

Санкт-Петербургский государственный университет
Институт философии
Кафедра философии науки и техники

**ВРЕМЕННОСТЬ И ИСТОРИЧНОСТЬ: СТРАТЕГИИ
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

Выпускная квалификационная работа
соискателя на степень бакалавра

Музлаевой Людмилы Руслановны

Научный руководитель:

д. ф. н., доц. Шиповалова Л. В.

Санкт-Петербург
2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
ГЛАВА 1. Эпистемологическая роль временности и историчности в феноменологии Э. Гуссерля	
.....6	
1.1. Критика историцизма и философия как строгая наука.....	6
1.2. Сознание как временность.....	10
1.3. Возвращение к историчности у Гуссерля.....	16
ГЛАВА 2. Временность и историчность в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: онтологическая стратегия концептуализации.....	23
2.1. Герменевтическое основание науки о бытии.....	23
2.2. Временность и историчность как черты вот-бытия.....	26
ГЛАВА 3. Временность и историчность в герменевтическом проекте.....	28
3.1. Становление современной философской герменевтики: экспозиция проблем.....	28
3.2. Начало философской герменевтики. В. Дильтей и обоснование гуманитарных наук.....	32
3.3. Историчность как беспредпосылочное начало в герменевтике Г.Г. Гадамера.....	37
Заключение.....	43
Список литературы.....	45

Введение

История и время в философской традиции обнаруживают себя как темы, значимость которых сложно переоценить и сложно исчерпать многообразие возможных здесь смысловых нюансов. Это побуждает к необходимости

первоначально обозначить границы предметного исследовательского поля. В название работы не случайно выведены понятия временности и историчности, происхождение которых исследователи связывают именно с современной философией XX века, причем в ее герменевтическом изводе¹. При этом историчность соотносится с двумя характеристиками бытия человека – его конечностью («бытием к смерти» и укорененностью в конкретной ситуации), а также со способностью трансцендирования, т.е. выхода за пределы ограниченности существования. Как родственный мотив используется уточненное понятие временности, определяющее фундаментальный способ бытия и мышления человека. Таким образом, мы намереваемся представить временность и историчность в их связанности.

Цель нашего исследования состоит в том, чтобы определить единство концептуализации временности и историчности в современной философии. В ходе исследования мы *обосновываем предположение* о том, что путеводной нитью прояснения этого единства может служить проблема онтологического обоснования познания.

Нам представляется, что временность и историчность оказываются теми концептами, которые обращают философскую мысль XX века от погруженности в проблематику эпистемологии и трансцендентализма, которая захватывает метафизику еще в начале Нового времени, к человеческому существованию в его конкретной событийности. Именно этой общей проблемой и нашей гипотезой обоснован выбор основных направлений философии, представленных в нашем исследовании и, соответственно этим направлениям, определены **задачи исследования:**

1. Обосновать то, что временность и историчность в *феноменологии Э Гуссерля* обретают смысл в контексте решения вопроса об обосновании познания в целом и научного знания в частности.

¹См. об этом *Филатов В.П., Малахов В.С., Вышегородцева О.В.* Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. XII. № 2. С. 150-162.

Разворачивание ответа на этот вопрос определяет изменение отношения Гуссерля к истории.

2. Показать трансформацию смыслов временности и историчности в *фундаментальной онтологии М. Хайдеггера*, где они понимаются уже не в эпистемологическом, а в онтологическом ключе.

3. Определить роль понятий историчности и временности в *герменевтическом проекте*, обратив при этом внимание на значение исторического контекста понимания в до-философской герменевтике.

Соответственно решению этих задач определяется и **структура исследования**. В *первой главе* исследования мы обращаемся к феноменологии Гуссерля. Мы показываем, что здесь эпистемологический контекст является ведущим для концептуализации временности и историчности. При этом временность может быть понята как трансцендентальное основание историчности. Мы обращаем внимание на совершившийся у Гуссерля разворот в отношении истолкования истории: от историцизма, понимаемого в негативном ключе, к историчности, оказывающейся полем обоснования научного знания и реализацией основных задач феноменологии.

Во *второй главе* мы рассматриваем проект фундаментальной онтологии Хайдеггера, где выведенные в заглавие работы понятия получают онтологическую интерпретацию, т.е. понимаются в качестве бытийных черт определенного сущего.

В *третьей главе* мы анализируем герменевтический проект и показываем, что историчность может быть понята в качестве контекста становления философской герменевтики. При этом в философской герменевтике В. Дильтея, который вводит это понятие в философский оборот, историчность выступает способом обоснования наук о духе. Обращаясь к современной герменевтике Г.Г. Гадамера, мы описываем историчность в качестве онтологического начала или условия возможности понимания и определяем, что именно в этом контексте темпоральность обретает свой специфический смысл.

Кроме основных **источников**, представленных работами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, В. Дильтея и Г.Г. Гадамера также использована отечественная и зарубежная исследовательская литература. Многие важные тексты и авторитеты определили тематическое поле нашего исследования, но при этом непосредственно не использовались в силу ограничений, предъявляемых к объему работы². Представляется, что **актуальность** данного исследования определяется его междисциплинарным характером, поскольку обозначенные в нём проблемы также затрагивают философию науки и историю философии. Первая, очевидно, ставит вопрос об обосновании научного знания. Вторая может быть истолкована как более или менее явный ответ на этот вопрос.

²Это, в том числе, работы Инишева И. Н, Мотрошиловой Н. В., Слинина Я. А., Разеева Д. Н..

ГЛАВА 1. Эпистемологическая роль временности и историчности в феноменологии Э. Гуссерля

1.1. Критика историцизма и философия как строгая наука

В контексте проблематики данной работы примечателен ранний этап творчества Гуссерля, а именно критика историцизма, которая дала начало полемике с Вильгельмом Дильтеем. Она открывается публикацией статьи Гуссерля «Философия как строгая наука» в 1911 г. и в дальнейшем перейдёт в личную переписку.

Ранний этап характеризуется задачами обоснования теоретического знания, науки, и создания строгой науки (философии как строгой науки, которая будет основанием для других (позитивных) наук) на твердо установленных основаниях – будучи исходными темами творчества, эти мотивы сохраняются в нём и в дальнейшем³. Гуссерль ищет для науки безусловный, абсолютный фундамент, который, согласно немецкому философу, должна обеспечить феноменология⁴. В сочинениях этого периода он проводит критику психологизма, а затем натурализма и историцизма как исследовательских установок, релятивизирующих истину и имеющих итогом скептицизм. В такой проблематизации и выборе этих трёх направлений нет ничего произвольного. Помещая их в прицел критики, Гуссерль даёт своего рода «диагноз» современной ему философской ситуации.

Оба мыслителя обращаются к одной и той же проблеме – Дильтей в работе «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах» характеризует её как «анархию философских систем», их беспредельное, хаотическое многообразие, питающее дух скептицизма. Разрешение, которое предлагает Дильтей, заключается в том, чтобы в качестве объединяющего

³ Молчанов В. И. Гуссерль. [Электронный ресурс] URL: http://www.pravenc.ru/text/168426.html#part_3 (дата обращения: 4.05.2016).

⁴ Штрекер Э. Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки // Современная философия науки. Хрестоматия / Ред. А.М. Печенкин. — М., Логос, 1996. С. 376–392.

историческое многообразие форм и систем знания фундамента положить жизнь. При таком рассмотрении исторические формы знания понимаются как мировоззрения, развивающиеся на основе определённого жизненного опыта⁵. Условный и вариативный, он вместе с тем всегда сохраняет некоторые общие черты. Мировоззрения имеют единую задачу – содействие пониманию жизни. Именно это единство их предназначения делает возможным постижение других мировоззрений: мы способны к интуитивному раскрытию господствующих в них мотивов потому, что сами имеем родственные мотивы – то, что Дильтей называет разрешением «загадки жизни» – и таким образом нам открываются особенности какого-либо конкретного мировоззрения⁶. Историческая смена мировоззрений представляется Дильтею борьбой, процессом вытеснения наименее полезных и жизнестойких мировоззрений более сильными и совершенными, могущими дать ответы на значимые для данной эпохи вопросы.

Намерения Гуссерля отчасти пересекаются с заявленной Дильтеем направленностью его работы: оба признают неудовлетворительной ситуацию в философском знании с его многообразием позиций при отсутствии чего-либо твёрдо установленного, оба считают скептицизм недопустимой установкой и стремятся его избежать⁷. Сам же Гуссерль, как было отмечено выше, ориентируется на образ строгой науки, каковой, на его взгляд, философия и должна быть⁸. До сих пор, согласно Гуссерлю, при всём богатстве замыслов, которое являет собой мировая философия, собственно философской науки создано не было, и философия как наука ещё не начиналась: в ней «нет таких объективно понятых и обоснованных идей, ...ей недостает ещё логически прочно установленных и, по своему смыслу, вполне ясных проблем, методов и

⁵Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. М, 1995. С.220.

⁶Там же. С. 224.

⁷Михайлов И. А. Переписка Дильтея и Гуссерля. Экзистенциальные истоки феноменологии // История философии. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 1997. С. 73-74.

⁸Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 188–189.

теорий»⁹. При этом науки можно рассматривать как несовершенные системы с открытыми проблемами и недостатками¹⁰ уже существующих наработок, философия же вовсе не обладает системой, поскольку в ней спорно всё, и всё является делом частного убеждения.

Мысль Гуссерля направляется требованием осуществить научную реформу философии: «если философский переворот в наше время должен иметь свои права, то он во всяком случае должен быть одушевлен стремлением к новообоснованию философии в смысле строгой науки»¹¹. В связи с этим в фокусе критики немецкого мыслителя оказывается «философия мировоззрения», которой в статье «Философия как строгая наука» дается определение «скептический историцизм». В её влиянии Гуссерль видит одну из причин уклонения современной мысли от линии научной философии, и здесь для него важным становится подчеркнуть различие этих двух философий – научной и мирозерцательной.

Гуссерль задается вопросом о границах правомерной области суждения историцизма. Он отмечает, что в фактической истинности предпосылок историцизма сомневаться нельзя: действительно, для развивающегося исторического сознания, о котором говорит Дильтей¹², способного обозревать всё многообразие прошлого, формы и системы мысли, естественной будет утрата веры в абсолютную значимость какой-либо из них. Но вместе с тем, спрашивает Гуссерль, не лишаются ли науки их объективной значимости при такой позиции? Он даёт утвердительный ответ: при последовательном проведении рассуждения историцизм переходит в скептический субъективизм¹³. Если же наука признается как идея, необходимо различение нормы и факта, объективной и исторической значимости. То, с чем работает история – факты,

⁹ Там же.

¹⁰ О необходимости и способах обоснования наук по Гуссерлю см. также: *Гуссерль Э. Метод прояснения // Современная философия науки. Хрестоматия / Ред. А.М. Печенкин. — М., Логос, 1996. — С.365–376.*

¹¹ *Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 191.*

¹² *Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах. С. 216.*

¹³ *Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 223.*

нормативные принципы любого духовного образования – религии, искусства – должны быть делом науки. Историк, опираясь на факты, не правомочен судить о возможности философской науки как таковой, а исторические факты развития систем не могут служить основанием для заключения о невозможности философии как строгой системы.

«Философия мировоззрений», таким образом, выступает для Гуссерля в качестве миросозерцательной. Такая философия не вполне соответствует идее строгой научности, но играет, как подчеркивает Гуссерль, другую важнейшую роль, основывающуюся на том, что наряду с теоретическими человек получает аксиологический и практический опыт. На них в свою очередь строятся опытные знания более логического характера. Именно такая всесторонняя опытность (этическая, религиозная, политическая, эстетическая и т.д.) называется образованностью¹⁴. Мудрость или миросозерцание являются особенно высокоценными формами, и философия миросозерцания, дающая систематическое, наиболее полное согласование всех тех теоретических, практических и аксиологических расхождений, которые предъявляет жизнь, служит двум важнейшим целям. Во-первых, она сообщает наиболее совершенную мудрость. Во-вторых, при постоянной изменчивости, расширении жизненного горизонта человечества она служит идеалу гуманности как искусности по всем основным направлениям жизни.

Однако ценности миросозерцания и ценности науки, по мысли Гуссерля, должны быть разграничены – справедливость этого требования становится отчетливо видной, если понимать науку и миросозерцание как практические идеи. Цели миросозерцания лежат в конечном, принципиально достижимом: оно таково, что должно осуществиться в отдельной жизни, и в противном случае миросозерцание теряет свой смысл. Напротив, наука имеет бесконечную цель в собственном основании¹⁵. Гуссерль сравнивает науку со строительством бесконечного здания, которое нигде и никогда не найдет завершения – в

¹⁴Там же. С. 228.

строительстве участвуют коллективы и поколения людей, ясно сознающие эти обстоятельства. Миросозерцание находит почву во времени и современниках, наука же сама, по выражению немецкого мыслителя, «есть название абсолютных и вневременных ценностей»¹⁶. Философия мировоззрений выражает практические устремления к миросозерцанию и должна быть отделена от философии как строгой науки с её чисто теоретической ориентацией.

В первый период своего творчества Гуссерль критически относится к проекту введения историчности в идею науки. Историческое понимание связывается Гуссерлем с релятивизмом, обозначается негативным термином «историцизм» и приносится в жертву утверждению науки в её объективности и связи с вневременными ценностями¹⁷. Однако, значение истории для человеческого существования не отрицается и продумывается в своем собственном основании.

1.2. Сознание как временность

Проблема времени оказывается одной из основных в феноменологии. К исследованию внутреннего сознания времени Гуссерль обращается в период после «Логических исследований», сначала в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», затем в некоторых работах 30-х годов¹⁸. Тема времени также актуализируется во всех основных произведениях Гуссерля.

Феноменологический способ исследования предполагает определённые методологические процедуры – предпосылки. Они фундированы в

¹⁵Это понимание науки как идеи бесконечных задач сохранится у Гуссерля на протяжении всего его творчества, см.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. С. 297–331.

¹⁶Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 232.

¹⁷Шиповалова Л. В. О возможной совместимости историчности и объективности научного знания // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2012. Вып. 4. С. 19–23.

¹⁸Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, перевод В. И. Молчанова. М.: Издательство Гнозис, 1994. С. IX.

осуществленном Гуссерлем открытии интенциональной природы сознания или сознания как интенциональности¹⁹. Термин «интенциональность» Гуссерль заимствует у Франца Brentano, однако, наполняет его иным содержанием: если Brentano понимает интенциональность как отношение некоторого акта к своему интенциональному предмету, то Гуссерль имеет в виду под интенциональностью полагание²⁰, т.е. изначальное продуцирование, смыслопридающую, конституирующую активность сознания, из которой предметность черпает свой смысл. В соответствии с этим базовым положением всякое феноменологическое исследование какой-либо предметности заключается в выявлении первичных интенций и их описании²¹. Для того, чтобы это стало возможным, т.е. для обнаружения определенных слоев нашего опыта в их чистоте, необходимо осуществить «смену установки», т.е. прекратить некоторые смыслополагания, осуществляющие смешение интересующих нас слоев с какими-либо другими – в этом и заключается феноменологическая процедура редукции²². В статье для Британской энциклопедии Гуссерль приводит в качестве примера такого смешения психологию: для осуществления исследования сферы психической феноменальности нужно провести удержание полагания объективного мира вне опыта – психология же, напротив, находит свой опыт в связи внешним, непсихическим, понимает субъективность как психофизическую²³. Вместе с тем Гуссерлем особо подчеркивается разграничение двух видов редукции – психологической и трансцендентальной, оказывающихся возможными в силу

19^{Лангребе Л.} Интенциональность у Гуссерля и у Brentano // Философско-литературный журнал «Логос» / Перевод Романа Громова. — 2002. — № 2 (33). — С. 33–39.

20 Там же.

21^{Молчанов В. И.} Время и сознание: критика феноменологической философии // Исследования по феноменологии сознания. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 85.

22^{Молчанов В. И.} Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время. // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций / В. А. Подорога, А. Б. Зыкова, И. С. Вдовина и др. - М.: Наука, 1989. С. 110.

23^{Гуссерль Э.} Феноменология: [Статья в Британской энциклопедии] / Предисл., пер. и примеч. В. И. Молчанова // Логос. — 1991. — № 1. — С. 12—21.

двойственной направленности субъективности²⁴. Удержание или эпохэ позволяет редуцировать многообразие интенциональной жизни сознания к интересующим исследователя феноменам, дать им возможность быть обнаруженными, зафиксированными и описанными.

В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» анализируются переживания, связанные со временем – одновременность, последовательность, длительность и т.п., и, что самое важное для нас, характер самих переживаний раскрывается как темпоральный²⁵. Такой анализ предполагает проведение вышеописанной методологической процедуры – редукции, т.е. исключения убеждений, допущений и т.п., связанных с объективным временем. Ценность такого подхода, как это отмечается некоторыми феноменологами²⁶, состоит в том, что он позволяет изменить саму установку исследователя: цель редукции не в том, чтобы уничтожить предмет как таковой или попросту отбросить его как не представляющий особой значимости, а в том, чтобы переменить установку сознания по отношению к предмету – к времени.

Гуссерль разграничивает имманентное время сознания и объективное время, исключает объективное время из поля рассмотрения для анализа времени с феноменологической позиции²⁷, т.е. для описания имманентного времени сознания и нахождения в нём источников того, что имеет отношение к конституированию объективного времени. Гуссерль акцентирует внимание на различии в психологическом и феноменологическом способах постановки проблемы: интерес представляет не психологическая «версия» происхождения

²⁴О проблематичности разграничения психологического и трансцендентального у Гуссерля см. *Гайденок П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 366.

²⁵Т. е. время понимается не просто как условие данности предмета, но как временность, т.е. опыт сознания, как само сознание и даже (если иметь ввиду темпорально-конститутивный поток или абсолютную субъективность) как условие сознания. О последнем Гуссерль говорит в § 36 «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». См. *Гуссерль Э.* Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени. С. 79.

²⁶*Молчанов В. И.* Время и сознание: критика феноменологической философии. С. 84.

²⁷*Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 6.

времени, но «речь идёт о первичных формообразованиях сознания-времени, в которых интуитивно и непосредственно конституируются первичные различия временного как изначальные источники всех очевидностей, относящихся ко времени»²⁸. Отталкиваясь от теории о происхождении времени, принадлежащей Францу Brentano, Гуссерль дифференцирует собственно феноменологическую предметность данной проблемы. Согласно Brentano, первичные ассоциации являются тем, что составляет временной момент наших переживаний, иными словами, дает переживать различные модусы времени. Первичная ассоциация возникает в силу продуктивности фантазии – это присоединение представления, берущегося от ощущения после исчезновения его источника возбуждения, к другому представлению²⁹. Фантазия оказывается тем, что творит временной момент представлений. Однако, если следовать Гуссерлю, то учение Brentano включает в себе некоторые неудовлетворительные положения. Так, оно имеет в качестве положительной предпосылки несводимость длительности и последовательности к временным объектам (не одно и то же – длительность ощущения и ощущение длительности), но следствием неразделения Brentano акта и содержания в его теории времени оказывается невозможность указания на источник временного момента – принадлежит ли тот самому акту или содержанию. Это порождает определённые противоречия, отмеченное Гуссерлем: если, согласно Brentano, переживание прошлого достигается тем, что объект воспроизводится³⁰, т.е. переживается в сознании с новым моментом «прошлого» в содержании – то он оказывается настоящим и прошлым в одном.

Недостатки теории, полагающей сознание модусов времени в прибавлении новых моментов к содержаниям актов, дают Гуссерлю основание к тому, чтобы искать объяснение его источника в специфике самих актов: «очевидно, ...что восприятие самой длительности предполагает длительность

²⁸ Там же, С. 11.

²⁹ Там же, С. 16.

³⁰ Лобастова В. А. Учение Франца Brentano о сознании. // Логико-философские штудии. №2. 2003. С. 423.

восприятия, что восприятие любой временной формы само обладает своей временной формой»³¹. Гуссерль указывает на существующий предрассудок, который наследует и Brentano, а именно, что акты, в которых схватываются временные объекты – последовательности, переходы – сами мыслятся как охватывающие эти объекты одновременно. Такое описание схватывания неизменности или же изменчивости объекта представляется Гуссерлю неудовлетворительным, и особенно для разрешения вопросов о конституировании самих времени, длительности и последовательности³².

В своем учении Гуссерль показывает временной характер самих актов схватывания: он различает три момента, для которых использует термины «ретенция», «теперь» и «протенция». Гуссерль описывает способ явления временного объекта – тона, отличая это описание от описания самой длительности, следующим образом. Первая временная точка длительности объекта осознается как «теперь». В модусе «теперь» нам также даются актуальные фазы этой длительности, непрерывность фаз, предшествующих актуальной, осознается как «прежде». Интервал от начальной точки до точки-теперь – т.е. от истекшего момента до актуального теперь момента или первоимпрессии – осознается как истекшая длительность, и конечная точка любой длительности объекта оказывается также точкой-теперь истекшей длительности. Прошедшая фаза всё более отдаляется в сознании от «теперь». Таким образом, «схватываемая в Теперь точка длительности тона... постоянно погружается в прошлое, и постоянно новая точка длительности приходит в Теперь»³³. Однако, мы можем обратить внимание не только на сам временной объект, но и на способ сознания его временности. Каждое «теперь», или первоначальное впечатление, переходя в бывшее, модифицируется – сознание «теперь» или первичное впечатление переходит в ретенцию, которая сама существует как

³¹ Там же, с. 25.

³² Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 24-25.

³³ Там же. С. 28.

актуальная, а содержание её – «только что прошедшее» «теперь» временного объекта. Каждое «теперь» постоянно модифицируется в ретенцию, и так образует ретенциальный континуум – впечатления переходят во всё новые ретенции. Каждая предыдущая точка ретенциально оттеняется, и к каждой из ретенций присоединяется непрерывность ретенциальных изменений³⁴. Гуссерль подчеркивает, что здесь не происходит бесконечного регресса, поскольку каждая ретенция модифицирует предшествующие, являясь рядоположенностью оттенков или модификацией модификаций. Всякое схватывание «теперь» имеет «ретенциальный шлейф», а само «теперь» является границей непрерывности ретенций. Ретенции всегда предшествует ощущение или восприятие – идёт ли речь о существующем объекте или никогда не существовавшем, он воспринимается нами как «теперь». Наряду с ретенцией в восприятии временного предмета Гуссерль выделяет протенцию – первичное предвосхищение или ожидание первичного впечатления. Таким образом, внутреннее время описывается как единство фаз «ретенция-теперь-протенция»³⁵.

Ретенция как особая интенциональность создает возможность рефлексии³⁶: в силу удержания предшествующего в схватывании можно обратить внимание на него в новом акте, осуществить рефлексию. Каждая

³⁴ Там же. С. 32.

³⁵ Молчанов В. И. *Время и сознание: критика феноменологической философии*. С. 99.

³⁶ Следует отметить важный момент об условиях самой ретенции. Он касается определенности «точки теперь» или первичной импрессии. Речь идет о том, что в ретенциальную модификацию переходит «первичное сознание» и, отмечает Гуссерль, ретенция не была бы мыслима, если бы первичное осознание в фазе Теперь не имело места, поскольку «ретенция неосознанного содержания сознания невозможна». Однако Гуссерль уточняет, что это «первичное осознание» нельзя понимать как схватывающий акт» (Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени. Приложение IX Первичное сознание и возможность рефлексии с. 139 по изданию Рига, М., 1994. 164 с.), подобно акту рефлексии, поскольку оно не предметно. Это первичное осознание включает в себя некоторое различие, но еще не временное. «Первичное впечатление есть <...> первичный источник, из которого рождается все другое. Оно само, однако, не производится <... > (у него нет зародыша) оно есть первичное творение» Из этого первичного творения происходит дальнейшее «порождение», «продуцирование», «модификации» сознания. Это же первичное впечатление – «не есть нечто произведенное сознанием, это есть первичное порождение, «Новое», возникшее как чуждое сознанию, воспринятое, по сравнению с тем, что порождено собственной спонтанностью сознания. (Там же, Приложение I, с. 110-111). Это различие между содержанием и актом в первичном впечатлении, на наш взгляд, может быть истолковано как событие, являющееся истоком смыслополагающей деятельности сознания. Это положение важно для разговора о «возвратном вопросе» к истоку в творчестве Гуссерля позднего периода.

следующая фаза ретенциально сознает предыдущую, и весь «ретенциальный шлейф» включает в себя истекшие ретенции – так единства длительности могут стать объектами ретроспективных актов, т.е. само сознание может быть сделано объектом³⁷. Основанием рефлексии как способа исследования сознания оказывается временность³⁸.

Это положение стоит особо выделить, поскольку оно сообщает очевидность того факта, что временность сознания является условием возможности объекта – т.е. того, что в истории будет открыто, во-первых, самостоятельному развитию, во вторых, «после-пониманию» других, и, в третьих, возобновлению в возвратном вопросе из современности к истоку. Таким образом, временность сознания окажется условием историчности в различных смыслах этого слова. Об этом будет сказано в следующем параграфе: мы рассмотрим, как Гуссерлем вводится в необходимое понимание познающего субъекта не только временность, но и историчность.

1.3. Возвращение к историчности у Гуссерля

Феноменологический проект позднего Гуссерля остается феноменологическим по существу. Однако, для многих его последователей, исследователей и читателей этот период, к основным работам которого относятся «Картезианские медитации» и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», специфичен. В нашем исследовании эта специфика определяется через разворот Гуссерля в отношении к историчности. Если в начальный период, как мы ранее это показали, Гуссерль в полемике с Дильтеем критикует историцизм, связывая историзацию с релятивизмом,

³⁷ Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 138

³⁸ Крюков А. Проблема времени и рефлексии у Гуссерля // HORIZON. – СПб, 2013. – № 2. С. 53. Проблема феноменологической рефлексии также представлена в главе «Время и трансцендентальный субъект» в Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 127-217.

который противоречит идее строгой науки, то для Гуссерля позднего периода история, в том числе и история науки начинают пониматься в позитивном ключе. Идеи этого периода можно интерпретировать как ответ на сомнения в универсальном вне-историческом статусе трансцендентальной субъективности.

В Картезианских медитациях Гуссерль ставит задачу показать, что феноменология не является трансцендентальным солипсизмом. Одним из глубинных оснований, позволяющих прояснить intersубъективный характер трансцендентальной субъективности, выступает временность сознания. В пятой Медитации «имманентная временность» позволяет объяснить, как происходит конституирование идеи «Другого». То, что предлагает Гуссерль, есть в некотором смысле аналогия: Восприятие Другого (соединение данности Другого и самоданности) происходит подобно тому, как я «привожу к современности», «в-соприсутствие» в воспоминании мое прошлое, будучи всегда в живом настоящем, в моменте теперь. «Так же как в моем живом настоящем, в сфере внутреннего восприятия, мое прошлое конституируется благодаря возникающим в этом настоящем согласованным воспоминаниям, так и в моей исходно-первичной сфере, благодаря появляющимся в ней и мотивированным ее содержанием апперцепциям, в моем Ego может конституироваться чужое Ego, конституироваться, таким образом, в воспроизведениях (*Vergegenwärtigungen*) нового типа, которые имеют в качестве коррелята модификат нового»³⁹

При этом необходим некоторый мотив, который движет моим узнаванием Другого, нехватка живого «здесь и теперь», которая движет вниманием к «там и тогда». В контексте Картезианских медитаций этот мотив можно понимать как формальный: избавиться от обвинений в трансцендентальном солипсизме.

³⁹Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М.: Академический Проект, 2010. С. 149.

Однако основания этого обращения к Другому можно истолковать и в контексте базовых установок всего феноменологического проекта, который связан с тем числе с проблемой философии как строгой науки и обоснованием наук. Среди этих установок – беспредпосылочность, а также задача критики объективизма. В возвращении к историчности, понятой теперь в позитивном ключе, Гуссерль следует этим принципам феноменологической работы и при этом решает задачу обоснования наук. Это прочитывается в двух небольших текстах: уже упоминавшемся «Кризисе европейского человечества» и в «Начале геометрии»⁴⁰. Оба они имеют более или менее непосредственное отношение к идеям, обосновываемым в «Кризисе европейских наук».

Исходной точкой проблематизации в «Кризис европейского человечества» выступает современность, очевидное для Гуссерля настоящее – «болезнь европейских наций», которая оказывается заметной, и о которой сначала трудно сказать что-то определенное. Гуссерль особенно подчеркивает, что болезнь невозможно лечить, обращаясь к объективистскому методу естественных наук: напротив, следует совершить редукцию, обнаружив субъективность и ее целеполагание,двигающее европейской культурой, обратиться к истокам европейской культуры. Здесь вопрос из современности обращен к началу как к возможному началу современного кризиса, и это начало обнаруживает не только свое собственное прошлое, но и забвение этого прошлого в настоящем. И именно это забвение – т.е. отсутствие своего прошлого как Другого – порождает кризис, этим обращением к истокам озабочена феноменология.

В этом начале истории Духа европейской культуры формируется идея науки – а, точнее, цель самой субъективности, лежащей в основании науки, которая связана с теоретической установкой и идеей бесконечных задач. Эта установка включает «вопрос об истине, не о житейской истине, косно

⁴⁰Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия; *Его же*. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. – 269 с.

держательской традиции, но об истине, которая для всех, кто не ослеплен привязанностью к традиции, идентична и универсально значима»⁴¹. Она является «критической установкой по отношению ко всему традиционно данному» и, таким образом, условием возможности постоянного обновления, «революционирования всей жизни». За этим обновлением стоит все та же критика объективизма: ни одна истина не должна пониматься как то, что окончательным образом представляет мир сам по себе. Удержание бесконечной задачи оказывается невозможностью успокоиться на достигнутом, на уже сформулированном смысле, который предполагает, что это уже и есть понятность мира самого по себе. Удержание бесконечной задачи – это отношение к миру как к еще открытому пониманию. Так теоретическая установка в виде «универсальной критики всей жизни и её целей, форм и систем культуры»⁴² оказывается ведущей по отношению к практической установке.

Однако, Гуссерль раскрывает не только очевидность этой критической установки, лежащей в истоке европейской культуры, но также в самом начале видит и возможность искажения ее существа. Эта возможность связана с неоднозначностью отношений теоретической и практической установок: первая может оказаться на службе у второй с ее конечными целями и тогда к теоретической деятельности предъявляется требование однозначности, поскольку только однозначное и завершенное, т.е. объективированное знание может служить основанием «удавшихся дел». Это оказывается единственным оправданием теоретической установки перед практической, в случае, если последняя «берет верх». «Тут разуму постоянно грозит опасность односторонности и преждевременного успокоения, мстящего потом за себя разладом»⁴³. Здесь Гуссерль из проблематичной современности обращается к прошлому, к истоку европейской культуры и обнаруживает в нем как

41 Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 314.

42 Там же. С. 311.

43 Там же. С. 319.

возможность начала болезни (объективизма), так и способы излечения – припоминание истинного, критического смысла теоретической деятельности. В этом обращении к началам себя обнаруживает историчность.

Это обращение к началу более отчетливо видно в другом тексте Гуссерля – «Начало геометрии», где историчность научного знания представлена развернуто. Гуссерль обращается к первичному производству идеальностей, которое имеет своим смыслом объективацию. Идея, будучи вневременной, самотождественной и всеобще понятной, фиксируется в текстах. При этом она имеет историю – традицию приятия и воспроизведения, к примеру, в истории геометрии. «У этого идеального точного понятия есть своя идеальная история, конкретизирующая (но не трансформирующая), распространяющая во времени и пространстве научного сообщества его содержание. “Однозначность <...> только и делает возможной <...> некоторую чистую историю как передачу и собирание смысла. Она есть признак прозрачности исторического эфира”. Об этом смысле историчности пишет Ж. Деррида, обнаруживая его в феноменологическом проекте Гуссерля».⁴⁴ Эта история «идеально точного понятия» имеет свой исток в том учреждающем жесте, который совершает «первый геометр». Однако в самой этой истории понятие существует безотносительно к этому жесту, «забыв» своего основателя, существует объективным и объективистским образом – как своего рода «осадок» или «след» этого первичного жеста. Такая объективность как всеобщность была принципиальной для Гуссерля в «Философии как строгой науке», и противоречит историчности, связанной с субъектом.

Однако, в «Начале геометрии» история, которую можно назвать «чистой историей понятия», имеет дополнение. В эту историю помимо чистой истории идей включается также «реактивация осадков» или «возвратный вопрос» к

⁴⁴ Шиповалова Л.В. «Научная объективность в исторической перспективе»; Цит.: Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. С. 132.

началу. Гуссерль понимает под этой реактивацией возобновление очевидности смысла, в некотором роде повторение события возникновения идеи⁴⁵: это – «встраивание» в начало геометрии, т.е. возобновление акта производства смысла, которое Ж. Деррида во введении к тексту Гуссерля называет «ноэтической вариацией». В этом возобновляющемся обращении к началу (к «изначальной очевидности») происходит учреждение инвариантного смысла. Это принципиальное для Гуссерля положение окажется несколько иным для герменевтики: обращаясь к предмету уже не геометрии, а гуманитарных наук, она допустит многообразие смысла предметности.

Смысл историчности понимается Гуссерлем как единство истории осадков и возвратного вопроса к основанию или «как живое движение совместности и встроенности друг в друга изначального «смыслообразования» и «смыслооседания»⁴⁶.

Такое понимание истории можно соотнести с истолкованием М. Хайдеггера, который также обращает внимание на возвратное движение, образующее историчность бытия присутствия: *«Возобновление есть отчетливое преемство, т.е. возвращение к возможностям сбывшегося присутствия. <...> Возобновляющееся предание себя уже-бывшей возможности размыкает былое присутствие не для того, чтобы его повторно осуществить. Возобновление возможного не есть ни обратное извлечение “прошлого”, ни привязывание “актуальности” снова к “преодоленному”. Возобновление, возникая из решительного самонаброска, не дает “прошедшему” уговорить себя дать ему как некогда действительному снова повториться. Возобновление скорее *возражает* возможности присутствующей экзистенции»*.⁴⁷

⁴⁵ Реактивацию осадков не следует понимать как только простое повторение.

⁴⁶ Гуссерль, Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. С. 235

⁴⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 385-386.

Таким образом, в феноменологии Гуссерля можно обнаружить движение от критического понимания историзма к полному смыслу историчности, который включает возвратное движение к истоку науки, возобновление начала смыслополагающей деятельности. При этом история оказывается «живым движением», обосновывающим научное знание в его объективированной форме. Трансцендентальным основанием так понятой историчности может служить сознание-время, которое было темой феноменологии еще в начальный период. Историчность оказывается основанием научного знания, однако сама она эксплицируется Гуссерлем по преимуществу в эпистемологическом контексте.

ГЛАВА 2. Временность и историчность в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: онтологическая стратегия концептуализации

2.1. Герменевтическое основание науки о бытии.

В качестве истока философствования Хайдеггера исследователи указывают радикализацию феноменологического призыва вернуться «назад к самим вещам»⁴⁸. Хайдеггер подчеркивает его безусловную познавательную значимость: такое высвобождение вещей впервые дает возможность к их подлинно онтологическому исследованию. Однако, как считает Хайдеггер, феноменология в версии Гуссерля оказывается в этом отношении недостаточно последовательной, и в своей собственной установке обнаруживает определённый догматический фундамент, который Хайдеггер выявляет. С его точки зрения, Гуссерль сохраняет предрассудок нововременной научности, выражающийся в требованиях к познанию его безусловной очевидности, достоверности, общезначимости⁴⁹. То, что, с позиции Гуссерля, призвано освободить «доступ» к самим феноменам, «высвободить» их, на деле, согласно Хайдеггеру, ведет к обеспечению и обоснованию указанной абсолютной научности. В понимании Хайдеггера эта абсолютная научность оказывается абсолютной предпосылочностью, которая является опережающей ко всякой встрече с вещами: на основе «переживаний, относящихся к *теоретическому познанию*... эксплицируется структура всех переживаемых взаимосвязей»⁵⁰.

48 Херрманн Ф.-В. фон. Гуссерль — Хайдеггер и «сами вещи» // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Сб./ Пер. с нем. — Мн. Пропилей, 2000. С. 11.

49 «Первичным при характеристике сознания в аспекте его бытия оказывается смысл возможной научной объективности, но не присущее ему специфическим образом бытие, которое предшествует какой бы то ни было научной обработке и имеет свой собственный смысл». Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей». 1998. С. 129.

50 Херрманн Ф.-В. фон. Гуссерль — Хайдеггер и «сами вещи». С. 17.

Гуссерль не вполне следует прочитываемой в исходном призыве свободе встречи с самим вещами: так истолкованное возвращение к самим вещам на деле обеспечивает свою выполнимость тем, что всегда подгоняет их к заранее установленной идее абсолютной научности, т.е. тематизирует вещи в пределах некоторой установки – имеющей своего рода «презумпцию» теоретико-познавательного интереса⁵¹.

Если следовать Хайдеггеру, то феноменологический опыт базируется на «естественном» восприятии: исходно воспринимаются вещи окружающего мира, т.е. вещь должна рассматриваться так, как она дана в нашем ближайшем бытии, в повседневности⁵². В ней мы можем, переведя взгляд с её непосредственно повседневных свойств, обнаружить также свойства тяжести, твердости, возгораемости, обнаружить розу как «растение» и т.д. – вещь может быть воспринята как природная⁵³. Соотношение вещи окружающего мира и вещи как природной Хайдеггер иллюстрирует примером из естественной речи: когда мы говорим, что «стул твердый», и делаем это вне специального теоретического рассмотрения, т.е. не фиксируем качества стула как материальной вещи – мы имеем ввиду, что на нём неудобно сидеть. Для того, чтобы иметь ввиду нечто другое, нам нужно находится в специфической, искусственной установке сознания, «требующей специальных усилий по его настройке»⁵⁴. Хайдеггер пишет, что ближайшим образом мы слышим мотоцикл, потрескивание огня, колонну на марше. Мы слышим не шум, который сами упорядочиваем, и не смесь звуковых ощущений, воздействующую на нас – для того, чтобы, к примеру, «слышать» последнюю, нужна искусственная

51 Паткуль А. Б. Понятие онтологии в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. Том 115, №2 (2013). С. 6.

52 Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей». 1998. С. 345.

53 Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С.42.

54 Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 346.

установка⁵⁵ психологизма или натурализма, против которого как теории сознания ранее выступал Гуссерль⁵⁶.

Хайдеггер отходит от теоретико-познавательной ориентации гуссерлевской феноменологии. Показательным в этом отношении является то, какой смысл Хайдеггер придает априори, универсальную значимость которого показала феноменология⁵⁷. Он подчеркивает, индифферентность априори в отношении субъективности, или его нейтральность к дифференции субъективного и объективного. И вместе с тем Хайдеггер особо отмечает: «априори — это соотношение уровней в бытии сущего, в бытийной структуре бытия»⁵⁸, оно не относится к положению в познавательном процессе, и проблематично указать, затрагивает ли оно как-либо познание или иное отношение (возникновение одного сущего из другого). Априори определяется Хайдеггером как характеристика порядка бытия, а не порядка познания или порядка сущего – в то время, как для Гуссерля, скорее, сознание с его имманентными структурами берёт на себя роль бытия и бытийных структур⁵⁹, и, таким образом, априори гносеологически окрашено. В учении Гуссерля сознание претендует быть универсальной формой предметности как таковой⁶⁰ и основанием конституирования определенных, региональных предметов. Хайдеггер же дифференцирует предметные регионы на основании различия в способах бытия – априори здесь оказывается онтологичным, и, следовательно, под априорной наукой понимается наука о самом бытии.

Такая наука обретает свой фундамент в способе бытия определенного сущего, из тех, что выявлены Хайдеггером – это такое сущее, которое есть способом понимания бытия. Это сущее есть всегда мы сами в нашей бытийной

55 Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 163-164.

56 Гуссерль Э. Философия как строгая наука

57 Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 81.

58 Там же.

59 Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время. С. 111.

60 Паткуль А. Б. Понятие онтологии в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля. С. 17.

возможности спрашивания – таком модусе, который сущностно определен тем, о чем в нём спрошено, а именно бытием⁶¹, т.е. который дает нам иметь дело с сущим как с именно сущим⁶². Такое положение называется Хайдеггером «онтическим преимуществом»⁶³. Таким образом, наука о бытии оказывается сопряженной со структурами бытия такого сущего, терминологически обозначаемого как присутствие или вот-бытие.

Поскольку наука о бытии оказывается укоренной в сущем способом понимания бытия, методологической задачей оказывается прояснение или истолкование того, что уже имеется в донаучном или доонтологическом понимании – герменевтический круг предполагает выявление того, что сущее способом понимания бытия уже имеет как определенным образом понятое. Таким образом, наука о бытии оказывается герменевтически фундированной.

2.2. Временность и историчность как черты вот-бытия

Поскольку наука о бытии оказывается укоренена в определенном сущем, или, иными словами, является его экзистентной возможностью, горизонт самой науки будет определяться структурами этого сущего. Смыслом бытия понимающего бытие сущего оказывается временность, и, следовательно, время будет горизонтом всякого бытийного вопрошания – таким образом, само бытие должно быть понято из времени.

На временность вот-бытия указывает его основополагающая чета – забота, определяемая как впереди-себя-уже-бытие-в-(мире)-как-бытие-при-

⁶¹Хайдеггер М. Бытие и время. С. 7.

⁶²Паткуль А. Б. Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия.

<http://anthropology.ru/ru/text/patkul-ab/fundamentalnaya-ontologiya-kak-sposob-konceptualizacii-bytiya>

⁶³Хайдеггер М. Бытие и время. С. 11-14.

(внутримировом сущем)⁶⁴. Забота понимается как бытие понимающего бытие сущего. В ней выделяются три момента, называемые экстазисами временности: экзистенциальность или впереди-себя-бытие, фактичность или уже-бытие-в-мире и падение или бытие-при-внутримировом-сущем.

Второй из выявленных экстазисов, фактичность (уже-бытие-в-мире) подводит к обнаружению историчности характера вот-бытия, которая может быть выявлена при толковании вот-бытием самого себя на предмет понимания бытия.

⁶⁴Е. В. Фалев указывает на то, что Хайдеггер в «Герменевтике фактичности» выводит экзистенциалы из модуса заботы, присущего бытию вот-бытия в мире. См.: *Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера.* / Е. В. Фалёв. СПб.: Алетейя, 2008. С. 54. Данное определение заботы, содержащее важные расширения и, таким образом, охватывающее её главные черты, приводится по *Паткуль А. Б. Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия.*

ГЛАВА 3. Временность и историчность в герменевтическом проекте

Мы рассмотрим герменевтический проект как своего рода синтез тех идей философии Э. Гуссерля, где временность и историчность объединялись в контексте эпистемологической проблематики кризиса науки и обоснования науки как исторического феномена, а также философии М. Хайдеггера, в фундаментальной онтологии которого очевидно смещение в сторону онтологической проблематики, где временность и историчность раскрываются как способы бытия вот-бытия.

3.1. Становление современной философской герменевтики: экспозиция проблем

Герменевтика имеет долгую собственную историю, начало которой может быть возведено к античности. Основная проблематика герменевтики связана с задачами перевода классических текстов, и с сопутствующими этому переводу проблемами интерпретации. В античной традиции выдвигаются два предположения о единстве и принципиальной многообразии смысла слова, которое подлежит пониманию (Александрийская и Пергамская школы)⁶⁵ – вопрос о первенстве предмета интерпретации, т.е. единстве смысла, или интерпретатора, т.е. его многообразия, возникает уже тогда.

Августин Блаженный вводит концепт понимания (переход от знака к прочтению), а также идею конгениальности. Последняя предполагает равенство автора и читателя, интерпретатора, в событии понимания, и снятие или же отсутствие иерархической оппозиции полюсов субъекта и объекта понимания.

⁶⁵Подробнее об истории герменевтики см. *Кузнецов В.* Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения 4.05.2016).

Этим будет определяться в дальнейшем и специфическая темпоральность герменевтического опыта.

Среди важных шагов развития новоевропейской герменевтики – юридическая герменевтика Гуго Гроция (1583-1645), работы которого представляют собой систематизацию интерпретаторских текстов, посвященных исследованию свода римского права, обнаруженного в XI веке. А также историческая герменевтика И. М. Хладениуса (1710 – 1759), разрабатывающего применение герменевтических процедур к истории в целом.

Также значение для расширения пространства применения герменевтики имели идеи В. фон Гумбольдта и его философии языка. В результате влияния языкознания в предметное поле герменевтики входит понимание между людьми, говорящими на языке, а не только лишь понимание текста. Язык как система знаков выражает мироотношение человека, т. е. выступает некоторым посредником между миром и практически действующим и теоретически осмысляющим свои действия человеком.

Последний шаг к «философскому развитию герменевтики» совершает Ф. Шлейермахер. Среди его идей в контексте нашего исследования наиболее важными являются следующие идеи. Это – во-первых, принцип герменевтического круга, который определяется не просто взаимной дополнительностью части и целого самого текста, но взаимодействием текста и всего исторического пространства культуры. Во-вторых, это развитие идеи о конгениальности, которая у Шлейермахера приобретает форму «лучшего понимания»: исследователь или читатель способен понять автора лучше, чем тот сам себя. В-третьих – идея дополнительности грамматических и психологических герменевтических процедур: анализ объективной речи, присутствующей в тексте и субъективной речи, где текст рассматривается как выражающий время жизни своего автора. Последние две идеи важны нам постольку, поскольку фиксируют значение не только исторических позиций автора и интерпретатора, которые определяют различие в истории, но и делают

акцент на собственном времени автора, т.е. времени психической жизни. Это дает возможность совместного понимания временности и историчности в контексте герменевтических процедур. Вместе с тем это создает и определенные проблемы разрыва между временностью автора, которую должен постигнуть в ходе психологического истолкования читатель, в некотором смысле погрузившись в нее, и современной позицией читателя, которая оказывается своего рода рефлексией неосознанного содержания жизни автора. У Шлейермахера мы еще не находим подчеркнутого внимания к тому, что история или время «между» автором и читателем должны оказываться полными. Эта идея полноты историчности зазвучит отчетливо лишь в гадамеровском принципе «истории воздействий», а потому осуществляется некоторый выбор между отдельными позициями автора и читателя, и их собственным временем. У Шлейермахера этот выбор решается в пользу времени автора, в которое погружается читатель, оживляя время, замершее (объективированное) в тексте⁶⁶.

В итоге Шлейермахер сформулировал основные принципы герменевтической методологии: «принцип диалогичности гуманитарного мышления; принцип единства грамматической и психологической интерпретаций; принцип диалектического взаимодействия части и целого при понимании текстов; принцип зависимости понимания от знания внутренней и внешней жизни автора произведения; принцип сотворчества (конгениальности) автора и интерпретатора; метод перевода интерпретатором бессознательного пласта из жизни автора в план знания; метод построения интерпретирующих гипотез, основывающихся на предварительном понимании»⁶⁷.

⁶⁶См. об этом подробнее *Шиповалова Л.В.* Научная объективность в исторической перспективе. Раздел «Смысл историчности» и раздел «Методология исторического исследования объективности». [Электронный ресурс] <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/kathedras/scitech/Shipovalova/Shipovalova-dissertazia.pdf>. (дата обращения 4. 04. 2016 г).

⁶⁷*Кузнецов В.* Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления. [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения 04.05.2016). Также об основных концептах герменевтики Шлейермахера см. *Ракитов А. И.* Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера. // Историко-философский ежегодник. М., 1988. — С.150-165. Гайденок П.П. - Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. - М., Республика, 1997. - С. 391-391.

На основании рассмотренного можно выделить три основные взаимосвязанные тенденции, которые определяют опыт понимания и специфические процедуры, связанные с ним. Во-первых, мы обнаруживаем, что проблематика герменевтики постоянно обнаруживается в контексте *пространства истории*. Речь идет о неочевидности смысла текста, которая свидетельствует об историческом «отдалении» первоначального события его создания. Значение же текста для современности предполагает возможность понимать историческое время в единстве прошлого и настоящего. Само же событие понимания-интерпретации определяет собой соединение времен. Во-вторых, с самого начала поле осуществления герменевтического опыта связывается с *семиотической проблематикой* возникновения знаков, возможного многообразия смыслов, необходимости знака как посредника любого диалога. При этом существование знаковых структур соотносится с вопросом об объективации субъективного опыта и, соответственно о возможности обнаружения смыслонадевающей деятельности субъекта «за» объективированной формой текста. Эта семиотическая проблематика отсылает нас к временности сознания, на основании которой конституируется объект понимания и которая служит условием возможности «возвратного вопроса», образующего полную историчность в философствовании позднего Гуссерля.

Таким образом, в истории до-философской герменевтики обнаруживаются тенденции, которые позволяют в основании герменевтического опыта, во-первых, искать и находить временность и историчность и, во-вторых, предполагать необходимое единство эпистемологического и онтологического контекстов концептуализации данных понятий.

3.2. Начало философской герменевтики. В. Дильтей и обоснование гуманитарных наук

Несмотря на то, что история, краткий экскурс в которую был представлен выше, определила во многом основное концептуальное поле и проблемы герменевтики, мы не останавливались на ней подробно, поскольку наш интерес связан с философской герменевтикой, формирование которой следует возводить к идеям В. Дильтея⁶⁸. Главное в формировании философской герменевтики определяется следующим: герменевтические процедуры перестают быть тем, что должно иметь основание в какой бы то ни было науке (психология, языкознание, история), а также служить какой бы то ни было науке (филологии, теологии, юриспруденции), но становятся онтологическим принципом обоснования гуманитарной научности. Онтологическим этот принцип может быть назван постольку, поскольку в фокусе его человек как существо понимающее, существующее и образующее себя благодаря пониманию Другого. Герменевтика трактуется тем самым как способ бытия (человека) по преимуществу и именно в силу этого может служить основанием гуманитарной научности, посредством которой это понимание Другого проблематизируется, концептуализируется и осуществляется.

Именно так понимается задача герменевтики в контексте философствования В. Дильтея (1833-1911). Необходимо отметить, что к актуальному вопросу об обосновании гуманитарных наук и их специфике кроме Дильтея обращались неокантианцы Баденской школы (Г. Риккерт и В. Виндельбандт). В этом проекте звучит недовольство с одной стороны экспансией методологии математического естествознания в развивающиеся гуманитарные науки и неудовлетворенность кантовским решением вопроса об

⁶⁸ Исследователи отмечают, что сам Дильтей не использовал понятие герменевтики в отношении своих идей, однако последователи, в частности Г.Г. Гадамер, считают Дильтея основателем философской герменевтики.

обосновании наук⁶⁹, и, с другой стороны, стремление утвердить в правах социально-гуманитарное познание.

Науки о природе и науки о духе, соответственно представлениям Дильтея, связаны изначально; эта связь обнаруживается во внимании к человеческой жизни в ее цельности, в которую включены поступки, познавательная деятельность и внутреннее переживание, выражающееся в творческой деятельности и оказывающееся непосредственным предметом гуманитарных наук. «Всякая наука начинается с опыта, а всякий внутренний опыт изначально связан с состояниями нашего сознания, внутри которого он имеет место, и обусловлен цельностью нашей природы»⁷⁰. Внутренний опыт утверждается в качестве основания любого опыта человека и предмета гуманитарной науки. Тем самым, гуманитарные науки становятся не только оправданными в их специфичности, но и предположенными в качестве фундамента наук о природе, которые должны быть поняты как опыт познания мира.

В таком понимании наук о духе содержатся как минимум две проблемы. Первая представляет собой определение необходимых условий возникновения самого «объекта» таких наук. Вторая – определение условий возможности познания этого объекта. Почему это оказывается проблематичным?

Дело в том, что если мы утверждаем, что основанием всех наук (и предметом наук гуманитарных) является внутренний опыт, мы рискуем, что

⁶⁹ Не только в силу того, что кантовское обоснование затронуло по преимуществу математику и естествознание, но потому, что оказывается подозрительным универсальный трансцендентальный субъект, которого можно рассмотреть в качестве центрального пункта кантовской работы. Потому подозрительным, что он оказывается при этом проблематично существующим. Вот как об этом подозрении пишет В. Дильтей: «В жилах познающего субъекта, которого конституируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности». Дильтей же, напротив, предлагает в качестве основного состава образа жить и мыслить, а также того, что может быть основанием объяснения научного мышления, считать «живое единство личности, внешний мир, индивидов вне нас, *их жизнь во времени* [курсив мой. – М.М.], их взаимодействие <...> Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивание от цельности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы предъявляем философии». (Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX. / ред., сост. Г.К. Косикова. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 111.)

⁷⁰ Там же. С. 110

«научность» наук растворится в некотором непосредственном опыте «вчувствования», переживания бессознательного автора и культуры. Именно это – некоторое мистическое погружение в «предмет» как «научный метод» - может быть основным объектом подозрения в адрес так понятых гуманитарных «наук». Именно эту проблематичность осознает и сам Дильтей, когда впоследствии отказывается от психологизма в обосновании наук в целом и наук о духе в частности, решая проблему «доказательства объективной реальности внутреннего опыта»⁷¹. Как же возникает предмет такой специфической «научности» как науки о духе?

Этот предмет должен быть понят как объективация, выражение в знаках внутреннего опыта. Непосредственная жизнь духа *выражается* в произведениях, продуктах творческой деятельности и, тем самым, получает свое объективное существование. Тогда она оказывается внешней самому (субъективному) творящему духу и возможным предметом понимания наук о духе (точнее самопонимания духа)⁷². Если мы сопоставим эту идею с гуссерлевым анализом временности сознания и апелляцией Дильтея к временности человеческой жизни как форме внутреннего опыта, то мы можем высказать предположение, что эта объективация имеет своим основанием время или, точнее, временность сознания. Во внутреннем сознании осуществляется различение во времени того, что дано в единстве в моменте настоящего (собственно содержания и способа данности), а потом это временное различение оказывается основанием или условием возможности рефлексии⁷³. Этот внутренний опыт различений, в качестве которого выступает у Гуссерля

⁷¹ Там же с. 124.

⁷² См. об этом Кузнецов В. Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения 11.04.2016). Румянцева Т.Г. Дильтей // История философии. Энциклопедия / ред. А.А. Грицанов. - Минск: Интерспрессервис, 2002. – 321-324 с.

⁷³ Об этом было написано во втором параграфе первой главы. Мы не можем проводить здесь сравнительный анализ временности сознания у Гуссерля и понимания психической жизни в связи с временем у Дильтея. Отметим только общую двум философам проблему объективации как условие возможности рефлексии или понимания в науках о духе.

временность сознания, может послужить основанием возникновения внешнего, текста, произведения искусства, которое обретает свое самостоятельное существование и, оставаясь для автора и для последующих читателей в прошлом, конституирует историю.

Это опредмечивание, объективация есть и условие возможной рефлексии или научного постижения тем сознанием, которое направляется на данный предмет из современности. То есть оказывается ответом и на вторую проблему⁷⁴. Однако для того, чтобы что-то понять в этом предмете, необходимо дополнительно предположить чувство общности между понимающим и тем переживанием, с которым связано первоначальное выражение. Этот «основополагающий опыт общности» открывается как условие возможности самого события понимания в гуманитарных науках. «Все понятое несет на себе как бы печать знакомого из такой общности. Мы живем в этой атмосфере, она постоянно окружает нас. Мы погружены в нее. Мы повсюду у себя дома в общественном и историческом мире, мы понимаем смысл и значение всего, мы вплетены в эти общности»⁷⁵. Здесь следует отметить, что это общность не есть непосредственное чувствование или мистическое слияние, оно «не наивная понятность непосредственной коммуникации, но артикулированное <...> знание общности, обеспечивающей возможность осознанного общения»⁷⁶. Более того, эта общность включает в себя никогда полностью не преодолеваемое различие между субъектами (автором, выражающим свое переживание, и тем, кто его понимает)⁷⁷.

⁷⁴ Речь идет о двух взаимосвязанных проблемах формирования объекта и субъекта гуманитарных наук.

⁷⁵ Цит. по. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтея В. Собр. соч. Т.1 М., 2000 С. 217. Об этом см. также Шиповалова Л.В. Специфика субъектно-объектных отношений и особенности методологии социально-гуманитарного познания // История и философия науки /ред. А.С. Мамзин. – СПб.: Питер, 2008. С. 278.

⁷⁶ Цит. по. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтея В. Собр. соч. Т.1 М., 2000 С. 279.

⁷⁷ Это сохраняющееся напряжение и трудно удерживаемое равновесие между чувством общности и значением дистанции в герменевтическом опыте можно соотнести с тем, что о гуманитарных науках пишет и Г.Г. Гадамер, говоря о том, что «в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости» (Г.Г. Гадамер, истина и метод. С. 349). Об этом же рассуждает М.М. Бахтин: «в гуманитарных науках точность – это преодоление чуждости чуждого без превращения его в чисто свое (Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук

Чем определяется эта общность? Здесь следует отметить два момента. Во-первых, мы должны обратить внимание на противопоставление Дильтеем метода объяснения и метода понимания. Последний, обнаруживая свое значение в качестве методологии наук о духе предполагает не только и не столько психологическое вчувствование во внутренний опыт Другого, но осмысление его (Другого) целей и ценностей. Тогда как объяснение как метод наук о природе берет в фокус каузальность по законам природы, а не телеологическую связь. Именно это единство, близость или взаимная понятность целей и ценностей, лежащих в основании человеческого действия, может служить основанием искомого чувства общности. Во-вторых, Дильтей отмечает, что эта общность может быть понята как историческая жизнь, как пребывание в совместном историческом мире. История понимается как «опредмечивание» жизни индивидов, как средство открытия человеку самого себя и открытия ему другого человека.⁷⁸

Таким образом, мы можем сделать предположение о том, что временность как характеристика жизни и сознания индивида может быть рассмотрена как условия формирования объекта наук о духе, а историчность – как то пространство, которое представляет собой условие понимания этого объекта. Однако само «производство» этого исторического мира в определенном смысле берется Дильтеем в качестве предпосылки, т.е. не рассматривается процесс конституирования исторического опыта в самом герменевтическом понимании. Это позволяет Г.Г. Гадамеру следующим образом обозначить недостаточность герменевтической программы Дильтея: «Дильтей <...> не мог преодолеть робости к традиционной теории познания. Его исходный пункт, внутреннее бытие “переживаемого”, не мог пробить мост к исторической реальности,

наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е, М., 1986. - С. 392.). Следует отметить, что, определяя такое сложное равновесие как диалог, М.М. Бахтин, в этом же разделе критикует Дильтея за так и не преодоленных монологизм (там же. С. 384).

⁷⁸ Румянцева Т.Г. Дильтей // История философии. Энциклопедия / ред. А.А. Грицанов. - Минск: Интерспрессервис, 2002. – С. 324.

потому что великая историческая действительность, общество и государство являются определяющими для каждого “переживания”. Автовоспоминания и автобиографии — исходные пункты Дильтея — не являются предпосылками и недостаточны в качестве базиса для герменевтической проблемы <...> В действительности не история относится к нам, а мы относимся к ней. Мы понимаем самих себя, прежде всего в воспоминании, мы понимаем себя в семье, обществе, государстве, в которых мы живем»⁷⁹. «Дильтей, конечном счете мыслил исследование исторического прошлого как расшифровку, а не как исторический опыт»⁸⁰.

3.3. Историчность как беспредпосылочное начало в герменевтике Г.Г. Гадамера

На основе анализа современного герменевтического проекта Г.Г. Гадамера мы проясним возможность понимания историчности как беспредпосылочного начала⁸¹ герменевтического опыта и укажем на специфическую временность, проясняющую так понятую историчность.

Гадамер в определенном смысле работает с той же проблематикой, которую мы обнаружили у Дильтея — условия формирования «субъекта» и «объекта»⁸² познания.

⁷⁹ Гадамер Г.Г. Истина и метод. Цит. по: *Кузнецов В.* Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения 11.04.2016).

⁸⁰ Гадамер Г.Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1998. — С. 202.

⁸¹ Мы используем этот концепт в том смысле, каким его наделяет Платон, говоря об идее Блага как беспредпосылочном начале в VI книге Государства. Оно - условие бытия и познания. Но при этом его следует понимать не как некоторую предпосылку, отношении котором мы можем поставить вопрос о ее условиях возможности. См. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи.— М.: Мысль, 1994. С. 318-319. Опыт историчности, которые концептуализируется в принципе «истории воздействий» на наш взгляд может быть соотнесен с таким беспредпосылочным началом.

⁸² Мы ставим эти концепты в кавычки, поскольку их традиционный смысл связан с иерархией, герменевтический же проект, с идеей конгенности и диалога, предполагает возможность преодоления этой иерархии через актуализацию взаимосвязи.

Первая проблема связана с гадамеровской идеей об оправдании предрассудков. К этому контексте Гадамер воспроизводит ставший уже привычным во второй половине XX века жест критики Просвещения, пытавшегося построить объективное знание и предполагающего возможность полного очищения субъекта познания от всякой субъективности, то есть частного характера собственных суждений, достижения позиции «взгляда из ниоткуда», если использовать терминологию современной эпистемологии (Т. Нагель) или состояния (чистой доски), если вспомнить концепты Нового времени.

Основной предрассудок Просвещения, по словам Гадамера, состоит в «предубежденности против предрассудков»⁸³. Предрассудки, пред-суждения, пред-мнения, то, что предопределяет разум в его опыте понимания Другого, являются тем, что позволяет увидеть разум в качестве исторического. Исторический характер разума связан с тем, что он, во-первых, конечный, то есть всегда связан с конкретными условиями своего существования, «не сам себе господин». По словам Гадамера, «идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества»⁸⁴. Во-вторых, внимание к предрассудкам представляет собой своего рода путь укоренения разума в почве исторического опыта. Тем самым, создается предпосылка и для чувства общности, о котором писал Дильтей. «Предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения составляют историческую действительность его бытия»⁸⁵. При этом становится явной проблема: как отличить истинные предрассудки от тех, которые *только лишь* подчеркивают мою субъективность или «личный интерес к предмету»? То есть, как удержать правильное равновесие между двумя историческими

83 Гадамер Г.Г. Истина и метод. С. 322.

84 Там же. С. 328.

85 Там же. С. 329.

«способностями» предрассудка: определять конечность познающего и его общность с другими?

Мы подойдем к этому вопросу еще и с другой стороны, со стороны условий правильного понимания «предмета» познания⁸⁶. В качестве такого предмета может быть понята традиция. Необходимо подчеркнуть, что к понятию традиции Гадамер подходит, сосредотачивая внимание на исторической функции предрассудков, объединяющих меня с Другим через верность авторитету. При этом традиция, историческое предание оказываются формой авторитета. Но традицию и авторитет не следует понимать в качестве довлеющих в качестве имеющих вневременную значимость над любой современностью. Напротив, само историческое понимание может быть понято как «сберегание» прошлым себя в качестве непреходяще значимого, в котором необходимым образом участвует и тот, кто мыслит традицию из настоящего, свободно принимая ее качестве таковой. Что дает возможность прошлому не властвовать в собственной вечной, вневременной, завершенной, объективной значимости, но быть открытым будущему, настоящему, которое впервые и учреждает непреходящий, классический статус традиции в опыте понимания?

Мы пришли к двум вопросам, ответ на которые один, и он отсылает к существу опыта «действенно-исторического сознания» или принципа истории воздействий. Можно сказать, что этот опыт имеет своей «квази-предпосылкой» открытость Другому.

Эта открытость как готовность слышать Другого в диалоге обеспечивается *вопросом в отношении самого себя* (а не погруженностью в переживание субъективного личного интереса к «предмету»). *Временная дистанция* по отношению к традиции и к своим собственным предрассудкам – иной способ описывать эту ситуацию стояния под вопросом или, как говорит Гадамер, приведения предрассудка в «состояние раздражения»⁸⁷. Временная дистанция

⁸⁶ Гадамер подчеркивает, что гуманитарные науки имеют не предмет, а задачу. (Там же. С. 345).

⁸⁷ Там же С. 352-354.

позволяет освободиться, отстраниться от личного интереса к «предмету» и, одновременно обнаружиться его подлинному смыслу. Эта подлинность «предмета» состоит в открытии его возможности быть разным, иным, что случается только в ситуациях различных истолкований⁸⁸. Также как и смысл вопроса состоит в том, чтобы увидеть в себе возможность быть иным. В этом и состоит смысл взаимной открытости, актуализирующейся временной дистанцией.

С одной стороны - никогда до конца не понятая традиция, неисчерпаемая в своих интерпретациях. С другой стороны - толкующий ее из современности разум, определенность которого также не однозначна, поскольку он стоит под вопросом. Эти две стороны оказываются именно квази-предпосылкой, поскольку мы имеем здесь не с отдельно существующими элементами исторического человечества, но с разворачивающимся опытом их взаимодействия или, правильнее сказать, с никогда не завершающимся опытом их взаимного определения. Мы имеем дело с герменевтическим кругом, который и есть историчность разума, или разумность исторического человечества. В этом опыте происходит наполнение содержанием временной дистанции между прошлым и настоящим (например, опытом по-разному читающих классическое произведение интерпретаторов), происходит достижение все более высокой общности и слияние «якобы для себя сущих горизонтов»⁸⁹ современности и классического прошлого. Это опыт, у которого нет иного начала, кроме него самого и, в этом смысле, он оказывается беспредпосылочным началом.

Сделаем еще два важных замечания, относящихся к гадамеровскому проекту толкования историчности человеческого разума. Первое относится к специфической темпоральности, которая остается в качестве концепта, по

⁸⁸ Гадамер цитирует определение классического, которое дает Шлегель: «Классическое произведение не должно быть таким, чтобы его когда-нибудь можно было понять до конца» (там же. С. 674).

⁸⁹ Там же, с. 362.

аналогии которым или в свете которого можно прояснять историчность опыта понимания. Существенным для этого опыта, повторим, является равенство позиции понимающего и понимаемого, диалога и достижения все большего чувства общности. Эта темпоральность не есть разворачивание временного конституирования сознания из точки теперь (Гуссерль) и не есть решимость, объединяющая в настоящем с одной стороны, конечность человеческого бытия, которой чревато будущее, и, с другой стороны, пространство возможностей, которым открывается прошлое (Хайдеггер). Эта темпоральность, тем более не есть условие возможности всякой данности. Она понимается Гадамером как событие настоящего, собирающее разные времена, или скорее, служащее истоком временных различий. Эту темпоральность Гадамер описывает как одновременность, отсылая при этом в качестве образца бытия понимания к празднику, игре, восприятию произведения искусства⁹⁰.

Второе замечание относится к проблеме применения, которая выделяется Гадамером в качестве значимой для герменевтического опыта. Подчеркнем еще раз, что применение не значит здесь удостоверение, следующее за сложившимся пониманием. Применение – это завершение, или точнее свершение понимания в конкретном действии. Подобно тому, как для Аристотеля нравственным знанием обладает тот, кто совершает поступки, в противном же случае знание того, что есть благо еще не завершено. «Аппликация – это не приложение к конкретному случаю некоего всеобщего, которое было изначально дано и понято само по себе, но аппликация и есть действительное понимание самого всеобщего, которым является для нас <...> текст. Понимание оказывается родом действия и познает себя в качестве такового»⁹¹. Здесь соединяются эпистемологическая и онтологическая стратегия концептуализации временности и историчности.

⁹⁰Там же. 156-174. Историчность опыта понимания соотносится Гадамером с временностью человеческого существования. Темпоральность понимания может быть соотнесена со сложностью момента настоящего. В этих двух пунктах гадамеровское понимание временности продолжает то его истолкование, которое можно было обнаружить у Гуссерля и Хайдеггера.

⁹¹Там же. С. 402-403.

Заключение

Цель нашего исследования состояла в том, чтобы определить единство стратегий концептуализации временности и историчности в современной философии. В начале исследования было выдвинуто *предположение* о том, что основанием для прояснения этого единства может служить проблема онтологического обоснования познания. В контексте этого предположенного единства были рассмотрены две основные стратегии концептуализации временности и историчности – эпистемологическая и онтологическая. Первая стратегия репрезентирована в феноменологии Гуссерля, при этом временность рассматривается в качестве трансцендентального основания историчности, последняя, в свою очередь оказывается условием обоснования научного знания. Несмотря на то, что история в поздний период творчества Гуссерля рассматривается как «живое движение», выход за рамки эпистемологической или трансценденталистской постановки вопроса оказывается лишь возможным, но еще не действительным. Вторая стратегия репрезентирована в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Здесь временность выявляется как горизонт вопроса о бытии, и потому горизонт самой фундаментальной науки, укорененной в сущем, чьей чертой является историчность. Герменевтический проект можно рассматривать как определенный синтез этих стратегий, определяя возможность онтологического истолкования историчности как фундамента гуманитарных наук и понимания как изначального способа бытия с Другим. При этом подобно тому, как мы находим основания хайдеггеровского мышления временности и историчности в феноменологии, герменевтика второй половины XX века, берет свои базовые интуиции из творчества Хайдеггера, дополняя и развивая его идеи. Кроме того, в ходе исследования было показано, что временность, первоначально служащая основанием понимания

историчности, в последствии интерпретируется в контексте определенным образом истолкованного исторического бытия.

Вывод нашего исследования состоит в том, что единство концептуализации временности и историчности определяется разворотом современной философской традиции от эпистемологического к онтологическому контексту определения своей базовой проблематики. При этом историчность и временность оказываются онтологическим фундаментом познания.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Августин Блаженный*. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия. – СПб.: Bibliopolis, 2006. – 512 с.
2. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е, М., 1986. – С.381-393, 429-432.
3. *Борисов Е.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей». 1998. С. 345-375.
4. *Гадамер Г.Г.* Истина и метод. - М.: Прогресс, 1998. — 704 с.
5. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
6. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. - М., Республика, 1997. – 495 с.
7. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М.: Академический Проект, 2010. — 229 с.
8. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. С. 297–331.
9. *Гуссерль Э.* Метод прояснения // Современная философия науки. Хрестоматия / Ред. А.М. Печенкин. — М., Логос, 1996. — С.365–376.
10. *Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. – 269 с.
11. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, перевод В. И. Молчанова. М.: Издательство Гнозис», 1994.— 192 с.
12. *Гуссерль Э.* Феноменология: [Статья в Британской энциклопедии] / Предисл., пер. и примеч. В. И. Молчанова // Логос. — 1991. — № 1. — С. 12—21.
13. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука / *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 185–241.

14. *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX. / ред., сост. Г.К. Косикова. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 108-134.

15. *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // “Вопросы философии”, 1988, N 4. — С. 135—152.

16. *Дильтей В.* Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах / Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. С. 213–256.

17. *Инишев И. Н.* Интенциональность и очевидность. Истоки трансцендентальной феноменологии Гуссерля. [Электронный ресурс] URL: <http://novainfo.ru/article/1038> (дата обращения: 4.05.2016).

18. *Крюков А.* Проблема времени и рефлексии у Гуссерля // HORIZON. – СПб, 2013. – № 2. С. 50-60.

19. *Кузнецов В.* Герменевтика и её путь от конкретной методике до философского направления. [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения 4.05.2016).

20. *Лангребе Л.* Интенциональность у Гуссерля и у Brentano // Философско-литературный журнал «Логос» / Перевод Романа Громова. — 2002. — № 2 (33). — С. 33–39.

21. *Лобастова В. А.* Учение Франца Brentano о сознании. // Логико-философские штудии. №2. 2003. С. 417–445.

22. *Михайлов И.А.* Переписка Дильтея и Гуссерля. Экзистенциальные истоки феноменологии // История философии. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 1997. С. 71–80.

23. *Молчанов В. И.* Время и сознание: критика феноменологической философии // *Молчанов В. И.* Исследования по феноменологии сознания. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007.— 456 с.

24. *Молчанов В. И.* Гуссерль. [Электронный ресурс] URL: http://www.pravenc.ru/text/168426.html#part_3 (дата обращения: 4.05.2016).

25. *Молчанов В.И.* Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время. // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых

концепций / В. А. Подорога, А. Б. Зыкова, И. С. Вдовина и др.- М.: Наука, 1989. С. 110-136.

26. *Мотрошилова Н. В.* Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля. // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций / В. А. Подорога, А. Б. Зыкова, И. С. Вдовина и др.- М.: Наука, 1989. С. 63-98.

27. *Паткуль А. Б.* Понятие онтологии в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. Том 115, №2 (2013). С. 5-18.

28. *Паткуль А. Б.* Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия. [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/patkul-ab/fundamentalnaya-ontologiya-kak-sposob-konceptualizacii-bytiya> (дата обращения: 4.05.2016).

29. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи.— М.: Мысль, 1994. – 654 с.

30. *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч. Т.1 М., 2000. С. 15-23.

31. *Разеев Д. Н.* Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля. // Материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России». Под ред. Разеева Д.Н. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.105-137.

32. *Ракитов А. И.* Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера. // Историко-философский ежегодник. М., 1988. — С.150-165.

33. Румянцева Т.Г. Дильтей // История философии. Энциклопедия / ред. А.А. Грицанов. - Минск: Интерспрессервис, 2002. – С. 321-324.

34. *Савин А.* Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля. — Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. — 210 с.

35. *Слинин Я. А.* Феноменология intersубъективности. Издательство «Наука». – СПб.: 2004. – 360 с.

36. *Фалев Е.В.* Герменевтика Мартина Хайдеггера. / Е. В. Фалёв. СПб.: Алетейя, 2008. – 224 с.
37. *Филатов В.П., Малахов В.С., Вышегородцева О.В.* Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. XII. № 2. С. 150-162.
38. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
39. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей». 1998. — 384 с.
40. *Херрманн Ф.-В. фон.* Гуссерль — Хайдеггер и «сами вещи» // *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Сб. / Пер. с нем – Мн. Пропилеи, 2000. С. 11-27.
41. *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 460 с.
42. *Шиповалова Л.В.* Научная объективность в исторической перспективе. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/kathedras/scitech/Shipovalova/Shipovalova-dissertazia.pdf>. (дата обращения 4. 05. 2016 г).
43. *Шиповалова Л. В.* О возможной совместимости историчности и объективности научного знания // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2012. Вып. 4. С. 19–23.
44. *Шиповалова Л.В.* Специфика субъектно-объектных отношений и особенности методологии социально-гуманитарного познания // История и философия науки /ред. А.С. Мамзин. – СПб.: Питер, 2008. С. 275-280.
45. *Штрекер Э.* Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки // Современная философия науки. Хрестоматия / Ред. А.М. Печенкин. — М., Логос, 1996. С. 376–392.

