

УДК 130.2

ОГРАНИЧЕНИЕ ЖИЗНЕННОГО МИРА В СИТУАЦИИ ЧРЕЗВЫЧАЙНОСТИ

Гибелев И.В.

Московский Государственный медико-стоматологический университет им. А.И. Евдокимова, Москва, e-mail: msmsu@msmsu.ru

Главной целью статьи является уточнение понятия жизненного мира в постантропологической ситуации. Выдвигается тезис, согласно которому, естественная установка, служащая фундаментом жизненного мира, ведет к инфляции смыслов идеального знания и усиливает кризис европейской культуры. Показано, что расширение естественной установки до предела историчности существования ведет к догматизации индивидуализированного горизонта жизненного мира. В итоге, соотношение мира и человека, конституируемое естественной установкой, достигает предельного состояния в историчности жизненного мира. Горизонт жизненного мира в статье определяется в понятии границы, различающей и соединяющей мысль и иное (предельную немысленность предмета мысли). Такой горизонт полагает сама мысль, которая авторствует в полагании границы с иным, и она же совпадает с пониманием границы как предела, указующего на радикальную инаковость иного. Это совпадение целиком исторично, а точнее, пост-исторично, в связи с чем рассуждения о месте человека в пост-истории получают апокалиптическое звучание. На место политической нейтральности гуссерлева жизненного мира приходит политизированное «чрезвычайное положение». Совпадение двух модусов границы препятствует пониманию нового качества историчности человека. Сделан вывод о возможной продуктивности поворота внимания к космичным смыслам существования человека, в связи с чем используются концепты любви и судьбы в философии М. Шелера.

Ключевые слова: жизненный мир, предельность, граница, онтология, биополитика

A LIFE WORLD LIMITS IN AN «STATE OF EXCEPTION»

Gibelev I.V.

Moscow State Medical and Dental University n.a. A.I. Evdokimov, Moscow, e-mail: msmsu@msmsu.ru

The main task of paper is to concretize the Life World concept in a post-anthropology situation. We have adduce a thesis of natural attitude that founded a Life World, inflates the senses of ideal knowledge and heightened the crisis of European culture. It has shown that a natural attitude widening to a limits of historical existence leads to an individual Life World's dogmatization. As a result, the world and man relation in the Life World historial goes to up level. The Life World's horizon has determinates in a term of a boundary that differ and join the thought and «other» (the radical out-consciousness of thought object). The thought that states like horizon is an author that put the boundary to the otherness and similar it is the boundary that coincide with limit of «otherness of other». This coincide is very historial and even post-historial and so the investigations on human nature has an apocalyptic ring. The political neutral set of Life World had changed on to politize «state of exception». Two boundary modus coincide stops the new historial type of human understanding. It concluded that the one of the productive decision lay in a Schelel's fate and love concepts.

Keywords: Life World, limits, boundary, ontology, biopolitics

Понятие жизненного мира оказало существенное влияние на весь спектр феноменологических и экзистенциальных проблем современной философии. Теоретическая и практическая установка, согласно Гуссерлю, должны найти единство в пространстве жизненного мира, который выступает «смысловым фундаментом и естественных наук и опыта повседневной жизни» [4, с. 601]. Поскольку жизненный мир был тематизирован теоретической установкой философии, он располагается в горизонте идеальной цели европейского разума. На жизненный мир возлагалась надежда восстановления единства человека и мира как одной действительной реальности. Однако вера в позитивный потенциал жизненного мира постепенно ослабляется. Прямым образом о падении жизненного мира, пожалуй, не высказывался ни один философ XX в. Тем не менее, вера в объединяющую множества силу жизненного мира, с разных

сторон была поставлена под вопрос. Так, Х. Субири критикует идею интенциональности, полагая, что «формально сознание состоит не в том, чтобы «быть интенцией чего-то», а в том, чтобы быть «актуализацией» своего объекта; сама интенция есть модус актуализации, не более того» [8, с. 25]. Поэтому, считает философ, «...следовало бы, очевидно, всмотреться в сами вещи, чтобы попытаться с трудом уловить в них момент абсолютного, никогда не будучи уверенным в его достижении. Нет ничего более далекого от намерений Гуссерля» [8, с. 23]. Уточнение или неприятие интенциональности связано и с развитием философии в пост-гуссерлевой феноменологии, например, в работах М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, М. Анри, Д. Айди.

Понятие интенциональности подвергается критике и в рамках дерридианской программы деконструкции метафизики присутствия: «...понятие интенционально-

сти было перенято из традиции волюнтаристической метафизики, то есть, возможно, из метафизики как таковой. Открытая телеология, которая управляла всей трансцендентальной феноменологией, в сущности, не была ничем другим, как трансцендентальным волюнтаризмом» [5, с. 50].

То общее, что имеется между понятиями интенциональности и жизненного мира, представляет собой одновременно и преодоление дуализма субъекта и объекта и воспроизведение метафизической трудности в понимании единства естественной и теоретической установок как воспроизведения предпосланного смысла, и в то же самое время его конструирования [7, с. 363–368]. Возвращение науки к жизненному миру средствами самой же науки оказалось делом трудновыполнимым. Причину этого можно видеть в том, что, если наука в самом деле конституирована пред-рассудками жизненного мира, то последний способен обходиться без теоретической установки. Ему хватает непосредственной концептуализации предмета в традиции и обыденности, составляющих ядро повседневного опыта. Это не означает, что жизненный мир не имел, или потерял, действительность «некоторой целостности образа мыслей, взятой относительно образа жизни» [7, с. 366]. Скорее, историчность жизненного мира в качестве понятия взаимодействия рефлексии и допредикативного мышления натолкнулась внутри себя на изъян понимания взаимодействия, ориентированного на понятийный синтез.

Жизненный мир на границе чрезвычайности

Постоянное возвращение Гуссерля к идее полной редукции, как указывает Мерло-Понти, связано с невозможностью «совершить разрыв родственной связи человека с миром и невыполнимости этого требования» [6, с. 13]. Философская рефлексия в лице феноменологии, тематизировав историчность жизненного мира, опознала себя (а тем самым и предметность человека и мира) на границе пост-исторического существования. В таком виде жизненный мир оказывается предварительно очерченным горизонтом *предельного* соотношения человека и мира. Поэтому прояснение полной редукции как условия, обеспечившего бы новое понимание различности и единства границы человека и мира, было и необходимо, и недоступно рефлексивной (интенциональной) философии, узнавшей о своей пред-рассудочной конституции. Реализация столь трудного условия, видимо, предполагала отказ от укоренения тео-

ретического знания на почве очевидностей жизненного мира.

Идеал абсолютного знания не предполагает такого выхода. Как раз попытка понять новое качество историчности европейской культуры (переход к пост-истории) из синтезированного единства пред-рассудочного и чистого знания отодвигала возможность понимания. И это же означало, что по ходу отдаления понимания от конца истории, в котором оно вообще-то уже располагалось, нарастала как бы критическая масса объективации жизненного мира. Вопрос о человеке сдвигался от рассмотрения его экстремального состояния (напр. непрерывная мобилизация человеческой природы в «Рабочем...» Юнгера) [10] к чрезвычайному, которое, по мнению Дж. Агамбена, характеризует современное положение человека.

Согласно взглядам итальянского философа, чрезвычайность определяет зону неразличимости классических онтолого-политических оппозиций (правое/левое, частное/публичное, абсолютизм/демократия и т.д.). Слипание бинарности заставляет обратиться к «рассмотрению границ и изначальной структуры государственности в какой-то новой перспективе» [2, с. 19]. Вопрос о власти и суверенности уточняется как корректировка пределов жизненного мира, поскольку чрезвычайность положения зарождается и исходит из границы биологической и политической жизни, продуцирующей по мере своего расширения предметность жизненных форм как культурную заданность.

Именно политическая контекстуализация жизненного мира демонстрирует достижение им предельного состояния, в котором рефлексия и аффективность больше не выводят к обновленному человеку, но и не могут с ним расстаться: «это и есть парадоксальная фигура – предел жизни, граница, на которой она является одновременно внутри и вне правового порядка, и этот порог является местом суверенной власти» [2, с. 38]. Попытка преодолеть парадокс с помощью обновления, «уточняющего» природу человека, отбрасывает к дурной бесконечности «еще большей» осмысленности сущего. Очевидно, не предлагает новой перспективы и консервация инвариантного набора существенных свойств человека. Получается следующее – высматривание горизонта жизнепроявления, неестественного двойным захватом приращения и консервации смысла, разворачивается в одновременной двойственности (внутреннего и внешнего) границы, самоопределяющейся как охват жизненного мира. Но в такой границе

субъект замкнут, ибо очевидности повседневного опыта жестко заданы анонимными практиками обыденности и репрессивной природой суверенной власти.

Согласно Фуко и Агамбену, стратегия власти разворачивается как включение исключенного, поэтому ее жизнеподдержание экстенсивно, она расширяется за счет постоянных решений об исключительности и определения условий инклюзии исключенного. Поэтому же можно наблюдать как бы постоянный прирост жизненного мира, который повышает градус репрессивности биополитики и массовой культуры. Репрессивность будет нарастать: «пока не появится полностью новый – то есть не основанный более на *exsertio* голой жизни – тип политики, всякая теория и всякая практика будут оставаться в плену безысходности, а «радость жизни», захваченная политическим, будет омрачена либо кровью и смертью, либо полным безумием, на которое ее обрекает общество спектакля» [2, с. 19]. Пост-историческое существование человека превращается в «голую жизнь», сменяющую политическую нейтральность гуссерлева жизненного мира.

Из этого не следует, что философия становится только, и исключительно практической философией. Политическая проблематика, к которой вплотную подошла философия, требует метафизического разворота: «... неразрешенная диалектика между учредительной властью и учрежденной властью должна уступить место заново понятым отношениям между возможностью и действительностью, которая требует как минимум нового осмысления онтологических категорий модальности в их целостности. Проблема смещается, таким образом, из политической философии в первую философию» [2, с. 61].

Внимание к первой философии обращается из ситуации одновременной двойственности жизненного мира – его скованности своим внутренним и внешним, стремлением к изобретению и консервации смыслов. И это же – захваченность необходимостью выбора между возможным и невозможным. Философская задача, которая, таким образом, опознается во взаимном обороте политической и метафизической проблематики и заключается в ограничении жизненного мира и превосходении его пределов. Для этого требуется «по-новому понять отношение между возможностью и действительностью, то есть выйти за пределы самого этого отношения» [2, с. 61]. С этой целью Агамбен обращается к Батаю (для которого неоспоримое существование субъективно-Я и жизненного мира является и неот-

менимым фактом и апорией), Хайдеггеру, Беньямину, Фуко, мысль которых отмечена стратегиями радикального мышления. Но что значит выйти за пределы указанного отношения? Итальянский философ полагает, что такой выход осуществим как нарушение или даже разрушение, которое разворачивается как двойное исключение, оно открывает «особую область человеческого действия – не сакрального и не профанного» [2, с. 107]. Тем самым обозначена зона неразличимости возможного и действительного, жизни и смерти. Поскольку они неразличены, граница, в которой происходит их неотменимый симбиоз, предстает явлением чрезвычайным – в ней теряется не только теоретическое рефлексивное понимание синтеза и различия, но и их практико-политические воплощения и повседневное оперирование различиями и синтезами. В силу этого, граница, которая могла бы положить предел неразличению и учредить демократический порядок, не распознается в голой жизни.

Ordo amoris и границы субъективности

Сплетение *zoe* и *bios* рассматривается Агамбеном как феноменология границы политического и естественного, в которой акцентирована необходимость углубления разъятия животного и человеческого. Лишь однажды упоминается, что в чрезвычайном положении находятся и влюбленные [2, с. 112]. Это указание в «*Nomo sacer...*» оставлено без дальнейшего разбора, к нему Агамбен в сжатом виде возвращается в работе «Открытое» [1]. Разрушение оппозиции природы и рефлексии, в которой изначально замкнут человек, совершается в сексуальном удовольствии любящих. Они, соглашается с Беньямином Агамбен, прорываются по ту сторону человеческого и животного к новой и более блаженной жизни. Надо заметить, что и человечность и животность не могут быть как-то окончательно удалены или преданы забвению, ибо тогда был бы недостижим ни животный экстаз, ни выстраивание порядка любви. Освобождение от замкнутости в отношении внутреннего и внешнего, которое дается в чрезмерном обнажении слияния животного и человеческого, не может вести к новому всеохватному синтезу, но и не может удовлетвориться неслыханным разделением, высвечивающим отсутствие смысла как условие, конституирующее человека. В таком случае, речь может идти о космичности человека, которая открывается не преодолением границы, но разъятием ее места и размещением в ее *внутреннем*.

Очевидно, что порядок любви соотносен с силами смерти. Но поскольку любовь предполагает добровольное и полное вручение себя другому, постольку неразличимая зона внутреннего и внешнего, предстает как лиминальность – пороговое состояние, в котором удерживается жертвенность, ведь это открытость без противления, вмещающая не только полноту Другого, но и на этой границе открывающее себя радикально иному (радикальной внемысленности предмета мысли). Собственное человека вручает себя и берет жизнь, которая в таком случае вне-политична, хотя и не отторгнута совершенно от политики.

Град возлюбленных, правда, отторгает тех, кто не попал в орбиту личного опыта собственного отсутствия при Другом, но он оставляет им шанс на уникальную встречу. Биополитика не оставляет шанса даже на уникальность и неотчуждаемость смерти. Нельзя также не заметить, что и в отношении возлюбленных элемент отсутствия имеет прочные основания. Убийство из ревности есть не что иное как жертвование другим во имя убегающей полноты со-бытия, ведь исполненность Другим конституирована границей с радикальной инаковостью, почему ее разрушение, перечерчивание в иных ландшафтах интересубъективности сразу же ставит под вопрос конкретно сложившийся в чьем-либо существовании синтез жизни и смерти. Самовывавление себя и Другого по ту сторону отношения человека и мира принципиально не может совершиться вне определенного порядка любви и ненависти. Более того, сам этот порядок может быть понят как граница, собравшая конъюнкции и различия внутреннего и внешнего в предел человеческого существования. Макс Шелер определяет эту предельность в виде судьбы в качестве «сквозного смысла, производящего внутреннее как собственно произведенное и внешнее как каузальность мира» [9, с. 344]. В некотором смысле он предвосхищает понимание неизбежного совпадения бытия и сущего, сделавшееся очевидным лишь к концу XX в. В утверждении что, судьба есть некая фактичность, указывается, что «судьба стала естественной и принципиально понятной и поэтому она есть предельность» [9, с. 348], и поэтому же судьба как предельность есть «некая разновидность любви» [9, с. 349].

Не предзаявлено ли этим, что граница, обозначающая пределы жизненному миру, служит воплощением принципа *ordo amoris*? По мнению Шелера, судьба и любовь прочерчены тягой к трансцендентности. Но и в нетрансцендентном мире граница, воплощая предельность жизненного

мира, превосходит его, выходит за пределы политического и естественного. Попытка удержаться в такой предельной границе не есть ни трансцендирование жизненного мира в область некоего высшего синтеза, ни консервация повседневности. Нельзя найти удовлетворение в том, что жизненный мир эксплицируется как граничная зона номоса и фюзиса, конституирующая, в свою очередь, режим насилия в отношении и того и другого, ибо здесь речь идет о падшей границе. Отвергая номос, она вводит биологическое насилие, а отвергая фюзис, выхолощивает жизнь.

Таким образом, намерение найти условия понимания границы рефлексии и экстаза, где они могли бы координировано разместиться, предполагает, что на этом пути мы найдем дорогу к превосхождению бинарного отношения, к чему призывает Агамбен, но что не исполняется у него в полной мере. Главная трудность в том, что преодолеть бинарность человека и мира как целого теперь требуется по ту сторону бытия, которое совпало с существованием. При этом совпадение происходит в перспективе встречи античности и иудео-христианства. Но могут ли они сойтись в одной точке, не становится ли результатом их встречи гибридность, как полагает Агамбен? Не потому ли он настойчиво говорит о превосхождении отношения, что таким гибридом выступает жизненный мир?

По всей видимости, именно гибридность и плюралистичность смыслов жизненного мира не позволяет выйти из апории присвоения и дистанцирования, кроме как эксцессивным путем. Неслучайно Агамбен возвращается к философии Батая, где достигнуто понимание того, что «абсолютным выражением суверенитета является предельное измерение жизни, обозначенное смертью, эротикой, священным, роскошью» [2, с. 146]. Правда, Агамбен направляет Батаю несправедливый упрек в том, что в этом отношении им не была замечена связь с государством. Упрек несправедлив как потому, что Батай, по мере необходимости, вовлекал в свои размышления идею государства, например, в сравнении фашистской эксцессивности и предельности материального смысла вещи в советском индустриализме, так и по причине превышения эмфатичным внутренним опытом государственного и политического мира. Эротизм и смерть, согласно Батаю, одновременно выше и глубже политики, которая приходит как итог падения и низвержения, а не отвержения, ведь сакральное для Батая хотя и есть симуляция, но она расположена *вверху*, французский философ вожделеет

высоты – «я хочу вознести свою личность на пинакль» [3, с. 128]. На такую высоту политика никогда не доставит, ибо замкнута в пространственных координатах мира, тогда как для Агамбена граница – «изначальное пространство, которое делает возможным всякое размежевание и разделение областей» [2, с. 145]. Впрочем, и сам Агамбен это хорошо видит: «Таким образом Батай подменяет политическое тело homo sacer, которое подлежит смерти, но не подлежит жертвоприношению, то есть тело, которое вписано в логику исключения, привилегированным телом приносимой жертвы, которое, напротив, задается логикой трансгрессии» [2, с. 147].

Нельзя не согласиться с Агамбеном в том, что голая жизнь как граница предшествует оппозиции «подлежащий / не подлежащий жертвоприношению», но приоритетна она не потому, что насилию и жизни пред-положена суверенность homo sacer, а, скорее, в силу трансцендентной изначальности границы, некоего неуловимого начала, мировой меональности мира. Однако сложность, которую должен встретить его анализ, состоит в том метафизическом факте, что смерть человека не может быть захвачена биополитикой, по крайней мере, пока она не подпадет под полное технологическое регулирование и контроль.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Открытое. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
3. Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 752 с.
5. Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.

6. Мерло-Понти М., Феноменология восприятия. – СПб.: Наука, Ювента, 1999. – 606 с.

7. Румянцев О.К. Воспроизведение и конструирование в европейской мысли // Метаморфозы разума в европейской культуре. – М.: Прогресс-Традиция. – 2010. – 648 с.

8. Субири Х. О сущности. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 456 с.

9. Шелер М. Избранное. – М.: «Гнозис», 1994. – 490 с.

10. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.

References

1. Agamben G. Otkrytoe. Moscow, RGGU, 2012. 112 p.
2. Agamben G. Homo sacer. Suverennaya vlast' I golaya zhizn'. Moscow, «Evropa», 2011. 256 p.
3. Bataille G. Vnutrennij opyt. St. Petersburg, Axioma, Mifril, 1997. 336 p.
4. Husserl E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie meditacii. Krisis evropejskich nauk I transcendental'naya filosofiya. Minsk, Charvest. Moscow, AST, 2000. 752 p.
5. Derrida J. Pis'mo I razlichie. St. Petersburg, Akademicheskij proect, 2000. 432 p.
6. Merleau-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya. St. Petersburg, Nauka, Uventa, 1999. 606 p.
7. Rumyantsev O.K. Vosproizvedenie I konstruirovaniye v evropejskoj mysli // Metamorfozy razuma v evropejskoj kul'ture. Moscow, Progress-Tradiciya, 2010. 648 p.
8. Zubiri X. O Suschnosti. Moscow, Institut filosofii, teologii I istorii sv. Fomy, 2009. 456 p.
9. Scheler M. Izbrannoe. Moscow, «Gnosis», 1994. 490 p.
10. Junger E. Rabochij. Gospodstvo I geshtal't. Total'naya mobilizaciya. O boli. St. Petersburg, Nauka, 2000. 539 p.

Рецензенты:

Румянцев О.К., д.ф.н., профессор, руководитель Центра фундаментальных исследований в сфере культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, г. Москва;

Шеманов А.Ю., д.ф.н., профессор, в.н.с. Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, г. Москва.

Работа поступила в редакцию 12.02.2015.