



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

**НАУКА И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА:
Э. ГУССЕРЛЬ, М. ШЕЛЕР, Х. ОРТЕГА-И-ГАСSET**

С.Б. Кожевников

SCIENCE AND HUMAN LIVING WORLD:
E. GRUSSEL, M. SCHELER,
H. ORTEGA-I-GASSET

Kozhevnikov S.B.

The paper views the origins of the Living World Conception, рассматриваются, the epistemological and anthropological factors of science phenomenology development in the 20th century. The role of M. Scheler and H. Ortega-I-Gasset in revealing value regulations of scientific cognition and disclosing existential components of scientific creation is traced.

В статье рассматриваются истоки концепции жизненного мира, эпистемологические и антропологические факторы развития феноменологии науки в XX веке. Прослеживается роль М. Шелера и Х. Ортеги-и-Гассета в выявлении ценностных регулятивов научного познания и раскрытии экзистенциальных компонентов научного творчества.

УДК 165.5

Появление концепции «жизненного мира» в проблемном поле философии науки, а в дальнейшем – философской антропологии и эстетики, было обусловлено рядом примечательных обстоятельств. К 30-м гг. XX в. уже окончательно сформировались исследовательские приоритеты Венского кружка и сложилась методологическая программа логического позитивизма. Это было время господства в Европе школ, ориентированных в познании на широкое использование логико-математических средств. Определённый диссонанс в это умонастроение внесли результаты исследований К. Гёделя, опубликованные им в 1931 г. Вопреки надеждам на полную формализацию знания, они свидетельствовали о принципиальной неполноте сложных формализованных систем, т.к., согласно гёделевской теореме о неполноте, завершённая формализация теории неизбежно замыкает её в рамках ограниченной области интерпретаций. В это же время в качестве радикальной антитезы универсальной математизации науки развивались анти-сциентистские настроения, нашедшие выражение в отрицании эффективности общенаучных методов там, где речь шла о решении специфических гуманитарных проблем.

Гуссерль был одним из первых среди профессиональных методологов науки, кто увидел как в недрах европейской культуры вызревает новый образ научного познания. В период критического осмысления современного ему состояния естествознания Гуссерль обратился к проблемам мировоззрен-



ческого характера, и прежде всего – судьбы науки в европейской культуре. Констатируя наступление глубокого кризиса идеи универсальной науки, Гуссерль задался вопросом о его истоках, что привело к трансформации первоначального проекта феноменологии, изложенного в статье «Философия как строгая наука» (1911), и способствовало обоснованию нового вектора феноменологического поиска. Если раньше Гуссерль упоминал о «Lebenswelt» лишь от случая к случаю, то теперь он всецело сосредоточился на выявлении феноменологического среза научного знания в перспективе проблематики жизненного мира. Теперь только такой подход, по его убеждению, способен был дать ответ на животрепещущие вопросы современности. Несостоятельность науки нового времени, ещё неочевидная для постороннего наблюдателя, ослеплённого её техническими завоеваниями, становится в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1938) предметом беспрецедентной в рамках философии математики критики мировоззренческих оснований естествознания.

Истоки кризиса, по мысли Гуссерля, состоят в непрояснённости самого *смысла* науки, что привело к фатальному непониманию её целей. Для демонстрации этой идеи он предпринимает экскурс в историю европейской мысли, посредством которого обнаруживается *смысловое превращение*, оставшееся незамеченным в самом существовании галилеевского научного метода. Согласно Гуссерлю, предпосылки кризиса сформировались вследствие произошедшей в период становления науки нового времени скрытой трансформации некогда *само собой разумеющихся* смысловых оснований античной эпистемы. Эта трансформация радикально преобразила образ науки, создав внутренний конфликт между действительным содержанием научных знаний и степенью их технической эффективности. На этом фоне последние достижения науки в деле практического преобразования мира выглядели так же проблематично, как человек, достигший зыбкого благополучия за счёт осуществления неосознанных и потенциально опасных

для него действий, как если бы он достиг цели, не имея ясного понимания того, где он *в действительности* находится.

Наука древних греков развивалась в освоенном пространстве конкретных задач, где геометрические фигуры находились в прямом родстве с формами донаучного созерцания. В таком виде абстрагирование представляет собой приближение к совершенству, коренящемуся в идеализированной интуиции пространственных отношений: математические объекты при всей своей идеальности сохраняют здесь связи с пространственными построениями, необходимыми для констатации аподиктических связей между предметами умознания. На основе подобных идеализаций выстроен аксиоматический инструментарий евклидовой геометрии. В равной степени это относится и к наиболее априорному знанию античности – силлогистике Аристотеля. Идеализации античной геометрии устремлены от повседневного опыта к чистым геометрическим формам. При всей их отвлечённости, априорность, достигаемая посредством этих форм, определяется индуктивным путём и активно задействует развитое *эстетическое чувство*.

Античная наука не знакома с образом бесконечного пространства, античное математическое знание приложимо лишь к отдельным фрагментам реальности, а это налагает определённые ограничения на использование математических методов в познании природы. Природа остаётся космосом, конкретным обжитым и ограниченным пространством, доступным непосредственному и живому созерцанию. Античность знает только *конечное, замкнутое* (в противоположность всеобщему) *априори* и эта особенность сказывается на всём опыте античного теоретизирования. Стремление к совершенству познания проявляется в виде совершенствования *по степени* приближения к идеальному предмету, сам же этот предмет рассматривается как предельная форма такого совершенствования. Иными словами, абстрактно понятые формы эмпирически созерцаемых тел трактуются под знаком *градуальности*, постепенного перехода от низших



форм к высшим, от менее точного – к более точному. Наличие подобной градуальности позволяет сохранять установку на цельность и завершённость процесса познания, он остаётся внутренне ценным и осмысленным. Математическое знание выступает в этом случае спецификацией телеологической перспективы, в которой последовательно разворачивается всё индуктивно найденное богатство действительности.

Философский разум древних обретает в этом контексте энтелехийный смысл: он выражает стремление человека быть человеком, исходя из целей самого философского разума. В этом случае цели отвлечённой науки не противостоят целям *усовершенствования* практической жизни, а потому являются в то же время и целями человека, стремящегося к совершенству в своём обыденном бытии. Так, аксиомы евклидовой геометрии по существу являются развитием и усовершенствованием методов геодезии, доведённых посредством индукции и абстрагирования до пределов своего формального совершенства. Априорные схемы выражают здесь конкретное содержание опыта, преобразованного в чистые формы созерцания, формируют идеальную практику «чистого мышления». Именно поэтому смысловые импликации являются существенной частью самой античной науки, непроблематизируемым фоном, на котором некогда разыгрывалась драма первых шагов теоретического познания. Следовательно, для античной науки характерно существенное *единство метода и смысла*, единство, ставшее необходимой предпосылкой математического познания в Европе вплоть до нового времени, но в должной мере ещё не осознанное математическим сообществом ко времени написания гуссерлевского «Кризиса европейских наук».

В эпоху Ренессанса, сознательно ориентированного в изучении природы на античные образцы, возникла идея, радикально преобразившая весь строй натурфилософских взглядов так, что произошёл *смысловой сдвиг* в самих основаниях науки. Эта идея содержалась в гипотезе актуальной бесконечности пространства. Такому образу про-

странства, в случае, если мы хотим иметь о нём достоверное знание, может соответствовать только замысел универсальной математики, где характеристика *универсальности* выступает конститутивным принципом радикально математизированной картины мира. Но, как показывал Гуссерль, «очевидность» подобного замысла была лишь кажущейся и то, что автору этого замысла – Галилею представлялось как «само собой разумеющееся», на деле ознаменовало смысловой поворот в дальнейших судьбах науки. Сам Галилей, будучи представителем натурфилософии своего времени, был ещё весьма далёк от оперирования чистой математической символикой, лишённой какой-либо чувственной наглядности. Его рассуждения развёртывались в представлениях, обеспечивавших наглядную достоверность мысленных экспериментов, как, например, в эксперименте с поведением объектов внутри инерциальной системы отсчёта. Но Галилей вплотную подошёл к проблеме генезиса чистых форм пространства и времени, в которых только и могла развиваться математическая физика нового времени. Так возникло универсальное *a priori* – априорное мышление, полностью свободное от всякой связи с чувственно воспринимаемой действительностью и рассматривающее природу как чисто математический универсум.

Корреляция теоретических конструкций науки и фактов эмпирически постигаемой действительности всегда представляла собой одно из главных *смысловых оснований* научного познания. Оно было тем более очевидным для геометрического метода античности, поскольку он стремился к наиболее точному, идеализированному представлению в науке чувственно воспринимаемых форм окружающего мира. Смысл подлинной научности состоит, как показывал Гуссерль, в «трудном восхождении от созерцаемого внешнего мира и от осуществляемых в нём экспериментов и измерений к тому, что представляет полюс идеального» (1, с. 85). Развитие науки, в силу принципиальной *гипотетичности* её положений, есть бесконечный процесс нахождения абстрактной формы, адекватной *чувственному созерца-*



нию. Только такие действия в дальнейшем могут позволить получить новые продуктивные выводы на основе строгих дедуктивных умозаключений. Но математическая физика нового времени идёт совершенно другим путём: от идеи всеобщей каузальности, от кристальной чистоты математического пространства и времени – к достоверности чувственного опыта. Внешне ничего не изменилось: принцип соотнесённости теории и эмпирии по прежнему остаётся в силе, но наука начинает развиваться в пространстве *превращённого смысла*. Она уже не является наукой в прежнем смысле слова, а становится по преимуществу *методом*.

Методизм выступает существенной чертой галилеевского образа науки, создавая видимость истинного бытия там, где мы имеем дело с правилами, предпосланными самой исследуемой реальностью. Смысл этих правил остаётся для самой науки непроявленным, что и порождает неадекватные практики, выражающиеся в абсолютизации её технических возможностей. Так, арифметизация пространства, осуществлённая в аналитической геометрии, вела к опустошению смысла науки, ибо в ней пришлось отказаться от геометрических значений, прежде связывавших геометрию с реальностью. Переход к отвлечённому анализу заменял пространственные интуиции алгебраическими формами и тем самым затемнял факт наличия в научном познании смысловых (т.е. связанных с самим бытием) предпосылок. В новое время наука оказалась не в состоянии распознать имманентные ей гуманитарные цели, а по наивности приняла за таковые автономные цели самовоспроизводящегося математического универсума. В итоге была подготовлена почва для вытеснения реальности *sui generis* научным методом, выдающим свои средства за конститутивные принципы самого бытия. Всё, что не попало в орбиту *mathesis universalis* – высшей формы алгебраического мышления – стало стремительно терять свою онтологическую весомость: повседневная жизнь, философия, религия, искусство постепенно оказались изгнанными из реальности превращённого смысла.

Гуссерль настойчиво ищет основания для своего *конкретного а priori*, способного преодолеть априоризм математической физики. В этой перспективе постановки долгосрочных задач философии Гуссерль и выдвигает концепцию *жизненного мира* как смыслового основания науки и – шире – всех форм человеческой жизнедеятельности. По Гуссерлю, познавательный смысл индукции, поступательного восхождения к теоретическим объектам науки, может быть обнаружен только в жизненном мире, сохраняющем в себе реальное значение абстракций. Любой человек, в том числе и исследователь природы, принадлежит к этому миру, укоренён в этом мире и любые цели, которые он перед собой ставит, формируются внутри этого мира. Вопросы, которые могут волновать человека и задевать его любопытство, независимо от того, формулируются они в рамках науки или задаются в горизонте практического опыта, уже содержат в себе в качестве смысловой предпосылки следы жизненного мира, проявляющиеся как жизненно важные ориентиры, подчас неосознанные, но в конечном счёте определяющие реальный смысл совершаемых человеком действий. Разум может инициировать поиск нового пути, ведущего к его целям, но сами эти цели остаются неизменными: познание *самого мира, самой природы*. Эти цели могут быть осмыслены человеком во всей полноте лишь тогда, когда они рассматриваются как реальность его жизненного пространства. Любая попытка представить себе такое положение вещей, при котором человеческий разум исключает контакты с жизненным миром и продуцирует автономные интеллектуальные стратегии, представляет собой потенциальную угрозу для этого мира, а следовательно и для принадлежащего к нему человека.

Что же в таком случае даёт нам наука? Экспериментальное естествознание в существе своём – это способ предвидения, метод, обобщающий и уточняющий повседневные, далёкие от экспериментальной проверки, ожидания человека. Только такой способ конструирования чисел, который рассмотрен в перспективе целей разума, (хо-



тя и при всей своей внутренней логике осуществляемый в отрыве от чувственной воспринимаемой полноты предметного мира), даёт нам надежду на продуктивное использование его результатов. Смысл повседневной индукции не противоречит научному миропониманию. Преданный познанию жизненный мир обеспечивает горизонт всех возможных форм индукции, где повседневная индукция не изменяет смысл, преднаходимый в этом мире, а, напротив, выступает наиболее очевидным способом его проявления. Гуссерль настолько упоён в своей апологии жизненного мира, что в его словах порой звучит интонация, более подходящая представителю «философии жизни», нежели ортодоксальному методологу науки: «жизненный мир, охватывающий собой всю нынешнюю жизнь, в том числе и жизнь научной мысли, является живительным источником всех самых утончённых смыслообразований» (1, с. 94). Структурной близостью к очевидности, характерной для познавательных процедур, формирующихся в недрах жизненного мира, определяется весь смысл науки, этим же в конечном счёте оправдывается само её существование.

За время, прошедшее после публикации гуссерлевского «Кризиса европейских наук» проблематика жизненного мира стала одной из ключевых тем гуманитарного знания. Вместе с тем, отдавая должное новизне и глубине поставленной Гуссерлем проблемы, исследователи неоднократно отмечали недостаточность использовавшегося им феноменологического подхода для обсуждения проблем подобного рода. Ещё в год выхода в свет работы Гуссерля «Философия как строгая наука» Л. Шестов упрекал её автора в невнимании к генетическим вопросам. Между тем, как показывал Шестов, именно вопросы происхождения знания составляют ядро актуальных методологических и науковедческих исследований. Позиция Гуссерля в этом аспекте противостояла общей тенденции развития европейской философии на рубеже XIX – XX вв. В трудах Дж. Милля, В. Вундта, Х. Зигварта, Б. Эрдмана, Т. Липса обосновывалась зависимость процессов мышления от предпосылок психологическо-

го свойства. В подобной версии эпистемологии был и свой «подводный камень», приводивший к неоправданному отождествлению предметов психологии и логики. Гуссерль выступил с последовательной критикой психологизма, но в его собственной позиции содержался явный методологический уклон в сторону вневременной абсолютизации категориальных структур *чистого разума*. В целом подобный подход был характерен для ортодоксальных представителей кантианской традиции, которая, по словам Шестова, запрещает себе проверять притязания разума изысканиями о его происхождении.

Давая методологическую характеристику собственной интерпретации содержания теоретических конструктов науки, Гуссерль указывал на наличие в ней подобия круга, в котором понимание смысловых начал осуществляется как *ретроспективное развёртывание смысла*. Процесс понимания движется зигзагом от одной стороны вопроса к другой, как бы «снимая» смысловые уровни проблемы и устремляясь к её смысловому средоточию. При таком подходе каждый смысловой уровень является необходимым звеном познавательного процесса, когда смысл как целое может быть понят лишь в соотносённости всех его смысловых компонентов. Так в самом общем виде выглядит процесс феноменологического *прояснения*, где «круг» Гуссерля поразительным образом напоминает герменевтические идеи Ф. Шлейермахера, раскрывающие процесс интуитивного «схватывания» содержания текста посредством глубинных механизмов понимания. Как известно, Шлейермахер искал условия продуктивной экзегезы, правильного понимания (а речь шла именно о *правилах* понимания, а не о степени аутентичности интерпретации), нахождения искомого смысла в практиках самого мышления, свободного от искажающего вмешательства необоснованных смысловых наслоений, аллюзий и ассоциаций. Но понятый подобным образом исторический экскурс Гуссерля оборачивается экскурсом в глубины сознания, становится приключением разума, который не ведает вопроса о собственном происхождении. Историческое разви-



тие, по Гуссерлю, это последовательное развёртывание смысла, осуществляемое в пределах трансцендентальной субъективности. «Субъект гуссерлевской феноменологии, – справедливо замечает А.Ф. Зотов, – не жилец нашего мира. Он обитатель хрустальных сфер математизированной теоретической науки, в которой бывает трудно заметить следы её земного происхождения» (2, с. 218). Гуссерль, открывший для науки жизненный мир, не стал в нём надёжным проводником, так как по сути и не стремился преодолеть пределы математического знания, которое он считал наиболее совершенным в методологическом отношении продуктом человеческого интеллекта. Благодаря Гуссерлю жизненный мир человека был проблематизирован, но не был в должной мере исследован как феномен культурный и эстетический.

Более чутким к этой проблематике оказался Э. Кассирер, который тем не менее не занимался вопросами жизненного мира специально. В очерках, посвящённых проблемам методологии наук о культуре, он отмечал: «Творения человеческой культуры объединяют в себе два условия совершенного познания: они суть не только понятийно-мыслительное, но и вполне конкретное, индивидуальное, историческое бытие» (3, с. 16). Кассирер ясно осознавал, что логические понятия и связанные с ними импликации математического языка не обладают универсальной методологической силой. Для описания целого ряда важнейших феноменов человеческого бытия требуется иной исследовательский инструментарий, иначе мы вынуждены будем признать иллюзорность тех духовных форм, в которых в значительной степени задействована структура человеческих представлений и образы человеческой фантазии. «Если придерживаться убеждения, что логическое понятие является необходимым и достаточным условием для постижения сути вещей, то всё остальное, что специфическим образом отличается от него и не достигает его ясности и чёткости, остаётся бессодержательной видимостью» (3, с. 36). Следовательно, должна существовать другая, более универсальная

форма выражения знания, чем даже универсалии логического и математического свойства. Нет необходимости говорить, что эту форму, понятую как выражение самой природы сознания, он обнаружил в символе. Для нас же важно подчеркнуть, что подход Кассирера позволял увидеть в жизненном мире не столько смысловые основания науки, сколько конкретную полноту всей человеческой культуры, связанной с многообразием форм человеческого опыта.

Своеобразную феноменологию жизненного мира построил М. Шелер, который для решения этой задачи стремился выйти за пределы поиска логически безупречного, чистого *a priori*, образцом которого традиционно считалась критическая философия Канта. Феноменология Шелера, соразмерная замыслу позднего Гуссерля создать концепцию конкретных априорных форм жизненного мира, разворачивалась вместе с тем в совершенно иной мировоззренческой перспективе. Интерес к донаучной, дотеоретической реальности обретает у него характер космологической интуиции, выстраивающей порядок бытия в соответствии с действием универсальной, сущностно бесконечной силы любви (*Lieben*). По Шелеру, человек как существо любящее (*ens amans*) предшествует в своём бытии и человеку волящему (*ens volens*), и человеку познающему (*ens cogitans*). Шелер переосмысливает известное высказывание Паскаля «у сердца есть свои доводы, неведомые разуму» в духе феноменологического трансцендентализма. Он обращает внимание на конститутивный в данном контексте смысл местоимения «свои», что убеждает его в существовании своеобразной «математики сердца», выводы которой имеют априорную аподиктическую силу, сопоставимую с силой дедуктивной логики, но не сводимые к ней, а напротив, диктующие последней свои правила.

Так, исходной позицией Шелера становится уверенность в существовании *ordo amoris* – космического порядка любви, охватывающего все проявления человеческой жизни. Этот порядок не явлен непосредственно в продуктах теоретической рефлексии, он требует для своего обнаружения



особого феноменологического умонастроения, схватывающего предметы в их живом протекании, раскрывающего то, что они *имеют ввиду*, их интенцию. Благодаря этому умонастроению для нас открывается совершенно особый опыт сопричастности высшим ценностям, опыт независимой от особенностей индивидуальной психологии устремлённости эмоциональной жизни человека к ценностным модальностям, определяющим *сущностные, постоянные законы иерархии и предпочтения*. Этот опыт мы приобретаем посредством нравственных действий, направленных как на самих себя, так и на окружающий мир; это – опыт сильнейших религиозных переживаний, связанных с молитвой, надеждой на спасение, сакральным ритуалом; в этом опыте мы постигаем вневременную значимость произведений искусства и открываем для себя радость эстетического наслаждения. Шелер констатирует нередуцируемость реалий этого опыта к категориальным конструкциям чистого мышления, которое, не располагая необходимым инструментарием для идентификации соответствующей проблематики, представляет всё наиболее глубокое богатство духовной жизни человека попросту неинтересным.

Философия, которая, как писал Шелер, «отрицает притязание на трансценденцию со стороны также и всех нелогических актов или же допускает его, помимо актов мышления, лишь для тех актов непосредственно-наглядного познания, которые в сфере теории и науки доставляют нам материал для мышления, – такая философия приговаривает сама себя к слепоте по отношению к целым царствам реальных связей, доступ к которым отнюдь не связан сущностно с рассудочными актами духа» (4, с. 91-92). В этой программной мысли, высказанной ещё до того, как Гуссерль в 1930-е годы повернулся к проблематике «жизненного мира», содержится совершенно иной, экзистенциальный вектор феноменологии, не затронувший интересов Гуссерля, поглощённого проблемами методологии науки. Человек живёт не в отвлечённой теории, его актуальное бытие протекает в мире значи-

мых для него вещей, где человеческий дух обретает реальную полноту своего выражения. Чистое мышление представляет собой лишь один, и, возможно не самый значительный, модус духа и для того, чтобы правильно понять природу мышления, необходимо постичь его смысловые связи с космическим законом любви, стремления к благу. Отсюда видны новые задачи философии: исследование предметных связей между реалиями жизненного мира как раскрывающегося перед человеком смыслового универсума с его конституцией, изоморфной «законам сердца», и телеологической структурой *ordo amoris* (вследствие чего Шелер по праву считается одним из отцов-основателей философской антропологии).

Именно здесь, в этой феноменологической лаборатории, мы получаем, по Шелеру, знание о *ценностных качествах и ценностных модальностях* предметов, затем устанавливаем необходимые, сущностные связи между ними и наконец обнаруживаем универсальный для всего человечества способ взаимодействия с самим миром, который *только так* и может быть нами понят. «Не те вещи и их свойства, которые способен познать человек, определяют и ограничивают его ценностный мир, но именно его ценностно-сущностный мир устанавливает пределы и определяет доступное его познанию бытие» (4, с. 80). Так, феноменология становится у Шелера аксиологией, а бытие превращается в *мир ценностей*, органически соразмерный *человеческой* перспективе универсума, мир, который полагает и структурирует явленную в аффектах и страстях жизненную драму человека. Жизненный мир складывается в проекции космического строя вневременных ценностей на энергетический резервуар человеческих инстинктов, обеспечивающих витальный потенциал человеческой культуры. Именно здесь находят своё выражение фундаментальные принципы человеческой природы, обретают жизненный смысл и цели все специфические виды человеческой деятельности, складываются культурные и социальные институции человеческого бытия.



Сходными интенциями характеризуются размышления о жизненном мире Х. Ортеги-и-Гассета, испытавшего на себе в начале XX в. влияние немецкой феноменологической традиции. Однако Ортега освоил феноменологию прежде всего как метод (стремясь обнаружить смысл общественной жизни, он описывал способ приближения к истине следующим образом: «Эта решающая и требующая неукоснительной строгости процедура – то есть попытка выяснить какие же именно факты являются феноменом или реальностью, безусловно и безоговорочно отличными от прочих, и, следовательно, к ним несводимыми, – должна состоять в постепенном нисхождении к последней реальности, к области явлений, которые в силу своей изначальности, не имеют под собой основы, а наоборот, сами будучи таковой, порождают всё прочее» (5, с. 254). Вместе с тем, в содержательной части ортеговской концепции жизненного мира явно читается протест против классического немецкого интеллектуализма с его стремлением к абсолютизации мышления как некоего имманентного миру универсального первопринципа. Представление мышления в качестве изначальной сущности человека, предпосланной ему самой природой вещей (свойственное всему классическому европейскому рационализму после Декарта) скрадывает, в понимании Ортеги, драматизм мышления как рискованной человеческой авантюры, в которой не может содержаться заранее предписанных правил разрешения проживаемых человеком жизненных ситуаций. Поэтому в его работах преобладает умонастроение, соответствующее скорее экзистенциальному опыту А. Камю, чем мыслителю, выросшему на немецкой интеллектуальной традиции XIX в.

Уже в первых работах Ортега рассматривал свою идею жизненного мира в качестве средства преодоления крайностей картезианского «*ego cogito*», превратившего человека в существо, одержимое целями познания в ущерб жизни как таковой. Задача всего его философского поиска – повернуть человека лицом к миру повседневной жизни, социальных связей, дружбы, любви, нравст-

венных и эстетических состояний. Для этого необходимо преодолеть пропасть, разверзшуюся между «чистым разумом» науки, а также связанным с ним просветительским образом «высокой» культуры с одной стороны и миром конкретных жизненных связей, предпосланных теории, деятельности познания – с другой. Изначальной реальностью, обладающей самодостаточным и единственно очевидным для человека существованием является наша жизнь (*наша*, подчёркивал Ортега, должна быть понята как *моя*, ибо только *мои* состояния, состояния *моего* тела, могут быть непосредственно проживаемыми в драматической схватке с действительностью). Жизнь человека не подчинена целям мышления, как полагали древние, а вслед за ними и вся европейская философия, напротив, цели мышления определяются импульсом действия, ищущем своего адекватного выражения в науке и задающим настроение всему течению человеческой жизни.

Жизненный мир уникален в своём обладании качеством неискоренимой *непритворности*, которое исключает возможность игры, лицедейства. Все события в нём даны в своей *однозначности*, прозрачной и очевидной для проживающего в нём человека. Следовательно, жизненный мир должен быть понят как мир наиболее достоверного субъективного опыта, трактуемого в качестве «*изначальной реальности*», смысловой точки отсчёта для всех экзистенциально значимых высказываний. «Реальность жизни, – писал Ортега, – есть начало всех прочих реальностей в том смысле, что, каковы бы они ни были, они должны, чтобы стать для нас реальными, заявить о себе или хоть как-то проявиться в волнениях нашей собственной жизни» (5, с. 256). Таким образом, в реалиях жизненного мира запечатлевается строй наших чувств, в нём в принципе не может проявиться то, что по крайней мере в каком-либо отношении не затрагивает интересов и предпочтений, определяемых нашей *физической* конституцией.

Конкретное содержание жизненного мира не может определяться высшими целями культуры по причине их безжизненно-



сти и отвлечённости от насущных потребностей человека. Напротив, сами эти цели предписываются культуре драматической стихией человеческой жизни, где всё пронизано *проблематичностью исхода*, где человек находится в ситуации возможной утраты своей человеческой природы и вынужден постоянно подкреплять её действенность своими моральными усилиями. Жизнь человека представляется Ортеге хрупкой и волнующей тайной, мифом, несбыточной утопией полноты человеческого в человеке, требующей героической самоотдачи в стремлении стать тем, кто ты есть. Так, экзистенциальные мотивы бдительности и ответственности переплетаются в ортеговской трактовке жизненного мира с убеждением в изначальной драматической принадлежности человека к дорефлексивной стихии противоборства различных жизненных перспектив, убеждением в целом характерным для «философии жизни» конца XIX – начала XX вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* // Гус-

серль Э. *Философия как строгая наука*. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 49-100.

2. Зотов А.Ф. *Проблема человека у «позднего» Гуссерля* // *Буржуазная философская антропология XX века*. – М.: Наука, 1986. – С. 214-226.
3. Кассирер Э. *Логика наук о культуре* // Кассирер Э. *Избранное. Опыт о человеке*. – М.: Гардарика, 1998. – С. 7-154.
4. Шелер М. *Ordo amoris* // *Трактаты о любви*. – М.: Институт философии РАН, 1994. – С. 77-100.
5. Ортега-и-Гассет Х. *Человек и люди* // Ортега-и-Гассет Х. *Дегуманизация искусства и другие работы*. – М.: Радуга, 1991. – С. 229-476.

Об авторе

Кожевников Сергей Борисович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета. Сфера научных интересов – социокультурный контекст науки, роль культурных и антропологических факторов в научном познании, эстетические ценности как регулятивы познавательной деятельности, императивы научного познания.