

## ФИЛОСОФСКАЯ КОЛЛИЗИЯ РАЦИОНАЛЬНОЙ И ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ФОРМ МИРОПОСТИЖЕНИЯ

Н.Г. Зенец

*Омский государственный педагогический университет, кафедра философии  
644099, Омск, наб. Тухачевского, 14<sup>0</sup>*

*Получена 31 марта 2001 г.*

In this paper, a problem of creation of existential experience and rational cognition, two forms of comprehension of the world, is discussed. This problem is manifested as a confrontation of classical and modern philosophical traditions, thus revealing their limits. In the classical tradition, the only form of the world comprehension was rational cognition expressed in logic of a concept. Modern tradition introduced experience as a form of comprehension but at the same time denied gnoseology as a science. This problem can be solved by means of creation of a new gnoseology that will include both concept and experience as two sides of philosophic comprehension of the world.

Основное звено гносеологического разрыва современной и классической традиции философствования — это принципиальная несовместимость форм миропостижения классической и неклассической.

Классической формой миропостижения можно назвать гносеологию, которая вдохновлялась идеей общего порядка мира и мышления, непременно находящего свое выражение в отлитых разумом формах — понятиях. Способность понятийно-категориального познания выражать собой единство, пребывающее в многообразии изменчивых проявлений бытия и духа, оказалось не только эмпирически невоспринимаемым, но и лишенным всякого "вида", т.е. самоочевидности. Перспективой такого познания было постижение вневременной, внепространственной сущности, а также развитие методов и стилей, которыми философия предполагала овладеть этой перспективой.

Благодаря такой перспективе сама философия представлялась то как бесконечная прямая (рационализм), то как искривленная и конечная (сенсуализм), то как изначально обратная (мистицизм), однако всюду единственно разумно постигаемая.

Классическая философия, конечно, не "выдумала" веру в постоянство порядка вещей, ко-

торые, с одной стороны, открывают логическую возможность приведения их во взаимное соответствие, а с другой — делает невозможным их соответствие своим действительным историческим "живым" прообразами. Азбучное правило классической гносеологии гласит: "Лишь распознав в потоке явлений и событий логику, можно определить содержание и истинную меру их рациональности и тем самым впервые придать исследованию форму научности". За пределами логики познание мистифицируется. Это очевидно. Однако не принимает ли рациональное познание еще более мистический вид внутри своих чисто понятийных, логических пределов? Дело в том, что понятийно-абстрактная, неочевидная, неживая реальность не менее эфемерна, чем случайно переживаемое мгновение жизни.

Наука истории мысли как наука логики спекулятивна не только в утонченно философском, но и в самом обыкновенном, здравом смысле слова. Сложившаяся в XIX столетии она принципиально исходит из чисто логической реальности, безотносительной к пространству и времени его исторического осуществления, — рассматривает прошлое сквозь призму логической, и только логической, необходимости его представлений для воспроизведения истины в конкретно-всеобщем понятии (Гегель). А потому она произвольно выдает логическую реальность за истинную действительность познания вообще, и актуально —

<sup>0</sup>e-mail: orekhov@omsk.edu

рефлектирующий разум – за движущую силу и воплотившееся в заветный смысл.

Познание в образе саморазвития разума и снимающая его логика в образе самодавящей диалектики понятия, в итоге ничем не отличаются от предметов философской веры. Рациональные, категориально заданные образы познания обращаются в сверхчувственные образы, в некотором смысле выступающие как иррациональные метафизические объекты, потому что они могут быть приняты или оспорены исходя только из веры в самоочевидность разума. Если сравнить предмет знания и предмет веры, то они номинально совпадают. Предмет знания — это любой предмет вообще, любой объект внешнего чувства, душевного переживания и духовного созерцания, взятые в независимости от его субъективного своеобразия и биографической или исторической значимости. Предмет веры — номинально тот же самый предмет знания, определенный уже не со стороны собственного субстанциального бытия, безотносительного и более или менее ложным образом, его отражающем, а со стороны сопричастности его бытию человека, тех образов жизни и мысли ведущих к неизбежной общности людей. Любое отношение человека к исповедуемым образам жизни, и мысли может найти себе идеальное воплощение и так или иначе фантастическое выражение единственно в тех же самых образах, в которых воспринимается сущее "как таковое". Соответственно посвящаясь в образный мир, человек осваивает его по-разному. Если освоение идет в зависимости от полноты и строгости обоснований истинности, идентичности, адекватности, составивших этот мир образов, то возникает форма духовной посвященности в лице "знания", а если в зависимости от авторитетности и неоспоримости свидетельств их искренности, откровенности, то такая форма духовной посвященности синтезировалась со временем в лице "веры". Очевиднейший из очевиднейших формальных доводов спекулятивно-натуралистического разума состоит в том, что мир есть и во всех своих лицах тождественен самому себе, что, в свою очередь, выступает лишь логической импликацией ветхозаветной веры метафизики в неизменности истинных порядков вещей и мышления.

Так, традиционная гносеология, претендующая на вневременную, внепространственную истину сама превращается в мистифицируемый процесс, где знания — лишь великая мистификация веры.

Иначе говоря, если философская мысль замыкается в сугубо логически-интеллектуальной самодостаточности понятийного дискурса и всякий другой способ миропостижения принимается

как разновидность "иррационализма", то философ оказывается в достаточно ущербной ситуации и необходимость поиска выхода диктуется даже подспудным ощущением, которое некогда заметил Гете: "...вера в общее понятие и большое сомнение в любой момент может стать причиной несчастья" [1, с. 251].

Вывести философию из этого гносеологического тупика стала одной из задач неклассической философии. Характерной чертой современной "гносеологии" явилось возникновение особой "скандальной" ситуации – элиминирования ее (гносеологии) из пределов нарождающейся "новой философии", понимаемой в духе неоромантиков, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, либо в духе Дж.С. Милля и Б. Рассела. "В глазах феноменологии и экзистенциализма, как и в глазах позитивизма и аналитической философии, гносеология в классическом смысле слова – как наука о воспроизведении мира в понятии – просто напросто беспредметна. Для экзистенциализма "мир как таковой", взятый по ту сторону наличного человеческого существования, настолько же фиктивен и пуст, насколько мертво и наивно для неопозитивизма понятие "как таковое", взятое по ту сторону стихии естественного и искусственного языка" [2, с. 45].

Нетрудно заметить, что конфликт между формами миропостижения перерастает собственнo гносеологические границы и захватывает сферу "онтологии" мысли. Раскол теперь проходит не между различными познавательными способностями в духе звучащих сегодня расхожих фраз: "пустоты рассудка" и "слепоты переживания", но сама мысль как бы разорвана в акте своего исполнения. Логическая истинность мысли, безупречная доказательность ее теоретических построений – та степень соответствия между "миром идей" и "миром вещей" обнаруживают собственную "половинчатость" на фоне жизненного мира. Но в свою очередь потребность "понять жизнь, проживаемую людьми" (Дильтей), поставила перед разумом задачу отказаться от монополии в области постижения мира. Естественная исполненность этого мира непрерывным потоком переживаний, построением мыслей, поступков, чувств делает, по меньшей мере, неестественной всякую попытку аналитическо-концептуализирующей рефлексии заменить собою процесс выработки жизни и мировоззрения. В философию как бы непрошено входил субъект, раздвигающий рамки своей сугубо гносеологической заданности, и вносил собою мир переживаний, страстей, привязанности и т.д., которые никак не подчинялись строгому требованию рациональности и научности.

Всякая смутность жизненных построений и

проникающих друг в друга жизнеощущений оказывается для логико-понятийного дискурса, для рациональной формы миропостижения не просто чужой, но как будто почти враждебной "субстанцией", т.к. они (переживания) не могут обладать общими значениями, что дается только понятиями, а, следовательно, они лишены логической понятности, и выступают как иррациональные образования, доступные скорее вере, чем знанию.

В итоге мы имеем ту же самую картину, ту же коллизия, что и с классической гносеологией, только с точностью до "наоборот", пришедшую к одинаковому результату, – к вере.

На каких путях возможно создание новой гносеологии, способной выразить глубину мысли и полноту жизни?

Одним из первых, кто попытался ввести в гносеологию феномен переживания, был А. Бергсон: "...мысль, открывающая для себя неукротимый поток внутренних переживаний, открывающая человека не просто как гносеологического субъекта, но как творца самого себя, – ибо для сознательного существа существовать – это значит изменяться, а изменяться – значит созревать, созреть же – это бесконечно создавать себя ... я меняюсь, таким образом, постоянно, если бы состояние души перестало изменяться, его длительность прекратила бы свое течение" [3, с. 61]. Движение мысли, несущей в себе реальность смысловой длительности, принципиально не выразимо в терминах понятийно-логического дискурса. "Переживание реальной жизни страдает немотой от рождения и не может найти себе словесного выражения" [4, с. 101].

Стремление выразить полноту реальных переживаний, внести в гносеологию феномен длительности не угасла, а с новой силой проявилась в экзистенциализме, особенно в работах М. Хайдеггера.

Хайдеггер как философ жизни ищет пути, где мысль нагружена всей непомерностью таких неведомых в пространстве "чистого сознания" "явлений", как долг, совесть, забота и т.п. Мысль в этом пространстве исполнена бытийностью понимания, она есть тот прорыв, преодоление всякого "здесь и теперь" с удержанием его смыслового богатства и подлинного бытия.

Важно видеть, что "бытие", по Хайдеггеру, открыто лишь через экзистенцию как целостность человеческого существования. Здесь исключена анонимность мысли: конституирующая эйдетическая рефлексия чистого *cogito* как бы утрачивает ореол абсолютной возможности всепроникающего раскрытия мира.

Поэзия предстала как "глагол несокрытости сущего" (М. Хайдеггер). Другими словами, по за-

мыслу Хайдеггера, мышление, преодолевающее классическую форму, должно состоять в том, чтобы дать слово самому Бытию, в результате чего познание становится переживанием этого свершения.

Для анализа такого высказывания, которое есть высказывание самого Бытия, Хайдеггер вводит понятие присутствия (*Dasein*). Однако раскрытие этой простой сущности бытия осуществляется у него сложно: через анализ экзистенциального устройства присутствия, что предполагает выделение в нем особых конституитивных моментов, для обозначения которых вводится понятие экзистенциала, но при этом как будто "забывает" прояснить основополагающий для его философии термин, у которого нет даже четкой языковой определенности.

Хайдеггер вводит понятие *Dasein*, означающее бытие присутствия как основополагающее. Способ бытия присутствия экзистенциален, следовательно, не имеет черт продуцируемой всеобщности: "Бытие никак не род, не бытие для сущего во всеобщности..."<sup>1</sup>. [5, с. 439]. Другими словами экзистенциалы как формы миропостижения выступают не только как свидетельства опыта присутствия, но и как "называющие определения", претендующие на структурные единицы онтологии. Однако остается неясной роль экзистенциалов как возможных экспликатов нового, неклассического опыта мышления. Очевидно, что муки рождения новой гносеологии продолжаются, а следовательно, коллизия рациональной и экзистенциальной форм миропостижения снята быть не может.

- 
- [1] Гете И.В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. М., 1979.
  - [2] Иванов Н.Б. От истории культуры к истории познания // Ленингр. междунар. чтения по философии и культуре. Л.: Логос: 1991. Кн. 1.
  - [3] Бергсон А. Творческая эволюция. М.-СПб., 1914.
  - [4] Риккерт Г. Философия жизни (изложение и критика модных течений философии нашего времени). П., 1922.
  - [5] Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

<sup>1</sup> Хайдеггер здесь имеет в виду, что Бытие не есть предикат сущего, выявляющий его всеобщность.