



ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Философская мысль:
рецепция и интерпретация



О ПОНЯТИИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
У «ПОЗДНЕГО» ГУССЕРЛЯ

А.Э. САВИН

Для выявления форм осмысленности и условий человеческого существования современная философская мысль, как отечественная, так и зарубежная, все чаще обращается к исследованию истории. Однако специфика философского подхода к истолкованию исторического процесса остается непроясненной. В этой связи представляется своевременной экспликация феноменологического способа осмысления исторического процесса, отправным пунктом которого выступает анализ и интерпретация смыслового генезиса. Смысловая история становится основной темой исследований основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля в поздний период творчества.

Постановка вопроса

В работе «Трансцендентальная феноменология и проблема истории» американский исследователь Дэвид Карр отмечает, что хотя феноменологическое понимание истории и присутствовало уже в более ранних работах Гуссерля, его импликации разворачиваются только в «Кризисе». Это предприятие остается, однако, у Гуссерля незавершенным как ввиду незавершенного характера этого произведения, так и вследствие теоретических проблем, с которыми оно столкнулось¹. Более того, в предисловии к своему переводу «Кризиса» на английский язык Карр, вопреки традиционным интерпретациям, подчеркивает, что главным открытием в этом сочинении Гуссерля было не понятие жизненного мира, а разработка понятия истории. Понятие жизненного мира рассматривается Карром как один из шагов на пути трансцендентально-феноменологического осмысления истории².

Основным моментом, который характеризует «Кризис», является переход от «внутренней» к «внешней» истории. Согласно Э. Штрекер, Гуссерль сам хорошо осознавал недостаточность раскрытия «внутренней» историчности для феноменологического понимания истории в ее конкретности. Это осознание выражается, по Штре-

кер, в кавычках, в которые Гуссерль заключает слово «история», говоря о том, что «Его конституируется в себе самом, так сказать в единстве некоторой «истории»»³, в «Картезианских медитациях»⁴.

Что имеют в виду, когда в феноменологии различают «внутреннюю» и «внешнюю» историю? Каково собственно трансцендентально-феноменологическое понимание истории? Для решения этих вопросов необходимы прежде всего анализ и истолкование «Кризиса европейских наук» и «Начала геометрии» в связи с более ранними работами Гуссерля.

Феноменологическая разработка понятия истории

Свое исследование в «Начале геометрии» Гуссерль характеризует как историческое в непривычном смысле. Оно должно обнаружить глубинные проблемы, чуждые истории в обычном смысле⁵. Задача этой «истории в непривычном смысле» заключается в том, чтобы раскрыть становление смыслового фундамента, из которого черпают свою значимость геометрические положения.

Поскольку геометрия имеет свое начало в историческом времени, разворачивается и разветвляется из учреждающих актов (Leistungen), она имеет собственную историю развития. Эти учреждающие акты являются, однако не только темпорально первыми, устаревающими и сменяющимися другими актами, но сохраняются в том или ином виде на протяжении всего времени развития этой науки, что делает их принципиально первыми (grundlegend ersten). Сохранение этого начала, согласно Гуссерлю, является предельным условием возможности понимания геометрических положений.

Двойственность этого начала как темпорального начала (Anfang) и как принципиального происхождения (Ursprung) делает необходимым различение «истории в обычном смысле» как истории, занимающейся датированными в объективном времени событиями, и «внутренней истории», которая пробивается к первичным смыслам, которые были некогда активно произведены из преданностей жизненного мира и сохраняются во всех последующих смыслополаганиях.

Чтобы понять науку не как «завершенное наследие в форме документированных положений, а в живом продуктивно прогрессирующем смыслообразовании» необходима постоянная реактивация изначального смысла (Ursprungsinnes) всех научных понятий, положений и теорий⁶.

Задача реактивации, которая самими учеными не может быть даже поставлена, возникает только для философов и требует раскрытия «внутренней» истории. Эта «внутренняя» история, как уже было указано, не интересуется ни датированным в объективном времени процессом становления тех субъективных актов, которые

производят научные понятия, ни их «психологической историей», innerpersonalen Ursprung, ее интересует лишь генетическая экспликация смысла их объективной значимости.

Таким образом, будем различать, с одной стороны, «историю в привычном смысле», интересующуюся фактами и событиями в реальном мире, в объективном времени (и, соответственно, сужая, историю науки и историю философии в привычном смысле) и, с другой, — «внутреннюю», или как предпочтительнее было бы говорить вслед за Финком, Штрекер и другими исследователями, «интенциональную» историю. (Эта терминологическая замена имеет принципиальные основания. Она предпринята, чтобы не смешивать внутреннюю, психологическую, innerpersonale историю имманентистов, которую предлагал еще Локк, со смысловой историей, и, кроме того, чтобы избежать картезианских самоинтерпретаций Гуссерля, которые помещают трансцендентально редуцированные феномены «внутри» субъекта.)⁷

Тот принципиальный вопрос, который возникает в связи с понятием интенциональной истории, Штрекер формулирует так: «Какое отношение имеет трансцендентальная история субъективности, конституирующей мир, к интенциональной истории в «Кризисе»? Не есть ли первая, напротив, просто трансцендентальный «генезис», а вовсе не собственно «история», т.е. становление в историческом времени, тогда как последняя, очевидно, относится к конституированию объективного смысла, которое, хотя и является тоже смыслогенетическим конституированием, однако из активностей, которые имеют начало в историческом времени и исторически датируемы»⁸. Здесь, однако, важно различать объективное время и историческое время. Безусловно, историческое время — это время «интерсубъективное», время для всех в нем живущих, но это и время, конституируемое теми, кто в нем живет, и время самого конституирования (напомним, что геометрия учреждается), и именно последний аспект следует подчеркнуть. Задача датировки исторических событий тем самым вовсе не снимается, она лишь становится задачей «трансцендентальной датируемости», конкретный смысл которой теперь и становится для нас проблемой.

Таким образом, в понятии истории будем различать «историю в привычном смысле», (которая делится на собственно историю и психологическую «историю»), с одной стороны, проблематика которой в феноменологии «заключена в скобки», и интенциональную историю, — с другой. Интенциональная история делится, в свою очередь, на «внутреннюю» и «внешнюю». Это деление не совпадает с делением на «историю монады» и «историю сообщества монад», на «индивидуальную» и «общую» интенциональную историю. Дело здесь заключается в том, что «историю монады» можно понимать двояко. Это, с одной стороны, «история мона-

ды», получаемая в результате абстрагирования посредством сформулированной и выполняемой в «Картезианских медитациях» примордиальной редукции, «редукции к сфере собственного» (понятой как «редукция к солипсистской сфере»), исключения из поля рассмотрения таких феноменов, как *Alter Ego* и «результаты чужеродных духовных функций», т.е. культурные объекты, а также коррелятивных им актов эмпатии и понимания выражений, с другой, — это история «конкретной монады», т.е. монады как части, члена сообщества монад.

Термин «внутренняя интенциональная история» резервируется для истории абстрактно понятой монады, рассматриваемой изолированно и лишь в качестве наследницы самой себя, своих собственных предшествующих конститутивных актов (*Leistungen*). Под внешней интенциональной историей будем понимать и «историю конкретно понятой монады», т.е. монады, являющейся не только наследницей самой себя, но и претерпевающей воздействие других монад и культурных объектов в ходе своего становления, через воспитание, обучение и т.д., и историю сообщества монад — как групповую, так и в их целокупности. Таким образом, внешняя интенциональная история — это не столько «общая история», сколько история «общая», история взаимного влияния и совместного участия в конституировании мира.

Очевидно, следует различать «внешнюю» историю как «историю в привычном смысле» и «внешнюю интенциональную историю». Первая может являться темой феноменологии только в связи с объективацией субъекта. Теория «истории в привычном смысле» для феноменологии может быть только частью феноменологической теории естественной установки и наук, пребывающих в естественной установке.

Проще говоря, согласно Гуссерлю, мы являемся историческими существами вовсе не потому, что находимся в реальном, фактическом пространстве-времени и заключены в те каузальные связи, которые правят реальностью, но уже потому, что являемся сознательными существами. Это не значит, что вследствие объективации сознание перестает быть историчным. Но историчность объективированного сознания, по Гуссерлю, есть историчность вторичная, являющаяся лишь «проекцией» историчности трансцендентального сознания.

Круг в феноменологическом определении истории?

Казалось бы, в связи с приведенными различениями, программа феноменологической разработки истории не представляет проблемы. Сначала эксплицируется идея трансцендентальной истории в абстрактном рассмотрении, т.е. как история монады в примордиальной сфере, как внутренняя интенциональная история, затем эта

история помещается в интерсубъективный контекст и становится сначала «внешней интенциональной историей монады», после чего разворачивается до внешней интенциональной истории универсума монад, и, наконец, задается феноменологическая теория повседневного понимания истории в рамках естественной установки — так сказать, историчности жизни «в модусе несобственного» и базирующейся на ней «исторической науки в привычном смысле». Этим путем, собственно, движется трансцендентально-феноменологическое рассмотрение истории, однако проблема здесь все-таки есть, и касается она, как обычно в феноменологии, начал.

Успех феноменологического предприятия здесь зависит от хода разработки трансцендентальной (интенциональной) истории на всех уровнях. (Трансцендентальной она может быть названа потому, что речь здесь идет об историчности конститутивного *a priori*.) Он достижим только при ясном понимании того, что такое «трансцендентальное» в таких сочетаниях, как «трансцендентальная проблема», «трансцендентальный мотив» и «трансцендентальная история». Для того чтобы понять, что Гуссерль подразумевает под трансцендентальным, как постоянно подчеркивают исследователи, запрещено подставлять под это понятие заимствованные из традиции концепции.

Сам Гуссерль указывает на путь своего определения понятия «трансцендентальное», которым оперирует феноменология в «Кризисе», следующим образом: «Конечно, это наиболее всеобщее понятие трансцендентального нельзя подтвердить документально, его нельзя получить в ходе имманентного истолкования отдельных систем и их сравнения. Скорее, это понятие было приобретено путем углубления в единую историчность всего Нового времени: это понятие о его задаче, которая может быть узнана только таким образом, которая заключена в нем в качестве его движущей силы и стремится от неопределенной «дюнамис» к ее «энергей»⁹.

Эта историчность всего Нового времени, однако проявляется только в особом феноменологическом историческом осмыслении, «направленном на понимание того, что мы собственно хотим как те, кто мы есть, т.е. как исторические существа»¹⁰. Она имеет своим фундаментом, по Гуссерлю, «внутреннюю» или, как уже было условлено говорить, интенциональную историю. Ведь, как указывает Ойген Финк, «основная идея последнего сочинения Гуссерля заключается в том, что конституирующая жизнь трансцендентальной субъективности в себе сама исторична»¹¹. Эта историчность, даже в своей наиболее доступной для начинающего феноменолога абстрактной форме «единства некоей истории», обнаруженной в полученной благодаря примордиальной редукции «сфере собственного», может быть тематизирована только как интенциональная история, т.е. только благодаря трансцендентальной редукции.

Таким образом, для феноменолога не только понятие трансцендентального предполагает понимание истории, но и напротив, чтобы понять историю, нужно уже обладать пониманием трансцендентального, выполнить трансцендентально-феноменологические процедуры. Единственным осмысленным путем для выхода из этого затруднения является «челночное движение» постепенного, пошагового взаимного прояснения историчности и интенциональности сознания. С этой целью следует вернуться к тому моменту в «Кризисе», где Гуссерль начинает рассмотрение проблемы истории. В каком свете предстает история для трансцендентальной феноменологии и почему, собственно, история становится для нее вопросом?

Идея «исторической редукции»

Феноменология намеревается осуществить радикальное и ответственное самоосмысление. С этой целью она «заключает в скобки» все философские и научные положения, «подвешивает» содержащиеся в них тезисы, нейтрализует заключенные в них претензии на значимость. Иначе говоря, эти положения выступают для феноменологии не как основания, а как то, что еще само должно быть обосновано, и еще неизвестно, пройдут ли они критическую проверку. Обоснованность этих положений зависит от их очевидности.

Ясно, что такому заключению в скобки могут быть подвергнуты сначала только эксплицитные положения, актуальные тезисы. Такое заключение в скобки предшествующей традиции Гуссерль называет «философским эпохе». Оно осуществляется уже в «Идеях» по отношению к догматическому содержанию любой уже существующей философии.

Но возникает вопрос, как быть с «потенциальными тезисами», с неявными «претензиями на значимость», которые, тем не менее, направляют нашу жизнь? Если тезисы явные заключить в скобки, проверить и устранить как предрассудки сравнительно не трудно, — напомним, что здесь основание проверки предполагается уже данным, — то скрытые тезисы необходимо сначала выявить, обнаружить их наличие. Это выявление и будет обозначать разоблачение этих тезисов как предрассудков. «Такая огромная разница между «философским эпохе» и «феноменологическим эпохе», которое образует «саму философию как метод», существует потому, что *Vorurteile* или «естественные предрассудки», устранимые последним эпохе являются первоначально непризнанными (*unacknowledged*), т.е. непризнанными в качестве предрассудков или *Vorurteile* и все многотрудное (*laborious*) усилие философии, которая движется против самого естественного течения жизни сознания, заключается именно в том, чтобы довести их до осознания (*recognition*) как таковые»¹².

Если в «Философии как строгой науке» Гуссерль утверждал, что импульс к исследованию должен проистекать «не от философий, а от вещей и проблем», то необходимость осуществляемых в «Кризисе» историко-критических рефлексий знаменуется осознанием существования скрытой зависимости формулируемых феноменологией задач по раскрытию «самых вещей» и способов их решения от предшествующей мыслительной традиции, наследницей которой она является.

Это осознание зависимости феноменологических исследований от традиции никоим образом не отменяет «философского эпохе». Напротив, оно приводит к деформализации и одновременно радикализации феноменологической трактовки отношения философии и традиции, философии и истории.

Радикализация эта выражается в выполнении в ходе историко-критических рефлексий «Кризиса» такой процедуры, которую Карр называет «исторической редукцией».

«Историческая редукция» по смыслу близка феноменологическому эпохе и феноменологической редукции. Смысл последних в негативном аспекте заключается в выявлении и, — тем же жестом, — преодолении скрытого, неявно определяющего естественную жизнь «тезиса мира», «общего тезиса естественной установки». Точно также и «историческая редукция» у Гуссерля, по Карру, заключается в том, чтобы выявить те скрытые предрассудки, те *Vorurteile*, которые правят «людьми», в особенности философами как существами, включенными в некоторую традицию и, в частности, феноменологами как включенными в традицию европейской философии. Это выявление, разумеется, как и в случае феноменологической редукции, состоит в их впервые-опознании, впервые-признании как предрассудков и, тем самым, означает их преодоление, избавление от их неявной власти. При этом, хотя для сознания существенно, что оно помещено в некоторую историческую ситуацию, особый набор (*set*) предрассудков, принадлежащих одному человеку, находящемуся в одной исторической ситуации, может значительно отличаться от набора предрассудков другого человека, находящегося в другой исторической ситуации. Это, согласно Карру, отличает скрытые исторические предрассудки от скрытых естественных предрассудков, являющихся одними и теми же для любого сознания (*instance of consciousness*), в каких бы исторических условиях оно не находилось¹³.

Последнее положение Карра, как представляется, является наиболее проблематичным, потому что неявно предполагает концепцию неизменности трансцендентального сознания, полагающего мир как универсальный горизонт. Если принять последнее различие Карра, то непонятно, почему смысл трансцендентализма может проявиться только в ходе историко-критических реф-

лекций и действительно ли всерьез трансцендентальная феноменология принимает историю. Положение Карра о неизменном, независимом от исторических условий, характере естественных предрассудков, демонстрирует определенный сорт «трансцендентальной наивности», задача преодоления которой и ведет Гуссерля к критически-историческим рефлексиям «Кризиса».

Гуссерль задает понятие «трансцендентальной наивности» в одной из заключительных лекций курса «Первая философия», посвященного теории трансцендентальной редукции. Под наивным познанием понимается «всякое познание, которое не руководствуется идеей абсолютного познания, познания из абсолютного и всестороннего оправдания... В этом ... смысле наивно тогда не только естественное познание, которое не затронуто трансцендентальной эпохе, но и познание на основе трансцендентальной субъективности, пока оно не подвергнуто аподиктической критике и не поставлены разного рода вопросы об абсолютном оправдании в трансцендентальном познании»¹⁴. Из контекста, в который включено гуссерлевское рассуждение о трансцендентальной наивности, следует, что содержательно это означает для феноменологии критику «картезианского пути» и полученных на нем результатов. В частности, упущенными при «картезианском пути» считаются временное и интерсубъективное измерения трансцендентального сознания, раскрытие которых как раз и ведет Гуссерля к критически-историческим рефлексиям «Кризиса».

Представляется, что положение Карра о естественной установке как тождественной для всех людей, в сколь бы различных исторических условиях они ни жили, является следствием полученной на картезианском пути идеи «точечного характера» Ego и трансценденталистским аналогом концепций неизменности человеческой природы. Более содержательно к критике различения естественных и исторических предрассудков, и, соответственно, различения феноменологической и «исторической» редукций можно обратиться лишь после выявления способа и хода прояснения истории в «Кризисе» Гуссерля.

Общие контуры трансцендентально-феноменологического истолкования истории

Этот способ прояснения заключается «в вопрошании об изначальном учреждении целей, связующих звенья цепи последующих поколений, поскольку эти цели живы в них в неких осажденных формах, но всегда могут быть пробуждены вновь и подвергнуты критике в своей вновь обретенной жизненности; такой способ вопрошания о том, каким образом сохранившие свою жизненность цели влекут за собой все новые попытки их достичь, а в силу неудовлетворительности последних — потребность про-

яснить их, улучшить, более или менее радикально преобразовать, — это ... не что иное, как подлинное самоосмысление философа в отношении того, чего он собственно хочет, какая воля действует в нем из воли его духовных прародителей и как их воля... Для того, чтобы стать самостоятельным мыслителем, автономным философом, воля которого направлена к освобождению от всех предрассудков, он должен увидеть, что все само собой разумеющиеся для него истины суть предрассудки, что все предрассудки представляют собой осаждающиеся в традиции неясности, а не просто неопределенные в своей истинности суждения»¹⁵.

Уже сам разговор об осажении и пробуждении целей, смыслов, значимых как для отдельного человека, так и для ряда поколений, вновь возвращает и в этом вопросе о смысле понятия трансцендентального к тому пункту, откуда мы начали, а именно к внутренней интенциональной истории, которая, как и затем внешняя интенциональная история, «есть не что иное, как живое движение сосуществования и переплетения (Ineinander) изначального смыслообразования и смыслооседания». Смыслообразование, как установлено в рамках генетического анализа, включает в себя, вследствие «ассоциативной индукции», момент пробуждения уже осевшего смысла, благодаря которому нечто новое, что мне встречается, понимается как нечто, т.е. соотносится с тем, что уже было дано в опыте или было сообщено другими прежде. Сколь бы шокирующим для меня ни было это новое, оно, тем не менее, опознается как нечто определенное из известного мне ранее, или, хотя бы как «пустое нечто».

Таким образом, феноменологическое раскрытие истории есть реактивация осевших смыслов, которые функционируют в актах конституирования, осуществляемых в настоящем. Для того, чтобы ее выполнить, необходимо сделать темой исследования процессы седиментации и пробуждения смысла, «ассоциативной индукции», благодаря которой седиментированное становится действенным в настоящем.

Заметим, что у Гуссерля слова «пробуждение» и «реактивация» не зафиксированы терминологически. Иногда «реактивация» употребляется в том же смысле, что и пробуждение, а иногда, напротив, «пробуждение» используется для обозначения реактивации. Мы же будем строго терминологически различать пробуждение как «ассоциативную индукцию», т.е. «скрытое от Я», «неосознаваемое» воздействие седиментированных смыслов на осуществляющееся в настоящем конститутивные процессы, «индукцию», вызванную естественным «познавательным» интересом экспликации предметного горизонта, и реактивацию, как «противоестественную» рефлексивную процедуру, направленную на процессы седиментации и пробуждения и ведомую философским интересом выявления предрассудков, интересом самоосмысления.

Пробуждение смыслов происходит и без посредства феноменологии, тогда как реактивация является исключительно феноменологической процедурой. Она заключается в высвобождении из-под многочисленных смысловых слоев, напластований тех первичных смыслов и учреждающих конститутивных актов, которые затем, сохраняясь пусть и в латентном и сколь угодно «превращенном» из-за последующих смысловых наслоений виде, определяют направление и характер дальнейших процессов конституирования вплоть до настоящего. Иначе говоря, реактивация как феноменологическая процедура состоит в экспликации содержания и характера традиции и в самоопределении в ней.

Примечания

- ¹ См.: Carr D. Phenomenology and the problem of history. Evanston. Northwestern UP. 1974. P. 111.
- ² См.: Carr D. Translator's Introduction // Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston. Northwestern UP. 1970. P. XXXVIII – XL.
- ³ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М., 2001. С. 67.
- ⁴ См.: Stroeker E. The Husserlian Foundations of Science / Ed. by L. Hardy. Washington. UP of America. 1987. P. 181. Rem. 7 to Ch. X. P. 157.
- ⁵ См.: Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie / Husserliana. Bd VI. Hrsg. von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1962. S. 365.
- ⁶ Stroeker E. Phaenomenologische Studien. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 79 – 80.
- ⁷ См.: Held K. Husserls Rueckgang auf das pheinomenon und die geschichtliche Stellung der Phaenomenologie // Phaenomenologische Forschungen. Bd. 10. Dialektik und Genesis in der Phaenomenologie / Hrsg. von E. W. Ort. Freiburg – Muenchen: Alber, 1980. S. 93.
- ⁸ Stroeker E. Phaenomenologische Studien. S. 82.
- ⁹ См.: Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. S. 101 [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб., 2004. С. 138.]
- ¹⁰ Ibid. 73. [Там же. С. 104.]
- ¹¹ Fink E. Welt und Geschichte // Fink E. Naehе und Distanz. Hrsg. von F.-A. Schwarz-1. Auflage – Freiburg [Breisgau], Muenchen: Alber, 1976. S. 167.
- ¹² Carr D. Phenomenology and the problem of history. Evanston. Northwestern UP. 1974. P. 115.
- ¹³ Ibid. P. 116.
- ¹⁴ Husserl E. Erste Philosophie. Text nach Husserliana VII und VIII / Hrsg. von E. Stroeker. Hamburg: Meiner, 1992. S. 171.
- ¹⁵ Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. S. 72 – 73 [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 103 – 104.]