительности, само это измерение, в конечном счете, также превращается в иллюзию. В то же время математизация природы подразумевает не только субъективность иллюзий, но и иллюзорность субъективности — последняя не может быть чем-то большим, нежели эпифеноменом математизированной природы (сознание — эпифеномен измеримых мозговых процессов) (Mensch, 2017, 16). За обычным натурализмом, следовательно, стоит натурализм наизнанку, исходящий из идеальности природы.

Таким образом, кризис наук, как его понимает Гуссерль, возникает отнюдь не там, где — в соответствии с описанием, данным в «Идеях» — два мира (естественный и идеальный) сосуществуют, будучи лишенными взаимосвязи, а, напротив, там, где, исходя из идеального мира, философы и ученые осуществляют радикальное сближение миров, которое ведет к отождествлению «реального» и «идеального». Не уход из естественного мира в мир чистых идеальностей, но, наоборот, вторжение идеального мира в естественный составляет сущность математизации природы. Идеальный мир замещает реальный и выдается за него: «...крайне важно обратить внимание на происходящую уже у Галилея подмену единственно действительного, данного в восприятии, познанного и познаваемого в опыте мира — нашего повседневного жизненного мира — математически субструируемым миром идеальностей» (Husserl, 1976a, 48–49; Husserl, 2004, 74). Из этой смысловой подмены возникает идея объективного мира. Объективный мир и есть гибридный мир, продукт смешения установок, подменяющий «просто» реальный мир и вытесняющий его в область видимости. Парадоксальным образом для Гуссерля современный естествоиспытатель, вопреки своим самоописаниям, оказывается более радикальным платоником, нежели сам Платон — если для платонизма «реальное имело более или менее совершенную причастность к идеальному», то в созданном Галилеем современном математическом естествознании «отношение» между реальным и идеальным понимается уже не как причастность, а как *строгое тождество*, причем не идеальный мир сводится к реальному, а реальный — к идеальному (Husserl, 1976a, 20; Husserl, 2004, 40).

В «Кризисе» Гуссерль раскрывает мотив галилеевской математизации природы как попытку преодолеть сущностную относительность (субъективную релятивность) жизненного мира (Husserl, 1976a, 27; Husserl, 2004, 48). Эта относительность заключается в подвижном перспективизме явления вещей.

На уровне простого чувственного опыта он обнаруживает себя в том, что мы видим вещи лишь с той или иной стороны, в той или иной перспективе (это касается также видимых сторон), они увеличиваются, когда мы к ним приближаемся и т.п. Кажущийся тривиальным факт многообразия «точек зрения» и конфликтующих друг с другом «мнений» по поводу «одной и той же» вещи является поэтому конститутивной чертой жизненного мира. В практическом контексте определения вещи всегда соотнесены с тем или иным интересом (Husserl, 1976a, 22–23; Husserl, 2004, 42–43). Например, «прямое» в смысле жизненного мира — это не геометрически прямое, а «достаточно прямое» для стены дома, края стола и т.п. (Husserl, 1976a, 132; Husserl, 2004, 177). Вещь жизненного мира, другими словами, в каждой перспективе является по-разному и лишена строго тождественного, одинакового для всех содержания, то есть содержания, не затрагиваемого изменчивостью перспектив (Mensch, 2017, 16). В естественном мире мы не можем уйти от этого перспективизма, а можем лишь перейти от одной перспективы к *другой перспективе*. Переход от одной перспективы к другой, или, если использовать гуссерлевское выражение, движение «способов данности» вещи конституирует идентичность предмета в жизненном мире. Поскольку идентичность вещи в жизненном мире формируется лишь в подвижном и всегда неполном синтезе перспектив, она является смутной, текучей, неабсолютной и незавершенной. Однако то, в чем нам отказано в «реальном» мире, дает математика, поскольку ее идеальности обладают *абсолютной intersубъективной идентичностью* (Husserl, 1976a, 24; Husserl, 2004, 44). Так, прямое в *геометрическом смысле* есть идеальное *прямое как таковое* или *прямое само по себе*, а не эмпирически-реальное *более или менее прямое*, идентифицируемое лишь с точки зрения практического интереса (постройка дома, разграничение земельных участков и т.п.) и смены различных перспектив. Иначе говоря, идеальные объекты математики, в отличие эмпирически данных вещей, строго одинаковы для всех — в отношении того, что может быть посчитано и измерено, невозможна никакая дискуссия в собственном смысле слова (Mensch, 2017, 16). Если сами вещи не могут быть релятивными и зависеть от относительности перспектив, то их истинная природа должна быть математической. Таким образом, математика дает нам прямой доступ к миру самому по себе, минуя естественное «опосредствование» в виде многообразия явлений.

Несмотря на идеальность объективного мира, в стремлении Галилея преодолеть субъективную относительность явлений Гуссерль распознает одну из основных тенденций естественной жизни — «веру» в единство мира, не зависящее от многообразия явлений и точек зрения:

У каждого из нас свои явления, и для каждого эти явления имеют значимость действительно сущего. Общаясь друг с другом, мы давно уже осознали, что расходимся в том, чему придаем бытийную значимость. Но мы не полагаем из-за этого, что существует много миров. Мы с необходимостью верим в *этом* [die] мир, с одними и теми же, только по-разному являющимися нам вещами. Неужели у нас нет ничего, кроме пустой необходимой идеи об объективно по себе сущих вещах? (Husserl, 1976a, 20–21; Husserl, 2004, 40)

Математизация природы впервые позволяет дать этой идее содержательную интерпретацию. Объективные *определения* природы математичны. Не человек, а *мера* есть мера всех вещей.

Следуя гуссерлевской аргументации в «Кризисе», можно выделить две ключевые проблемы, связанные с этим методом. Во-первых, абсолютная интерсубъективная идентичность (точность) математических определений достигается благодаря их естественной ирреальности (Husserl, 1976a, 49; Husserl, 2004, 75). То, что строго одинаково для всех, оказывается ирреальным именно в силу этой одинаковости. Во-вторых, идеализация природы оборачивается натурализацией идеального. Из-за разрушения границы между мирами идеальный мир утрачивает свою стерильность — полную независимость от эмпирической данности, которой он, будучи рассмотрен статически, обладает как мир чистых идеальностей (например, истины «чистой геометрии» совершенно не нуждаются в каком-либо эмпирическом обосновании и, более того, такое «обоснование» для них абсолютно иррелевантно). В естествознании, в отличие от математики, математические определения должны проявлять себя в естественных-эмпирических данностях до каких-либо установок.

Естественные данности (очевидности жизненного мира) тем самым становятся двусмысленными. С одной стороны, они являются существенными для объективного мира как математизированной природы, поскольку представляют собой решающий критерий различения реального и нереального в естествознании. С другой стороны, они не могут быть существенными для *самого объективного мира*, так как в противном случае это мир был бы ирреален, то есть был бы заражен тем же перспективизмом, который, согласно Галилею, обесценивает мир непосредственного опыта. Иначе говоря, для естествоиспытателя очевидности жизненного мира одновременно являются сущностным критерием реальности и субъективными (и в этом смысле иллюзорными) репрезентациями объективного мира (Husserl, 1976a, 54; Husserl, 2004, 81).

Эту проблему призвана решить созданная Галилеем техника «перевода» с языка субъективно-релятивных вторичных качеств, доступных нам в жизненном мире, на язык математических, первичных качеств, которые недоступны

в жизненном мире сами по себе (Husserl, 1976a, 32–36; Husserl, 2004, 54–59). Она позволяет рассматривать очевидности жизненного мира как *индексы* сущностно недоступных напрямую математических свойств и процессов (например, то, что субъективно дано как цвет, объективно есть длина электромагнитных волн). Естествознание, таким образом, стремится нейтрализовать субъективно-релятивный характер естественного опыта, *интерпретируя* непосредственную данность жизненного мира как тень или эпифеномен математизированной природы, объективно существующей «в себе». Объективный мир можно быть «дан» лишь в интерпретации, поскольку непосредственный доступ к нему совершенно невозможен — идеальные математические определения и отношения не могут быть даны в простом опыте до любых установок. Поэтому естествоиспытатель должен исходить из непосредственных данностей естественного мира для того, чтобы сделать принципиально не данное и, в то же время, лежащее в их основе «в-себе-бытие» объективного мира доступным *опосредствованно*. Так объективный мир естествознания становится, по выражению Гуссерля, «принципиально недоступной для созерцания логической субструкцией» — *сам* он не может быть дан, однако должен *мыслиться* как нерелятивное основание того, что дано (Husserl, 1976a, 130; Husserl, 2004, 174). Другими словами, будучи по своей сущности недоступным в опыте как таковой, он «подкладывается» под опытные данные. Математизированная природа, следовательно, объективна не как то, что непосредственно доступно в опыте каждому и в этой непосредственности может быть «сопоставлено» с естественнонаучными утверждениями, а как то, что непосредственно *никому дано быть не может* или одинаково недоступно для всех, то есть ускользает от любой эмпирической перспективы.

Однако разработанная Галилеем интерпретативная техника не устраняет, а, напротив, обнажает двусмысленность естественных очевидностей в естественнонаучной «картине мира». Они предстают и как тень, и как сущностный критерий реальности. В «Кризисе» показано, что эта двусмысленность с самого начала обрекает на неудачу галилеевский проект строго научного преодоления обыденной доксы. Двойная роль очевидностей жизненного мира в естественнонаучном исследовании подразумевает, что, выходя за их пределы посредством математизации, естественная наука, в то же время, всегда их *предполагает*. Естествоиспытатель не может обосновать свои утверждения об объективном мире посредством того, что является иллюзией в смысле жизненного мира (скажем, при помощи перцептивной иллюзии). Лишь то, что реально в *смысле жизненного мира*, пригодно для естественнонаучной интерпретации (я не могу, например, снимать показания приборов во сне, они должны быть реальными

в обыденном смысле слова) (Husserl, 1976a, 129; Husserl, 2004, 173). Поэтому естественнонаучное различие между объективным миром и его иллюзорной (релятивной) репрезентацией, которой для естествоиспытателя является жизненный мир, предполагает *донаучное различие реальности и иллюзии внутри жизненного мира*. Последнее различие ученый не может обосновать и проблематизировать как ученый, а может лишь *пользоваться* им в качестве само собой разумеющегося как обычный человек, живущий в естественном мире.

Неудачная попытка Галилея преодолеть наивность донаучной жизни ведет не к ее действительному преодолению, но лишь к забвению жизненного мира как самоочевидной предпосылки научной эпистемы. Для естествознания жизненный мир является как бы прозрачным — оно смотрит сквозь него, но не на него, непроблематически и нетематически предполагает, и, одновременно, трансцендирует его. Иллюзия преодоления относительности донаучных «мнений» посредством математизации становится основанием натуралистического нигилизма в отношении жизненного мира, который, согласно Гуссерлю, конституирует кризис европейского человечества как такового.

Раскрывая жизненный мир как «забытый смысловой фундамент естествознания» (Husserl, 1976a, 48; Husserl, 2004, 74), феноменология переворачивает иерархию миров. Относительный мир естественной жизни изначален и абсолютен, ибо он существует *безотносительно к установкам* в собственном смысле слова, тогда как абсолютный мир естествознания относителен и вторичен, поскольку существует лишь как *коррелят определенной теоретической установки*. Но что это переворачивание может дать феноменологии? Означает ли феноменологическое воспоминание о жизненном мире простое возвращение к наивности «естественной установки»?

2. РАДИКАЛИЗАЦИЯ КРИЗИСА В «КРИЗИСЕ ЕВРОПЕЙСКИХ НАУК»

На первый взгляд, аргументы Гуссерля против «физикалистского объективизма», подрывают также и его проект трансцендентальной феноменологии. В самом деле, феноменология требует *специальной установки* в куда более радикальном смысле, нежели математика и естествознание. С лекционного курса «Идея феноменологии», в котором вводится процедура феноменологической редукции (Husserl, 1973, 9; Husserl, 2018, 178) различение феноменологической и естественной установки играет решающую роль во всех работах Гуссерля (Bernet, Kern & Marbach, 1996, 56–74). В то время как обычные, «естественные» неестественные установки необходимо предполагают естественную, или, как

арифметическая установка в «Идеях», просто сосуществуют с ней, феноменология посредством редукции должна совершить невозможное — исключить естественную установку, то есть вывести из игры бытие *жизненного мира* во всех его модальностях. Феноменологические очевидности принципиально недоступны в естественной установке, следовательно, сущностным образом трансцендентны очевидностям *жизненного мира*. Каким образом феноменология может вести к преодолению кризиса, если она не только повторяет ошибку естественнонаучного объективизма, но и радикализирует ее? «Феноменологический мир», как кажется, не просто идеален, но и *совершенно лишен жизненной значимости* эпохе или редукцией², тогда как практические результаты естественнонаучных теорий (например, технические приборы) все же совершенно очевидны в смысле *жизненного мира* и в невиданных доселе масштабах делают возможной реализацию самых непосредственных *жизненных интересов* человечества. Не заменяет ли феноменология «логическую субструкцию» объективного мира трансцендентально-субъективной субструкцией чистого сознания, которая, в отличие от первой, совершенно беспочвенна, ибо вовсе не укоренена в естественном мире? В таком случае она только увеличивает разрыв между донаучной и научной установкой, делая его абсолютным и непреодолимым в противоположность *естественному разрыву* с обыденным миром в позитивных науках. Эта беспочвенность абсолютного разрыва с *жизненным миром* в трансцендентальной феноменологии ясно демонстрируется невозможностью ответа на вопрос о естественной мотивации перехода к феноменологической установке, мотивации, лежащей в основании объективных наук.

Если феноменология беспомощна перед лицом обозначенных вопросов, она должна отказаться от трансцендентального эпохе и ограничиться гораздо более скромной задачей — описанием *жизненного мира* в его непосредственности, не затемненной идеальными конструкциями. Она должна, следовательно, *заменить* феноменологическое эпохе в отношении естественного мира простым подвешиванием *естественнонаучного* различения подлинной реальности и видимости, «первичных» и «вторичных» качеств (Mensch, 2017, 17). Однако в действительности редукция к *жизненному миру*, то есть эпохе в отношении объективных наук, благодаря которому с донаучной реальности совлекаются одеяния идей (математических идеальностей), есть лишь подготовительная процедура для эпохе в отношении самого *жизненного мира*. Задача

² Согласно Агирре, понятия эпохе и редукции в большинстве случаев используются Гуссерлем как синонимичные (Aguirre, 1970, VII).

Гуссерля остается той же, что и в классических «трансцендентальных» работах, изменяется только описание мотивации перехода от естественной жизни к феноменологическому эпохе. Как это возможно?

Ответом на этот вопрос является гуссерлевская характеристика жизненного мира как «универсальной философской проблемы» (Husserl, 1976a, 135; Husserl, 2004, 180). Феноменология не становится еще одной идеализирующей наукой, поскольку она напрямую обращается к жизненно-мировым проблемам или к жизненному миру *как проблеме*. Вместо того чтобы предполагать жизненный мир без проблематизации, как естественные, и, шире, объективные науки, феноменология должна проблематизировать жизненный мир, не предполагая его. Кризис наук возникает как раз там, где наука перескакивает через жизненный мир как проблему, для того чтобы сразу обратиться к *другому*, объективному миру как «истинному» миру эпистемы. Но поскольку жизненный мир ставится под вопрос, объективный мир тем более оказывается проблематичным, так как он всегда предполагает жизненный мир. Экспликация иерархии очевидностей — очевидности жизненного мира обосновывают очевидности объективных наук — лишь предварительный шаг к феноменологическому прояснению иерархии проблем. Если очевидности жизненного мира являются смысловым фундаментом объективных очевидностей, то проблема жизненного мира изначально проблемы объективного научного познания. Редукция к жизненному миру — это редукция к проблеме, а не к решению:

В последних рассмотрениях нам стало в перспективе понятно величие проблемы жизненного мира, ее универсальное и самостоятельное значение. Напротив, проблема «объективно истинного» мира и соответственно объективно-логической науки, сколь бы настойчиво и сколь бы правомерно она вновь и вновь ни выдвигалась, представляется теперь проблемой вторичного и более специального интереса. (Husserl, 1976a, 129; Husserl, 2004, 173)

Приостановка естественнонаучной «игры» в объективный мир должна позволить феноменологу различить исходный, подлежащий проблематизации феномен жизненного мира и его объективирующую интерпретацию. Поэтому феноменолог, как он показан в «Кризисе», нуждается в редукции к жизненному миру для *корректной постановки проблемы*, то есть, для того, чтобы, например, не смешивать проблему пространства с проблемой *геометрического пространства*, проблему времени — с проблемой *измеримого*, объективного времени и т. д. Первое, проблематическое эпохе, выводящее из игры естественнонаучное различие реальности и иллюзии, готовит, следовательно, второе, решающее, собственно феноменологическое эпохе, которое приостанавливает

использование различия реальности и иллюзии, бытия и небытия, сомнительности и несомненности и проч. в *смысле жизненного мира*:

Мы замечаем, что того ближайшего шага, который поначалу, казалось, помог нам, того эпохэ, благодаря которому мы должны были оторваться от всех объективных наук как от значащей почвы, еще никоим образом не достаточно. Осуществляя это эпохэ мы, по-видимому, все еще стоим на почве мира [...]

Каким же образом преданность жизненного мира может стать собственной и универсальной темой? Очевидно, только через *тотальное изменение* естественной установки, изменение, при котором мы уже не живем по-прежнему, как люди естественного вот-бытия, постоянно осуществляя значимость преданного мира, а напротив, постоянно воздерживаемся от этого осуществления. (Husserl, 1976a, 150; Husserl, 2004, 199)

В «Идеях I» эпохе вводилось посредством абстрактного указания на совершенную свободу субъекта в приостановке естественной веры в существование мира (Husserl, 1976b, 62; Husserl, 2009, 98). Высвобождение жизненного мира из горизонта идеальных конструкций придает мотивации феноменологического эпохе более конкретную форму. От объективного мира жизненный мир отличает внутренняя соотнесенность с субъективностью, то есть то, что его объекты в их тождестве и единстве по своей собственной сущности конституируются лишь в многообразии точек зрения, явлений, способов данности (как их называет Гуссерль). Единство жизненного мира, следовательно, не является простым объективным тождеством, *безразличным* к точкам зрения — оно *конституируется переходом* от одной точки зрения к другой — плюральностью явлений и движением перспектив. Так уже само различие между жизненным и объективным миром приводит к трансцендентальной позиции: тематизировать жизненный мир *как жизненный мир* — значит исследовать корреляцию мира и субъективных способов его данности (Held, 2008, 198). Срывая с жизненного мира объективно-математическое «одеяние идей» (Husserl, 1976a, 52; Husserl, 2004, 78), феноменология показывает, что реальный мир *как таковой* вовсе не нужно специально, теоретически привязывать к сознанию, поскольку обратная отнесенность к субъективности составляет его собственную дотеоретическую структуру. Поэтому при переходе к трансцендентальной точке зрения обнаруживается, что

мир, точно такой, каким он прежде был и все еще есть для меня [...] — этот мир не исчез, только в ходе последовательно осуществляемого эпохе он принимается во внимание чисто как коррелят субъективности, придающей ему бытийный смысл, субъективности, в силу действительности (Gelten) которой он вообще есть. (Husserl, 1976a, 155; Husserl, 2004, 205–206)

Наивно-прямой опыт мира, который видит только предметы и слеп к бесконечному движению перспектив, т. е. естественная установка, словно бы сама собой уступает место феноменологической позиции, в рамках которой «нас не должно интересовать ничто другое, кроме упомянутой субъективной изменчивости способов данности, способов явления и соответствующих модусов значимости; изменчивости, которая постоянно имеет место, и, образуя синтетическую связь в непрерывном потоке, приводит к возникновению единого сознания простого “бытия» мира”» (Husserl, 1976a, 149; Husserl, 2004, 198).

Синтетическая связь способов данности составляет сущность того, что Гуссерль называет горизонтом (Held, 2008, 196). Горизонт — это отсылка от актуальной данности к потенциальной, определяющая смысл актуальной данности (Mensch, 2021, 165). Так, актуальное видение передней стенки шкафа отсылает к потенциальному видению задней *etc.* Данность, таким образом, есть выход за собственные пределы как отсылка, но не к не-данному вообще, а к иной (потенциальной) данности. Эпохе, в таком случае, может быть описано как превращение мира как объекта в мир как горизонт. Оно представляет собой «тотальный поворот интереса» от объектов мира к тому,

как при изменчивости относительных значимостей, субъективных явлений и мнений для нас возникает единая универсальная значимость “мир”, этот мир, т. е. как для нас возникает постоянное сознание универсального существования, универсального горизонта [курсив мой. — М. Б.] реальных, действительно существующих объектов, каждый из которых, даже если он осознается как просто существующий, осознается так только в изменчивости его относительных схватываний, способов явления, модусов значимости. (Husserl, 1976a, 147; Husserl, 2004, 196)

Если ожидания, предначертанные горизонтом, проходят проверку осуществлением, то между предвосхищенным и актуальным опытом нет противоречия. Например, обходя дом, я действительно вижу его заднюю стену, которая раньше, когда я видел фасад дома, не была дана визуально, но лишь подразумевалась в единстве с видимой передней стороной. Такое отсутствие столкновения, т. е. актуализацию потенциальных данностей, Гуссерль обозначает термином «согласованность» (*Einstimmigkeit*) (Husserl, 1976b, 353; Husserl, 2009, 472). Согласованность есть, таким образом, сущностная черта мирового горизонта, однако способ ее присутствия в естественном опыте мира и после осуществления феноменологического эпохе все же совершенно различен. Это различие позволяет дать предварительный ответ на вопрос о смысле гуссерлевского тезиса о том, что феноменология, в отличие от наивной жизни и объективных наук, не предполагает жизненный мир.

Поскольку *бытие* (а не только «свойства») вещи, и, в конечном счете, мира, конституируется лишь в *единстве* перспектив, оно *есть коррелят полной согласованности* опыта (соответственно, *небытие* — коррелят полного разрушения согласованности). В естественном движении горизонта полная согласованность всегда полагается наперед, то есть пред-полагается. Другими словами, непроблематичность мира — сущность естественной установки — подразумевает, что мир всегда уже полагается как существующий, и, следовательно, полная согласованность мирского опыта всегда уже предвосхищена, хотя и не тематически, как гарантированная. Правда, *de facto* естественное сознание может столкнуться и сталкивается с проблематичностью тех или иных вещей (например, когда то, что ранее полагалось как действительное, в свете нового опыта начинает рассматриваться как сомнительное или иллюзорное), но оно *не может* обнаружить проблематичность мира, так как оно и есть непроблематическое пред-полагание отсутствия мирового горизонта. Отсутствие мирового горизонта означает здесь скрыто предполагаемую полноту актуализации отсылок к возможному опыту, определяющих смысл опыта действительного — полноту, которая устраняет *потенциальность опыта как таковую* и, тем самым, элиминирует открытость вопроса о бытии мира и мирских вещей.

Напротив, феноменология, раскрывая мировой горизонт как *горизонт*, показывает неустранимую потенциальность опыта или *бесконечность* движения смысловых отсылок, делающую невозможной как полную согласованность, так и ее тотальное разрушение (Tengelyi, 2007, 72–86). Таким образом, феноменолог не *пред-полагает* бытие или *небытие* мира и мирских вещей, а демонстрирует *проблематичность самой действительности* — подвешенность мира *между* бытием и видимостью (Husserl, 2002, 140). Жизненный мир подвешен не только для феноменолога, но и *сам по себе*, поскольку он *есть* горизонт, то есть принципиальная открытость будущего и конститутивная неполнота согласованности. Мир реален, так как он реален не полностью. Горизонтные «ожидания», мотивированные актуальным опытом, всегда уже подвешены в том смысле, что они указывают лишь на *возможный опыт* и, следовательно, могут не выдержать проверку осуществлением (применительно к этим случаям Гуссерль говорит о «разочаровании интенции» (Husserl, 1984, 574–576)). Я вижу связанное сновидение, но вдруг вторгается новое восприятие — пробуждение — и согласованность распадается, сущее оказывается иллюзией. При этом было бы наивно полагать, будто в разочаровании ожиданий все же сохраняется актуальная данность, ведь ее смысл — в отсылке к потенциальностям: «Любой актуальный опыт указывает за пределы самого себя, на тот возможный опыт,

который в свою очередь отсылает к новому возможному опыту, и так до бесконечности» (Husserl, 1976b, 102; Husserl, 2009, 146). Актуальная данность, лишенная потенциальности (горизонта), *невозможна в буквальном смысле слова*. Потенциальности неотделимы от актуального опыта, хотя они и не даны в строгом смысле, а только подразумеваются в единстве с актуальной данностью. Поэтому полагание бытия, небытия, возможности, сомнительности *etc.* в опыте мира всегда остается пред-полаганием, предпосылкой. В естественном опыте мир *подразумевается как данный*, тогда как на самом деле он *дан только как подразумеваемый*. Согласованность, и, тем самым, то, что выступает как «просто» существующее для естественного сознания, становится бесконечно конституируемым *смыслом* в результате феноменологического эпохе.

Таким образом, эпохе действует надеянием, просто позволяя жизненному миру быть тем, чем он всегда уже был — *оставляет* проблему проблемой и благодаря этому *делает* ее таковой. Воздерживаясь от соучастия в пред-полагании, иначе говоря, не занимая позиции в отношении его истинности или ложности, феноменолог как феноменолог (но не как обычный человек, которым он остается), по выражению Гуссерля, становится незаинтересованным наблюдателем (Husserl, 1976a, 159–160; Husserl, 2004, 211), полагающим мир лишь *как горизонт* или, что то же самое, только *как жизненный мир*. Это подразумевает, что скрытая, само собой разумеющаяся вера в существование мира перестает быть *мотивом* совершаемых феноменологом полаганий бытия во всех его модальностях (небытия, возможности, сомнительности и т. д.). Иначе говоря, осуществление или разочарование горизонтных предвосхищений более не мотивирует пред-полагание бытия или небытия мирских вещей (Husserl, 1976a, 157; Husserl, 2004, 208). Так осуществляется невозможное — феноменолог превращает жизнь в игру, и, *таким образом*, ставит ее «на паузу», для того чтобы показать генезис «игрового» (смыслового) поля в потоке предвосхищений и воспоминаний, осуществлений и разочарований. Сам он не участвует в игре, но ход и становление игры целиком захватывают его и есть единственное, чем он захвачен. Однако он захвачен игрой не как «болельщик», ведь победа или поражение — как собственные, так и участников игры — не интересуют его как таковые. Его задача состоит исключительно в *осмыслении* происходящего. Вывести из игры вопрос о бытии мира — значит впервые ввести в игру бытие мира как вопрос.

Тезис об аподиктическом характере бытия мира, встречающийся в поздних текстах Гуссерля, не противоречит этой проблематичности, но, наоборот, служит дополнительным аргументом в пользу мотивационного единства редук-

ции к жизненному миру и редукции жизненного мира. В одной из рукописей 30-х годов Гуссерль демонстрирует невозможность мысленного эксперимента по уничтожению мира, описанного в «Идеях» (Husserl, 1976b, 103–106; Husserl, 2009, 148–152). Эта невозможность раскрывает различие универсального горизонта мира и частных, как бы объективных горизонтов. Любая очевидность, принадлежащая жизненному миру, например, очевидность бытия дома, может быть зачеркнута в результате разочарования соответствующих ожиданий, распада согласованности способов данности. Но бытие мира не может быть зачеркнуто таким образом, поскольку зачеркивание какой-либо мирской очевидности *есть* лишь вытеснение ее *другой мирской очевидностью*, а не простой неочевидностью или очевидностью чего-либо сверхъмирного. *Мирская* очевидность бытия дома перечеркивается *мирской* очевидностью бытия декорации, мирская очевидность сновидения разрушается мирской очевидностью пробуждения и т. д. Из этого следует, что конфликт очевидностей в естественном опыте всегда происходит в рамках мирового горизонта, который не может затрагиваться модализацией (превращением бытия в видимость и т. п.) именно потому, что он и есть условие ее возможности (Tengelyi, 2013, 202). Поэтому опыт небытия мира как тотальный распад согласованности мирских очевидностей в смысле «Идей» оказывается невозможным. Любое нарушение согласованности необходимо встраивается в *совокупную согласованность* естественного опыта, предначертанную мировым горизонтом. *Каждое* мирское сущее подвешено между бытием и видимостью, но не мир (Chernavin, 2013, 11–12). Однако отсюда явствует, что мир *не есть мировое сущее*, то есть что он не принадлежит горизонту мира, а есть чистый непредметный горизонт как таковой, который выходит за пределы себя самого. Мир — не столько очевидность, сколько движение очевидностей, не столько сущее, сколько подвешенность сущего: «Аподиктично бытие мира как мира» (Husserl, 2008, 256).

Будучи продуман радикально, «генеральный тезис естественной установки» (Husserl, 1976b, 60; Husserl, 2009, 94) превращается в эпохе. Действительно, *мир как мир* был бы принципиально недоступен феноменологу, если бы он только подвешивал *те или иные вещи* мира, ведь «воздержание от осуществления отдельных значимостей [...] только создает для каждой из них новый модус значимости на естественной почве мира» (Husserl, 1976a, 153; Husserl, 2004, 203). Проще говоря, приостановка веры в существование одной вещи есть лишь «активация» веры в другую вещь, полностью скрывающая мировой *горизонт* как проблематичность естественной очевидности. Раскрытие *мира* требует, следовательно, подвесить не просто ту или иную мирскую очевидность,

но сам *бесконечный переход* естественных очевидностей друг в друга, который и есть горизонт мира. Полагание этого перехода делает феноменолога безучастным к спору естественных очевидностей. В самом деле, в споре естественных модальностей (бытия, небытия, возможности и т. п.) речь идет исключительно об окончательной победе той или иной мирской очевидности. Таким образом, он мотивирован слепотой к горизонту мира, и, поскольку скрытое полагание горизонта мира составляет подлинный и последний мотив спора — слепотой спорящих к их действительному мотиву. Воздержание от спора приостанавливает ту остановку опыта, к которой стремятся спорящие. Тем самым оно впервые делает мировой горизонт *горизонтом* (хотя он всегда уже им был), движение мирских очевидностей — движением, а его мотив — мотивом. Жизненный мир — это аподиктическая проблематичность мирского сущего. Жизненный мир — это проблема мира.

В свете единства проблематичности и аподиктичности «генерального тезиса» иной смысл обретает и субъективная относительность жизненного мира, первоначально вводимая Гуссерлем в контексте подготовительного, «нетрансцендентального» подвешивания объективных наук. Переход от редукции к жизненному миру к редукции жизненного мира обращает *естественную* субъективную релятивность — соотнесенность мира с *мирской* субъективностью — в трансцендентальную корреляцию мира и *чистого* (не принадлежащего миру) сознания. Если собственно трансцендентальная приостановка веры в мир не является подвешиванием одних естественных очевидностей при удержании других, она не может быть понята на картезианский манер как вытеснение очевидности существования *одного слоя мирской реальности* — *res extensa* — очевидностью существования *другого слоя мирской реальности* — *души*. Эпохе — это не переход от естественного полагания «физического» к *другому естественному полаганию* «психического». Поскольку оно подвешивает *мир в целом* (мир как *горизонт*), субъективность, с которой соотнесен жизненный мир, не может быть частью мира или мирским сущим (человеком, животным, психической реальностью). Как показано в §54 «Кризиса», субъективность в этом естественном смысле сама есть предметный коррелят соответствующего движения перспектив, в котором она конституируется как тождественная, существующая etc. Следовательно, это движение — *трансцендентальная субъективность* — по ту сторону мира, но не в смысле сущего вне мира, а в смысле не-сущего в мире:

Но в эпохе и при чистом взгляде на функционирующий Я-полюс, а от него — на конкретное целое жизни и ее промежуточных и итоговых интенциональных образований eo ipso не показывается ничто человеческое, не обнаруживается душа

и душевная жизнь, равно как и реальные психофизические люди — все это принадлежит «феномену», миру как конституированному полюсу. (Husserl, 1976a, 187; Husserl, 2004, 246)

Мир становится горизонтом феноменологической эпохи в двойном смысле. С одной стороны, в результате эпохи мир не исчез, но стал тем, чем он всегда уже был — горизонтом опыта. С другой стороны, мир оказывается горизонтом эпохи постольку, поскольку оно *ограничено только миром*. Это подразумевает, что из игры выводятся всего лишь *мирские полагания*. Таким образом открывается горизонт очевидностей *по ту сторону мира*. Полагание мира уступает место сверхмирному полаганию трансцендентальной субъективности. Так как трансцендентальная субъективность учреждается только посредством эпохи, относящиеся к ней научные полагания, в отличие от полаганий, осуществляемых объективными науками, не основаны на очевидностях жизненного мира. Однако горизонт трансцендентальной субъективности не столько является абсолютно иным по отношению к естественному горизонту мира, сколько тем же самым горизонтом, увиденным в его становлении. Как термин, трансцендентальная субъективность указывает не на субъективность в традиционном, но-вовременном смысле, но на событие генезиса смысла. В отличие от картезианского Я, она не имеет «внутреннего», ведь ее сущность состоит исключительно в интенциональности, то есть в полагании мира и мирских вещей. Ее бытие, таким образом, заключается в чистом выходе за пределы себя самой, в котором Гуссерль видит структуру очевидности как данности, принадлежащей горизонту. Подвешивая мир, феноменолог обретает очевидность, не принадлежащую горизонту мира и одновременно обнаруживает, что эта очевидность есть не что иное, как очевидность самого этого горизонта. В самом деле, очевидность, которая является чистым выходом за собственные пределы, сворачивается до «нулевой» данности и, следовательно, совпадает с чистым горизонтом. Поскольку она выходит за пределы горизонта, она может быть названа событием, поскольку же она и есть горизонт *как таковой*, она является *событием мирового горизонта* или мировым горизонтом *как событием*. Иными словами, трансцендентальная субъективность не безмирна, хотя и сверхмирна: она *есть* лишь излучение/феноменализация горизонта мира. Поэтому, как поле совершенно новой, необъективной науки, она есть не просто субъективность, а «универсальная, абсолютно замкнутая в себе и абсолютно самостоятельная корреляция между самим миром и сознанием мира» (Husserl, 1976a, 154; Husserl, 2004, 205), единство смысла и смыслового истока, «готового» горизонта мира и события *учреждения* этого горизонта.

Здесь обнаруживается двусмысленность гуссерлевского проекта преодоления кризиса наук. Суть кризиса — в утрате науками жизненной значимости, в разрыве между научными идеализациями и жизненным миром. Однако введение трансцендентальной эпохе (подвешивания жизненного мира) показывает, что опасность этого разрыва Гуссерль видит, как ни странно, в его недостаточной радикальности. Математическое естествознание выходит за пределы очевидностей жизненного мира, предполагая их. По этой причине оно соединяет в себе неспособность действительно оторваться от почвы жизненного мира с иллюзией преодоления наивности. Феноменологическое эпохе, поскольку оно приостанавливает само использование естественных очевидностей, то есть различия реальности и иллюзии внутри жизненного мира, конституирует науку, которая возвращается к очевидностям жизненного мира, не предполагая их. Возвращение к жизненному миру, таким образом, достигается здесь посредством радикализации разрыва с ним, иначе говоря, благодаря действительному осуществлению идеи преодоления наивности, которое в объективных науках остается только мнимым. Объективной, нефилософской науке не удастся осуществить *тотальный разрыв* с естественным сознанием. Несобственная утрата жизненной значимости в объективных науках должна быть, в таком случае, преодолена не ее наивным восстановлением, а собственной и более радикальной утратой жизненной значимости, разрывом с жизненным миром как непроблематической почвой в феноменологическом эпохе. Эпохе понимается Гуссерлем как акт последнего обоснования (Husserl, 1976a, 127; Husserl, 2004, 170–171), лишаящий феноменологию всякой опоры в жизненном мире (без которой объективные науки не могут обойтись), и, тем самым, позволяющий философу учредить науку, полностью свободную от ненаучных очевидностей, своего рода эпистему без всякой примеси доксы. Феноменология — единственная наука, которая должна оторваться от почвы жизненного мира.

Амбивалентность этого разрыва — то, что феноменологическое эпохе есть, в то же время, возвращение к жизненному миру — подразумевает, однако, что феноменология не просто стремится к преодолению наивности, которое нефилософской науке не удастся реализовать, но и полностью меняет смысл того, что, в соответствии с естественнонаучным различением реальности и иллюзии, лежит по ту сторону «мира мнения». Математическое естествознание удваивает мир, конструируя по ту сторону данного мира иной предметный мир. Феноменология же посредством эпохе раздваивает мир изнутри, обнаруживая по ту сторону данного мира не иной мир, а *тот же мир как иной* для себя самого. Речь идет не о потустороннем как о том, что находится за посясторон-

ним, но о потусторонности посюстороннего. Феноменология не прорывается за пределы жизненного мира к тому, что попросту лежит вне его (в этом случае она становилась бы еще одной «идеализирующей» наукой), она лишь показывает, как жизненный мир *выходит за пределы себя самого* как *непредметный* горизонт. Феноменологическое эпохе должно раскрыть тот зазор между миром и миром, который постоянно маскируется (точнее, «всегда уже» замаскирован) естественным опытом. Феноменологический интерес — в *inter-esse*, в балансировании на границе мира, рассекающей мир надвое, то есть в том, чтобы удержаться в этом *как* («бытие мира как мира»), составляющем структуру смысла в качестве двусмысленности. Феноменолог ни продолжает движение в знакомом горизонте мира, ни создает совершенно новый горизонт. Здесь мы, скорее, сталкиваемся с феноменом смыслового смещения — с тотальным изменением уже знакомого мира, которое, как изменение мира, ничего не меняет в мире³. Это — непредметный опыт того же мира, а не предметный опыт вне мира. Фактически, возможность преодоления кризиса наук Гуссерль связывает с кризисом жизни — скрытым разрывом «естественной установки» с самой собой.

Тем не менее, будучи скрытым, причем не случайным, а необходимым образом, жизненный кризис оказывается одновременно той «неподлинностью» естественного опыта, которая делает возможным объективизм нововременной науки. Другими словами, поскольку разрыв в смысловой структуре мира маскируется непосредственным опытом, естественная установка обречена на кризис как забвение исходного кризиса жизни. В «Кризисе» Гуссерль указывает на то, что в естественной жизни «цели всех наших интересов лежат в объектах» (Husserl, 1976a, 147; Husserl, 2004, 195). Этот факт определяется интенциональностью как направленностью сознания на предмет. Интенциональность — структура смыслообразования, благодаря которой сознание выходит за пределы себя самого, прорывается к миру и движется в горизонте, то есть является зрячим — делает сознание слепым к горизонту, миру как миру и трансцендентальной субъективности, ведь они непредметны. Естественная жизнь уже представляет собой потерю жизненного мира, тогда как физикалистский объективизм Нового Времени — лишь радикализация основной тенденции жизни.

³ Примером смыслового смещения является та трансформация, которую претерпевает естественное понятие субъективности в результате феноменологического эпохе. С одной стороны, если бы естественный смысл субъективности был нам неизвестен, мы бы *не могли понять*, что означает субъективность в *трансцендентальном смысле*. С другой стороны, это ничего не меняет в том, что трансцендентальное (феноменологическое) понятие субъективности имеет *совершенно иной смысл*, нежели естественное.

Он радикализирует естественную объективацию мира, методически подавляя горизонтность смысла (движение перспектив), к которой естественная жизнь просто слепа.

В этом отношении философская (трансцендентальная) и нефилософская (объективная) наука предстают в качестве возможностей, предначертанных кризисом жизни. Естественная маскировка жизненного горизонта находит свое научное осуществление в методе, цель которого — дать гарантию объективности. Согласно Гуссерлю, «объективная истина соотносится исключительно с установкой естественно-человеческой жизни мира. Она изначально произрастает из потребности человеческой практики, из стремления предохранить то, что обычно бывает дано как сущее (предметный полюс, антиципируемый в бытийной достоверности как неизменный) от возможной модализации достоверности» (Husserl, 1976a, 179; Husserl, 2004, 236). Гарантия объективности — это гарантия невозможности модализации объекта, которая лишает его проблематичности, изолируя от горизонта мира. Ей противостоит демаскировка жизненного горизонта — философское возвращение к изначальному кризису жизни, осуществляющееся как приостановка естественной воли к обладанию объектом. Вместо объективной достоверности, составляющей цель ученого, философ стремится к *осмыслению*: «Объективность надо не гарантировать, а понять» (Husserl, 1976a, 193; Husserl, 2004, 253). Понимание имеет здесь двойной смысл. Понять — значит увидеть смысл чего-то и, в то же время, увидеть нечто *как смысл*. Осмысление объективности возвращает ее жизненному миру, иначе говоря, раскрывает конституирующие тот или иной предмет смысловые связи отсылки мирового горизонта, маскируемые естественной жизнью и нивелируемые объективной наукой.

Парадоксальная стратегия, которой следует Гуссерль — попытка преодолеть кризис науки посредством его радикализации — основывается поэтому на том, что исток естественнонаучной утраты жизненного мира кроется отнюдь не в ослаблении или устранении, а, напротив, в усилении основной тенденции жизни к объективирующему самозабвению. С точки зрения Гуссерля, именно мирской (объективный) характер естественных жизненных интересов, интенсифицируемый посредством естественнонаучных идеализаций, делает мир принципиально недоступным жизни и, тем более, нефилософской науке. Естественная жизнь — жизнь лишь наполовину, поскольку для нее существует только одна, предметная сторона той корреляции, которой, с трансцендентальной точки зрения, является жизненный мир, и не существует другой, собственно жизненной стороны — горизонтного *как* движения перспектив, в ко-

тором предмет конституируется как смысл. Естественная наука — наука только наполовину, поскольку, выходя за пределы жизненного мира, она лишь слепо и фанатично подчиняется основной жизненной (то есть ненаучной) тенденции к маскировке мирового горизонта. Следовательно, как восстановление целостности жизни, так и осуществление идеи «строгой науки» требует не усиления основной тенденции жизни, а ингибиции *elan vital*, выводящей из игры жизненную мотивацию исследователя. Ингибиция «жизненного порыва» (тотальной захваченности объектом) вовсе не есть *отказ* от него, ведь именно «интенциональное воление» (Held, 2008, 198), скрывающее мир, только и открывает сознание для мира, и, как корреляция субъективности и мирского сущего, образует проблемное и тематическое поле трансцендентальной феноменологии. Однако лишь поскольку феноменолог пребывает в мире «не всем сердцем», он обнаруживает, что мир — это *еще не все*. Другими словами, для Гуссерля эпохе является той методической процедурой, благодаря которой учреждается захваченность сознания *миром как таковым*, то есть миром как тем, что, в качестве непредметного горизонта выходит за пределы себя самого. В самом деле, *интерес к миру не есть мирской интерес*, так как мир непредметен. Только выходя из мира как незаинтересованный наблюдатель, стоящий, по выражению Гуссерля, над миром (Husserl, 1976a, 155; Husserl, 2004, 206), я вхожу в мир как таковой и возвращаю вещи в связи отсылок мирового горизонта.

Так эпохе становится радикальной формой пребывания в плену у мира, которая есть не что иное, как радикальная приостановка вовлеченности в него. Поэтому для Гуссерля преодоление научного кризиса и заключается в его радикализации. Страсть незаинтересованного наблюдения противопоставляется наивному отождествлению незаинтересованности и *объективности*, в которой Гуссерль усматривает крайнюю и оттого наиболее опасную форму естественной жизненной заинтересованности в предмете. Совершая эпохе, феноменолог приостанавливает осуществление самой интенциональности как конститутивной структуры и основной тенденции жизни, предполагая и одновременно переворачивая заложенную в ней двусмысленность. Интенциональность — утрата мира в его обретении, эпохе — обретение мира в его утрате. В эпохе, таким образом, совпадают наука и жизнь в их полном проявлении. Феноменология — жизненное самой жизни, поскольку имеет дело не с одной (предметной), а с обеими сторонами жизненного мира в интенциональной корреляции. Феноменология научнее точных и вообще объективных наук, поскольку, в отличие от них, не предполагает жизненный мир и не руководствуется никакими естественными мотивами. Единство научной строгости и жизненной полноты

позволяет Гуссерлю рассматривать эпохе и как акт учреждения новой науки, и как обретение и обещание новой жизни:

Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ 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. (Husserl, 1976a, 140; Husserl, 2004, 187)

3. САМОПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ЖИЗНИ

Представленная в «Кризисе» программа преодоления кризиса наук оставляет открытым вопрос о *дотеоретическом опыте*, мотивирующем проблематизацию жизненного мира, то есть о возможности самопроблематизации жизни. Этот вопрос ни в коем случае нельзя считать навязанным трансцендентальной феноменологии извне, поскольку как идея жизненного мира, так и связанный с ней принцип «свободы» от теорий подразумевают укорененность любых теоретических установок, включая установку незаинтересованного феноменологического наблюдения, в дотеоретической установке жизни. Более того, начиная, по крайней мере, с «Идей I», эта проблема постоянно находится в центре внимания Гуссерля как проблема мотивации эпохе или проблема «пути» к редукции. Однако гуссерлевские описания мотивации эпохе от «Идей I» до «Кризиса» отмечены парадоксом, который, на первый взгляд, демонстрирует невозможность дотеоретической самопроблематизации жизни. Он состоит в том, что редукция является не конечным, а исходным пунктом любого пути к ней.

Указание на модализируемость опыта и актуальный опыт модализации предмета, образующее «картезианский путь» (Husserl, 1976a, 156–158; Husserl, 2004, 207–209) к редукции, уже предполагает осуществление эпохе, поскольку, как было отмечено выше, подвешивание той или иной мирской очевидности, по Гуссерлю, есть лишь вытеснение ее другой мирской очевидностью, которое возможно только в горизонте мира. Иными словами, модализация естественного опыта всегда мотивирована миром, и лишь задним числом, в феноменологической установке, может рассматриваться как мотив эпохе. Здесь может даже возникнуть подозрение, что подвижность мирового горизонта — не более чем иллюзия, и на самом деле он представляет собой неподвижное и навсегда зафиксированное русло «гераклитовой реки» феноменов, не затрагиваемое никакими перипетиями опыта.

Простота перехода от субъективной относительности жизненного мира к *трансцендентальной* корреляции мира и субъективности в «Кризисе» также оказывается обманчивой. Хотя субъективная относительность мира и может обнаруживать себя в естественном опыте, она не может быть дана в нем как *трансцендентальная корреляция* мира и сверхмирного сознания. В естественной жизни субъективная релятивность мира сама дана как нечто мирское, и, следовательно, дотеоретическое столкновение с нею вовсе не ведет к редукции. Порядок редукций, как он представлен в «Кризисе», тем самым переворачивается — редукция к жизненному миру мотивирована трансцендентальным эпохе.

Рассмотрение эпохе как волевого акта также не устраняет парадокс. Нормальная воля принадлежит горизонту мира, поэтому существование *иной воли*, то есть воли, не являющейся волей к миру, уже предполагает смену установки.

Конечно, было бы ошибочно видеть в очерченной здесь парадоксальности гуссерлевских путей к редукции всего лишь порочный круг. Событийность эпохе, делающая его необъяснимым, невозможным и «чудесным» скачком в иное смысловое измерение, только и придает феноменологический смысл этой методической процедуре. Но поскольку, как я попытался показать выше, эпохе как событие подразумевает не простой разрыв с миром, а *самотрансценденцию* и *генезис* мирового горизонта, оно все же отсылает к дотеоретическому опыту «самопревосхождения» жизни. Генетический характер вопроса о дотеоретической мотивации редукции позволяет рассматривать его как проблему скрытой смысловой истории феноменологической и естественной установки.

Проблема указывает направление, в котором, по-видимому, следует искать опыт дотеоретической проблематизации жизни. Переход от статического анализа к генетическому выдвигает на первый план проблему историчности мира (Held, 2010, 22–23). Благодаря этому статическое различие между идеальным и эмпирическим, на которое первоначально ориентируется Гуссерль, вводя понятие естественного мира в «Идеях I» и понятие жизненного мира в «Кризисе», *de facto* размывается историзацией «естественности» и «неестественности» установки⁴.

Историзация установок заметна уже в «Идеях II», где естественный мир раскрывается как «духовный мир» в контексте противопоставления персоналистической и натуралистической установки (Husserl, 1969, 194; Sowa, 2008, XL).

⁴ К вопросу об историчности жизненного мира см., в частности, работу Янссена „Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk“ (Janssen, 1970).

Естественный мир, или мир, данный в персоналистической установке, является духовным, поскольку по своей «сущности» он соотнесен с конкретными личностями и *всегда уже* наделен культурно-исторической значимостью (Husserl, 1969, 183; Sowa, 2008, XLI). Естественнаучный мир, или мир натуралистической установки, является, напротив, неестественным, так как *чистая природа* (включающая в себя объективированных личностей и натурализованную психику) может быть «дана» только в результате искусственного, теоретического абстрагирования от культурно-исторических определенностей (Husserl, 1969, 183–184; Sowa, 2008, XLI). При этом «чисто природное» существование само предстает в качестве культурно-исторической значимости постольку, поскольку естествознание как духовное образование начинает определять *донаучное* видение мира (хотя здесь не следует упускать из виду гуссерлевское различие между теорией как культурным фактом окружающего мира и теорией как совокупностью истинных утверждений о мире (Husserl, 1976b, 60; Husserl, 2009, 95)). Это, однако, означает, что критерий различения естественной и неестественной установки фиксируется не столько эйдетически (как в «Идеях I» и, с известными оговорками, в «Кризисе»), сколько *исторически*. «Доисторическая» естественная установка, которая открывалась бы взгляду исследователя при абстрагировании от культурно-исторической фактичности, оказывается теоретическим конструктом. Но в таком случае проблематичным становится и различие идеального и эмпирического как эйдетический критерий, позволяющий различать естественный и неестественный мир *sub specie aeternitatis*. Подобно объективному миру в смысле «Кризиса», культурно-исторические значимости *сами по себе* не могут быть даны эмпирически, хотя, как и математизированная природа, они эмпирически манифестируются. «Один и тот же» эмпирический мир может быть наделен совершенно различными культурно-историческими значениями — эмпирическое «ядро» жизненного мира столь же абстрактно, как и чистая природа. Как культурно-исторический мир, жизненный мир является intersубъективным миром личностей, где другая перспектива, к которой отсылает актуальная перспектива в движении «способов данности» — это перспектива другого, а способ восстановления согласованности при возникновении конфликтующих «опытов» предстает не фиксированным руслом реки феноменов, а подвижностью живой традиции.

Историзация «естественности» установки делает возможным рассмотрение опыта историчности как дотеоретического переживания горизонтности жизненного мира, то есть как возможного мотива подвешивания само собой разумеющихся очевидностей естественного окружающего мира. Прежде всего,

речь здесь может идти о синхроническом или диахроническом столкновении с чужим миром как иной традицией, которое внезапно раскрывает естественную жизнь в домашнем мире как *принятую установку*. В конфликте различных исторических горизонтов, в продуктивном взаимонепонимании, возможно, стоит искать исток философского удивления.

Правда, у Гуссерля феноменологическая экспликация историчности не подразумевала историчности самой экспликации. Несмотря на то, что в его поздней феноменологии все вращается вокруг генетического анализа, феноменологический метод не подвергается историзации. Поэтому методический статус исторического анализа в поздних текстах Гуссерля остается не проясненным (Carr, 1970, XXXI-XXXVIII; Ricoeur, 1967, 145). Как трансцендентальная, так и эйдетическая редукция получают неисторическое толкование: благодаря феноменологическому эпохе я стою над миром, благодаря же «созерцанию сущности» усматриваю всеобщие структуры мира и сознания, совершенно не зависящие от исторической фактичности.

И все же гуссерлевская метафизика аподиктической фактичности, показывающая укорененность статических сущностных необходимостей в динамических фактических необходимостях, к числу которых относится абсолютный факт историчности (Tengelyi, 2013, 202), а также приоритет генетического анализа открывают исторический путь к редукции, хотя сам Гуссерль по нему не пошел. Историко-генетический анализ раскрывает естественную «пред-данность мира» не как вечную эйдетическую структуру, а как застывшую традицию. Это десубстанциализирует естественную установку, обнажая ту двусмысленность мирового горизонта, которая делает дотеоретическую жизнь способной к самопроблематизации. С одной стороны, историчность (традиционность) и *есть* незыблемость почвы мира, самопонятность естественной установки. С другой стороны, историчность *есть* движение этой почвы, и, тем самым, ее расшатывание, то есть непонятность мира. Поскольку традиция полагается только как традиция, она обнаруживает свою контингентность и отсылает к своему смысловому генезису, другим традициям и — как горизонт — к открытости будущего. Прочность почвы мира — в ее шаткости: полагая себя, она себя подвешивает. Несущий грунт является не сущим. Историчность — это двойная бухгалтерия самой жизни, эпохе эпохи и ее генеральный тезис.

Таким образом, эпохе как самотрансценденция и генезис мирового горизонта подразумевает не «надмировую» позицию незаинтересованного наблюдателя, а, напротив, вовлеченность в историческую контингентность ситуации. Другими словами, совершать редукцию — значит принадлежать истории как

двойному движению полагания и подвешивания горизонта жизненного мира. Историческая заброшенность в «гущу» мира становится условием возможности эпохе. Жизненному миру присуща историческая интенциональность, благодаря которой он выходит за пределы себя самого. В этом плане принципы феноменологического анализа исторического мира не должны расходиться с принципами феноменологического анализа сознания. Феноменологический анализ сознания не может быть осуществлен сторонним наблюдателем, который извне сравнивал бы сознание с предметом. Напротив, феноменологическое описание опыта сознания только показывает, как сознание, благодаря интенциональности, *само выходит за собственные пределы*. Точно так же феноменологическая проблематизация естественной установки в ее историчности не может быть осуществлена наблюдателем, занимающим внеисторическую или надисторическую позицию — феноменология историчного естественного мира лишь показывает, как он выходит за пределы себя самого. Отсюда следует, что проблематичность естественной жизни открывается не внеисторическому созерцанию, а только взгляду, нагруженному историчными «самопонятностями» и следующему исторической *самотрансценденции* жизненного мира.

Это обстоятельство превращает наивность естественной жизни в необходимый *момент* феноменологической проблематизации мира. Поскольку наивность *снимается* собственной историчностью, внутри жизненного мира обитает «червь» самопроблематизации, который подтачивает ситуативный здравый смысл, открывая мировой горизонт для философского осмысления. Историческая проблематичность мира раскрывает пространство межгоризонтных отсылок, то есть пространство взаимодействия и конфликта различных смысловых традиций. Динамическое переплетение мировых горизонтов выводит из игры альтернативу замкнутой релятивности традиции и объективности в естественнонаучном смысле. Оно не предполагает также с необходимостью существования всеобщих структур жизненного мира. Скорее, оно представляет собой нечто вроде «семейного сходства» домашних миров, если только последнее понимается не статически, а генетически. Витгенштейн уподоблял семейное сходство единству нити, которое определяется *переплетением различных* волокон, а не тем, что одно из волокон тянется по всей длине нити (Wittgenstein, 1994, 111). В данном случае «переплетение волокон» может быть представлено как динамическое единство исторических отсылок, которое не требует, чтобы одно из волокон (всеобщая структура жизненного мира) тянулось по всей длине исторической нити. Историческое единство миров не предполагает и всеобщей гармонии горизонтов — напротив, в нем, как и в гус-

серлевском истолковании горизонта, ключевую роль играет возможность возникновения смысловых конфликтов.

Релятивность жизненного мира обретает тогда не столько субъективный, сколько исторический характер. Историчность — это подвижная относительность «естественного». Относительность историчных жизненных миров не может быть определена исходя из абсолютности объективного мира, существующего «в себе». Они относительны *друг для друга*. В самом деле, поскольку жизненный мир является выходом за собственные пределы, он *есть* историческое движение смысловых отсылок к иным мирам. Поэтому его относительность нельзя преодолеть объективным описанием или даже усмотрением всеобщих структур, к которым привязано все, существующее относительно (Husserl, 1976a, 142; Husserl, 2004, 189). Истинное «преодоление» относительности жизненного мира заключается в том, чтобы *позволить* ей *преодолеть себя* «изнутри». Иначе говоря, оно состоит в том, чтобы позволить фактическому миру стать тем, чем он всегда уже является — исторической самотрансценденцией. Она есть движение самой релятивности как подлинное «в-себе» жизненного мира.

Историчность есть то единство возвращения к жизненному миру и разрыва с ним, которое определяет гуссерлевскую стратегию преодоления кризиса. Это единство может быть названо продуктивным кризисом жизни. Поскольку жизнь является собственной неосуществленностью, ее действительный интерес — в удержании открытости горизонта, то есть сохранении проблематичности естественной установки. Напротив, истоком злокачественного кризиса, диагностированного Гуссерлем в «Кризисе», является разрыв с исторической проблематичностью жизненного мира. Фактически, Гуссерль показывает, что исток кризиса наук заключается не столько в идеализациях как таковых, сколько в забвении их историчности. Забвение историчности идеализаций превращает их в инструмент деисторизации мира.

Деисторизация мира как несобственный кризис жизни представляет собой натурализацию истории или натурализацию культуры. Именно она конституирует *замкнутую* релятивность традиции. Маскировка исторического горизонта оборачивается не только научным, но и социально-политическим кризисом. Чем более закрытыми являются традиция и общество, тем больше они теряют связь с историей. Утрата историчности часто достигает своего апогея в культивировании традиции. Она есть технизация жизненного мира — недуг цивилизации, лечение которого остается задачей философии как искусства постановки вопросов.

REFERENCES

- Aguirre, A. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Bernet, R., Kern, I., & Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Meiner.
- Carr, D. (1970). Translator's Introduction. In E. Husserl (Ed.), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* (xv–xliii). Evanston: Northwestern University Press.
- Chernavin, G. (2013). Erscheinung in der Schweben zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2 (2), 7–16.
- Dodd, J. (2007). *Crisis and Reflection: an Essay on Husserl's "Crisis of the European Sciences"*. Dordrecht: Springer.
- Geniusas, S. (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Held, K. (2008). Heidegger and the Principle of Phenomenology. In *Ezhegodnik po fenomenologičeskoj filosofii. Vypusk I* (190–220). Rus. Ed. Moscow: RGGU Publ. (In Russian)
- Held, K. (2010). God in Edmund Husserl's Phenomenology. In *Ezhegodnik po fenomenologičeskoj filosofii. Vypusk II* (15–30). Rus. Ed. Moscow: RGGU Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (1969). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage — Nachdruck*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2004). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The General Introduction to Phenomenological Philosophy*. Rus. Ed. Moscow: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2009). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I*. Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2018). *The Idea of Phenomenology. Five Lectures*. Rus. Ed. St Petersburg: Gumanitarnaja Akademija Publ. (In Russian)
- Janssen, P. (1970). *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Mensch, J. (2017). Life and the Reduction to the Life-world. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (2), 13–29.
- Mensch, J. (2021). Temporality as Spatial Field of Presence. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 10 (1), 163–185.
- Ricoeur, P. (1967). Husserl and the Question of History. In *Husserl: an Analysis of his Phenomenology* (143–174). Evanston: Northwestern University Press.

- Richir, M. (2015). Commentary on “Phenomenology of Esthetic Consciousness”. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. Vypusk IV* (265–272). Rus. Ed. Moscow: RGGU Publ. (In Russian)
- Sowa, R. (2008). Einleitung des Herausgebers. In E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (XXV–LXXXI). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2013). Necessity of a Fact in Aristotle and Husserl: Two Foundations of Metaphysics. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. Vypusk III* (190–208). Rus. Ed. Moscow: RGGU Publ. (In Russian)
- Wittgenstein, L. (1994). Philosophical Investigations. In *Filosofkie raboty. Chast' I* (165–409). Rus. Ed. Moscow: Gnozis Publ. (In Russian)