

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА И НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ¹

Фролов Александр Викторович,

кандидат философских наук,

старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания

Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

Россия, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1

ORCID: 0000-0002-2558-7632

alloff2008@yandex.ru

Аннотация

В статье раскрываются параллели между феноменологической концепцией жизненного мира у Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти и натуралистической эпистемологией Герхарда Фоллмера, где одним из центральных является понятие мезокосмоса («мира средних размеров»). Такое сопоставление напрашивается, поскольку понятия жизненного мира и мезокосмоса довольно близки по содержанию, ведь оба они отсылают к человекоразмерному срезу нашего опыта мира, к нашей естественной позиции в мире. Тем не менее отмечается, что эти понятия далеко не тождественны. У Гуссерля жизненный мир тематизируется как мир донаучного опыта, предшествующий естественно-научным идеализациям. У Мерло-Понти это прежде всего мир перцептивного опыта, в котором я участвую не как субъект культуры, а как анонимный субъект восприятия, как живое воспринимающее тело. Оба философа призывают осуществить возврат к жизненному миру как почве естественно-научных идеализаций, с тем чтобы преодолеть кризис, к которому привело излишнее доверие к естественно-научному познанию и «объективирующему мышлению». В свою очередь, Г. Фоллмер трактует мезокосмос как «мир средних размеров», который мы можем успешно познавать в силу эволюционной адаптации наших познавательных способностей. Это наша «экологическая ниша». Но если Гуссерль и Мерло-Понти призывают нас вернуться к этой «колыбели человечества» с тем, чтобы укорениться в ней, то Фоллмер подчеркивает, что мы не привязаны к нашей экологической нише и можем расширять наше познание как в направлении микромира, так и в направлении «мира больших масштабов». Этот процесс он называет объективированием и деантропозомизацией нашей картины мира. Отмечено, что именно такова, с его точки

¹ Исследование выполнено в рамках проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ № 18-011-00912. Статья подготовлена в рамках деятельности Ведущей научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

зрения, основная тенденция естественно-научного познания в его истории, что подкрепляется и воззрениями некоторых выдающихся ученых XX в.

Ключевые слова: феноменология, эволюционная эпистемология, жизненный мир, мезокосмос, Гуссерль, Мерло-Понти, Фоллмер.

Библиографическое описание для цитирования:

Фролов А.В. Феноменология жизненного мира и натуралистическая эпистемология // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 1, ч. 1. – С. 197–209. – DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.1-197-209.

В настоящей статье предполагается раскрыть параллели между феномено-логической концепцией жизненного мира у Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти и натуралистической эпистемологией Г. Фоллмера, в которой одним из центральных является понятие мезокосмоса («мира средних размеров»). Такое сопоставление не служит цели «натурализации» феноменологии, но напрашивается в силу того, что в обоих подходах речь идет о человекообразном характере познания и опыта мира. Иными словами, наше сопоставление руководствуется единством темы, которая была задана Гуссерлем в его размышлениях о жизненном мире, продолжена М. Мерло-Понти и по-своему развита Фоллмером в совершенно ином контексте натуралистической эпистемологии. При этом, конечно, следует признать, что выводы последователей феноменологии диаметрально противоположны выводам эпистемологов-натуралистов.

Как известно, тема жизненного мира вводится Гуссерлем на фоне осуществляемой им критики новоевропейской науки – той науки, начало которой было положено Галилеем и которая, по мысли Гуссерля, повинна в кризисе всего европейского человечества. Наука Нового времени утратила непосредственную почву под ногами, отдав предпочтение идеализированным теоретическим конструкциям (таким, например, как материальная точка, вектор силы, инерциальная система отсчета и т. п.). Наука стала опираться на эти конструкции как на своего рода «подпорки» (субструкции), что, с одной стороны, породило неслыханную эффективность познавательных процедур, но с другой, как полагает Гуссерль, привело к кризису как саму науку, так и зависящее от нее европейское человечество. Образованный европеец стал смотреть на мир сквозь призму идеализаций и утратил способность видеть вещи, как они даны в донаучном опыте восприятия, в непосредственном перцептивном контакте с миром.

Гуссерль, а вслед за ним и Мерло-Понти видят возможность преодоления кризиса в том, чтобы вновь осознать тот факт, что земля по-прежнему переживается нами как неподвижная основа, что наше воспринимающее

тело образует «точку отсчета» (Nullpunkt) всего нашего опыта, что мы ситуированы в мире, который раскрывается нам поэтому только в качестве горизонта. В целом всё это похоже на попытку напомнить новоевропейскому духу об ограниченности человеческой природы и об укорененности познания в чувственном опыте. Недаром Гуссерль называл такой подход возвратом к «презренной доксе», т. е. к миру, где всё течет и меняется, а солнце по-прежнему движется по небосводу.

Правда, Гуссерль не предлагал останавливаться на этом субъективно-относительном измерении человеческого опыта: жизненный мир служил для него лишь промежуточным, хотя и столь важным шагом на пути в трансцендентальную феноменологию. В свою очередь, М. Мерло-Понти в своей феноменологии восприятия рассматривает жизненный мир как предельное и самодостаточное измерение, как своего рода «землю обетованную» человеческого духа, которая не предполагает никакого дальнейшего превосходства или трансцендирования.

Хотя, как известно, и Мерло-Понти не порывает окончательно с трансцендентализмом. Субъективность у Мерло-Понти – это трансцендентальная субъективность, однако она неотделима от моего эмпирического воплощенного бытия: она и есть мое воспринимающее тело. Благодаря моему телу я позиционирован в мире и открываю его с некоторой точки зрения, которая всегда сопряжена с возможной последовательностью других точек зрения, других перспектив; точки зрения и перспективы перетекают друг в друга. Мир как интенциональное единство, разворачивающееся на горизонте моего опыта, не был бы феноменом, не проявился бы, если бы моя субъективность не позиционировала бы себя в бытии; бытие оставалось бы тогда бытием-в-себе и не раскрывалось бы в качестве мира: «Вещи и мгновения могут сочленяться друг с другом, формируя мир, лишь посредством этого двусмысленного бытия, которое мы называем субъективностью, и могут стать со-присутствием лишь благодаря некоторой точке зрения и интенции»² [2, с. 426].

Однако, несмотря на то что мое воспринимающее тело остается трансцендентальным истоком, благодаря которому мир только и проявляется, феноменализируется, моя субъективность его не конституирует. Занимая какую-то точку зрения, я «проскальзываю» в мир, который уже находится там, на горизонте моего опыта, и не требует быть конституированным: «Когда я смотрю на горизонт... все пейзажи уже находятся там, в этой согласующейся последовательности и бесконечной открытости их перспектив» [2, с. 422]. Несмотря на все разрывы моего опыта, мир сохраняет единство стиля, который я не могу не опознать и который подобен гулу большого города на

² «Мир в полном смысле слова не есть объект; да, он имеет покров объективных определений, но вместе с тем – разрывы и пробелы, через которые субъективности проникают в него, или, вернее, которые и есть сами субъективности» [2, с. 427].

горизонте моей повседневной жизни [2, с. 420]. В качестве коррелята моего перцептивного опыта естественный мир сохраняет непрозрачность: его бытие принципиально отличается от кристального куба, все возможные проекции которого доступны восприятию [2, с. 419]. Бытие мира всегда скрывает нечто неизвестное, неведомое. Мерло-Понти утверждает даже, что мир – как и любая внутримирная вещь – таинственен; это значит, что он всегда сохраняет измерение неявленного, что он живет какой-то своей жизнью по ту сторону всех горизонтов и перспектив [2, с. 427].

Получается, что возврат к жизненному миру в концепции Мерло-Понти предполагает восстановление живого контакта с этим всеохватывающим индивидом, непрозрачным и таинственным, каким мне представляется естественный мир. Речь идет о естественном мире, поскольку это мир природы, как он является мне еще до наделения его предикатами исторического и культурного бытия. И хотя как личность я вписан в порядок культуры и истории, контакт с естественным миром служит своего рода доперсональным опытом, в котором я участвую не в качестве личности, но анонимно, как воспринимающее тело: «Его коррелятом в моем “я” является данное мне общее и доперсональное существование моих сенсорных функций, в котором мы нашли определение тела» [2, с. 423]. Как таковой, естественный мир есть «типология интерсенсорных связей» [2, с. 419].

Однако жизненный мир не есть исключительно мир природы, в которую, по словам Мерло-Понти, я «заброшен». Жизненный мир – это еще и мир культурных значимостей: «Как природа проникает в центр моей личной жизни и сплетается с ней, так и формы поведения спускаются в природу и располагаются там в виде культурного мира. У меня есть не только физический мир, я живу не только среди земли, воздуха, воды, но вокруг меня существуют дороги, поля, деревни, улицы, церкви, предметы обихода, колокольчик, чайная ложечка, трубка» [2, с. 444].

Я заброшен также и в культурный мир, поскольку все те значения, которые разбросаны в моем окружении в качестве культурных предикатов природных вещей, существуют задолго до моего появления в данном окружении. Эти значения свидетельствуют об анонимном присутствии других, так как имея дело с предметами культуры, я опознаю их как предметы, произведенные или используемые другими: «Некто (он) использует трубку для того, чтобы курить, ложку, чтобы есть, звонок, чтобы позвать кого-нибудь...» [2, с. 444]. Существование культурного мира вокруг меня связано, таким образом, с интересубъективным бытием сообщества, одним из членов которого я являюсь³.

³ Впрочем, эти рассуждения не новы и отсылают нас к концепциям окружающего мира (Umwelt), которые были разработаны Гуссерлем и Хайдеггером.

И прежде чем другой конституируется для меня в качестве личности, субъекта культуры, я уже нахожусь в общении с ним в качестве субъекта восприятия. Я распознаю, что его поведение подобно моему, что наши перспективы «проскальзывают» друг в друга, в результате чего мы воспринимаем одни и те же предметы. Я нахожу себя в доперсональном перцептивном контакте с другим: «В действительности другой не заключен в моей перспективе, поскольку сама эта перспектива не имеет определенных границ, поскольку она пересекается с перспективой другого и поскольку обе они сходятся вместе в одном и том же мире, в котором все мы принимаем участие как анонимные субъекты восприятия»⁴ [2, с. 451].

Этот доперсональный уровень интерсубъективного существования, по мысли Мерло-Понти, отсылает нас к миру детства, когда я еще не позиционировал себя в качестве *cogito*, к своего рода «потерянному раю», который, однако, составляет основу моей взрослой жизни. Будучи субъектами *cogito*, будучи по природе своей склонны к солипсизму и отрицанию других (взгляд другого отрицает мое собственное существование), мы тем не менее остаемся причастными к доперсональному опыту нашей совместной укорененности в одном и том же воспринимаемом мире. И это опыт согласия, опыт сопричастности: «...первобытное мышление первых лет жизни остается в качестве обязательного опыта в основании мышления взрослых, если необходимо, чтобы для взрослого существовал единый и интерсубъективный мир. <...> необходимо, чтобы все эти присутствия имели какую-то общую территорию и чтобы они вспоминали о своем мирном сосуществовании в мире детства» [2, с. 453].

Итак, возврат к жизненному миру трактуется Мерло-Понти как восстановление нашего примордиального контакта с миром природы, как актуализация первичного, доперсонального слоя нашего опыта, который оказался вытесненным и не востребуемым в силу нашей приверженности «объективирующему мышлению». Жизненный мир в смысле Мерло-Понти – это поле нашего опыта, которое предшествует любым объективациям и идеализациям и которому мы причастны в первую очередь не как субъекты культуры, а как живые, телесно воплощенные субъективности.

Поздний Мерло-Понти, как известно, развивает мотивы своей феноменологии восприятия, переходя в то же время к «новой онтологии». Такого рода новая онтология – это вопрошание о Бытии, которое уже не предполагает, что мое воспринимающее тело – это трансцендентальный исток,

⁴ «...тело другого и мое тело представляют собой единое целое, изнанку и лицо одного и того же феномена, и анонимное существование, выражением которого в каждый момент является мое тело, отныне населяет оба тела» [2, с. 451].

несущий в себе условие возможности феноменализации мира. Бытие самодостаточно, оно не требует никаких условий возможности, а мое воспринимающее тело с его фоном явлений – всего лишь «листок» Бытия, один из срезов многообразной «толщи» мира. Это срез, как бы вывернутый наружу, тогда как внутри Бытия, в глубине мира содержится неисчерпаемое многообразие слоев. В связи с этим Мерло-Понти говорит о «плоти мира» как универсальной среде, или элементе, который обнаруживается повсеместно в лоне Бытия: «Плоть не является материей, не является духом, не является субстанцией. Чтобы ее назвать, необходимо обратиться к древнему понятию “элемента” в том смысле, в каком его использовали раньше, чтобы говорить о воде, воздухе, земле и огне... Плоть в этом смысле является элементом Бытия»⁵ [3, с. 203].

Хорошо известно, что поздний Мерло-Понти использует разнообразные метафоры, чтобы очертить основные положения своей новой онтологии. «Плоть мира» – одна из таких метафор. Можно упомянуть также и такие выражения, как «вертикальный мир», «дикое бытие» и другие. Как представляется, использование такого рода оборотов говорит о том, что феноменология жизненного мира заходит в лабиринты поэтической метафорики и далека от того, чтобы оставаться «строгой наукой», какой ее мыслил Гуссерль. Недаром Мерло-Понти подчеркивает, что подлинным опытом мира обладают скорее художники и поэты, тогда как философу остается лишь комментировать и интерпретировать их творения (например, живопись Сезанна).

Итак, феноменология жизненного мира призывает нас вернуться к человекукоразмерному срезу нашего опыта мира, укорениться в нем, чтобы не потерять почву под ногами, питая излишнее доверие к абстрактным научным теориям. При этом большее доверие оказывается, как в случае Мерло-Понти, поэтической метафорике и тому опыту существования в жизненном мире, который находит выражение в творчестве художников и поэтов. В этом плане феноменология противостоит программе эволюционной эпистемологии, которая также делает акцент на нашей укорененности в «мире средних размеров», однако подчеркивает, что мезокосмическая обусловленность человека может и должна быть преодолена в целях построения объективной научной картины мироздания.

Концепт мезокосмоса («мира средних размеров») ввел в теорию познания немецкий эпистемолог Герхард Фоллмер. Мезокосмос трактуется им как мир, коррелятивный человеческому опыту, мир человекоразмерных

⁵ «Плоть мира, в отличие от моей плоти, не является *ощущением себя*... И тем не менее я называю ее плотью... чтобы тем самым сказать, что она *несет в своем зародыше* возможности, *Weltmöglichkeit*... что она, таким образом, абсолютно не является объектом, что способ бытия *der blossen Sache* является всего лишь ее частичным и вторичным выражением» [3, с. 330].

величин. Он характеризуется следующим образом: «Окружающий мир, в котором должны испытываться наши познавательные структуры, распространяется от миллиметров до километров, от секунд до годов, от нулевой скорости до нескольких метров в секунду (км/час), от равномерного движения до земного ускорения ($9,8 \text{ м/с}^2$, также ускорение спринтера), от грамма до тонн. Для этих размеров наши формы восприятия и мышления, так сказать, “достаточно хороши”. Они возникли именно в ходе длительного взаимодействия человека с природой, которое он, чтобы выжить, должен был осуществлять, прежде всего, с чисто биологических позиций»⁶ [4, глава Н].

Итак, мезокосмос – это, по Фоллмеру, фрагмент реальности, который успешно описывается классической физикой. Обнаруживаемые в мезокосмосе величины согласуются с ньютоновской механикой и евклидовой геометрией. Следует теперь задаться вопросом о соотношении понятий мезокосмоса и жизненного мира. Что нам может дать сопоставление этих понятий? Прежде всего нужно отметить, что мезокосмос и жизненный мир – разные вещи. Если мезокосмос – это фрагмент реальности, описываемый классической физикой, то жизненный мир – это мир донаучного опыта, он представляет собой измерение, предшествующее любым естественнонаучным идеализациям. По мысли Гуссерля, даже теории классической физики образуют своего рода «субструкции» (подпорки), на которые мы опираемся в целях интерпретации донаучного опыта существования в жизненном мире⁷.

Таким образом, жизненный мир, по Гуссерлю, представляет собой слой опыта, предшествующий конституированию мезокосмоса. В известном смысле наши знания о мезокосмосе даже противоречат тому, что мы переживаем в жизненном мире. В небесной механике Ньютона планеты обращаются вокруг Солнца, но когда мы возвращаемся к жизненному миру, то подобно людям древности наблюдаем, что солнце всё так же движется по небосводу, а себя ощущаем стоящими на неподвижной земле. Поэтому, если исходить из феноменологических позиций, Фоллмер не совсем прав, когда под миром человекоразмерных величин он имеет в виду мезокосмос. Человекоразмерный мир – это прежде всего жизненный мир, мир донаучного опыта, еще не проинтерпретированный абстрактными понятиями физических теорий. В свою очередь, мезокосмос представ-

⁶ Структуры познания в эволюционной эпистемологии представляются как продукт биологической эволюции. Здесь мы не подвергаем критическому разбору эту эволюционистскую установку, поскольку нас интересует, прежде всего, идея корреляции, устанавливаемой между структурами познания, и раскрывающимся в познании фрагментом реальности.

⁷ Также и Мерло-Понти стремится убедить нас в том, что евклидово или картезианское пространство кардинально отличается от пространства жизненного мира [3, с. 245, 290].

ляет собой мир, увиденный сквозь призму естественно-научного знания и предполагающий измерение жизненного мира в качестве своего смыслового базиса. С точки зрения феноменологии мы не могли бы адекватно понимать физические теории, если бы не были укоренены в наглядно данном нам жизненном мире.

Далее, мезокосмос, согласно Фоллмеру, является антропоморфизированным миром – миром, увиденным из человеческой перспективы. Ведь с точки зрения теории эволюции он сформировался в результате эволюционного приспособления человека к структурам реальности. Но жизненный мир тогда не менее, а даже более антропоморфизирован, особенно если принять к сведению гуссерлевские рассуждения о неподвижности Земли [1]. Однако феноменологи довольно спокойно относятся к тому, что концепция жизненного мира возвращает нас к измерению «презренной доксы» и отклоняет от столбовой дороги «большой науки». Обращение к жизненному миру, с их точки зрения, дает человечеству возможность вернуться в потерянный рай, в утраченную колыбель детства и тем самым избежать кризиса, связанного с отрывом от исходных интуиций нашего опыта. Совсем иные интенции у представителей эволюционной эпистемологии. Так, Фоллмер выступает поборником деантропоморфизации и объективизации нашей картины мира, что может быть достигнуто вследствие прогресса научного познания. Наука, с его точки зрения, шаг за шагом освобождается от пережитков антропоморфизма, всё более подступая к познанию мира «вещей в себе»: «Если предполагать существование реального мира, то можно говорить о постепенной объективизации нашей картины мира. Она проявляется, например, в переходе от птолемеевской (геоцентрической) к коперниканской (гелиоцентрической) системе; она проявляется также в том, что классическое разделение физики в соответствии с чувственным опытом (движение, свет, звук, теплота) утратило свое значение; оно проявляется в том факте, что в современной науке наглядность теории перестала быть масштабом ее правильности» [4, глава V].

Фоллмер мыслит объективизацию и деантропоморфизацию как своего рода телос научного познания, как регулятивную идею, направляющую весь его ход. Познание стремится к объективности. В ходе исторического развития менее антропоцентричные и антропоморфные теории занимают место более антропоцентричных и антропоморфных. В пользу деантропоморфизации нашей картины мира свидетельствует сама история науки. Если раньше человек рассматривался как венец творения и центр мироздания, то теперь он предстает скорее песчинкой, затерянной на просторах Вселенной. Понятия научных теорий становятся всё более абстрактными, утрачивая интуитивную доступность. В научный обиход

вводятся всё новые инструменты, позволяющие нам выйти за рамки непосредственных наблюдений. Можно упомянуть изобретение телескопа и микроскопа – инструментов, впервые приоткрывших нам границы микромира и мира больших масштабов, а также камеру Вильсона, ставшую своего рода окном в мир элементарных частиц.

Для описания реальности, открывающейся в результате выхода за рамки непосредственных наблюдений, наука изобретает контринтуитивные понятия и теории. Например, в целях описания мира больших масштабов используются неевклидовы геометрии. Если интуитивно понятная и доступная нам реальность описывается с помощью естественного языка, то наука продвигается вперед, изобретая математические формализмы и понятия, лишенные какой-либо наглядности (кварк, спин, ген, *n*-мерное пространство и т. п.). И нельзя сказать, что научные теории, отрываясь от своей укорененности в жизненном мире, утрачивают эффективность. Хотя они и оторваны от наглядно данной почвы жизненного мира, они имеют подкрепление со стороны практики, экспериментов, технологий. В результате мы доверяем теориям, несмотря на их абстрактность и контринтуитивность. Причем доверяют им и феноменологи, несмотря на всю их критику новоевропейской науки. «Отвоевание *der Lebenswelt* – это отвоевание измерения, в котором объективации науки еще сохраняют свой смысл и должны пониматься как *истинные...*», – утверждает Мерло-Понти [3, с. 258].

Но если феноменологи, сами будучи образованными европейцами, всё-таки доверяют научной картине мира и признают ее претензии на объективность, есть ли тогда смысл призывать к возврату к «открытости окружающего мира»? Какую мировоззренческую ценность могут тогда иметь для нас такие поэтические метафоры, как «дикое бытие» или «вертикальный мир»?⁸ Подобного рода рассуждения помещают нас скорее в сферу художественно-поэтического мировосприятия, чем в плоскость строгого философского вопрошания, принимающего во внимание данные современной науки. Но если дело обстоит именно так, если мы не можем ради возврата к жизненному миру поставить под сомнение статус наших физических теорий, то допустимо задаться вопросом, сохраняет ли сама почва наглядно воспринимаемого жизненного мира приписываемую ей значимость. Феноменологи убеждены, что значимость жизненного мира в качестве почвы представляет собой тот первичный перцептивный слой, благодаря которому приобретает свой объективный статус и научная картина

⁸ «Каузальное мышление заменяется... идеей Интра-онтологии, охватывающе-охваченного бытия, бытия вертикального, размерного, целого измерений...» [3, с. 305]. Другой вариант подобной поэтической метафоры – хайдеггеровские рассуждения о «четверице», погружающие нас в контекст античного политеистического мировосприятия.

мира: «Если мы верим в прошлое мира, в физический мир... так это прежде всего потому, что мы располагаем данным здесь и теперь перцептивным полем, поверхностью, где совершается контакт с миром или непрерывное укоренение в нем. <...> Всякое знание устанавливается в горизонтах, открытых восприятием» [3, с. 266].

Пожалуй, можно согласиться с тем, что перцептивная вовлеченность в мир необходима для изучения наук о земле – географии, геодезии и прочих. Но разве поможет нам наша перцептивная вовлеченность при построении небесной механики, которая представляет собой чисто умозрительную модель движения небесных тел в пределах Солнечной системы? Мы наблюдаем на Земле блуждающее движение планет и строим исходя из него математическую модель их эллиптического обращения вокруг Солнца. Но согласимся ли мы с тем, что небесную механику может постичь только существо, телесно воплощенное, ситуированное в мире? Если мы предположим существование некоего невовлеченного космического наблюдателя (скажем, бестелесного духа), что мешает ему понять законы Ньютона и законы Кеплера? А каким образом опыт нашего телесно воплощенного существования в жизненном мире поможет нам понять теории неклассической физики, не имеющие интуитивного подтверждения?

Наконец, можно вспомнить слова Галилея о том, что книга природы написана на языке математики. Человеческий разум обладает способностью читать эту книгу независимо от своей телесной обусловленности. Этой пифагорейской, по сути, идеи придерживались великие физики XX в. В. Гейзенберг и А. Эйнштейн⁹. С учетом этого можно сказать, что вера в объективный порядок природы, познаваемый с помощью наших математизированных теорий, позволяет человеку, влачащему свое жалкое, обремененное трудами и заботами существование в жизненном мире, поднять голову горé и засвидетельствовать красоту строения универсума. Если же мы будем привержены наглядным данностям нашего донаучного повседневного опыта, вряд ли мы научимся читать по складам книгу природы.

Литература

1. Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Первоковчег Земля // Ежегодник по феноменологической философии. – М.: РГГУ, 2010. – Т. 2: 2009/2010. – С. 349–362.

⁹ «Основой всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на религиозном чувстве. Мое религиозное чувство – это почтительное восхищение тем порядком, который царит в небольшой части реальности, доступной нашему слабому разуму» [5, с. 142].

2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента: Наука, 1999. – 602 с.
3. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. – Минск: Логвинов, 2006. – 400 с.
4. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания: врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. – М., 1998 // Гуманитарный портал: web-сайт. – URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4660/4700> (дата обращения: 16.02.2021).
5. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. – М.: Наука, 1967. – 599 с.

Статья поступила в редакцию 06.06.2020.

Статья прошла рецензирование 18.07.2020.

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.1-197-209

PHENOMENOLOGY OF THE LIFE-WORLD AND NATURALISTIC EPISTEMOLOGY

Frolov Aleksander,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Senior teacher at the Department of Ontology

and Theory of Knowledge,

Faculty of Philosophy,

Lomonosov Moscow State University,

27-4 Lomonosov Avenue, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-2558-7632,

aloff2008@yandex.ru.

Abstract

This paper aims to reveal parallels between the phenomenological concept of the life-world in Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty and the naturalistic epistemology of Gerhard Vollmer, in which a central concept is the mesocosmos (“world of medium size”). Such a comparison is necessary because the concepts of life-world and mesocosmos are quite similar in content, since they both refer to the human dimension of our world experience, to our natural position in the world. However, these concepts are far from identical. In Husserl’s case, the world of life is the world of pre-scientific experience taking place before scientific idealizations. According to Merleau-Ponty, the world of life is primarily a world of perceptual experience, in which I participate not as a subject of culture, but as an anonymous subject of perception, as a living perceptive body. Both philosophers call for a return to the life-world as a ground of scientific idealizations in order to overcome a crisis brought about by an excessive trust in scientific knowledge and “objectifying thinking”. In turn, Vollmer interprets the mesocosmos as a “world of medium size” that we can successfully explore due to the evolutionary adaptation of our cognitive abilities. This is our “ecological niche”, but while Husserl and Merleau-Ponty encourage us to return to this “cradle of humankind” to take root in it, Vollmer emphasizes that we are not bound to our ecological niche and can expand our knowledge both in the direction of the microworld and in the direction of the “world of mega scales”. He calls this process the objectification and deanthropomorphization of our picture of the world, and this is, in his view, the main trend of the development of scientific knowledge in its history, which is supported by the views of some prominent scientists of the 20th century.

Keywords: phenomenology, evolutionary epistemology, life-world, mesocosmos, Husserl, Merleau-Ponty, Vollmer.

Bibliographic description for citation:

Frolov A. Phenomenology of the Life-World and Naturalistic Epistemology. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2021, vol. 13, iss. 1, pt. 1, pp. 197–209. DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.1-197-209.

References

1. Husserl E. Kopernikanskii perevorot kopernikanskogo perevorota. Pervo-Kovcheg Zemlya [Copernican Overturn of the Copernican Overturn. The Originary Ark, the Earth, Does Not Move]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy]. Moscow, RSUH Publ., 2010, vol. 2: 2009/2010, pp. 349–362. (In Russian).
2. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945. 531 p. (Russ. ed.: Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya*. St. Petersburg, Yuventa Publ., Nauka Publ., 1999. 602 p.).
3. Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964. 359 p. (Russ. ed.: Merlo-Ponti M. *Vidimoe i nevidimoe*. Minsk, Logvinov Publ., 2006. 400 p.).
4. Vollmer G. Evolyutsionnaya teoriya poznaniya: vrozhdennyye struktury poznaniya v kontekste biologii, psikhologii, lingvistiki, filosofii i teorii nauki [Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart, Hirzel, 1975]. *Gumanitarnyi portal* [Humanitarian website]. (In Russian). Available at: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4660/4700> (accessed 16.02.2021).
5. Einstein A. *Sobranie nauchnykh trudov*. V 4 t. T. 4 [Collected Papers. In 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Nauka Publ., 1967. 599 p. (In Russian).

The article was received on 06.06.2020.

The article was reviewed on 18.07.2020.