

# ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ЖИЗНЕННЫЙ МИР

Анна Шиян<sup>1</sup>

Размышления над книгой А.Э. Савина  
*Трансцендентализм и историчность  
в феноменологии Гуссерля*  
(Ханты-Мансийск, 2008)

## Abstract

The paper analyses two strategies to interpretation of Husserl's transcendental phenomenology on the study *Transcendentalism and Historicity in Husserl's Phenomenology* by A.E. Savin. According to the first one transcendental phenomenology is carried exclusively out in a phenomenological attitude, in the framework of pure transcendental consciousness and new senses, as well as being of the world and its objectnesses are produced inside it. According to the other strategy transcendental phenomenology attempts to bring into correlation the results produced in natural and phenomenological attitudes. With this strategy in natural attitude it formulates preconditions, principles and methods of investigation according to objectness, but in phenomenological one – applies them for analyzing of objectnesses as they carried out in the experience of consciousness. The author proceeding from these two strategies considers the conception of life-world and life-world correlation with transcendental consciousness.

**Keywords:** transcendental phenomenology, life-world, epoche, reduction, perception, constitutionalizing, regional ontologies.

Монография Алексея Эдуардовича Савина *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля* вышла несколько лет назад в г. Ханты-Мансийске. Несмотря на некоторую отдалённость места издания почти от всех европейских центров изучения феноменологии (Москвы, Санкт-Петербурга, Минска, Вильнюса, Кёльна, Фрайбурга, Вупперталя) и малый тираж, выход этой работы, безусловно, является одним из самых ярких и значительных событий для российской феноменологической школы. Событие, которое требует серьёзного осмысления и обсуждения. Начало этой работе положено обстоятельной и глубокой рецензией

<sup>1</sup> Анна Шиян – кандидат философских наук, доцент Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва, Российская Федерация).

В. Лехциера, опубликованной в *Топосе*.<sup>2</sup> В этой рецензии весьма подробно излагается содержание работы и основные идеи Савина, особое внимание уделяется историко-философским ориентирам автора, на которые тот опирается при экспликации проблемы трансцендентализма и историчности в феноменологии Гуссерля. Поэтому в данном тексте мы не будем подробно излагать содержание книги Савина, но попытаемся ответить на некоторые вопросы, поставленные в рецензии Лехциера.

Основной импульс нашего текста задаётся возражениями на одну из последних фраз Лехциера, высказанных им в отношении монографии Савина:

«Автор опубликовал прекрасное исследование, имеющее собственное лицо, насколько это вообще возможно в рамках строгого историко-философского исследования»<sup>3</sup>.

В этой фразе в деликатной форме выражается сомнение в возможности собственной позиции в отношении строгого историко-философского исследования, которое, вероятно, по мысли рецензента, может быть только добросовестным пересказом чужих идей (хоть далее им отмечаются особые заслуги Савина, который «не только излагает, реконструирует мысль Гуссерля, исследует её как отчуждённый объект, но и сам, что следует из текста, является её “заложником”, носителем, проводником в современную философию»<sup>4</sup>). Именно с этой позицией в отношении историко-философского исследования вообще и исследования Савина в частности мы и не согласны категорически. Савин не просто излагает проблемы трансцендентализма и историчности в феноменологии Гуссерля, но делает это с определённой точки зрения, предлагая тем самым собственный взгляд на наследие великого философа. Безусловно, позиция Савина основывается на изучении работ самого Гуссерля, его непосредственных учеников, а также многочисленной комментаторской литературы. Однако такого последовательного и систематического изложения проблематики трансцендентализма и историчности мы, к сожалению, не обнаруживаем в опубликованных и неопубликованных при жизни книгах, статьях, лекциях, рукописях самого Гуссерля. Более того, опираясь на те же самые первоисточники и почти на ту же самую вторичную литературу (Е. Штрёкер, О. Финк и др.), можно совсем по-иному понять и представить трансцендентальную феноменологию Гуссерля. Именно этим и обусловлены задачи данного текста – на примере проблем трансцендентализма и историчности эксплицировать особенности подхода Савина к гуссерлевской феноменологии и продемонстрировать другой вариант понимания этой философии.

<sup>2</sup> Лехциер В. Рецензия на книгу Алексея Савина *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля* // *Топос*. 2009. № 2–3(22).

<sup>3</sup> Лехциер, указ. статья, с. 218.

<sup>4</sup> Там же.

А. Савин исходит из того, что трансцендентальная феноменология представляет всю философию Гуссерля и является её вершиной. При этом всё предшествующее творчество философа молчаливо полагается низшими ступенями в процессе движения к трансцендентальной философии и почти полностью игнорируется, то есть в книге мы практически не встретим отсылки к текстам Гуссерля, написанным до первого тома *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Но и в отношении трансцендентальной феноменологии Савин предлагает, прямо об этом не говоря, свой собственный вариант её понимания, исходя из которого им и рассматривается проблема историчности. Автор монографии отталкивается от общепринятых и всем известных положений трансцендентальной феноменологии. А именно: в ходе эпохе мы заключаем в скобки существование мира естественной установки со всеми его предметностями и рассматриваем мир лишь как феномен нашего сознания. Тем самым мы открываем сферу трансцендентально-чистого сознания, или трансцендентальной субъективности, то есть попадаем в область действия трансцендентальной феноменологии.

Однако Савин расставляет в этих утверждениях особые, подчас едва уловимые акценты, но играющие существенную роль в его понимании феноменологии Гуссерля. Речь идёт, в первую очередь, об определённой интерпретации трансцендентальной эпохе и трансцендентальной редукции.<sup>5</sup> Прежде всего, необходимо отметить, что всё дальнейшее творчество Гуссерля автор монографии рассматривает как протекающее после осуществления эпохе, то есть, как можно ещё сказать, в феноменологической установке. Кроме того, Савин подчёркивает, что после заключения в скобки существования мира естественной установки бытие мира полагается трансцендентальным сознанием. Это, впрочем, утверждает и сам Гуссерль. Однако смысл выражения «полагать бытие» можно понимать по-разному. Для автора монографии это означает, что мы навсегда покинули естественную установку, то есть феноменолог на неё больше не ориентируется, и все результаты феноменологического исследования, в том числе и статус существования исследуемой предметности, являются лишь коррелятами трансцендентального сознания и полагаются его активными и пассивными синтезами. Так, одним из характерных признаков гуссерлевского трансцендентализма, по Савину, является проблема «выведения» бытия мира из бытия субъекта»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Вслед за Гуссерлем, Штрёкер и, как нам представляется, Савиным, мы будем употреблять термины «редукция» и «эпохе» как синонимы, нивелируя для нашего контекста различие между ними, которое заключается хотя бы в том, что эпохе можно считать первым шагом к трансцендентальной редукции.

<sup>6</sup> Савин А.Э. *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля*. Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. С. 15. (Далее в тексте в круглых скобках указываются страницы, относящиеся к этому изданию.)

Это полностью относится к проблеме истории. Мирская история определяется историчностью трансцендентального сознания, которую, правда, ещё надо эксплицировать, что и делает автор монографии. Метод конститутивного анализа в данном контексте, несмотря на его «интуитивистский» характер, особо подчёркиваемый автором, приобретает конструктивистские черты. Он заключается, прежде всего, в том, что историчность и бытие истории усматриваются и полагаются трансцендентальным сознанием. Тогда именно та история, которая полностью определяется трансцендентальной субъективностью, и является реальной историей. Эта история имеет определённую периодизацию и является, по нашему мнению, одним из вариантов идеалистического понимания истории.

Именно такой вывод можно сделать из текста рассматриваемой монографии, за исключением последней главы «Историчность жизненного мира и трансцендентальная феноменология». Именно в ней появляется тезис, который, как кажется, противоречит логике всей работы, а именно, что жизненный мир определяет трансцендентальную субъективность. Мы ещё вернёмся к обсуждению этого противоречия. Сейчас же представим другой вариант понимания феноменологии Гуссерля и проблемы историчности в трансцендентальной феноменологии.

Этот другой вариант понимания феноменологии Гуссерля основывается на убеждении в единстве пути философского творчества Гуссерля. Исходя из этого, мы присоединяемся к утверждению Штрёкер, что Гуссерль всю свою жизнь конкретизировал и уточнял полученные ранние результаты и собственные методы.<sup>7</sup> Это не позволяет нам устранить как малозначимые достижения Гуссерля раннего периода, а, наоборот, заставляет внимательно всматриваться в ранние исследования Гуссерля и пытаться вписать их в общий контекст его творчества.

Исходя из этой задачи, мы обращаемся к гуссерлевскому пониманию трансцендентальной феноменологии, представленному в рукописях 1930–1935 годов.<sup>8</sup> Согласно ему, естественная и феноменологическая установки являются модусами трансцендентальной философии, которая должна удерживать своё внимание между ними: между модусом «просто сущего» и модусом «лишь феномена». Жизнь одновременно в двух модусах – «двойная бухгалтерия», по выражению Гуссерля, – является особенностью трансцендентальной феноменологии и её главной проблемой.<sup>9</sup> К

<sup>7</sup> На это Штрёкер обращает особое внимание; см., напр.: Ströker E. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main, 1987. S. 28.

<sup>8</sup> Husserl E. *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935)* // *Husserliana*. Vol. XXXIV. Hrsg. von S. Luft. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

<sup>9</sup> Впервые внимание русскоязычного феноменологического сообщества привлёк к такому, кажущемуся необычным, пониманию трансцендентальной феноменологии Георгий Чернавин в декабре 2011 года на конференции «Философия. Культура. История», организованной

примеру, Финк в *VI Картезианской медитации* сформулировал эту проблему как проблему соотношения обыденного и трансцендентального языков.

С нашей точки зрения, вышеизложенная позиция правомерна по отношению не только к трансцендентальной феноменологии Гуссерля, но и ко всему его философскому творчеству, в том числе и к «ранней» феноменологии. Так, уже в *Логических исследованиях* Гуссерль фактически работал в феноменологической установке (хоть и не вводя ещё этот термин), когда обращался к предмету со стороны его данности сознанию. А при введении различия предмета, значения и акта сознания Гуссерль удерживает данности сразу двух установок: предмет и сознание мы различаем в естественной установке, а значение и акт сознания, в котором он дан, фиксируем в феноменологической установке данности.

Основываясь на представленной выше точке зрения, становится ясно, что трансцендентальная феноменология (как и феноменология вообще) начинается не с эпохе и не с трансцендентальной редукции. Она начинается с фиксации предмета исследования, постановки задач и описания поля исследования, которые происходят в естественной установке, в ходе естественной рефлексии. Только после этого осуществляется переход в феноменологическую установку, в которой исследуются предметности естественной установки путём рассмотрения способов их данности сознанию. Но при этом сама естественная установка не упускается из виду, а также находится под нашим пристальным наблюдением. Этим одновременным удержанием двух установок характеризуется всё творчество Гуссерля: начиная с *Логических исследований* и исследований восприятия вещи в «статической» феноменологии и заканчивая рукописями тридцатых годов и разработкой генетического анализа и проблематики интерсубъективности и историчности. Сложность заключается в том, что сам Гуссерль часто не замечал и не фиксировал переходы из одной установки в другую. Это приходилось делать его последователям.<sup>10</sup>

Однако теоретически жёсткая демаркация между этими установками, как известно, была Гуссерлем проведена. Это – момент осуществления эпохе и трансцендентальной редукции, которые, правда, с вышеизложенной позиции получают несколько иное толкование, чем у Савина. В этом случае «заклучение в скобки бытия мира», «воздержание от суждений о существовании мира» являются лишь техническими приёмами, которые позволяют тематизировать исследуемую предметность как феномен сознания, то есть

---

философским факультетом РГГУ; см.: Чернавин Г. Феноменологическое учение об установке и взвешенное состояние // *Философия. Культура. История. История*. М.: РГГУ, 2011. С. 191–198.

<sup>10</sup> Ströker, op. cit., S. 70, 198; *Husserliana*: Edmund Husserl Dokumente 2/1; Fink E. *Cartesiansche Meditation*. Teil I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Herausgegeben von G. van Kerckhoven, H. Ebeling, J. Holl. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 117–146.

с точки зрения его данности сознанию. И неслучайно Гуссерль в своих поздних работах отходит от толкования эпохе как воздержания от суждения о существовании мира. Это вполне согласуется с тем, что, по замечанию Штрёкер<sup>11</sup>, Гуссерля интересует не бытие мира, а его смысл, который должен быть уточнён и прояснён в феноменологической установке, доступ к которой открывается посредством перехода в рефлексивную позицию относительно способа данности предметов естественной установки, то есть посредством эпохе и трансцендентальной редукции.

Но, конечно, тезис о полагании бытия трансцендентальной субъективностью не придуман Савиным. Однако его можно понимать в разных смыслах. *Во-первых*, в высказывании о полагании бытия речь может идти о фиксации модуса существования (реальное существование, фантазия, воспоминание и т. д.) предмета, который мы, подчас неосознанно, подразумеваем в естественной установке. *Во-вторых*, в соответствии с задачами теории познания речь может идти об удостоверении в реальном бытии предметности. Так, например, в естественной установке мы считаем, что предмет, который находится перед нами, реально существует. Но анализ, проведённый в феноменологической установке, может продемонстрировать, что этот предмет – мираж. То есть выражение «полагание бытия» относится к смыслам трансцендентального сознания, а не к предметам естественной установки.

Для экспозиции проблемы историчности у Гуссерля Савин вполне закономерно обращается к рассмотрению генетической феноменологии и к проблеме интерсубъективности. Рассмотрим ход его мысли, в котором выстраиваются особенности генетической феноменологии. Для этого обратимся, прежде всего, к тем страницам монографии, где обсуждаются гуссерлевские региональные онтологии. Савин полагает, что изначальное гуссерлевское разбиение мира на регионы (материальных вещей, одушевлённых существей, духовного сообщества и др.), закономерности каждого из которых определяются сущностными категориями данного региона, уже является результатом научной идеализации. При этом автор ссылается на фрагмент *Опыта и суждения* Гуссерля, в котором мир нашего опыта обозначается как мир идеализаций нашего познания.<sup>12</sup> Однако во время написания *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*, когда были введены материальные онтологии, «различие рациональности “предданностей нашего непосредственного опыта” и рациональности “научных ме-

<sup>11</sup> Ströker, op. cit., S. 77, 88, 215–216, 226.

<sup>12</sup> «...Тем самым мир нашего опыта заранее истолкован с помощью идеализации, причём даже не видится более, что эта идеализация, которая ведёт к точному пространству геометрии, к точному времени физики, к точному закону причинности и ведёт к тому, чтобы рассматривать мир нашего опыта как определённый в себе, именно есть уже результат работы (*Leistung*) методов познания, которые основываются на предданностях нашего непосредственного опыта» (Husserl E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Meiner, 1999. S. 40–41); цит. по: Савин, указ. соч., с. 56.

тодов” было Гуссерлю ... ещё незнакомо», – утверждает Савин. И только после трансцендентального поворота, после осуществления феноменологической редукции, мы можем понять, как сформировались региональные предметности, так как именно в статическом анализе раскрывается корреляция между бытием предмета определённой онтологии и конститутивными системами, посредством которых он полагается (с. 77). Генетическая феноменология идёт дальше, в ней исследуются сами конститутивные системы, которые в статическом анализе полагаются неизменными. Для фиксации общей позиции автора монографии по вышеизложенному вопросу показателен тезис:

«Из перспективы трансцендентальной редукции предметы, принадлежащие различным региональным онтологиям, трактуются как результаты телеологически ориентированных на их полагание как “в себе сущих и определимых” синтетических процессов сознания» (с. 59–60).

Мы считаем, однако, что региональные онтологии и повседневный мир нашего опыта с его идеализациями для Гуссерля разные, непересекающиеся вещи. В *Опыте и суждении*, говоря о наличии в нашем повседневном опыте идеализаций познавательной деятельности, Гуссерль имеет в виду идеализации современной ему науки, которая зародилась в Новое время. Они, действительно, органично вплелись в нашу повседневную жизнь, и мы их подчас не замечаем. Эту мысль можно подтвердить также цитатой из *Опыта и суждения*, которую приводит сам же автор монографии несколько ниже: смысл предданности мира состоит в том, «что к миру, как он преддан нам, взрослым людям нашего времени, принадлежит всё то, что совершило естествознание Нового времени в определении сущего»<sup>13</sup>.

Регионы же сущего, на которые делит мир Гуссерль во времена написания *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*, не имеют отношения ни к современной ему науке, ни к описанию мира нашего повседневного опыта. Гуссерль реализует свой собственный проект построения философии как строгой науки. Находясь в естественной установке, при осуществлении естественной познавательной рефлексии Гуссерль делит мир на регионы и пытается определить специфику каждого из них. Переходя в феноменологическую установку, он исследует, как даются нашему сознанию предметности соответствующего региона. То есть сами регионы, особенности их предметностей устанавливаются Гуссерлем в особого рода сущностной интуиции. Это деление и сущностные характеристики регионов Гуссерль полагает безоговорочно, «как оно есть на самом деле». Конечно, это безоговорочное полагание, нечто, как «оно есть на самом деле», несколько не соот-

<sup>13</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 39. Цит. по: Савин, указ. соч., с. 84.

ветствует духу феноменологии. Феноменологически говоря, даже данное в феноменологической интуиции не может быть определённым раз и навсегда, а должно постоянно подтверждаться и проверяться снова и снова, в различных способах данности и исходя из различных позиций. Неслучайно в ходе развития феноменологии Гуссерль пытался представить мгновенный акт сущностной интуиции, как он обозначен во 2-м *Логическом исследовании*, как процесс сущностной вариации, который никогда не может быть завершён.

Спасая ситуацию, мы можем считать региональные онтологии Гуссерля одной из его предпосылок, которую он сам в качестве таковой не тематизировал. В этом мы примыкаем к стратегии тех исследователей (Финк, Штрёкер, В.И. Молчанов), которые считают, что, изучая работы философа, необходимо фиксировать не только то, что он говорит, но и то, что он реально делает в ходе своих философских исследований.

Ранние исследования Гуссерля касались, в основном, одного региона сущего – региона материальных вещей. В то время мир понимался Гуссерлем как совокупность предметов. В феноменологической установке (на языке раннего Гуссерля – в установке исследования данностей сознания) исследуется, как предметы со всем многообразием их свойств даются нам в сознании и какие уточнения и различия, не проводимые при обычном наблюдении в естественной установке, помогают зафиксировать описание предметов со стороны способа их данности сознанию. Так, например, в естественной установке Гуссерль замечает, что мы видим только часть предмета, но при этом убеждены, что перед нами целый предмет. Переходя к рассмотрению данности этого предмета в сознании, Гуссерль описывает данность как явление переднего плана предмета, который отсылает к целостному предмету по схеме-принципу «интенция значения – интенция осуществления значения». Именно так, полагаем мы, чаще всего работает Гуссерль: нечто утверждается на основании наблюдения, обобщения, интуиции в естественной установке, затем исследуется опыт сознания, в котором оно нам даётся (конституируется, на одном из «языков» Гуссерля). Именно так Гуссерль, по мнению Штрёкер<sup>14</sup>, работает с понятием горизонта. Она замечает, что сначала понятие горизонта как внутреннего горизонта вводится Гуссерлем для описания естественной установки, в которой мы имеем дело с таким опытом восприятия вещей, который указывает на другой опыт их восприятия. В нашем сознании такому пониманию внутреннего горизонта естественной установки соответствует одновременное удержание переднего и заднего планов, осуществляемое с помощью другого, отличного от интенциональности, модуса сознания. Речь идёт об изначальной временной структуре сознания с её различением моментов сейчас, ретенции и протенции. Автор монографии, однако,

<sup>14</sup> Ströker, op. cit., S. 98–99.

наоборот, считает, что понятие горизонта у Гуссерля появляется как результат гуссерлевского анализа сознания-времени (с. 85).

Здесь нам хотелось бы подчеркнуть, что сознание не творит предметы, а лишь тематизирует моменты, которые имеют место в естественной установке, однако остаются в ней незамеченными. Генетический анализ идёт ещё дальше: он показывает, почему в нашем опыте появляются те или иные предметы, как и в какой степени это обусловлено нашим прежним опытом. Здесь хотелось бы ответить на вопрос Лехциера, насколько генетическая феноменология, устанавливающая экспликацию «спящих» смыслов, остаётся феноменологией, которая всегда направлена на анализ того, что «оригинально дано». Достижение «оригинально данного» – это бесконечная задача феноменологии, которая подразумевает экспликацию полноты всех определённости исследуемого предмета, осуществляемую в ходе исследования в феноменологической установке. Конечно, сопоставление, сделанное Лехциером, генетической феноменологии с другими стратегиями «пробуждения спящих смыслов», появившимися в XX веке, является вполне оправданным. Надо только иметь в виду особенности исходных предпосылок и методов феноменологии и других философских подходов. А именно то, что на некотором определённом этапе развития феноменологии (например, раннем этапе развития генетической феноменологии) мир понимается как мир предметов, имеющих не только «внутренний», но «внешний горизонт», то есть отсылающих от одной вещи к другой. Этот тип связи между вещами («внешний горизонт») даётся нашему сознанию посредством ассоциативных связей, которые и изучаются в генетической феноменологии. А мир для Фрейда, к примеру, можно представить как арену действия «скрытых инстинктов», и исследованием их изначальной данности, их восприятия и т. п. занимается психоанализ.

Возвращаясь к трансцендентальной феноменологии, хотелось бы отметить несколько противоречивых высказываний, которые автор разбираемой монографии делает о генетической феноменологии. Так, Савин утверждает, что данность предмета возможна благодаря конституированию предмета (с. 61). Это выражение не совсем конкретно, поскольку конституирование – это и есть процесс данности предмета, рассмотренный более детально и подробно, чем в естественной установке. Интересно также заметить, что, следуя логике Гуссерля, автор монографии делает следующие высказывания: «в пределах статического анализа ... предмет понимается как уже наличествующий и уже определённый из перспективы “высшего рода”, категории региона, которому принадлежит этот предмет как подчинённый его рациональности» (с. 59), «...результатом статического анализа является раскрытие корреляции между бытием предметов, принадлежащих определённым регионам, и конститутивными системами, которыми оно полагается» (с. 77) и т. п. Эти выражения вступают в некоторое противоречие с утверждением о том, что в трансцендентальной феноме-

нологии всё определяется (творится) трансцендентальным сознанием, но зато с некоторыми уточнениями вполне соответствуют пониманию феноменологии как удержанию двух установок. Это не упрёк в непоследовательности автору монографии, а, скорее, констатация непрояснённости и неоднозначности некоторых понятий самого Гуссерля, на которые указывал ещё Финк<sup>15</sup>. Особенно это касается термина «конституирование», которое может пониматься и как процесс осознания данности, и как конструирование, составление.

Главным результатом генетического анализа в контексте темы историчности является открытие «внутренней истории» трансцендентального Я, которое Гуссерль в его телесности и совокупности всех хабитуальностей называет «монадой». Автор, следуя за Гуссерлем в использовании языка монадологии, ставит и решает проблему перехода от внутренней истории к внешней истории монады. В этой связи Савин обращается к проблеме интересубъективности у Гуссерля, которая включает в себя вопрос о восприятии Другого и взаимодействии монад. Автор монографии отказывается от решения проблемы интересубъективности на основе представления данности Другого как процесса вчувствования и вслед за Е. Борисовым считает, что у Гуссерля можно найти иной подход к проблеме *Чужого Я*. А именно: *Ego* и *Alter Ego* полагаются как существующие изначально в процессе взаимодействия и взаимовлияния.

«Поздний Гуссерль допускает возможность параллельного конституирования моего и другого Я в рамках сообщества монад, возможность того, что моё Я, равно как и другое Я, в принципе не может существовать вне горизонта интересубъективности, причём этот горизонт не конституирован мною, но сам является конститутивным *a priori* по отношению ко всякому Я» (с. 114).

С нашей точки зрения эти два подхода не противоречат друг другу. Мы считаем, что утверждение о существовании Я и Другого делается Гуссерлем в нефеноменологической теоретической установке. Тот факт, что Я и Другой даны некоему *Пра-Я*, подчёркивает конструктивистский характер этой установки: *Пра-Я* – это чисто теоретический конструкт, не существующий ни в каком реальном опыте. В феноменологической установке рассматривается, как Другой и взаимоотношения Я и Другого даны в нашем опыте сознания. И этот способ данности будет совершенно иной, чем способ данности вещи сознанию. А точнее, им является вчувствование, или «аналогизирующий перенос». Тогда «примордиальная редукция» – это методический приём, который позволяет обнаружить, как в изначальном опыте сознания нам дано взаимодействие Я и Другого. Солипсическая трактовка примордиальной редукции несостоятельна, поскольку целью этой редукции как раз и является

<sup>15</sup> См.: Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // *Ежегодник по феноменологической философии*. М.: РГГУ, 2008. С. 361–381.

демонстрация того, что даже в собственной сфере Я присутствует опыт Другого.

Что касается гуссерлевского рассмотрения иерархии монад, то, на наш взгляд, оно совершается в теоретической естественной установке и имеет конструктивистский характер, подобно многим научно построенным иерархиям. Можно заметить, что сам язык монадологии не способствует описанию опыта, а больше пригоден для создания метафизических конструктов, чем занимался иногда и сам Гуссерль. Как показывает автор монографии, один из подступов к истории основывается на переходе от внутренней истории монады к внешней истории монады и далее – к представлению общества монад как исторического.

Однако для Савина этот ход Гуссерля вполне соответствует тезису о том, что история в феноменологии Гуссерля определяется трансцендентальной субъективностью. «История реального, действительного мира существует только в силу историчности трансцендентального сознания» (с. 156), – пишет автор монографии. Такое понимание истории у Гуссерля Савин разъясняет и обосновывает на протяжении всех страниц книги, за исключением последней главы «Историчность жизненного мира и трансцендентальной феноменологии». Именно здесь автор монографии анализирует гуссерлевский концепт жизненного мира. Этот анализ предваряется фразой, которая вызывает у читателя недоумение, так как противоречит всему прочитанному ранее: историчность трансцендентального сознания «возможна только вследствие историчности объективно-релятивного жизненного мира» (там же).

Мы настаиваем, что последняя фраза противоречит всему предыдущему тексту книги, так как если жизненный мир определяет трансцендентальное сознание, то это означает, что он существует вне и независимо от трансцендентального сознания, в естественно-теоретической установке, что невозможно после осуществления эпохе. А по убеждению автора, все исследования и полагания в трансцендентальной феноменологии происходят исключительно в феноменологической установке, после эпохе и трансцендентальной редукции. Как же тогда быть с жизненным миром?

После внимательного прочтения этой последней главы у нас сформировался следующий вариант решения этой проблемы. На протяжении всей истории человечества жизненный мир, а точнее, его модификация в виде «домашнего мира», и его существенные структуры (различия в разделении труда, различие своего и чужого) определяли сознание. Однако после создания трансцендентальной феноменологии и открытия трансцендентального эпохе как доступа к ней трансцендентальная субъективность, используя методы статического и генетического анализа, конституирует и осмысляет жизненный мир и его историческое развитие, то есть историю. Результатом осмысления истории является представление исторического процесса с точки зрения систем генеративности, то есть с точки зрения осмысления телеологии окружающей

реальности, которая полагается трансцендентальным сознанием. Результатом конституирования (и в этом случае «конституирование» однозначно означает осмысление) окружающей действительности может и должно стать её сознательное изменение, «подобно тому как у Маркса в *Немецкой идеологии* таким действительным, преобразующим деятельную природу, движением выступает коммунизм» (с. 184–185).

Такой взгляд на историю скорее ближе Гегелю и Марксу, чем феноменологии Гуссерля. И мы вполне согласны с Лехциером, что «разумеется, для всех ... 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»<sup>16</sup>.

Наш подход к трансцендентальной феноменологии предлагает другой вариант решения проблемы соотношения трансцендентальной субъективности и жизненного мира. Исходя из этого подхода, предлагается вообще отказаться от онтологической дилеммы, заставляющей выбирать, что является определяющим и решающим: сознание или жизненный мир.<sup>17</sup> В естественной установке мы признаём существование жизненного мира с его основными структурами, а в феноменологической установке рассматриваем, как они даются в нашем опыте сознания. И несмотря на отсутствие у Гуссерля целостного рассмотрения жизненного мира, у него представлено (и это отражено в монографии) описание конкретного повседневного опыта, в котором нам даются основные структуры жизненного мира, выделенные в естественной теоретической установке. Причём эти описания не являются исключительно рассмотрением процессов данности сознанию (конституирования), а относятся к целостному опыту повседневной жизни, включающему коммуникацию между людьми и обращение с используемыми вещами. И это неслучайно, так как уже заранее, в естественной теоретической установке, жизненный мир полагается как «домашний мир» с его повседневными коммуникативными связями и бытовыми отношениями.

Конечно, Савин прав, «жизненный мир» является трансцендентальным понятием, как и любое другое понятие, которое рассматривается с точки зрения его данности в опыте сознания. Но автор монографии упорно не хочет замечать, что существование жизненного мира (и даже мировой истории) полагается Гуссерлем вне феноменологической установки. То же самое относится и к основным различениям, определяющим жизненный мир: различения, связанные с разделением труда, и различие «своего и чу-

<sup>16</sup> Лехциер, указ. статья, с. 219.

<sup>17</sup> Те параграфы в *Идеях чистой феноменологии и феноменологической философии*, в которых говорится о привилегированном статусе сознания по отношению к миру, имеют теоретико-познавательный, а не онтологический смысл.

жого» – в них нет ничего специфически трансцендентально-феноменологического, то есть для их фиксации совсем не обязательно осуществление эпохе. Именно так и считает Савин, обосновывая это тем, что эти различия являются способами, которые формируют единство жизненного мира, то есть они определяются исключительно конститутивными системами. В переводе на другой язык это означает, что указанные различия характеризуют мир нашего повседневного опыта, то есть мы, живя в домашнем мире, именно с помощью данных различий видим и представляем этот мир. Но мы можем обнаружить и другие различия, характеризующие мир нашего опыта, которые делают отнюдь не только феноменологические философы и которые вполне можно также охарактеризовать как сущностные для нашего жизненного мира: различие труда и капитала, различие предшественников и современников, различие различных социальных страт и т. д.

В заключение хотелось бы отметить, что в этой статье мы не обсудили многие другие интересные проблемы, представленные в книге Савина. Одна из них – это историко-философская преемственность и новаторство трансцендентализма Гуссерля. Оставляя в стороне вопрос о трансцендентализме Декарта и Канта, который подробно рассматривается в монографии, мы возьмём на себя смелость утверждать, споря с автором, что общей, единой идеи трансцендентализма – даже в отношении Гуссерля – не существует. Так, по Савину, сущность трансцендентальной феноменологии состоит в «возможности приступить к пересмотру предшествующей жизни», в возможности «постановки под вопрос устоявшихся жизненных форм, которые ранее считались разумными» (с. 186). Мы же считаем, что основной смысл трансцендентальной феноменологии – и феноменологии вообще – разобраться, прояснить и лучше понять нашу окружающую жизнь. Как феноменологи, мы должны при этом осознавать, что всегда имеем дело уже с определённым пониманием действительности, предпосылки которого мы и должны вскрыть. И только это более ясное и точное осознание окружающего мира, исходящее из опыта, в котором тот дан, меняет нас самих и, соответственно, окружающую нас действительность и нашу жизнь.

Мы надеемся, что в ходе дальнейшего обсуждения монографии Савина могут возникнуть другие и конкретизироваться представленные в нашем тексте понимания трансцендентальной феноменологии Гуссерля и её роли в современном мире.