

АЛЕКСЕЙ САВИН
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ИСТОРИЧНОСТЬ
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. 210 с.

Монография Алексея Эдуардовича Савина посвящена трансцендентально-феноменологической концепции истории, разработанной Эдмундом Гуссерлем в процессе построения системы трансцендентально-феноменологической философии. Актуальность исследуемой темы очевидна: *во-первых*, она претендует на актуализацию «строгих», предельно обоснованных подходов к философскому осмыслению истории, что сегодня крайне важно, поскольку в этой области доминируют, с одной стороны, профетизм и идеологическая ангажированность, с другой – радикальный конструктивистский нарративизм, элиминирующий опыт исторической жизни и тем самым возможность её онтологического истолкования. *Во-вторых*, эта тема открывает совершенно новые перспективы в исследовании феноменологической философии Гуссерля и судеб феноменологической философии вообще. В этом отношении представленная работа вносит свой вклад в открытие «другого Гуссерля», о котором в последние годы активно пишут в западном и крайне мало в отечественном гуссерлеведении. Фактически данное исследование является первым в отечественной философии, специально и систематически тематизирующим генезис понимания истории в феноменологии Гуссерля.

Автор подчёркивает, что его интересует именно генезис и становление этой идеи у Гуссерля, как и почему первоначально «аисторичная» феноменология приходит к осознанию историчности сознания и человеческого бытия. Рассматривая этот вопрос как ведущий вопрос работы, автор руководствуется абсолютно новаторской мыслью, действительно ломающей многие историко-философские стереотипы. Она заключается в том, что тематизация истории в трансцендентальной феноменологии не просто не случайна для неё, но, напротив, принципиальна для понимания её методологической эволюции и собственных онтологических оснований, что именно в этой проблематике сходятся и приобретают новое звучание все основные концепты трансцендентальной феноменологии (например, смысл редукции, эпохе, естественной установки, конституирования и т. д.). Это сильный тезис. Он восходит, о чём прямо сообщает автор, к ученику и ассистенту Гуссерля Людвигу Ландгребе, который видел в гуссерлевском генетическом анализе конститутивных систем (генетической феноменологии) «трансцендентальную теорию истории». Автор делает это положение путеводным

для своего исследования и, надо сказать, убедительно и последовательно разворачивает его аргументацию на протяжении всего текста.

Убедительность проделанной работы Савина вызвана в первую очередь его мощной историко-философской фундированностью, укоренённостью в институционализированной традиции гуссерлеведения. Он демонстрирует прекрасную осведомлённость в научной литературе по заданной теме: по философии Гуссерля в целом и её различным аспектам, так или иначе связанным с проблематикой трансцендентализма, историчности, жизненного мира, интерсубъективности, генеративности и т. п. Более того, автор берёт на себя смелость оценивать вклад того или иного известного интерпретатора наследия Гуссерля в историко-философскую «гуссерлиану», определять его как наиболее значительный, больший или адекватный. Не вызывает никаких сомнений, что он выносит подобные суждения абсолютно ответственно, на основе профессионального владения историко-философским материалом и знания самих аутентичных источников, которые он разделяет на три основные тематические группы. Это «поздний» Гуссерль и тема историчности (*Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* вместе с приложениями к нему, а также *Опыт и суждение*); идея трансцендентальной феноменологии у Гуссерля (*Идея феноменологии*, I том *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* и II том *Первой философии*); суть перехода от статической к генетической феноменологии (*Анализ пассивных синтезов, Формальная и трансцендентальная логика и Картезианские медитации*).

В четвёртую группу источников, с которыми работает Савин, входят *Размышления о первой философии* Декарта и *Критика чистого разума* Канта, понадобившиеся ему для экспликации предпосылок трансцендентально-феноменологической философии. Сразу скажем, что рассмотрение классического трансцендентализма не просто как своеобразной и самоценной версии теории познания или даже онтологии, каковой его считал Хайдеггер, а именно как «предпосылки» трансцендентально-феноменологической философии, является в данном случае оправданным, поскольку продиктовано задачами имманентного анализа философии Гуссерля. А такое рассмотрение как раз релевантно позиции самого Гуссерля, который в своей реконструкции предпосылок собственной философии обращался именно к Декарту и Канту. Собственно, вся первая глава монографии «Предпосылки формирования трансцендентально-феноменологической философии» и идёт по следам этой гуссерлевской историко-философской реконструкции, которая, как и в случае с большинством других выдающихся философов от Гегеля и до, например, Делёза или того же Хайдеггера, является элементом собственного философствования мыслителя.

Одна из целей первой главы – найти общее и различное в трансцендентализме классическом и феноменологическом. В данной

главе автор солидаризируется с тем, как видит эту общность и это различие сам Гуссерль. Они заключаются в следующем: наследуя «трансцендентальный мотив» прежде всего у Декарта и Канта (а также у английских эмпириков и Лейбница), а именно задачу «выведения» бытия мира из бытия субъекта (сознания), феноменологический трансцендентализм обнаруживает и начинает исследовать, приводить к интуитивной данности обширную территорию трансцендентального опыта, которую классический трансцендентализм оставил без внимания, не выполнив методических процедур эпохе и редукции. Отметим, что автор добивается поставленной цели, опираясь на ряд известных историко-философских исследований (Б. Пунтель, И. Керн, Дж.Н. Моханти).

Первая глава неизбежно ставит перед нами одну методологическую проблему. Автор, совершенно очевидно, зачарован концептом генезиса. Его интересует не просто генетическая феноменология Гуссерля как своеобразная версия философии истории, но генезис этой философии. Причём под генезисом понимается в конечном итоге прослеживание истоков данной философской позиции в философских позициях других мыслителей-классиков (или даже того же самого мыслителя, но «раннего»), прослеживание, основывающееся исключительно, как было отмечено, на самоистолковании данной философской позиции. Но ведь истоки тех или иных философских идей могут быть совсем не там, где они видятся самим авторам этих идей. С этим феноменом чаще имеют дело историки литературы. А что делать с тем обстоятельством, что любой генезис устанавливается лишь постфактум, то есть не из прошлого в будущее, а совсем наоборот? Ясно, что мы здесь сталкиваемся в принципиальной методологической проблемой историко-философского мышления, и если уж практиковать подобную философскую «генетику», то обязательно подвергнув рефлексии её проблематичность, сопоставив с другими проектами.

Однако само понятие генезиса отнюдь не остаётся в монографии без внимания. Напротив, вторая глава «Трансцендентально-феноменологический подход к пониманию истории» ставит его в самый центр проблематизации. Эта глава посвящена преобразованию статической феноменологии в генетическую, учреждающую трансцендентально-феноменологический подход к истории. Надо отметить, что автор перманентно эксплицирует свою логику, что заметно облегчает чтение всей работы. Так, в главе сначала проясняется понятие статической феноменологии (анализа замкнутых систем корреляции между сознанием и предметом, то есть «замкнутых конститутивных систем»). Далее выдвигается *формальное понятие генезиса*, предполагающее посредством углубления рефлексии выявление условия возможности конститутивных актов. Затем тематизируется понятие генезиса. Эта часть работы особенно интересна, поскольку, как нам кажется, она имеет значение не только для понимания философии истории Гуссерля, но и для критики историко-философского мышления как такового, одним

из ключевых «инструментов» которого как раз и является понятие генезиса.

Автор эксплицирует у Гуссерля «собственное» и «несобственное» понятие генезиса. Среди «несобственных» понятий генезиса оказываются его повседневное и научное значение как фактически-исторического и психологического генезиса (значение, основанное на естественной установке). К «несобственным» значениям генезиса, как утверждает Савин, относятся и некоторые его истолкования самим Гуссерлем (как фундирования одних конститутивных систем другими и как синтеза сознания-времени в его абстрактности, формальности). Двусмысленность понятия «генезис» у Гуссерля Савин довольно смело объясняет «наложением концепции статической феноменологии на задачи генетической» (с. 67).

«Собственное» понятие генезиса и, соответственно, генетической феноменологии, как демонстрирует исследователь, достигается у Гуссерля на путях деформализации, конкретизации понятия времени и одновременно радикализации более раннего понятия горизонта. На этом пути сознание истолковывается Гуссерлем как постоянный поток генезиса – «не просто появления одного после другого, а вытекания одного из другого» (с. 77). То есть временность сознания, являющаяся основой его горизонтности, начинает теперь означать, что «результат предыдущего конституирования входит в конституирование, осуществляющееся в настоящее время» (с. 75), входит в качестве смысловых (интенциональных) импликаций, автоматически «осаждающихся» (процесс седиментации) в «нулевом горизонте» («ретенциональной дали») и автоматически «пробуждающихся» благодаря познавательному «интересу» актуального конституирования. Савин раскрывает роль понятий апперцепции и ассоциативной индукции, пассивного и активного синтезов в обосновании Гуссерлем процесса смыслообразования как имеющего внутреннюю (интенциональную) историю и нового понятия трансцендентального «Я», также имеющего благодаря габитуализации свою внутреннюю индивидуальную историю, зависящего от своего прошлого (трансцендентального) опыта и называющегося теперь трансцендентальной монадой. Далее, вслед за Ландгребе, исследователь указывает на особую, фундаментальную роль кинестетического опыта в конституировании «Я», в становлении его трансцендентальной истории. Вообще, значение гуссерлевской тематизации кинестез, овладения собственной моторикой, формирования базового опыта (поля) «я могу» и его рефлексии при столкновении с границами кинестетических возможностей (опыт я «не могу»), на наш взгляд, выходит далеко за пределы парадигмы философии сознания и трансцендентальной феноменологии сознания, в частности, поскольку созвучно многим современным антропологическим и психологическим учениям и идеям, релевантным парадигме философии тела.

Однако открытие внутренней историчности сознания, являющейся основанием истории в обычном смысле этого слова, как показывает монография, оставалось для Гуссерля лишь началом тематизации истории. Перед немецким философом встала проблема перехода от «внутренней» к «внешней» интенциональной истории, в которой живут все (термин «интенциональная история» Савин берёт на вооружение, опираясь на работы О. Финка и Э. Штрекер). И этот переход был совершён в рамках исследований intersubjectивности в генетическом ключе. То есть в дальнейших исследованиях интенциональной истории «монады» у Гуссерля последняя предстаёт уже не только «наследницей самой себя» (с. 96), но наследницей коллективного опыта, истории «взаимного влияния и совместного участия в конституировании мира» – это так называемая «внешняя интенциональная история» (с. 96). Анализируя последнее сочинение Гуссерля, Савин подчёркивает, что обращение к «внешней интенциональной истории» вызвано желанием Гуссерля преодолеть «трансцендентальную наивность» особого рода и принять историю всерьёз. То есть оно было вызвано ответственным самоосмыслением трансцендентальной философии внутри традиции европейской мысли, и, как следствие, постановкой перед феноменологией задачи «реактивации» содержания и характера традиции, к которой она принадлежит, экспликации её предрассудков.

Последняя часть второй главы монографии посвящена как раз раскрытию мотивов истолкования Гуссерлем в 1920–30-е гг. феноменологии как «трансцендентальной монадологии», то есть соединению тем историчности (процессов смыслообразования, седиментации смысла) и множественности монад. Открытие «интенциональной истории» в философии Гуссерля, как пишет автор, лежит в основании представления о различии, или «сообществе монад», каждая из которых имеет свою «внутреннюю интенциональную историю» габитуализации и, соответственно, индивидуации. Основную возникающую при этом проблему возможности общего мира различных монад, достаточно часто дискутируемую в зарубежном и отечественном гуссерлеведении, Савин решает абсолютно уверенно, с чётко выстроенной собственной позицией, которая вместе с тем солидаризируется с рядом исследователей, в частности с Евгением Борисовым. Она заключается в том, что позитивное решение проблемы intersubjectивности, «интенционального переплетения» у Гуссерля эксплицируется не на путях картезиански-солипсистской трактовки примордиальной сферы (сферы собственного), где центральной идеей была, как известно, идея «аналогизирующего переноса», а на основе других разработок немецкого мыслителя. «Интенциональное переплетение» здесь раскрывается в горизонте параллельного конституирования или взаимоконституирования *ego* и *alter ego*, обнаружения альтернативных возможностей («перспектив»), их обмена, рецепции и исполнения в собственном бытии, в горизонте «присутствия в моем сознании *alter ego* в качестве соисполнителя моих интенциональных

актов» (с. 116). Откуда, в свою очередь, вытекает проблема типологии монад в зависимости от вклада в конституирование «объективного» мира и влияния на самоконституирование моего «Я» и моего «окружающего мира».

Так появляются у Гуссерля понятия «домашнего мира» и «чужого мира». «Домашний мир» – это мир примордиально «ближайших» других, тех, кто участвует в образовании моего «Я», мир, в который я вживаюсь, как полагал основатель трансцендентальной феноменологии, посредством пассивного подражания, причём начиная с самого раннего детства, с овладения собственной моторикой, становления кинестетического сознания, мир, всецело мне понятный. «Чужой мир» – мир примордиально «дальних», мир, доступный только в качестве непонятого. Обращаясь к проблеме некоторой натурализации, антропологизации тем и понятий позднего Гуссерля, Савин последовательно отстаивает трансценденталистскую направленность мысли Гуссерля и всё время подчёркивает, что речь у мыслителя идёт о естественной, или телесной, стороне именно трансцендентальной субъективности, что тело в этой системе выполняет трансцендентальную (конституирующую) функцию, так что «интенциональные переплетения» у него основываются на «интенциональном переплетении тел» (с. 119).

В последней, третьей, главе историко-философской работы «Концепция истории в трансцендентальной феноменологии» проводится исследование особенностей гуссерлевской концепции телеологии истории и базирующегося на ней способа периодизации исторического процесса и специфики понимания отдельных исторических эпох. Также анализируется предельное основание исторического процесса – историчность жизненного мира – и выявляются её измерения. В этой части работы эксплицирующая и творчески-реконструирующая активность автора выступает ещё более наглядно, так как основана в основном на незавершённых произведениях и идеях Гуссерля и исследовательской литературе (К. Хельд, О. Финк, А. Лангребе, У. Клэсгес, Э. Штрекер).

Вместе с тем претензии по этой главе могут быть обращены разве что к самому Гуссерлю, который в своём описании истории с её стадийностью, поступательностью, всемирностью, телеологием, европоцентризмом, логоцентризмом и философским (феноменологическим) мессианизмом становится своего рода новым Гегелем, о чём, кстати, в работе Савина также упомянуто и что, конечно, есть огромный шаг назад для исторической мысли. Разумеется, для всех этих характеристик исторического процесса у Гуссерля совершенно другое обоснование, коренящееся в конститутивной проблематике. Однако для общего понимания исторического процесса, актуального для нашего времени, это вряд ли имеет значение. Правда, если интерпретировать гуссерлевские мессианизм и финализм в контексте новейшей проблематики имманентной практицизации философии¹, то, вполне вероятно, общая программа философии истории, по Гуссерлю, может оказаться ре-

левантной современному философскому и даже политическому опыту.

Вместе с тем автор сумел показать (и доказать) продуктивность и актуальность многих идей Гуссерля, выдвинутых им в последние годы. Это и трансцендентально-конститутивное значение рождённости (феномена поколений, генеративности), и тематизация не только содержания традируемого от поколения к поколению, но и способов традирования, учреждающих новые типы социальных связей, и, безусловно, сама критика объективизма как теоретической установки, лишаящей мир горизонтного характера, прямо приводящей науку к аксиологическому кризису. Сюда же следует добавить и гуссерлевскую апологию «трансцендентального мотива», «субъективности, феноменологию «домашнего» и «чужого», а также констатацию историчности жизненного мира, изменяющегося под действием «чужих миров» на «домашний» и/или специализированных «особых миров» (прежде всего, философии и науки) – на мир докисических очевидностей.

После прочтения книги остаются вопросы. В частности, недостаточно прояснено: насколько генетическая феноменология, установка на экспликацию «спящих смыслов», остаётся, вообще говоря, феноменологией? Не меняется ли здесь не только смысл трансцендентализма, но и смысл самой феноменологии? Насколько вообще «генетическое» мышление, озабоченное экспликацией «скрытого», «незаметно влияющего», совместимо с феноменологическим мышлением, как оно трактовалось Гуссерлем изначально, то есть направленным на анализ того, что «оригинально» дано? И случайно ли то, что результаты и подходы генетической феноменологии в конечном итоге совпадают с основными подходами некоторых направлений психоанализа, гештальтпсихологии, структурализма, онтологической герменевтики и концептами генетического, или генеалогического, мышления (от Ницше до Фуко). Далее: не озабочена ли поздняя философия Гуссерля больше систематическим самообоснованием, чем верностью «самим вещам»? Наконец, не совсем понятно, на каких основаниях Гуссерль так уверен в «непрерывном тождестве» «я» (габитуализации)? Эта «непрерывность», как и «тождественность», по меньшей мере проблематична.

Однако эти вопросы несколько не сказываются на общей оценке работы. Автор опубликовал прекрасное исследование, имеющее собственное лицо, насколько это вообще возможно в рамках строгого историко-философского исследования. С полным правом автора можно назвать гуссерлианцем, и не столько по историко-философскому профилю, сколько по собственно философскому. Савин не только излагает, реконструирует мысль Гуссерля, исследует её как некий отчуждённый объект, но и сам, что следует из текста, является её «заложником», носителем, проводником в современную философию. Несомненно, что он не просто «повторяет» за Гуссерлем, но стремится его творчески интерпретировать, актуализировать в современных философских контекстах,

применить в тех мыслительных ситуациях, о которых сам Гуссель успел высказаться только штрихами. Будучи горячим сторонником трансцендентально-феноменологической точки зрения на проблему истории, Савин совершенно поразительно демонстрирует не только её методологическую эффективность, но и некую интеллигентную притягательность вообще, превращая сухие систематические рассуждения в специфическую интеллектуальную гармонию. Историк гуссерлевского трансцендентализма оказывается на уровне поставленных им самим задач, соразмерен тому масштабу, который задан самой проблематикой и историко-философским контекстом. Монография обладает безусловной научной актуальностью, оригинальностью, обогащает нас целым рядом новых трактовок и идей и предлагает новое направление в развитии философии истории и феноменологических исследований.

Виталий Лехциер

Примечание

- ¹ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. *Практический поворот в постметафизической философии*. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.