

УДК 1(091)

А.В. Лаврухин

ПРЕДПОСЫЛКИ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ГУССЕРЛЕВСКОГО ПРОЕКТА ОБНОВЛЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Анализируется гуссерлевский проект обновления европейского культурного человечества в контексте генезиса практической философии Гуссерля, экзистенциальных мотиваций появления идеи обновления (Erneuerung) и в перспективе его адаптации к современности. В центре внимания – гуссерлевский тезис об интернационализации феноменологическим «духом автономии». Тематизируя проблему согласования универсально-теоретического и конкретно-практического изменений идеи обновления, автор эксплицирует социально-критический и культуротворческий потенциал феноменологии Гуссерля.

Ключевые слова: *интеринтенциональность, интерсубъективность, феноменологическая редукция, критическое мышление, этос обновления, автономия*

Постановка проблемы

Гуссерлевский проект феноменологической философии в начале 20-х гг. XX в. благодаря рефлексии над кризисными послевоенными событиями претерпевает существенный практический (этический и политический) поворот. Программными в этом отношении являются статьи, опубликованные в японском журнале «Kaizo» и объединенные ключевой идеей обновления («Erneuerung»). Здесь Гуссерль выдвигает тезис, согласно которому феноменология призвана преобразовать общество и культуру и, будучи «матезисом Духа и гуманности», должна концептуально осмыслить и сформулировать «высшие ценностные формы гуманного человечества» [1. S. 7]. Это вызывающее уважение намерение тем не менее приводит современного читателя в некоторое замешательство, поскольку многие из выдвинутых Гуссерлем тезисов носят противоречивый теоретический и двусмысленный практический характер. Программа обновления культурного человечества Европы ставит ряд вопросов, которые затрагивают следующие тематические и проблемные сферы:

1. Первый вопрос возникает в контексте так называемой проблемы европоцентризма. Показательно, что Гуссерль, обращаясь к японским читателям, не считает нужным смягчить ригоризм европоцентристской риторики, не говоря уж о герменевтических усилиях по устранению возможных трудностей с пониманием тех смыслов и интенций, которые являются чем-то само собой разумеющимся для европейца, но явно не самоочевидными для представителей принципиально иной культуры. Правда, в письме Президенту VII Международного философского конгресса в Праге (1934) Гуссерль своей критикой этноцентристского отношения к другим культурам дает основание для более расширенного ее понимания – как критики европоцентризма в целом. Открытие греческой философии как «нового исторического бытия человечества», в понимании Гуссерля, является открытием принципиально нового типа «существования в духе автономии» [1. S. 240]. В этом смысле «филосо-

фия – это прафеномен», поскольку «из непритязательного интернационализма, устанавливаемого силой, она создала и передала нам в наследство принципиально новый тип интернационализма, базирующийся на связанности индивидов духом автономии» [1. S. 240]. Таким образом, возможными адресатами философской «миссии» [1. S. 241] становятся представители тех народов, наций и культур, в которых принцип автономии имеет свою непреходящую ценность, что, теоретически, не подразумевает ограниченности ареалом западноевропейской культуры. Однако, несмотря на установленное Гуссерлем различие между Европой «в духовном смысле» и «эмпирической Европой» [1. S. 241], приоритет эмпирической Европы остается в силе, поскольку, в понимании Гуссерля, именно она стала первооткрывателем понятия автономии личности. Между тем из сегодняшней перспективы очевидно, что, по меньшей мере, современные «эмпирические европейцы» в плане открытия автономии личности едва ли находятся в привилегированном положении по отношению к «эмпирическим не-европейцам».

2. Вторая проблема связана с неоправданной универсализацией личной и внутрикультурной ситуации в межкультурную и общечеловеческую. В статьях Кайзо Гуссерль дает убедительную отповедь псевдопатриотической риторике и призывает читателя к осознанию катастрофических последствий Первой мировой войны. Однако большое заблуждение полагать, будто здесь перед нами мыслитель, с первых дней войны занявший последовательную пацифистскую или пронципальную и бескомпромиссную критическую позицию. Напротив, с самого начала военных действий Гуссерль – в отличие, скажем, от Эрнста Кассирера – был искренне вдохновлен успешными военными действиями Германии. Об этом свидетельствуют многочисленные письма к коллегам, друзьям и родным¹. О серьезности убеждений Гуссерля свидетельствует и тот факт, что оба его сына были отправлены на фронт. Национально-патриотический и пропагандистский энтузиазм Гуссерля естественным образом перетекает в энтузиазм научного и философского поиска. Судя по всему, Гуссерль рассматривал свой педагогический и философский труд этого периода как посильное служение милитаристской Германии².

¹ VIII.1914 г. Гуссерль пишет своему сыну Генриху: «Это время волнений – но что за великое время! Ты не можешь себе даже представить, что здесь происходит, сколь грандиозна мобилизация штатов (резервистов. – *А.Л.*). Эти огромные массы, ежедневно прибывающие и немедленно переодетые в амуницию, чтобы всего лишь день спустя уже отправиться в свой полк. А эта величайшая серьезность, эта твердая решимость, эта радость и покой! Мощные переживания. Все наполнено духом чистой любви к Отчизне и готовностью к самопожертвованию. Никаких слез, никаких причитаний; женщины тоже радостно-серьезны и деятельны – да, даже дети везде служат помощниками: на сборе урожая, при распределении монтируемых деталей, на раздаче хлеба, распаковке и прочь... Абсолютно ясно, что мы победим: такому Духу, такой силе воли, теперь, как и в 1813/14 гг., не может противостоять ни одна сила в мире! ...Сегодня все воодушевлены важными сообщениями о взятии штурмом Люттиха. Вообще, сообщения со всех сторон говорят о том, что наш народ обрел старый великий дух войны. Так вперед!» [2. S. 241]

² «Сегодня я получил большое 4-страничное письмо от моего «ученика», его высочества фон Гюнделла, который в прошлом году намеревался уйти на пенсию, а теперь находится во Франции как генерал, командующий армейским корпусом. В прошлом году он был моим усердным и благодарным слушателем, мы также поддерживали отношения между семьями. Сразу видно, значительный ум, выдающаяся личность, властная и повелительная натура (*Herrschnatur*). Таким людям н у ж н о доверять, и верить в то, что они добьются поставленной цели. Какая необычайная мощь, какие презирающие смерть жертвы, день за днем. Я стараюсь работать, чтобы по возможности завершить начатое.» [2. S. 292]

В ноябре 1918 г. Гуссерль читает лекции о Фихте. И хотя сами лекции не милитаристичны, именно в них впервые употребляется понятие обновления – обновления Духа немецкой культуры. Только личная драма (смерть младшего сына Вольфганга в марте 1916 г.), поражение Германии в войне и разразившийся финансовый кризис стали причинами констатации кризиса европейской культуры в целом, «самого универсального и глубокого грехопадения человечества во всей обозримой истории... философского бедствия человечества.» [2. S. 310]. Диссонанс прокламируемой и действительной мотиваций очевиден: действительной мотивацией является не угроза судьбе человечества, но озабоченность судьбой немецкой культуры, традируемые ценности которой претерпевали глубокий кризис, требующий серьезного переосмысления и понятия культуры, и роли интеллектуала (философа, феноменолога) в ней.

3. Третий круг проблем связан с двумя противоречащими друг другу пониманиями истории – кайротическим и монументалистским. В статье для журнала «Логос» Гуссерль придерживается кайротического понимания истории, определяя свою собственную феноменологическую философию как поворотный этап во всей истории науки. В то же время в качестве предвестников этого поворота Гуссерль называет великих философов (Платона, Декарта, Канта, Фихте), которые занимали уже соответствующую повороту к подлинной философии, но все еще недостаточно отчетливо осознаваемую позицию [3. S. 6]. Объединяет всех этих мыслителей решительная воля к «переменам». Очевидно, что в этих размышлениях об исторических предшественниках феноменологического поворота Гуссерль опирается уже на монументалистское понимание истории в ницшеанском смысле этого слова. Тем самым некритично (наивно) смешиваются два вышеозначенных понимания истории.

На наш взгляд, все три проблемы связаны друг с другом, имеют систематический характер и восходят к ключевой проблеме согласования универсально-теоретического и конкретно-практического измерений идеи обновления. Инициированный Гуссерлем проект практической радикализации феноменологии делает наиболее очевидной ту двойственность связи между теорией и практикой, которая присуща универсалистскому притязанию феноменологии Гуссерля в целом: с одной стороны, сориентированная на практику феноменологическая теория для обеспечения возможности самообоснования должна отвлекаться от праксиса жизни в мире (Weltleben); с другой, феноменология остается вплетенной и погруженной в этот праксис, поскольку именно такое погружение является гарантом адекватности и подлинности его понимания. Эта корреляция проблематизируется в поздних работах Гуссерля. Так, в «Кризисе» Гуссерль путем осмысления дотеоретического жизненного мира пытается выявить последнее основание чистой субъективности, которое уже не принадлежит жизненному миру. Тем самым понятие жизненного мира обретает двоякий смысл: с одной стороны, жизненный мир должен удостоверить такую структуру, которая будет инвариантной для любых возможных жизненных миров; с другой, Гуссерль утверждает плюральность жизненных миров, а значит и плюральность лежащих в их основании жиз-

ненномировых структур. Эта двусмысленность усугубляется тем, что Гуссерль не проводит строгой границы между так называемой специальной жизненномировой intersубъективностью и трансцендентальной intersубъективностью: во многих пассажах «Кризиса» мы находим определения intersубъективности и как историчной, и как сверх- или доисторичной структуры одновременно. Отсюда структура жизненного мира тоже может быть понята двояко: как структура любого опыта, если ее понимать, опираясь на жизненномировой опыт, и как олицетворение структурности как таковой, если ее понимать как трансцендентальную intersубъективность.

Антропологическая подоплека проекта обновления: феноменальная культура и феноменологическая редукция

Если оставаться в рамках теоретико-познавательного феноменологического дискурса, указанные выше затруднения предстают в виде апорий, в которые гуссерлевский проект феноменологии был вовлечен с самого начала и которые Гуссерлю, несмотря на все его усилия, так и не удалось преодолеть. Но можно взглянуть на идею обновления и в другой – антропологической – перспективе. Основанием для обращения к такой перспективе является само время написания этих статей – в 20-е гг. XX века философская антропология переживает настоящий Ренессанс. Приблизительно в это же время создаются наиболее значимые философско-антропологические проекты XX века (Шелера, Плеснера, Гелена, Кассирера и др.). В 1929 г. – на Давосской дискуссии – Кассирер диагностирует возросший интерес к философской антропологии в 20-е гг. как симптоматичное выражение актуального кризисного сознания человечества, добавляя при этом, что на протяжении всей истории человечества такого рода кризисы мотивируют человека к постоянному самоосмыслению, на котором уже основывается сориентированная на внешний мир жизнедеятельность человека и человеческой культуры в целом.

Гуссерлевская идея «обновления» вполне релевантна этому контексту и сориентирована на тот же образец: на корреляцию антропологического измерения, с одной стороны, и его актуальное экзистенциальное переживание во вполне определенной культурно-исторической ситуации, с другой. Ведь Гуссерль говорит об обновлении в двух смыслах. Прежде всего, речь идет о реакции на современную кризисную ситуацию в собственной (немецко-европейской) культуре. В то же время идея обновления подразумевает требование находиться в перманентном состоянии этического обновления. И хотя в таком – антропологическом – контексте по-прежнему ощутимы эмфатические универсалистские мотивы, обращение к нему дает возможность обнаружить более дифференцированную и структурированную аргументацию, которая, по меньшей мере, позволяет достичь большей ясности в понимании феноменологического смысла гуссерлевского призыва к обновлению.

В чем же состоит феноменологический смысл этой аргументации? **Во-первых**, есть основание рассматривать идею обновления в тесной связи с концепцией феноменологической редукции. В наиболее отчетливой форме эта связь просматривается в «докладе» на пражском философском конгрессе «О современной задаче философии» 1934 [2. S. 220], где устанавливается связь между лежащим в основании обновления тезисом об автономии и феноменологической редукцией. **Во-вторых**, идея обновления – будучи понятой как экзистенциальная реакция мыслителя на культурно-историческую ситуацию Германии 20-х гг. – имеет непосредственное отношение к понятию культуры, рассматриваемому Гуссерлем во второй статье для журнала Кайзо «Обновление как индивидуально-этическая проблема». Здесь мы найдем такое определение культуры: «Под культурой мы понимаем не что иное, как совокупность практик, осуществляющихся в ходе общественной деятельности людей и обретающих свое длительное духовное существование в виде единства сознания общества и сохраняющей его традиции. Благодаря физическому воплощению этих деятельностей, их отчужденному от первоначальных творцов выражению, в своем духовном смысле они могут быть испытаны любым человеком, способным на осмысление прошлого (Nachverstehen). С течением времени они вновь и вновь становятся источниками духовного воздействия, оказывая влияние на все новые и новые поколения при условии наличия исторической непрерывности.

И именно в этом все, что объединяется под понятием культуры, имеет свое сущностно своеобразное объективное существование, а с другой стороны, функционирует в качестве неиссякающего источника общественного единения (Vergemeinschaftung)» [2. S. 21f] Очевидно, центральной в этом определении культуры является тема интересубъективности, которая, являясь теоретико-познавательной и онтологической одновременно, представляет собой ключевую трансцендентально-феноменологическую проблему – проблему понимания действительности. Гуссерль задается вопросом о смысле анализа интенционально функционирующей субъективности, поскольку именно так понятая субъективность является источником конституции и понимания действительности. В «Кризисе» мы найдем другую формулировку того же тезиса: «Трансцендентальное Я как интересубъективность должно необходимым образом конституироваться в мире в качестве человека» [4. S.189f]. Это означает, что правильно понятая субъективность – это интересубъективность. А если принять в расчет конститутивную роль интенциональности, то вместо интересубъективности резоннее было бы вести речь об интеринтенциональности, поскольку персональная субъективность понимается из сети интенций и всегда предполагает возможную другую субъективность (соответственно, интенциональность). Понятие интеринтенциональности позволяет более отчетливо и определено уловить смысл феномена культуры. Ведь культура в этом отношении представляет собой не что иное, как сеть интенциональных отнесений с разной степенью плотности и связности, единства и разобщенности, эксплицитности и имплицитности.

Структурные моменты интенциональных отнесений можно апплицировать на феномен культуры: конкретные материальные отношения понимаются как гилетический аспект отношений, духовное понимание и взаимопонимание – как аспект ноэтический, а культурные нормы и ценности – как ноэматический.

Однако, в понимании Гуссерля, темой интересубъективности феномен культуры далеко не исчерпывается. **Во-первых**, культура невозможна без свободы и критики: «Свобода – это выражение способности, а, точнее, приобретенного габитуса занимать критическую позицию... Способность к критике составляет сущность человека» – находим мы в неопубликованной статье для журнала Кайзо «Формальные типы культуры в развитии человечества» [1. S. 63]. Конечно, в каждой культуре формы свободы и способности к критике и самокритике разные, но это не меняет сути дела – *свобода и способность к критике и самокритике конститутивны для феномена культуры*. **Во-вторых**, культура «открывает царство истины, которое каждый понимает в своей перспективе, [...] реализует в своем понимании, в контексте своего культурного окружения [...]» [1. S. 77]. Все три конститутивных для феномена культуры момента – свобода, способность к критике и плюралистичная имплементация культурных ценностей – имеют свой антропологический смысл: человеку свойственно быть самокритичным, т.е. относиться критически к своей собственной установке как единственно верной и истинной, и, благодаря этому, быть открытым новым возможным установкам, истинам и культурным ценностям.

Каким же образом это разъяснение феномена культуры связано с понятием редукции? При всей теоретико-познавательной нагруженности понятия редукции в нем с самого начала (т.е. начиная с «Идей I») подразумевался тот этический и культурно-антропологический мотив, который в наиболее отчетливой форме был выражен в статьях для журнала Кайзо. В «Идеях I» мы находим следующую его праформу: «Опыт универсального сомнения принадлежит царству нашей полной свободы» [5. S. 64].

Поэтому далеко не случайно, что Гуссерль параллельно с развиваемой в лекциях о «Первой философии» «критической историей идей», т.е. своего рода историей культуры [7. S. 50ff], разрабатывает и «Теорию феноменологической редукции» [8. S. 60ff]. Видимо, для Гуссерля становится все более очевидной связь между культурно-исторической действительностью и теоретико-познавательной проблемой редукции [4. S. 379].

Связь между феноменальной культурой и феноменологической теорией познания становится очевидной, если редукцию понимать как умение балансировать между разными системами интенциональностей, т.е. способность не только иметь установки и исполнять интенциональные акты, но и тематизировать их и делать предметом дискуссии. А именно, любая культура как меняющееся и развивающееся человеческое сообщество обладает конститутивной для нее способностью вновь и вновь тематизировать и критически оценивать саму себя. Соответственно, редукция может быть понята как методически и профессионально организованная саморефлексия, позволяющая тематизировать и критически переосмысливать наивно (традиционно) испол-

няемые деятельностные, познавательные и прочие проявления культурной жизни с целью понимания структуры их мотиваций и ориентиров. В этой связи Гуссерль говорит в «Идеях II» о «воспитательной роли феноменологической редукции», которая «делает нас способными к восприятию и пониманию изменений установок» [6. S. 179].

Благодаря редукции, точнее, множеству редукций «мы всегда способны оценить и исправить данности различных установок...» [6. S. 180]. В силу этого жизнь культуры можно понимать как процесс «непрерывного и непрерывного скольжения от одних установок к другим» [6. S. 180].

Так мы приходим к более отчетливому и дискурсивному пониманию идеи обновления, основывающемуся на разъяснении взаимосвязи между этосом и редукцией. Обновление теперь означает перманентную самокритику, корректуру и, если угодно, наладку систем интенциональностей – и, соответственно, всех присущих им смысловых горизонтов, – позволяющую избегать губительного окостенения, догматизации и выхолащивания культурного созидания и творчества. Именно поэтому обновление понимается Гуссерлем как перманентная задача, как способ индивидуального и коллективного (культурного) существования. Этос обновления – этос феноменальной культуры и феноменологической науки одновременно, это своеобразный симбиоз профессиональной и профанной саморефлексии и самокритики.

Таким образом, благодаря обращению к антропологическому контексту, представленный в статьях Кайзо анализ европейской культуры приобретает свой феноменологический смысл – теперь его можно понимать как опыт конкретизации понятия феноменологического сущностного анализа, а также понятия истории (в ее кайротическом смысле) – как истории культуры на пике кризисного самоосмысления. На рассмотрении двух этих моментов мы остановимся подробнее, чтобы затем показать, как – имманентно логике гуссерлевских размышлений в статьях Кайзо – можно было бы конкретизировать гуссерлевский идеал саморефлексии и транспарентности и тем самым придать идее обновления релевантный современности характер.

Вариативность, генезис и мотивация культурно-исторического процесса

Принципиально новым в размышлениях о методе сущностного феноменологического анализа, представленных в третьей статье для журнала «Кайзо», является обращение к *понятию вариации*. Присущая фантазии вариативность понимается здесь как эффективный инструмент, позволяющий применять методы сущностного анализа в рассмотрении феноменов культуры [1. S. 15, 19].

Дальнейшее развитие этой темы в статье «Обновление как индивидуально-этическая проблема», позволяет увидеть, как тематизация феномена вариативности выводит сущностный анализ на понятие генезиса, который здесь, очевидно, должен помочь понять организующие и структурирующие принципы культурно-исторического процесса. В этом контексте сущность человека усматривается в его способности к «самообразованию» (Selbstgestal-

tung), «самосохранению» (Selbsterhaltung), «самоанализу» и «самооценке» (Selbstbetrachtung, Selbstwertung) и, в конечном итоге, – к «саморегуляции» (Selbstregulierung) [1. S. 23, 29]. Именно поэтому в этих способностях Гуссерль видит «подлинную форму самообновления» [1. S. 23], которая является организующим и структурообразующим принципом любой культуры. Причем вариация и генезис здесь употребляются в качестве сущностно взаимосвязанных и коррелятивных понятий [1. S. 29].

Наиболее существенным для так понятого генезиса является феномен «мотивации» [1. S. 29], имеющий для сферы культуры ключевое значение, поскольку на основании анализа феномена мотивации Гуссерль выводит так называемые «законы» мотивации, «устанавливающие коренящуюся в сущности возможного разумного праксиса функциональную взаимозависимость практических ценностей»: «закона абсорбции» и «закона суммации» [1. S. 31] ценностей. Однако, к сожалению, Гуссерль не довел до конца свои размышления о формальных и функциональных механизмах культуры, увлекшись анализом таких эмфатических понятий, как «идеальная оптимальная форма» совершенного человечества [1. S. 39] и «техника самореализации подлинной гуманности» [1. S. 56], которые в конечном итоге сориентированы на идеал транспарентного философствующего субъекта себе самому. Правда, предупреждая упрек в интеллектуальном солипсизме и аристократизме, стоит отметить, что в понимании Гуссерля философ здесь определяется не по своей академической или социальной принадлежности, но по умению исполнять жизненно важную для культуры функцию критической саморефлексии и саморегуляции в конкретных социально-исторических условиях. Тем самым мы подходим ко второму моменту – конкретизации понятия истории.

К конкретному анализу истории культуры Гуссерль обращается в пятой статье для журнала Кайзо (1922/23 гг.), озаглавленной «Формальные типы культуры в развитии человечества» [1. S. 59]. Эта статья интересна, прежде всего, тем, что Гуссерль здесь впервые уходит от привычной – универсалистской – интерпретации истории, обращая внимание на те этапы и стороны исторического развития, которые прежде не попадали в поле его масштабного, монументального зрения. К новому – более внимательному к фактичности истории – видению его подталкивала как жестокая реальность военных и послевоенных лет, так и теория вариации и генезиса культурно-исторического процесса. И хотя Гуссерль по-прежнему оставался верным культурному идеалу философской и научной рациональности (наиболее яркое свидетельство тому – четвертая, не опубликованная в Японии статья «Обновление и наука» [1. S. 43]), отныне он вынужден признать, что идея свободы и истины имплицитно присуща уже дофилософским формам саморефлексии культуры. Так, хотя вавилонская культура интерпретируется им как «иерархическая» [1. S. 60], а древнеиндейская как «довольно наивная» [1. S. 63], тем не менее он признает за ними потенциал свободы, без которого невозможно никакое созидание культуры. И даже в религиозной культуре обнаруживается феномен освобождения, который достигает своей кульминации в лютеранстве, провозгласившем «освобождение христианского человека» [1. S. 72].

Здесь, в разительном отличии от ранних произведений и более позднего «Кризиса», Гуссерль весьма позитивно оценивает достижения эпохи Средневековья и признает познавательную и экзистенциальную ценность религиозной веры, правда, при условии, что настоящая вера, верная своей сути и призванию, должна стать предметом критической саморефлексии [1. S. 64]. *Главным позитивным моментом тематизации истории в статьях для журнала Кайзо являются то, что Гуссерль впервые рассматривает историю не в телеологической перспективе, но в перспективе ее фактического свершения*, благодаря чему впервые свое признание находят догреческие (дофилософские) исторические эпохи и культуры, ранее стигматизируемые им как эпохи упадка и дефицита рациональности (Средневековье), а также не принадлежащие европейскому культурному ареалу религиозные мировоззрения чужих культур (Индии, Китая, Японии и др.). Тем самым Гуссерль дает нам основание для плюралистичного и, значит, более адекватного современности истолкования идеи обновления культурного человечества. И здесь мы подходим к заключительной части статьи, где будет представлено развитие одного мотива, лишь намеченного Гуссерлем, но так и не доведённого до своего – релевантного современности – завершения.

Перманентное обновление

Речь идет об анонсированном в письме Гуссерля к президенту Пражского международного философского конгресса «совершенно новом понятии интернациональности», утверждающем интернационализацию не силой, но «духом автономии» [1. S. 241]. Гуссерль не дает нам пояснений, на каком основании это возможно и что именно означает интернационализация «духом автономии». А ведь без необходимых разъяснений этот тезис может так и остаться благой, но, увы, нереализуемой, мечтой. Между тем основания для этого тезиса можно найти в концептуальном ядре феноменологии Гуссерля – идее интенциональности. Если последовательно придерживаться намеченной в статье Кайзо логике конкретизации ряда ключевых феноменологических понятий, то понятие интенциональности – в контексте выдвинутого Гуссерлем тезиса об интернационализации – можно понимать как конкретную intersубъективную интенциональность (или – интеринтенциональность). Интеринтенциональность здесь означает, что каждый субъект, каждый человек и каждая культурно-историческая общность людей манифестирует своеобразно сформировавшуюся конфигурацию интенциональностей; «манифестация» здесь подразумевает такую укорененность исполнителей той или иной конфигурации интенциональностей в жизненномировой сети intersубъективных интенциональных отношений, которую можно исполнить и тем самым презентировать, но нельзя полностью преобразовать, взять под контроль или преодолеть.

В теоретической рефлексии можно возвыситься над манифестируемой конфигурацией интенциональностей, но выйти из сети интеринтенциональных отношений или заменить одну конфигурацию на другую (как актеры меняют грим или амплуа в театре) нельзя. Эта укорененность рефлексии в сети интеринтенциональных отношений позволяет переосмыслить понятие автономии, которое уже невозможно понимать исключительно

в теоретико-познавательном ключе – как автономию сознания (*Autonomiebewusstsein*), – но преимущественно в практическом – как *форму жизни*. И как раз такую автономию – как праксис и форму жизни – мы находим в других, не европейских, культурах (например, в культурах Дальнего Востока). Таким образом, конкретизация понятия автономии сознания одновременно предполагает его плюрализацию как самоочевидную данность интеринтенциональных отношений, в которую мы всегда уже включены и которая только и позволяет нам ориентироваться в мире.

Отсюда теоретическая рефлексия может быть последовательной лишь в той мере, в какой он понимает себя исходя из стихии интеринтенциональных отношений. *Таким образом, идея обновления, по сути, является признаком того факта, что полная субъективная, интенциональная транспарентность – в смысле чистой, живой самоданности сознания – невозможна.* Отголоски такого признания мы можем найти в одной из гуссерлевских работ 1931–32 гг., где он констатирует, что интерсубъективность не может быть изучена путем создания «схемы истолкования» (*auslegende Konstruktion*) [9. S. 384], т.е. не может быть тематизирована одиноким сознанием субъекта, сколь бы тотальными и радикальными ни были бы его самоочевидность, транспарентность и самообладание. В этом смысле можно сказать, что идеей обновления, изложенной в статьях для японского журнала Кайзо, Гуссерль проторял путь к критической феноменологии. На мой взгляд, ее суть он лаконично выразил в следующем тезисе: «В отношении меня и мира действительность предшествует любой возможности!» [9. S. 519].

Этим выражено сущностное первенство конкретного человека, занимающего вполне определенную жизненную позицию в определенное время и в определенной ситуации. Так понятая жизненная интенция может иметь свои следствия не только для феноменологии как теории, но и для феноменологии как праксиса. Прежде всего, это означает понимание своего места и роли в конкретной исторической ситуации обновления культуры. Понимание того, что без действительной свободы, действенной критики и действительно плюралистичной имплементации ценностей обновление культуры невозможно. В противном случае речь может идти не о действительном обновлении, но о более или менее изощренной симуляции обновления. Симуляции, в основе которой лежит утрата связи между результатами тех или иных исполнений интенциональных форм жизни и оживляющими эту форму спонтанными жизненными проявлениями. В условиях дефицита этой связи вместо действительного проживания форм жизни происходит имитация тех действий, которые спекулятивным образом и задним числом приписаны к имеющимся данностям (артефактам) культуры.

Примеры такой спекулятивной имитации обновления жизни культуры мы можем найти не только в милитаристской Германии времен Первой мировой войны, но и в современных авторитарных обществах, где выхолощенные и давно отжившие свой век формы жизни власть пытается оживить спекулятивными (идеологическими) обоснованиями и имитациями спонтанного жизненного энтузиазма. И в том, и в другом случае симитированные конфигурации интенциональных практик приводят к стагнации культурной жизни, а пафос провозглашаемых идеалов гуманности на деле утверждает псевдогу-

манизм. И это является лучшим свидетельством незавершенности проекта обновления культуры и его востребованности современностью. В этом смысле урок, который можно извлечь из гуссерлевского осмысления обновления культуры, видимо, состоит в том, чтобы быть достаточно автономными, т.е. свободными, рефлексивными и деятельными, чтобы в контексте актуальных интенциональных конфигураций своего времени, на пике своего кризисного осмысления культуры быть причастными действительному обновлению культурного человечества, а не всего лишь его имитации.

Литература

1. *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. [Articles/essays and lectures. 1922–1937.] / Edited by T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988 (Hua XXVII).

2. *Husserl E.* Briefwechsel / Husserliana Dokumente III. Hrsg. von K. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London, 1994. Bd. III.

3. *Husserl E.* Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. / [Introduction to logic and the theory of knowledge. Lectures 1906/07]. Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.

4. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. / [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology.] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

5. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [Ideas: general introduction to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book.] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

6. *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. / [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Phenomenological investigations of constitution.] Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

7. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. / [First philosophy (1923/24). First part: the critical history of ideas.] Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

8. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. / [First philosophy (1923/24). Second part: theory of phenomenological reduction.] Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

9. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28. / [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Second part. 1921–28.] Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Lavruhin Andrew V. National Research University Higher School of Economics (Saint Petersburg, Russian Federation)

PRECONDITION, PROBLEMS AND PROSPEKTS OF HUSSERL'S PROJECT OF RENOVATION OF THE EUROPEAN CULTURAL MANKIND

Keywords: inter-intentionality, intersubjectivity, phenomenological reduction, critical thinking, ethos of renovation, autonomy

The article examines Husserl project of the renovation of European cultural mankind in context of the genesis of Husserl's practical philosophy, existential motivations for the emergence of the idea of renovation (Erneuerung) and in perspective of its adaptations to the contemporary. The key point of the article – Husserl's thesis about internationalization through the phenomenological "spirit of autonomy". Analyzing of the problem of harmonization between universal theoretical and concrete practical dimension of the idea of renovation, author explicate the socio-critical and cultural creative potential of Husserl's phenomenology.

References

1. Husserl E. *Aufsätze und Vorträge*. 1922–1937. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
2. Husserl E. *Briefwechsel*. Dordrecht, Boston, London, 1994. Bd. III.
3. Husserl E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.
4. Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
5. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.
6. Husserl E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.
7. Husserl E. *Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
8. Husserl E. *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.
9. Husserl E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.