

Критика натурализма и трансцендентальный поворот в феноменологии

(Концепция эпохе и редукции в «Идее феноменологии» Гуссерля)

Савин А.Э.

Аннотация: Целью статьи является раскрытие предпосылок и генезиса трансцендентального поворота в феноменологии Гуссерля посредством экспликации сущности методов эпохе и редукции, впервые представленных в методически отрефлексированном виде в «Идее феноменологии» – введении в рамках курса «Hauptstuecke aus der Phaenomenologie und der Kritik der Vernunft» в 1907 году. Автор статьи полагает, что толчком для трансцендентального поворота послужила феноменологическая проблематизация натуралистической теории познания. Условием возможности критики натурализма стали методы доступа к полю феноменологического исследования – эпохе и редукция. Результатами применения этих методов явились деструкция натуралистического истолкования оппозиции имманентного и трансцендентного и в то же время демонстрации феноменологического измерения главной теоретико-познавательной проблемы. Трансцендентальный поворот, заключающий в себе картезианский и кантианский моменты одновременно, по существу, и есть не что иное как указанный двуединный процесс деструкции и демонстрации. Автор полагает, что смысл трансцендентальной редукции включает в себя два компонента. Негативная составляющая редукции препятствует философски безответственному переходу (метабасису) от философского (феноменологического) измерения главной эпистемологической проблемы к научному и обратно – такой переход и создает всю теоретико-познавательную путаницу. Негативная – удерживает открытость и чистоту философского измерения проблемы.

Ключевые слова: теория познания, натурализм, феноменология, трансцендентальный поворот, редукция.

Целью настоящей статьи является раскрытие существа эпохе и редукции – мыслительных операций, которые обусловили трансформацию развитой Гуссерлем ранее феноменологии в трансцендентальную философию и во многом определили специфику гуссерлевского трансцендентализма.

«Трансцендентальный поворот» в мышлении Гуссерля произошел в 1905-1907 гг. Это изменение способа мышления находит свое более или менее отчетливое выражение и впервые подвергается методологической рефлексии в работе 1907 года «Идея феноменологии. Пять лекций», являющейся, по словам немецкого историка феноменологии Иза Керна, решающей для философского развития Гуссерля¹.

Написание этой работы, как утверждает Вальтер Бимель в своем «Введении» к «Идее феноменологии», явилось результатом попытки преодоления кризиса,

¹ Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung ueber Husserls Verhaeltnis zu Kant und zum Neokantianismus. – Haag : Nijhoff, 1964. S. 222.

переживавшегося Гуссерлем по прошествии шести лет после выхода «Логических исследований». Этот кризис имел как внешнее, так и внутреннее основания.

Внешним выступает «коллективное презрение», выраженное по отношению к Гуссерлю его коллегами, которые сочли его недостойным избрания на должность профессора Геттингенского университета, где он в это время преподавал². Но, на наш взгляд, для человека, который считал, что, в отличие от людей естественной установки, борющихся друг с другом, феноменолог имеет злейшего врага в себе самом, не это было определяющим. Главным было отсутствие ясности в отношении своей феноменологии как философской науки, в отношении философских оснований столь разноплановых и разнонаправленных феноменологических исследований, и даже хуже, сомнения в основательности собственных философских занятий вообще. В подтверждение предельной остроты и значимости этих сомнений Бимель приводит датируемую еще 1906 годом дневниковую запись Гуссерля: «На первое место я ставлю общую задачу, которую я должен для себя решить, если я могу позволить себе называть себя философом. Я имею в виду критику разума. Критику логического и практического разума, оценивающего разума вообще. Не приведя к ясности, в общих чертах, смысла, существа, методов, основных вопросов критики разума, не продумав для нее общий эскиз, не набросав, не установив и не обосновав ее, я не смогу истинно и по-истине жить. Мук неясности, раскачивающего туда-сюда сомнения я претерпел достаточно. Я должен прийти к внутренней твердости. Я знаю, что при этом речь идет о великом и величайшем, я знаю, что великие гении потерпели крах в решении этой задачи, и если бы я захотел сравниться с ними, я должен был бы заранее впасть в отчаяние»³.

В ходе этой «борьбы за признание» права феноменологии как философской науки – и даже как основной философской науки – на существование, из стремления разрешить сомнения в отношении возможности познания и тем самым определить собственную позицию феноменологии как критики разума в отношении теории познания, оформляются в «Пяти лекциях» идеи эпохи и редукции. Бимель отмечает: «Отзвук заглавия основного кантовского труда неслучаен. В это время Гуссерль усиленно занимался Кантом, из этих занятий у него вырастает идея феноменологии как трансцендентальной философии, трансцендентального идеализма, а также идея феноменологической редукции... Доступ к трансцендентальному способу рассмотрения прокладывает редукция, она делает возможным возврат к «сознанию»»⁴.

Гуссерль начинает с вопроса «как возможно познание». Отправным пунктом трансцендентального поворота служит проблематизация тех способов решения проблемы познания, которые предлагают натуралистические теории познания. Немецкий мыслитель обращает внимание на неразрешимые противоречия, в которых запутываются такие теории познания при их последовательном продумывании.

Для естественного познания, согласно Гуссерлю, дело обстоит следующим образом: «Во всех своих формах (Ausgestaltungen) познание есть психическое переживание: познание познающего субъекта. Ему противостоят познаваемые объекты. Как <теперь> может познание удостоверить соответствие познаваемым объектам, как оно может выйти за свои пределы и достоверным образом постичь свои объекты? В естественном мышлении само собой разумеющаяся данность познаваемых объектов в познании [здесь] становится загадкой. В восприятии воспринимаемая вещь дана

² Biemel W. Einleitung des Herausgebers // Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen / Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1950. S. VII.

³ Ibid. S. VII–VIII.

⁴ Ibid. S. VIII.

непосредственно. Вещь находится перед моим воспринимающим ее взором, я смотрю и схватываю ее. Но восприятие есть лишь переживание моего воспринимающего субъекта. Таким же образом воспоминание и ожидание, все построенные на них акты мышления, посредством которых происходит опосредованное полагание некоего реального бытия и установление всякого рода истин об этом бытии, есть субъективные переживания. Откуда знаю я, познающий, и как могу я достоверным образом знать, что есть не только мои переживания, эти познавательные акты, но есть также и то, что ими познается, что вообще есть нечто, что в качестве объекта познания могло бы быть противопоставлено [моим переживаниям]?

Должен ли я сказать, что на самом деле (*wahrhaft*) познающему даны только феномены, что за пределы связи (*Zusammenhang*) своих переживаний он никогда не выходит, не выходил и не выйдет, и, стало быть, может с полным правом утверждать: Я есть, все, что Не-Я, есть лишь феномен, и растворяется в феноменальных связях»⁵. Согласно Гуссерлю, корреляция между актом познания (*Erkenntniserlebnis*), значением и предметом, является источником глубочайших проблем, которые, по-сути, являются одной проблемой – проблемой возможности познания.

Гуссерль демонстрирует, что стремление решить основную теоретико-познавательную проблему – проблему выведения из субъективной достоверности переживаний достоверности объективного мира, вызывает к жизни уже в рамках естественного мышления многочисленные теории познания. Они пытаются ответить, как может познание удостоверить свое соответствие сущим в себе (*an sich*) вещам, как оно может постичь (*treffen*) их, и какое дело вещам в себе до наших мыслительных операций (*Denkbewegungen*) и до регулирующих их логических законов – ведь это законы *нашего* мышления, психологические законы. При такой формулировке вопроса неизбежно появляются биологистские, антропологистские и психологистические теории познания, рассматривающие познание, мышление вообще, как механизм приспособления к «окружающей среде», а, соответственно, познавательный процесс со всеми его многообразными процедурами удостоверения, как подчиняющийся общим законам этого приспособления⁶.

Такого рода теории познания, исходящие из указанной выше формулировки вопроса и приходящие к таким ответам, на наш взгляд, запутываются и не могут не запутаться в многочисленных нелепостях, главной из которых выступает нарушение *restitutio principii*. Немецкий мыслитель убедительно демонстрирует это на примере теории Юма. Он спрашивает: «Должен ли я вслед за Юмом редуцировать всю трансцендентную объективность к фикциям, которые можно объяснить при помощи психологии, но которые нельзя разумно оправдать?.. Не трансцендирует ли, как и любая, также и юмовская психология, сферу имманенции [здесь имманенция означает очевидно данное – прим. А.С.]? Не оперирует ли она под названиями «привычка», «человеческая природа» (*human nature*), «орган чувств», «раздражение» и т.п. трансцендентными [здесь: не очевидными и не приводящимися к очевидности – прим. А.С.] (и согласно его же собственному признанию трансцендентными) существованиями (*Existenzen*), тогда как ее цель направлена на то, чтобы все трансцендирование актуальных «импрессий» и «идей» низвести до фикций»⁷. И действительно, любая позитивная наука, и любая вырастающая из позитивных наук теория познания, попадает здесь в порочный круг. Она вынуждена оперировать для объяснения познания фактами (результатами познания) биологии, антропологии,

⁵ Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen / Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1950. S. 20.

⁶ Ibid. S. 3.

⁷ Ibid. S. 20.

психологии, значимость которых сама также поставлена под вопрос «загадкой познания». Как могут биология, антропология или психология, любая позитивная наука вообще, ответить на вопрос о возможности познания, если как раз значимость их познавательных притязаний и поставлена им под вопрос?

Казалось бы, наше указание на нарушение здесь *petitio principii*, логического закона дает надежду теории познания. Логика – вот к чему можно обратиться за объяснением права объективного познания. Однако разве не затронута и сама логика вопросом: «какое дело вещам в себе до наших познавательных операций»? И при попытке ответить на вопрос об истоках ее значимости естественное мышление возвращается «на круги своя»: логические операции и производимые ими логические нормы есть способы приспособления к окружающей среде и регулируются общими законами приспособления. А, следовательно, и объективное значение логической закономерности становится спорным и сомнительным. Гуссерль указывает, что для естественного мышления «напрашиваются размышления биологического характера. Нам напоминают о современной теории развития, согласно которой человек, должно быть, развивался в борьбе за существование, и посредством естественного отбора, а вместе с ним, конечно же, развился также и его интеллект, и вместе с интеллектом все присущие ему формы, т.е. логические формы. Не выражают ли поэтому логические формы и логические законы случайное своеобразие человеческого вида, которое могло бы быть и другим, а, в ходе последующего развития, также и стать другим? Таким образом, познание, вероятно, только человеческое познание, привязанное к человеческим интеллектуальным формам, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе»⁸.

С точки зрения феноменологии, проблема возможности познания, остается неразрешимой загадкой до тех пор, пока имманентное (сознание) и трансцендентное (мир) «рассматриваются в форме онтологически [можно было бы сказать «онтически» – прим. А.С.] фундированной противоположности, которую можно было бы преодолеть только посредством конструирования связующего их «моста»⁹.

Что же делать в этой безвыходной для традиционных теорий познания ситуации? Гуссерль предлагает, прежде всего, наложить запрет на использование научных фактов и теорий для объяснения познания, осознать, что проблема теории познания лежит в другом – философском – измерении (*Dimension*), нежели проблемные поля наук. Он пишет: «В естественной сфере исследований одна наука может без всяких оговорок выстраиваться на другой и одна наука может служить методическим образцом для другой, хотя и лишь в известных объемах, определенных и ограниченных характером соответствующей области исследования. Но философия лежит в некотором совершенно новом измерении. Она нуждается и в совершенно новых исходных пунктах и в совершенно новом методе, который принципиальным образом отличает ее от любой «естественной» науки... А это также означает, что чистая философия в пределах совокупной критики познания и «критических» дисциплин вообще должна отвлечься от всей проделанной в естественных науках [здесь имеются ввиду все «науки естественной установки» (*natuerliche Wissenschaften*), а не только естественные науки, «науки о природе» (*Naturwissenschaften*) в собственном смысле – прим. А.С.] и в научно

⁸ Ibid. S.21.

⁹ Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. – 2. verb. Aufl. – Hamburg; Meiner, 1996. S. 52.

неорганизованной мудрости и познании (Kunde) мыслительной работы и не должна пользоваться ею»¹⁰.

Именно для того, чтобы открыть и удержать философское измерение теоретико-познавательного вопрошания и исследования Гуссерль и выполняет операции эпохе и редукции. Несмотря на вполне кантианскую постановку проблемы познания и на усмотрение способа ее решения в критике разума, эпохе и редукция вводятся Гуссерлем в «Идее феноменологии» на картезианском пути через картезианское размышление-сомнение (Zweifelsbetrachtung). Керн пишет: «Введение феноменологической редукции в лекциях летнего семестра 1907 года, как представляется, ... не восходит непосредственно к углубленному разбору Канта и Наторпа. Это подтверждает форма феноменологической редукции, представленная в этих лекциях. Она [эта форма] задается в них в первую очередь не кантианской, а картезианской мыслью, а именно, идеей начала философии в абсолютно данном (в абсолютной очевидности) и в эпохе в отношении всего того, что не соответствует этому требованию. О Канте определенно говорится, что у него отсутствует понятие феноменологической редукции»¹¹.

Но, что же означают эпохе и редукция? Эти мыслительные операции должны обеспечить доступ к философскому измерению основного вопроса теории познания и удержать его, т.е. воспрепятствовать возвращению теоретико-познавательного исследования в естественную установку. Редукция выполняет, таким образом, как негативную функцию, а именно, «препятствует впадению» в естественную установку, так и позитивную – «обеспечивает доступ» к философскому измерению проблемы.

За осуществление негативной функции в рамках редукции отвечает эпохе. В «Пяти лекциях» немецкий мыслитель вводит понятие эпохе следующим образом: «Итак, в начале критики познания весь мир, физическая и психическая природа, наконец, собственное человеческое Я, а также все науки, которые относятся к этим предметностям, понимаются под индексом *проблематичности*. Вопрос об их бытии и их значимости остается открытым... Эпохе, которое критика познания должна выполнить (ueben), не может иметь тот смысл, что она [критика познания] не только с того начинается, но также при том остается, что ставит под вопрос любое познание, стало быть, также и свое собственное, и никакой данности (Gegebenheit) не позволяет иметь силу, стало быть, также и той, которую она сама устанавливает. Если ей нельзя ничего предполагать (voraussetzen) как *предданное (vorgegebene)*, то она должна начать с какого-либо познания, которое она не принимает каким-либо образом на веру, но которое она сама себе дает, которое она сама полагает как первое»¹².

Эпохе в формальном аспекте, таким образом, заключается, согласно «Идее феноменологии», в том, чтобы приостановить опору на некритически принятое предданное и позитивное (в противоположность очевидному, приведенному к очевидности и установленному в результате критической теоретико-познавательной проверки). Идея эпохе вырастает у Гуссерля из принципа беспредпосылочности, изложенного в седьмом параграфе второго тома «Логических исследований».

Однако, согласно Гуссерлю, эпохе является лишь первой и, при том, несамостоятельной частью редукции, поскольку процедура исключения принятого без

¹⁰ Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen / Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1950. S. 24.

¹¹ Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung ueber Husserls Verhaeltnis zu Kant und zum Neokantianismus. – Haag : Nijhoff, 1964. S. 26.

¹² Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen/ Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag: Nijhoff, 1950. S. 29.

критики познания вводится в действие следующим образом: сомневаться следует не потому, что я в принципе могу занять скептическую позицию по отношению к любому положению (хотя обладание такой возможностью необходимо), а потому, что сами положения не выдерживают сомнения, позволяют в себе усомниться. Если же они этого не позволяют, упорствовать в сомнении было бы противосмысленно. «И здесь мы напоминаем себе о картезианском размышлении-сомнении (*Zweifelsbetrachtung*). Обдумывая разнообразные возможности ошибок и заблуждений, я мог бы прийти в такое скептическое отчаяние, что мог бы в итоге сказать: ничто не предстает для меня убедительным, все для меня сомнительно. Но тотчас становится очевидным, что для меня далеко не все может быть сомнительным, ибо при вынесении суждения, что все предстает для меня сомнительным, оказывается несомненным, что я выношу такое суждение, и было бы противосмысленным (*widersinnig*) желать удерживать это универсальное сомнение. И в каждом случае определенного сомнения, несомненно, является достоверным то, что я так сомневаюсь. Таким же образом происходит при каждой *cogitatio*. Как бы я ни воспринимал, представлял, выносил суждения, заключал, и как бы при этом не обстояло дело с надежностью или ненадежностью, предметностью или беспредметностью моих актов, применительно к восприятию совершенно ясно и достоверно, что я то-то и то-то воспринимаю, применительно к суждению, – что я выношу суждение о том-то и о том-то и т.д.»¹³.

Гуссерль отмечает, что сразу же напрашивается трактовка различия подвергаемого выключению в эпохе и благодаря редукции как различия имманентного и трансцендентного, а этого различия – как различия находящегося «в душе», «в сознании» и того, что выходит за ее пределы.

«Почему в некоторых случаях [возникает] склонность к скептицизму и вопрос – сомнение [*Zweifelsfrage*]: как такое бытие может быть постигнуто в познании и почему в случаях *cogitationes* нет этого сомнения и этого затруднения?

Прежде всего, отвечают – и это как раз первый ответ, который приходит в голову, – с помощью пары понятий или пары слов *имманенция* и *трансценденция*. Усматривающее познание *cogitatio* является имманентным; познание объективных наук, наук о природе и наук о духе, а также, при ближайшем рассмотрении, и математических наук, является трансцендентным. В отношении объективных наук имеется опасение (*Bedenklichkeit*) [касающееся] трансценденции, [а именно] вопрос: как познание может выйти за пределы себя, как оно может постичь некое бытие, которое не может быть обнаружено в пределах сознания? Это затруднение отпадает [само собой] при усматривающем познании *cogitatio*.

Прежде всего, имеет место устойчивая тенденция к тому, чтобы интерпретировать имманенцию как реальную (*reell*) имманенцию и может быть, – даже в психологическом смысле, – как *реальную имманенцию*, и считать это само собой разумеющимся... Имманентное, как скажет здесь начинающий (*Anfaenger*), во мне, трансцендентное – вне меня»¹⁴.

Соответственно, эпохе можно тогда понимать как выключение трансцендентного, истолкованного как выходящее за пределы психики, а редукцию как раскрытие доступа к имманентному, понимаемому как психическое.

Однако такое понимание эпохе и редукции не было бы первичным, было бы уже истолкованием их, и притом с помощью не критически принятого различия. А это означает, что автоматически появляющееся, навязываемое той же натуралистической теоретико-познавательной традицией, истолкование различия выключаемого и

¹³ Ibid. S.30.

¹⁴ Ibid. S. 4–5.

невывключаемого само требует принятия феноменологических мер, т.е. должно быть подвергнуто эпохе и редукции. Вместе с ним требуют феноменологического истолкования сами эпохе – как выключение трансцендентного, и редукция – как способ доступа к имманентному.

Теодор де Бур справедливо полагает, что редукция «негативно – это подвешивание всех суждений о трансцендентном, а позитивно – это возвращение к абсолютно данному. Для [обозначения] негативного аспекта Гуссерль вводит термин «эпохе»¹⁵. Такая трактовка эпохе как выключения трансценденции встречается у многих других исследователей. На наш взгляд, это понимание эпохе – при правильной феноменологической трактовке трансценденции – верное, но не первичное. Эпохе в первоначальном смысле имеет формальный смысл выключения положений принимаемых на веру и рассматриваемых как значимые до их критики, т.е. до прояснения истоков их значимости. Для того чтобы понять, что заключению в скобки обоснованно должно подвергнуться только трансцендентное (и, соответственно, быть выключенными только суждения о трансцендентном), требуется дополнительное усилие. Гуссерль указывает на это уже в «Идее феноменологии». Он пишет, что благодаря тому, что постижение трансцендентного становится проблемой для теории познания «более точно определяется, чем не следует располагать в качестве предданного. А именно, поэтому [по причине его проблематичности – прим. А.С.] трансцендентное нельзя использовать в качестве предданного. Если я не понимаю, как возможно, что познание постигает нечто трансцендентное ему, то я также и не знаю, возможно ли оно [трансцендентное]»¹⁶. Это означает, по нашему мнению, что выполнение редукции предполагает ограничение эпохе, взятого в его формальном аспекте. А потому следует различать эпохе как просто выключение всего принятого на веру до теоретико-познавательной критики, каковое претендует на роль предданного, и эпохе как выключение трансцендентного, т.е. как часть редукции. В «Идеях I» и в «Картезианских медитациях» проблема «ограничения» эпохе проявит себя со всей остротой и потребует значительных усилий для своего решения. Ведь именно благодаря ограничению эпохе философия, начинающая с сомнения, может сама тем самым положить свое начало. Не заимствовать его из принимаемого на веру, а учредить.

Рассмотрим теперь подробнее феноменологическое истолкование различения имманентного и трансцендентного.

В рамках традиционного понимания имманентное трактуется, по мнению Гуссерля, слишком узко и односторонне. Имманентное понимается традицией как *реальное* (reell) содержание cogito, т.е. как фазы и моменты самого процесса переживания. И более того, это реальное часто понимается как *реальное* (real), т.е. как процесс, разворачивающийся в реальном объективном времени, и иногда даже как подчиняющийся каузальным законам и т.д.; одним словом, как психологический процесс, понятый либо в смысле генетической (объяснительной), либо в смысле дескриптивной (описательной) психологии.

Однако, согласно Гуссерлю, психологическое понимание имманентного, а, соответственно, и трансцендентного, само нуждается в редукции. В «Логических исследованиях» Гуссерль сам рассматривал феноменологию как дескриптивную психологию, однако, в «Пяти лекциях» он утверждает, что феноменологическая теория познания не объяснительная, и даже не дескриптивная («чистая», не обращающаяся в

¹⁵ Boer de T. The Development of Husserl's Thought. – Transl. by T. Plantinga. – Hague: Nijhoff, 1978. P. 308.

¹⁶ Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen/ Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag: Nijhoff, 1950. S. 36.

своих исследованиях к каузальным законам, эмпирическим обобщениям психических фактов и психофизиологическим объяснениям, а ограничивающаяся анализом сущностных типов психических переживаний и их эйдетических взаимосвязей) психология. (Согласно чеканной формулировке во введении к «Идеям I», «феноменология никакая не психология»). Почему? Потому что предмет психологии: «душевное», «психическое» «переживание» и «связи переживаний в психологическом смысле», является результатом абстракции от конкретно сущего – «человека» – т.е. результатом «не-обращения-внимания» на одну из его составляющих – физическую, телесную. Но полагать нечто как «человека» означает постигать его как реально сущее в объективном времени и в реальном мире. А, следовательно, также и душевные переживания как «его» переживания при этом рассматриваются как происходящие в объективном времени и в реальном мире. Из чего вытекает, что обозначением феноменологической теории познания как психологии в игру уже введено «принятое на веру положение» – «предрассудок реальности». Но все некритически занятые позиции и принятые на веру положения должны быть подвергнуты эпохе, а, следовательно, само cogito, сфера имманентного, должно быть очищено от психологической самоинтерпретации.

Но немецкий мыслитель в редукции отношения имманентного–трансцендентного идет еще дальше. Согласно Гуссерлю, *поле имманентного шире, чем сфера реального (reell)* (которое теперь запрещено истолковывать в рамках естественной установки, т.е. как реальное (real)), а область трансцендентного, соответственно, уже. Он поясняет: «Однако при ближайшем рассмотрении эта трансценденция оказывается двусмысленной. Либо [под трансценденцией] может подразумеваться то обстоятельство, что в акте познания предмет познания реально не содержится (Nicht-reell-enthalten-sein), так что под «в истинном смысле данным» или имманентно данным могло бы пониматься реально содержащееся (das reelle Enthaltensein); акт познания, cogitatio, имеет реальные моменты, ее [cogitatio] реально конституирующие, но вещь, которую она подразумевает и которую она якобы воспринимает, о которой она помнит и т.д., в самой cogitatio как переживание, реально как часть, как действительно в ней сущее – не обнаруживается. Стало быть, вопрос в следующем: как может переживание, так сказать, [выйти] за пределы самого себя? Имманентное, следовательно, означает здесь в познающем переживании реальное имманентное.

Но имеется и другая трансценденция, противоположностью которой является некая совершенно другая имманенция, а именно, абсолютная и ясная данность, самоданность в абсолютном смысле. Эта данность (Gegebensein), которая исключает любое осмысленное сомнение, некое совершенно непосредственное усмотрение и схватывание самой подразумеваемой предметности, какова она есть, составляет точное понятие очевидности, и причем понятой как непосредственная очевидность. Все неочевидное, хотя и подразумевающее или полагающее нечто предметное, но не само усматривающее познание, трансцендентно во втором смысле. В нем мы всякий раз выходим за пределы *в истинном смысле данного, за пределы напрямую усматриваемого и схватываемого*¹⁷. Имманентное в феноменологическом смысле стало, таким образом, пониматься как самоданное, конституирующееся в очевидности, как сфера явленности, а трансцендентное, в свою очередь, как все несамоданное, неочевидное, как то, что в явлении является, но само не есть явление.

Трансформация традиционного различения имманентного и трансцендентного позволяет Гуссерлю включить в сферу имманентного еще две области, которые при традиционном подходе к теоретико-познавательной проблеме рассматривались как

¹⁷ Ibid. S. 35.

принадлежащие трансцендентному. Во-первых – область сущностных всеобщностей (разумеется, в качестве коррелятов идеации как акта прямого сущностного усмотрения, приведения всеобщего к самоданности) в сфере самих переживаний: восприятия как такового в отличие от вот этого фактического восприятия вот этого стола, суждения как такового и т.п. Во-вторых, – являющееся в явлении, предмет-поскольку-он-является-и-как-он-является, *не-реальное, а интенциональное* содержание *cogitatio*, интенциональный коррелят переживания и его реальных составляющих; конечно, в той мере, в которой он приведен к самоданности, к очевидности.

Обнаружение интенционального содержания в имманентной сфере в значительной мере связано с гуссерлевской трактовкой времени. На примере восприятия тона он демонстрирует, что такая нереальная составляющая феноменального поля как интенциональный предмет (единство тона) предполагает синтез времени, так как прошедшие фазы дления тона являются и теперь предметными, но все же не содержатся в точке «теперь», т.е. не являются реальными моментами восприятия тона. Он пишет: «Если мы ближе приглядимся и обратим внимание, как в переживании, например, некоего тона также и после феноменологической редукции, *противопоставляют себя явление (Erscheinung) и являющееся (Erscheinende) среди чистой данности*, стало быть, среди чистой имманенции, то нас это озадачит. Скажем, тон длится. Здесь мы имеем очевидным образом данное единство тона и [единство] его временного интервала (*Zeitstrecke*) с его временными фазами, фазой Теперь и фазами прошедшего; с другой стороны, если мы рефлектируем, феномен дления тона сам является временным, имеет свою соответствующую фазу теперь и свою фазу бывшести. И в некоторой выхваченной фазе Теперь феномена есть предметно не только Теперь самого тона, но теперь-тон (*Tonjetzt*) есть только некая точка в некоем длении звука.

Этого указания уже достаточно,... чтобы обратить наше внимание на новое: феномен восприятия тона, а именно очевидного и редуцированного, требует в пределах имманенции различения между явлением и являющимся»¹⁸. И эта ситуация является общей для всех предметностей, для предметных единств любого рода.

«Когда Гуссерль с конца 1906 года стал обозначать как феноменологически очевидную данность также и интенциональный коррелят этого [реального наглядно дающего] акта, т.е. интенциональный предмет-именно-так-как (*Gegenstand-gerade-so-wie*) он интендируется в этом акте, это имело для разработки (*Durchfuehrung*) феноменологической теории познания решающие последствия, т.к. теперь было возможно чисто имманентно и сущностно исследовать в рамках феноменологически редуцированных данностей не только [процесс] интенционального подразумевания (*Vermeinung*) в ходе осуществления познавательного акта, но также и чистую корреляцию между предметностью и познанием. Это рассмотрение корреляции лишь тогда оказывает свое полное воздействие, когда оно включает в свои исследования также и корреляцию между синтетической связью многообразных познавательных актов и наглядно данным в нем единым интенциональным предметом. Если таким образом перешагивается граница просто точечной (*punktuellen*) корреляции выполняемого в настоящее время (*jetzigen*) познавательного акта и его данного в настоящий момент (*jeweiligen*) интенционального коррелята, если рассматривается, как в синтетической связи многообразных актов самодана или является, например, единая

¹⁸ Ibid. S. 11.

вещь (Ding), то приобретает очевидное понимание имплицированных в восприятии вещи непрерывных познавательных процессов»¹⁹.

Можно констатировать, что, поскольку само сознание предстает как поток, как сознание-время и поскольку редуцированная предметность находится в зависимости от временного конституирования, выключение объективного времени, описанное Гуссерлем еще в 1904-1905 годах в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания-времени», играет в редукции не последнюю роль. (Хотя, конечно, и с надлежащим «расширением» за счет включения являющегося времени как такового в качестве интенционального предмета в поле имманентного).

Феноменологическая редукция растревожила осиное гнездо. Там, где прежде привычно решалась проблема «переброски моста» от психического к физическому, от полностью ясного *cogito* к непрозрачной внешней вещи, и где эти различия рассматривались как различие имманентного и трансцендентного, обнаружилось множество трудных и запутанных проблем. Их источником выступило появившееся вследствие редукции различие смыслов имманентного: натуралистически-психологического и феноменологического. Имманентного в смысле реального, и даже как психического и имманентного в смысле самоданности, конституирующей в очевидности; и, соответственно, двух смыслов трансцендентного: как нереального (и непсихического), и как несамоданного, как неочевидного. В натуралистической же теории познания эти различные понятия имманентного и, соответственно, трансцендентного смешивались. Имманентное в натуралистически-психологическом смысле, в смысле реального и психического считалось тождественным с имманентным в феноменологическом смысле. Редукция же обнаружила, что традиционные теории познания сформировались в результате смешения натуралистически-психологической и феноменологической постановки вопроса о возможности познания, и позволила выделить из них феноменологическое измерение в чистом виде.

Для «естественных» теорий познания феноменологические открытия означали немислимое. Само *cogito*, имманентное, как оно понималось до редукции, обнаружило в себе трансценденции (в феноменологическом смысле, как неясности, несамоданности). Напротив, трансцендентное, как оно понималось до редукции, обнаружило в себе имманенции (в феноменологическом смысле, как очевидности, самоданности). (Впоследствии окажется, что и редуцированное сознание содержит в себе трансценденции, хотя и в модифицированном виде, как «трансцендентное в имманентном», где имманентное и трансцендентное понимаются, разумеется, в феноменологическом смысле. Это породит многочисленные трудности и станет движущей силой развития самой феноменологии).

С точки зрения феноменологии, напротив, противосмысленными являются традиционные теории познания с их смешением разнородного – естественного (научного) и философского измерений проблемы познания. Феноменологическими средствами проведения необходимых различий в теории познания, а тем самым и устранения указанных смешений, и выступают эпохе и редукция. Их главный смысл в «Пяти лекциях», как нам представляется, – воспрепятствовать метабасису, свободному переходу их естественного позитивно-научного измерения мышления в философское, и обратно.

Однако, как показывает Иво Керн, и сама редукция, представленная в «Пяти лекциях», обнаруживает двойственность в своем существе. И эта двойственность сказывается на понимании смысла выключения трансценденции. Керн указывает, что

¹⁹ Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. – 2. verb. Aufl. – Hamburg; Meiner, 1996. S.53–54.

уже в «Идее феноменологии» можно различить два пути к феноменологической редукции – картезианский и кантианский. И хотя непосредственно идея редукции вводится на картезианском пути, кантианский путь, проблематизирующий теорию познания, оказывает хоть и менее заметное, однако, более глубокое воздействие на ход размышления в «Пяти лекциях»²⁰.

Очертим кратко картезианский ход мысли, ведущий к редукции. Его отправной пункт образует идея философии как абсолютно обоснованной науки, которая выстраивается из «абсолютного начала». Сущность этого начала заключается в абсолютной очевидности, которая является несомненной, совершенно ясной (адекватной) и лишенной загадочности (*raetsellose*). Критика трансцендентного (в традиционном смысле) познания обнаруживает, что оно такой очевидностью не обладает, а, следовательно, в отношении всякого познания мира необходимо практиковать эпохе. В качестве единственного абсолютно очевидного начала остается *cogito* философствующего. Ввиду того, что *cogito* интенционально, мир «возвращается» после редукции, но лишь как чистый феномен, *cogitatum qua cogitatum*²¹.

Кантианский же путь выглядит следующим образом. Во всякой позитивной науке ощущается неясность, которая выступает причиной неверного истолкования ее оснований (*a priori*). Источником этой неясности является абстрактный характер позитивного онтологического познания, от которого остается сокрытой отнесенность его оснований (*a priori*) к субъективности. Отсюда вытекает задача прояснения онтологических оснований науки в их корреляции с субъективностью. Она решается с помощью смены установки, благодаря которой взгляд направляется не на позитивно-онтологические единства, а на конститутивные субъективные многообразия. Это изменение установки есть не потеря какой-либо позитивности, но расширение, т.к. теперь позитивность рассматривается в корреляции с субъективной жизнью, в которой она конституируется. Т.е. «тема» объективной установки содержится в «теме» новой, феноменологической установки²².

Таким образом, эпохе на кантианском пути проводится не потому, что позитивности недостает аподиктичности, а потому, что абсурдно объяснять трансцендентально-субъективную жизнь с помощью позитивных полаганий²³. Картезианский путь очерчивается идеей предельного обоснования (*Letztbegründung*), отождествлением аподиктичности и адекватности (полной ясности), и мысленным экспериментом «уничтожения мира» (*Weltvernichtung*). На кантианском же пути такие жесткие требования не выставляются, не действуют в качестве мотивов выполнения эпохе.

В «Идее феноменологии», согласно Керну, можно констатировать наличие обоих смыслов редукции: и как выключения сомнительного и раскрытия несомненного, т.е. абсолютного основания познания в *cogito* (картезианский смысл); и как запрещения на объяснение конституирующего сознания с помощью конституированного, позитивного, запрещения на «переход в другой род», и, тем самым, как удержание открытым философского измерения теоретико-познавательного вопроса (кантианский смысл)²⁴.

Подведем итоги нашего рассмотрения понятий эпохе и редукции в «Идее феноменологии».

²⁰ Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung ueber Husserls Verhaeltnis zu Kant und zum Neokantianismus. – Haag : Nijhoff, 1964. S. 27.

²¹ Ibid. S. 196–197.

²² Ibid. S. 218 - 219.

²³ Ibid. S. 220.

²⁴ Ibid. S. 223.

Понятие редукции вводится в «Пяти лекциях» 1907 года для решения основного вопроса теории познания – «какое дело вещам в себе до наших мыслительных операций (Denkbewegungen) и до регулирующих их логических законов». Редукция содержит две составляющих. Негативную – «выведение из обращения» всех некритически принятых на веру позитивных полаганий (трансценденций) в силу их загадочности, непонятности, т.е. неочевидности, сомнительности. Позитивную – раскрытие сферы феноменов в их конституирующей функции по отношению к предметностям. Результат редукции в «Пяти лекциях» – деструкция традиционной трактовки различия имманентного и трансцендентного и переопределение их соотношения.

В эпохе, выполняющем негативную функцию, намечается проблема отношения неограниченного эпохе (выключение всех позитивных положений, всех некритически принятых положений, претендующих на роль предданностей), и ограниченного (выключение только трансцендентных положений), т.е. эпохе как части редукции. Редукция, таким образом, ограничивает эпохе. Важнейшим моментом редукции, ввиду конститутивно-синтетического отношения сознания к предметности, которое подразумевает временной синтез, выступает выключение объективного времени.

В понимании эпохе и редукции в «Пяти лекциях» переплетены два смысла: картезианский и кантианский, которые, однако, сам Гуссерль в этой работе не различает. Это переплетение определяет своеобразие трансцендентального поворота в гуссерлевской феноменологии в его ранней фазе. Противоречие между картезианской и кантианской составляющими гуссерлевской критики разума выступает источником развития трансцендентально-феноменологической философии Гуссерля в методологическом аспекте.

Литература

1. Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. – 2. verb. Aufl. – Hamburg ; Meiner, 1996.
2. Biemel W. Einleitung des Herausgebers // Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen / Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1950.
3. Boer de T. The Development of Husserl's Thought. – Transl. by T. Plantinga. – Hague: Nijhoff, 1978.
4. Husserl E. Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen / Husserliana. – Bd. II. – Hrsg. von W. Biemel. – Haag : Nijhoff, 1950.
5. Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung ueber Husserls Verhaeltnis zu Kant und zum Neokantianismus. – Haag : Nijhoff, 1964.