
*Илья Илишев***ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД И
КАК СПОНТАННЫЙ ЭФФЕКТ**

В статті пропонується проект феноменології як одного із найважливіших напрямів сучасної постметафізичної філософії. З цієї точки зору феноменологія є не тільки трансцендентально-філософським дослідженням життєсвіту, а його спонтанний ефект.

Ключові слова: *постметафізичне мислення, феноменологія як метод і як спонтанний ефект.*

В статье предлагается проект феноменологии как одного из важнейших направлений современной постметафизической философии. С этой точки зрения феноменология представляет собой не только трансцендентально-философское исследование жизненного мира, но и его спонтанный эффект.

Ключевые слова: *постметафизическое мышление, феноменология как метод и как спонтанный эффект.*

In this article phenomenology is considered as a part of anti-traditionalist, post-metaphysical philosophy which develops transcendentalist heritage. The «transcendental constitution» is an important part of the human activities inherent in our everyday life. The religious and social rituals, aesthetic experience, architecture and urban planning and so on are the various ways of world-making and world disclosing. From this point of view phenomenology is not only a transcendental-philosophical exploring of the life-world but also a spontaneous effect of the letter.

Key words: *post-metaphysical thinking, phenomenology as method and as spontaneous effect.*

Феноменология, как известно, с самого начала позиционировала себя в качестве «фундаментальной науки». Такое самосознание ставило ее в один ряд с другими философскими проектами прошлого, характеризующимися наличием большого разрыва между философской рефлексией и повседневными практиками. Тем интересней взглянуть на истоки феноменологии сквозь призму позднейших стадий ее завершившегося развития, отличающихся, как нам кажется, подчеркнутой близостью к античному идеалу единства теоретического и практического.

В нижеследующем мы затронем ряд метатеоретических проблем, касающихся современного состояния и перспектив феноменологической философии. Речь пойдет о тематическом и методологическом своеобразии феноменологии как радикального философского проекта. Однако главный

вопрос, интересующий нас в этой связи, звучит следующим образом: насколько для феноменологии неизбежно понимать себя исключительно в качестве философской теории, например, теории повседневности как онтологического и смыслового истока научной объективации? Не составляет ли феноменология также важную *часть* или даже *эффект* самой повседневной жизни?

Пережив период бурного развития в первые две трети XX века, «феноменологическое движение» вступило в дисперсную фазу, которую с институциональной точки зрения можно охарактеризовать как фазу «резиньяции». Феноменология утратила свое былое влияние и уже давно не представляет собой единообразной концепции. Это касается не только тематических контуров феноменологического исследования (о них нельзя было говорить уже многие десятилетия тому назад), но и его методологического самосознания. Феноменология распалась на ряд исследовательских стратегий, именующих свою методологическую установку – с различными на то основаниями – «феноменологической».

Конечно, и прежде не было недостатка в исследовательских проектах, применявших с переменным успехом «дескриптивный метод» в самых разных областях научного знания: от психологии до теории литературы. Но лишь с началом 70-х годов феноменология достигла той стадии в своем развитии, когда, оставаясь продуктивной в качестве одного из исследовательских методов, она стала менее притязательной в философском отношении.

Может показаться, что это взаимосвязанные события. Фрагментация предметного поля современной феноменологии, да и философии в целом, очевидно, не совместима с универсализмом прежних философских концепций. Такова, например, точка зрения Юргена Хабермаса, усматривающего наличие необходимой, или структурной, связи между наступлением эпохи «постметафизического мышления», порывающего с философской традицией, и дефляцией познавательных притязаний философских исследований. Однако, по нашему мнению, две эти основные черты современной, или постметафизической философии в случае феноменологии не образуют структурной связи.

В программных работах Ю. Хабермаса 80-х годов, в которых он предпринимает попытку обнаружения характерных черт современного мышления, именуемого им «постметафизическим», к общему знаменателю приводятся различные философские направления, которые до сих пор рассматривались исключительно как антагонистические. Все они, несмотря на наличие между ними непреодолимых противоречий, представляют собой образцы «постметафизического мышления».

Хабермас говорит о четырех философских направлениях. Наряду с обеими «отраслями» аналитической философии (философией науки и философией языка), западным марксизмом и структурализмом упоминается и феноменология. Все четыре «философских движения», по мнению Хабермаса, постольку репрезентируют современное, или постметафизическое мышление, поскольку заключают в себе ряд мотивов, или черт, маркирующих собой «разрыв с (метафизической – *И. И.*) традицией». Среди этих черт: процессуальная рациональность, ситуирование разума, смена парадигмы сознания на парадигму языка и инверсия характерного для метафизического мышления преобладания теории над практикой [2].

Первый из тезисов, которые мы отстаиваем в нижеследующем, состоит в том, что «философская скромность» сегодняшней феноменологии иного происхождения и даже иной природы, нежели упомянутая тематическая и дисциплинарная сегментация некогда относительно целостного исследовательского проекта. В то время как междисциплинарное измерение феноменологии связано с известным обособлением ее *методологического* аспекта, позднейшая «непритязательность» ее философского самосознания проистекает, на наш взгляд, скорее, из ее основной *тематической* ориентации. Таким образом, мы можем – а, быть может, должны – исходить из известного диссонанса между тематическим и методологическим аспектом феноменологического проекта. Этот диссонанс, как мы полагаем, имеет решающее значение для становления *основной линии* в развитии феноменологической философии. Это *второй* тезис. *Третий* звучит следующим образом: первоначальная тематическая ориентация феноменологии приводит ее в конечном итоге к дисциплинарной и институциональной трансформации. Другими словами, имманентная, т. е. обусловленная самим феноменологическим универсализмом, дефляция философских притязаний феноменологии приводит ее к тому, что сегодня она понимает себя не только в качестве одного из важнейших течений современной философии, но помимо этого стремится учреждать себя и как своего рода внеаучное, или, если угодно, практическое, знание.

Далее мы кратко проясним три эти тезиса в их взаимозависимости. Очевидно, что второй тезис (утверждающий наличие диссонанса между тематическим и методологическим аспектами феноменологии) имеет ключевое значение, поскольку первый и третий тезисы на нем основываются. Однако из чего именно следует наличие диссонанса между тематическим и методологическим аспектом феноменологического

исследования, и какое влияние этот диссонанс оказывает на формулировку основной задачи и внутреннюю логику развития феноменологии?

а) Двусмысленность в феноменологическом понятии феномена

Важнейший из аргументов, которые мы можем привести в защиту утверждения о существовании упомянутого диссонанса, звучит следующим образом: не партикулярный феномен или феномены, а холистическая *феноменальность* как таковая должна составлять основную тему феноменологической *философии*. При этом феноменологическую философию мы понимаем как открытый проект и отличаем ее от формальной феноменологической методологии, разработанной в ориентации не определенное понимание задач и предмета феноменологического исследования. Это утверждение в свою очередь базируется на двух основаниях, первое из которых *логического*, второе *фактического* свойства.

С одной стороны, в отличие от позитивно-научных постановок вопроса феноменология не соотносится с какой-либо определенной предметной областью, но ставит вопрос о первичном модусе явленности как таковой, соответственно, феноменальности как таковой. Из этого следует, что она не может опираться на заданную дифференциацию предметных регионов. С другой стороны, очевидно, что охватить эту первичную явленность, или феноменальность, «одним взглядом», т. е. в рефлексии, едва ли возможно. Невозможность этого проистекает уже из очевидного холистического характера феноменальности, которую не следует путать с отдельными феноменами, как бы эти последние ни понимались.

Несмотря на свою рефлексивность, или имплицитную ориентированность на модель восприятия, о невозможности этого свидетельствует и феноменология Гуссерля. Правда, косвенным образом: посредством постепенного, однако не вполне последовательного, отказа от первоначальной, т. е. *атомистической* трактовки феномена. Известно, что в некоторых важных аспектах феноменология Гуссерля развивалась не столько как прогрессирующее исследование, сколько как постоянная ревизия первоначальных понятий, основных тем и методологических принципов.

Например, гуссерлевское различие *intentio* и *intentum*, явления и являющегося «перескакивает» через вопрос о первичной феноменальности как таковой. Это выражается в том, что Гуссерль рассматривает структуры интенционального сознания как условия возможности интенционального предмета, или любого «смысла». Однако «смысл» самих этих структур, или самого интенционального сознания,

которые также составляют предмет нашего – пусть и «очищенного» феноменологической редукцией – опыта он рассматривает как данность. Другими словами, феномен – это не только то, что обнаруживается в опыте, или переживаниях сознания. Сам этот опыт, соответственно, сами переживания сознания также обнаруживаются, т. е. являются феноменами. Но условия «явленности» для интенционального предмета и интенционального сознания у Гуссерля принципиально различны. Интенциональный предмет «конституируется» (приводится к бытию) в интенциональном сознании. Само же интенциональное сознание – не требующая обоснования данность, которая благодаря феноменологической редукции лишь становится зримой для теоретически мотивированного взгляда.

Сама идея феномена и феноменологического анализа у Гуссерля основывается на определенном априорном структурировании феноменального поля. В итоге, вопрос о первичной феноменальности располагается по эту сторону проблемы соотношения интенционального переживания (сознания) и интенционального предмета. Другими словами, первичная феноменальность имеет холистический, или, если угодно, атмосферный характер, она в одно и то же время везде и нигде. Этот и другие мотивы заставляли Гуссерля постоянно возвращаться к базовым понятиям и заново их определять.

Такого рода регрессивность, или «рекурсивность» рефлексивной феноменологии выражается, например, в том, что такие основополагающие для гуссерлевской феноменологии понятия, как горизонтное сознание, пассивный синтез и, прежде всего, жизненный мир, систематически разрабатываются лишь в его поздних работах. Эти понятия, как выяснилось в дальнейшем, являются не только *конститутивными* для феноменологической трактовки феномена. Они заключают в себе значительный *трансформационный* потенциал.

Благодаря этим понятиям, предметная область рефлексивной феноменологии начала обретать новые очертания. Контуры первичной явленности прежде фиксировались в рефлексии и описывались при помощи строгих понятий. Теперь же они демонстрируют склонность к тому, чтобы теряться в неопределенности. И эта неопределенность, ставшая зримой благодаря использованию нового понятийного инструментария, представляет собой лишь обратную сторону холистического характера феноменальности. Другими словами, она носит *позитивный* характер. Из этого следует, что хотя, с одной стороны, очерченная таким образом область первичного обнаружения, или первичной феноменальности раскрывается благодаря

феноменологической рефлексии, с другой стороны, она все же оказывает этой методически оснащенной рефлексии постоянное *сопротивление*. Так заявляет о себе способность феноменологических, т. е. первичных феноменов к *самообнаружению*.

б) Негативность феноменологического метода

С этой точки зрения методологическая стратегия не только рефлексивной, но и герменевтической феноменологии оказывается *негативной*. Она не столько обнаруживает первичную феноменальность сколько невольно (как в случае Гуссерля) или целенаправленно (как в случае Хайдеггера) устраняет препятствия для ее *самообнаружения*. Что касается Хайдеггера, то он, как известно, открыто признавал «негативность» своего феноменологически-герменевтического метода. Например, в «Бытии и времени» он пишет, что «феноменологическое показывание» имеет «характер устранения искажений и сокрытий» того, что «всегда уже» – так или иначе – усматривается, причем в рамках донаучной повседневности. [3, S. 78] Эта негативность, как нам представляется, понимается правильно – т. е. ввиду заключенной в ней *позитивной* возможности – только в том случае, если она рассматривается на фоне другой характеристики феноменологического метода: на фоне открытости.

в) Открытость

Открытость феноменологического метода тесно связана как раз с тем обстоятельством, что идея феномена в феноменологии имеет принципиальный приоритет по отношению к идее метода. Это, конечно же, не отменяет *взаимозависимости* метода и феномена в феноменологическом исследовании, давно уже ставшей хрестоматийной. Методическая установка феноменологически ориентированного исследователя, конечно же, не в последнюю очередь определяется спецификой тематической области. Однако то, как именно соответствующие феномены показывают себя, зависит и от того, в какой установке по отношению к ним мы находимся. Из этой динамической взаимозависимости проистекает проблема, состоящая в том, что отношение между феноменологическими феноменами и феноменологической установкой заключает в себе неизбежную контингентность, или, другими словами, имеет «диалектический» характер. Этот характер проявляется в том, что, с одной стороны, первичные феномены обнаруживают себя только в том случае, если «феноменолог» практикует столь же первичный способ видения. С другой стороны, основные черты феноменологической установки, очевидно, не могут быть сформулированы до самого опыта первичных феноменов. В

итоге, радикально эмпирически настроенный исследователь (каковым, несомненно, является рефлексивный феноменолог) оказывается втянут в своего рода диалогическое отношение. Эта диалогичность, или «диалектичность» указывает, во-первых, на *принципиальную непрозрачность* области первичной явленности, или феноменальности и, во-вторых, на специфику метода феноменологической философии, который имеет не столько констатирующий и дескриптивный, сколько артикулирующий и нарративный характер. Говоря иначе, *логика* феноменологического исследования переплетена с артикулированной в разнообразных философских концепциях *истории* феноменальности. Уяснение этого обстоятельства, пожалуй, и образует водораздел между рефлексивной и герменевтической феноменологией.

Природа этой первичной явленности, по всей видимости, такова, что последовательно феноменологический способ действий, признающий вышеупомянутую открытость своей коренной чертой, рано или поздно достигает того пункта в «исследовании», в котором его первоначальное самопонимание резко меняется. (Речь идет, прежде всего, о проблематике дотеоретического жизненного мира). Сфера первичной феноменальности (холистический жизненный мир) оказывается теперь не только темой, но и содержательным *ресурсом* самой тематизации. Эта резкая перемена находит свое выражение в соответствующей смене парадигм. На смену (методической) парадигме данности (Gegebenheit) в трансцендентальном сознании приходит (топическая) парадигма медиальной фактичности, или необъективируемости (Unhintergebarkeit) дотеоретического жизненного мира. Пожалуй, было бы уместней говорить в этом случае не о смене парадигм, а об их продуктивном сплавлении, поскольку медиалистская перспектива – результат последовательной радикализации гуссерлевской идеи интенциональной (в конечном итоге, субъектно-объектной) корреляции и может быть корректно понята только в этом контексте.

Эта смена парадигм – вне всяких сомнений – происходит не только в герменевтической, но и в рефлексивной феноменологии, например, в разнообразных попытках построения так называемой нередукционистской феноменологии, стремящейся последовательно реализовать принципы негативности и открытости феноменологического исследования, т. е., по меньшей мере, имплицитно признающей приоритет тематического аспекта в феноменологии. Речь идет о различных феноменологических проектах последних десятилетий: от М. Мерло-Понти и Г. Шмитца до Б. Вальденфельса и Ж.-Л. Мариона. Однако если в случае рефлексивной феноменологии дотеоретический жизненный мир не объективируем лишь для позитивных наук, то в случае

герменевтической он остается таковым и для «трансцендентальной рефлексии». Говоря словами Гуссерля, жизненный мир здесь исполняет функцию фундамента не только в отношении объективной науки, но и по отношению к философской рефлексии. Это, конечно же, не могло остаться без последствий для всего феноменологического проекта.

В первую очередь эти последствия коснулись методического самопонимания феноменологии. Посредством негативной, или рекурсивной методологии феноменологического исследования, в конечном итоге, удалось обнаружить не только трансцендентальные структуры опыта, или «сознания», остающиеся у Гуссерля по сути формальными, но и отдельные разновидности *содержательного* опыта, экспликативный потенциал которых значительно превосходит «раскрывающую» способность феноменологически-методической установки. Речь при этом идет о ряде повседневных опытов, которые хотя и представляют собой нечто сравнительно редкое и неординарное, все же остаются неотъемлемой частью повседневного социального мира, для которого осцилляция между тривиальностью и неординарностью – конститутивный компонент его «повседневности». То, что под этими опытами подразумевается, – это, например, разного рода общественные и религиозные ритуалы, опыт искусства, литературы или городской среды. Нетеоретическую и *дорефлексивную артикуляцию*, которая осуществляется в этих опытах, и которая нерегулярно, т. е. время от времени спонтанно совершается в самой повседневности, мы должны отличать от *методически-рефлексивной концептуализации*. Артикуляция при этом подразумевает нечто наподобие первичной дифференциации и структурирования феноменальности, которые следует понимать не как операции, производимые над феноменальностью, а, напротив, как неотъемлемую часть ее самой. Таким образом, негативность и открытость феноменологического метода приводит, в конечном итоге, к событию *спонтанной* феноменологизации, которое не может быть локализовано ни в сфере рефлексивной *тематизации*, ни в сфере нерефлексивного *исполнения* опыта, образуя, скорее, *медиум*, индифферентный по отношению к этим двум крайностям, впрочем, и по отношению к любой разновидности активизма. С событием спонтанного самообнаружения феноменальности феноменологическое *исследование* прекращается, или, по меньшей мере, приостанавливается, и начинается феноменологический *опыт*, который уже не вписывается в тесные институциональные рамки научного или философского исследования, составляя, скорее, часть повседневного – хотя и не эксплицитного – самосознания индивида.

Необходимость этой смены парадигм (парадигмы *методической* экспликации на парадигму *спонтанной* феноменологизации) подтверждает, с нашей точки зрения, наличие взаимосвязи между первым и вторым тезисами, упомянутыми нами в начале, и ведет к третьему. Согласно третьему тезису, феноменологическая философия с самого начала заключала в себе трансформационный потенциал, касающийся ее первоначального институционального самосознания, состоящего в ориентации на идеал «строгой науки». Это самопонимание разделяло с ней подавляющее большинство философских концепций первой трети двадцатого века: от неокантианства до Венского кружка. Однако произошедшая в феноменологической философии – и в известном смысле неожиданная для нее же самой – ревизия статуса повседневного знания, являющегося не рефлексивным, а скорее перформативным, включает в себе возможность «институционального поворота», способного повлиять на самосознание современной философии в целом. При этом вопрос, какие осязаемые черты этот институциональный поворот может принять, конечно же, остается открытым.

Со своей стороны, мы бы предложили идею *комплементарности* двух ипостасей феноменологии, одну из которых можно было бы условно обозначить как «дисциплинарную», другую как «трансдисциплинарную». Комплементарность в этом случае означает, что между двумя этими ипостасями имеется не только генетическая (о чем по преимуществу говорилось выше), но и категориальная, или систематическая, связь. Эта последняя может быть выражена в форме тезиса, согласно которому обнаружение (трансдисциплинарных) сфер, в которых время от времени и при благоприятных условиях происходит спонтанная, не уместяющаяся ни в какие дисциплинарные рамки феноменологизация, может быть осуществлено лишь методическими и понятийными средствами, выработанными в феноменологии как теоретической дисциплине.

Возможно, более весомый аргумент в пользу существования упомянутой «категориальной связи» состоит в том, что существуют, по меньшей мере, два условия для продуктивного обращения с опытами «спонтанной феноменологизации». Помимо условия (когнитивного) «распознавания» опытов спонтанной феноменологизации существует условие их (практической) «интеграции» в повседневное самосознание, которая, очевидно, не может быть осуществлена понятийными средствами самой повседневности. Влияние ассимилированного повседневностью философского языка Нового времени, который во многом «ответственен» за вытеснение опыта первичной феноменальности в область сакрального, эстетического и научно-методологического, может быть нейтрализовано

лишь посредством ассимиляции альтернативного философского языка. Эта повторная ассимиляция – так, впрочем, было и в случае «первоначальной» ассимиляции языка метафизики повседневностью – должна происходить не в последнюю очередь литературными средствами, т. е. не столько средствами аргументации, сколько риторики. Осознание этого послужило одним из мотивов корректировки традиционных дискурсивных стратегий, попытки которой можно наблюдать не только в феноменологии, но и во многих других философских концепциях современности. По крайней мере, это касается всех четырех постметафизических «философских движений», упомянутых Хабермасом. Проблема стиля в философских «исследованиях» сегодня практически неотделима от проблемы истины. Хрестоматийные примеры в этом пункте – философские концепции позднего Витгенштейна и позднего Хайдеггера. Вопросы литературного стиля составляют для них неотъемлемую и *эксплицитную* часть «содержательных» рефлексий.

В итоге, феноменология, не отказываясь от своего «традиционного» понятийного и методологического инструментария, все же – *polens volens* – вынуждена постоянно проводить его юстировку, делая пригодным для выполнения базовой функции: обнаружения первоначальных феноменов, коими и являются разнообразные воплощения феноменальности. Нетривиальный и вместе с тем повседневный характер таких «воплощений» неминуемо выведет философские исследования за пределы гносеологического самосознания: от проблематики познавательного взаимодействия с объективным миром природы к проблематике «создания» разнообразных культурных миров. Базовым способом подобного рода креативной деятельности является специфически культурное производство в разнообразных его проявлениях: от производства эстетических объектов и текстов до производства структурирующей наши повседневные опыты атмосферы, или «ауры». Тему феномена атмосферы в контексте специфически культурного (т. е. «постиндустриального») производства интенсивно разрабатывает, например, Гернот Бёме [1]. Здесь феноменология могла бы выступить в роли теоретического сопровождения и катализатора подобной «производственной деятельности».

Итак, осуществленная нами краткая реконструкция внутренней логики развития основной темы феноменологической философии – вопроса о первичной феноменальности – привела нас к следующему результату. Как философский проект феноменология рано или поздно наталкивается на внутренние пределы своего первоначального институционального самосознания. *Методическая*, ориентирующаяся на

идею науки, экспликация представляет собой лишь один – хотя и необходимый – элемент комплексного процесса раскрытия первоначальных феноменов. «Феноменология» как исследовательская *активность* находится в противоречивой структурной связи с «феноменологизацией» как спонтанным и «повседневным» *событием*. Противоречивость этой связи выражается в том, что спонтанная «феноменологизация», с одной стороны, служит ориентиром для методической «феноменологии», а, с другой стороны, жестко ее ограничивает. При этом первоначальная просвещенческая установка феноменологической философии постепенно трансформировалась – и, на наш взгляд, продолжает трансформироваться – в установку на «повторное заколдовывание» мира, вернее на доказательство принципиальной невозможности его окончательного «расколдования» и разработку конструктивных стратегий обращения с ней.

«Диалектика» рефлексивного и нетеоретического, методического и спонтанного остается основной чертой феноменологии и в нынешнюю – «постфеноменологическую» – эпоху, которая, быть может, завершает собой *историю становления* и открывает *историю имплементации* «феноменологического знания». (Вернее: «имплементация» становится единственно доступной формой «становления», которое в свою очередь представляет собой перманентный, никогда не завершающийся процесс.) То, какие формы может принять эта имплементация, остается неопределенным. Впрочем, полная определенность здесь едва ли возможна, коль скоро речь идет о реконфигурации отношения между целенаправленным действием и спонтанным событием. Можно, пожалуй, лишь прогнозировать, что адекватная своим собственным возможностям феноменология способна найти себе достойное применение в сфере теории и практики «культурного производства».

При всей спорности этих «футурологических» рассуждений очевидным остается одно: сегодня феноменология – это уже не только методически практикуемая *тематизация*, но и непредвиденный *эффeкт* самого повседневного опыта.

1. Böhme G. Aisthethik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.
2. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.