

УДК 101.1 + 165.62 + 1(09)

А. Э. Савин

## О ПОНЯТИЯХ ЭПОХЕ И РЕДУКЦИИ В «ИДЕЯХ I» ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Целью статьи является экспликация концепции эпохé и редукции в «Идеях I» Гуссерля. Автор раскрывает содержание гуссерлевского понятия естественной установки в «Идеях I» и способ ее преодоления. На основе анализа «Идей I» и современных комментариев к ним выделяются различные смыслы понятия эпохе и редукции, а также условия возможности их выполнения. Автор выявляет сущность эпохе редукции, а также предпосылки гуссерлевских преобразований этого понятия.

**Ключевые слова:** Гуссерль, естественная установка, эпохе, редукция, феноменологический метод.

Целью настоящей работы является экспликация концепции эпохе и редукции, представленной в «Идеях I» Гуссерля.

Линия развития мысли в учении о методе доступа к полю феноменов — рабочему полю феноменологии — определяется в «Идеях I», на наш взгляд, эпохе, «предварительными трансцендентальными рассуждениями» (в рамках которых демонстрируется сомнительность трансцендентного и несомненность имманентного, а тем самым относительность бытия мира и абсолютность бытия сознания), и феноменологической редукцией.

Но сначала Гуссерль разрабатывает понятие естественной установки — господствующей в повседневной жизни и научной рациональности мыслительной привычки, от которой, по его мнению, необходимо освободиться, чтобы стать феноменологом. Определение и описание естественной установки выступает, таким образом, «естественным» отправным пунктом для размышлений о способах и методах приобретения альтернативной ей феноменологической установки.

Главной новацией Гуссерля в «Идеях I» сравнительно с «Пятью лекциями» в трактовке естественной установки выступает, как нам представляется, выделение ее генерального тезиса. Это позволяет определить естественную установку как целокупность полаганий, образующую единый и единственный «тезис мира», а не как множество тетических актов, полагающих различные предметы; тезисов, имеющих лишь формально-структурное сходство в том, чтобы полагать нечто как существующее независимо от полаганий. Рассмотрим гуссерлевское понимание естественной установки и отношение между естественной установкой и ее «генеральным тезисом».

Я, находящееся в естественной установке, осознает, согласно Гуссерлю, посредством опыта и его модификаций наличествующие в пространстве и времени вещи. Оно сознает как действительные не только входящие в его поле восприятия вещи, но и сопричастующие в этом поле, хотя и не осознаваемые актуально. Более того, для естественной установки действительность не ограничивается и полем со-присутствующих вещей. «...Мир с его твердым бытийным

порядком простирается в безграничное. Актуально воспринимаемое и все то, что более или менее ясно соприсутствует и что определено (или, по меньшей мере, насколько-то определено), — все это отчасти пронизано, отчасти же окружено неясно сознаваемым горизонтом неопределенной действительности» [2, 66; 7, 58]. Этот «неясно сознаваемый горизонт», согласно Гуссерлю, предназначает «форму» мира как мира, в который, в качестве его составной части, входит я, выполняющее «естественные» размышления, считающее бытие мира само собой разумеющимся и трактующее себя как часть мира, т. е. находящееся в естественной установке, а также все другие люди и животные вкупе с ценностями, благами и практически полезными вещами.

Однако помимо естественной установки возможны и иные установки сознания, коррелятивные которым «миры» лишены связи с миром естественной установки. В качестве примера Гуссерль приводит арифметическую установку «с соответствующим ей “арифметическим миром”». «Арифметический мир существует (da) для меня лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку я учил арифметику, систематически сформировал, усмотрел арифметические идеи и тем самым прочно усвоил их с их универсальным горизонтом. Естественный же мир, мир в обычном смысле слова, беспрестанно здесь для меня, пока я только жив (natuerlich dahinlebte). Пока имеет место последнее, я “остаюсь в естественной установке”, и более того — и то и другое означает одно и то же. И тут ничего не обязательно меняться, если я вдруг начинаю усваивать себе арифметический и подобные же иные миры, осуществляя соответствующие установки. Естественный мир остается тогда “наличным”, я как был, так и остаюсь в естественной установке, какой *не мешают новые установки*. Если же мое cogito движется лишь в этих мирах установок, то естественный мир остается вне рассмотрения, он *фон* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. С.) моего сознания актов, но только *не горизонт*, в какой включается арифметический мир» [2, 68; 7, 61].

Таким образом, из перспективы естественной установки, даже если размышления, производимые в ее рамках, и признают существование отличных от нее установок, сама естественная установка обладает универсальной и непреходящей жизненной значимостью, не зависящей от появления и исчезновения иных установок сознания.

Естественная установка тем самым выступает гарантом чистой позитивности. Базисом же естественной установки в ее функции чистого полагания позитивности выступает общий тезис естественной установки. «“Действительность” — об этом говорит уже само слово — я как бодрствующее Я обретаю как *сущую здесь (daseiende)* в никогда не прерывающемся связанном опыте и *принимаю ее тоже как сущую — как такую, какой она мне себя дает*. Как ни сомневайся в данностях естественного мира, как ни отбрасывай их, от этого в *генеральном тезисе естественной установки* не меняется ровным счетом ничего. Мир как действительность — он всегда существует (da), в худшем случае он может быть тут или там “иным”, нежели мнилось мне, что-то придется, так сказать, вычеркнуть из него как “видимость”, “галлюцинацию” и т. п., он же — в смысле генерального тезиса — всегда остается здесь сущим (daseiende) миром» [2, 69; 7, 63].

Итак, в перспективе я, живущего в естественной установке (равно как и в перспективе живущего в производных от нее установках и коррелятивных им мирах (Sonderwelten) — арифметической, геометрической и т. д.), генеральный тезис естественной установки или, иначе говоря, «тезис мира» всегда сохраняет свою значимость независимо от хода процессов подтверждения — неподтверждения (Bestätigung — Enttäuschung), происходящих с полаганиями единичных предметов или даже «предметных полей» внутри такого мира как «формы». Себастиан Люфт, тематически описывая «естественную жизнь», справедливо замечает: «Если этот тезис присущ всем установкам, то он, конечно, никогда не явен, мы наивны по отношению к нему. Выражая это иначе, мы можем, перефразируя известное высказывание Канта, заявить: “вера, что мир существует, должна сопровождать все мои установки”. В этом широком смысле естественная установка есть изначальная анонимная пассивность (анопуме Ugrpassivitaet), или пассивная вера в “факт”, что никто никогда не полагал ее (естественную установку. — А. С.) как тезис» [11, 8]. В этой связи Люфт заключает, что естественная установка конституируется именно тем фактом, что она не тематизируется *в* или *посредством* естественной установки; т. е., находясь в естественной установке, я не осознаю себя как находящегося в естественной установке [Там же, 2]. Иначе говоря, находясь в естественной установке, я просто не схватываю ее как установку. Следовательно, для того, чтобы тематизировать естественную установку, необходимо находиться в установке радикально иной, чем естественная и даже чем научные, пусть даже и эйдетические, — в философской установке.

Ссылаясь на «Шестую медитацию», Люфт утверждает: «...Финк совершенно прав, называя естественную установку “трансцендентальным понятием”, потому что она *становится* философским понятием, т. е. тематизируется, только если находится в трансцендентальной установке» [Там же]. Однако от описания естественной установки до идеи установки трансцендентальной в «Идеях I» лежит еще долгий путь. И он пролегает как раз через методические операции эпохе и редукции.

Гуссерль первоначально в «Идеях I» вводит эпохе «в чистом виде», или «неограниченное эпохе». Логика его введения достаточно проста. Естественная установка имплицитно «тезис мира», пусть и потенциальный. Если возможна мыслительная операция, подвешивающая любой тезис (полагание бытия чего-либо), то тем самым можно «снять» и генеральный тезис естественной установки, сколь бы широка ни была его область действия. Для легитимации этого «снятия» Гуссерль здесь даже не обращается к аргументу «некритически, на веру принятой преданности» и задаче «критики разума» с целью установления философией начала для самой себя своими собственными силами, как это было в «Пяти лекциях». Вводя «неограниченное эпохе», Гуссерль пытается высвободить куда более глубинные силы, чем «критика». Полагание позитивного и аннулирование позитивного — вот как соотносятся между собой тетиические акты и «неограниченное эпохе». Он пишет: «В отношении к совершенно любому тезису мы можем — причем с полной свободой — совершать такое эпохе — известное воздержание от суждения...» [2, 72; 7, 66].

Итак, еще раз подчеркнем, выделение в естественной установке «генерального тезиса» имеет принципиальные последствия для эпохе. Эпохе теперь вводится новым способом — без опоры на идею «критики разума». Свойство преданности уже не является определяющим для того, чтобы подвергнуть суждение эпохе. Главное — это его (суждения) тетиичность. Клаус Хельд совершенно прав, когда определяет в этой связи самый общий — и, заметим, самый формальный — смысл эпохе как «несоисполнение (Nichtmitvollziehen) веры в бытие [чего-либо]» [6, 92–93]. И здесь вполне можно согласиться с Изо Керном, который утверждает в работе «Гуссерль и Кант», что в «Идее феноменологии» эпохе и редукция определяются скорее кантиански, нежели картезиански [9, 27]. Более того, в «Идее феноменологии» даже картезианское сомнение истолковывается через призму «критики». Но в «Идеях I» картезианский путь в отправной точке является вполне «аутентичным».

Отправным пунктом для запуска этого неограниченного эпохе в «Идеях I» выступает Декартова попытка универсального сомнения. Она, согласно «Идеям I», позволяет убедиться в принципиальной возможности выхода из естественной установки посредством выключения «генерального тезиса». Производить же выключение любого тезиса, по словам Гуссерля, можно «безусловно и всегда». И именно это обстоятельство, согласно Гуссерлю, лежит в основе попытки универсального сомнения Декарта. «Универсальная попытка сомнения принадлежит к царству нашей совершенной свободы», — заявляет Гуссерль [2, 70; 7, 64].

Здесь возникает вопрос: на чем основывается возможность того «своеобразного способа сознания», который осуществляет переоценивание *любого* простого тезиса и «противостоит вообще *любым* позициям, занимаемым в собственном смысле слова», способа, который мы называем «выключением тезиса» или эпохе? Историко-философски такую возможность универсализации сомнения для Декарта, а затем и для Гуссерля, стоящего на картезианском пути, обеспечивает горизонт волюнтаризма поздней схоластики. К такому выводу приходит П. П. Гайденко в работе «Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура». Такое же заключение делает К. Хельд. Он, в частности, пишет, что посредством введения гипотезы всегда обманывающего нас обладающего полным произволом бога (Willkurgottes) Декарт смог «возогнать» классическое эпохе античного скепсиса, с которого он начинает «Первую медитацию», до универсального методического сомнения, которое распространяется даже на математическое познание [6, 105]. А ведь именно приоритет бесконечного божественного всемогущества над рациональными структурами и трактовка воли как «места» богоподобия человека, а благодати как воздействия божественной воли на человеческую и составляют, согласно П. П. Гайденко, существо позднесхоластического волюнтаризма [1, 33–36]. Хельд подчеркивает, что Декарт заимствует из волюнтаризма трактовку аффирмации, содержащейся в суждении (Urteilsaffirmation), как волевого акта [6, 126].

Идущий в «Идеях I» вслед за Декартом, Гуссерль также истолковывает интенциональность как волевой акт, а соответственно эпохе — «снятие положенности», заключение в скобки «аффирмативного акта» — как «противонаправленность воли». Таков исторический исток неограниченного эпохе.

Систематическим же истоком неограниченного эпохе выступает осознание свободы в занятии позиций. Ландгребе отмечает в этой связи: «Все, что я непосредственно или при помощи других постигаю опытным путем (*erfahre*), становится *моим* опытом только благодаря тому, что я занимаю позицию по отношению к нему, признаю или отвергаю его. Это, следовательно, предполагает усмотрение, что все, что значимо для каждого как его мир с определяющими его [каждого] интересами, есть не только данное и принимаемое, последний факт опыта, из которого, как из непосредственного, должно исходить осмысление, но все это значимо в силу того, что он говорит “да” (*seines Ja-sagen*), в силу признания с его стороны (*seiner Anerkennung*). Но это означает, что я не обязан принимать мой мир и говорить его требованиям “да”, но я должен нести ответственность за него, за то, как он есть. Таким образом каждый отбрасывается назад к самому себе как “субъекту” своих позиций (*Stellungnahmen*) своего опыта, к тому, что он должен за них отвечать. Он есть, тем самым, субъект “абсолютного опыта”, абсолютного в том смысле, что от него, и не от чего другого, зависит, что он признает как свой опыт и чему он позволит быть определяющим для своей жизни» [10, 33–34]. Этот пассаж Ландгребе, как представляется, вполне адекватно отражает гуссерлевскую позицию в «Идеях I» по вопросу о «систематической» мотивации эпохе и в то же время хорошо показывает связь между идеей тотального эпохе как подвешивания всякого тезиса и идеей эпохе как «снятия» некритически, на веру принятых предданностей в пользу критической «переустановки» положений и тем самым смены способа «расположенности» в сущем.

Однако такое формально-всеобщее эпохе требует ограничения, если с его помощью должна быть учреждена новая наука — феноменология. Гуссерль вполне определенно указывает причину этого ограничения. «...С полным основанием мы ограничим универсальность такого (тотального, “неограниченного”. — А. С.) эпохе. *Ибо будь оно столь всеохватным, каким оно может быть вообще, не осталось бы ни одной области немодифицированных суждений* (курсив мой. — А. С.), не говоря уже о науке, поскольку ведь любой тезис и соответственно любое суждение может быть с полной свободой модифицировано и любая предметность, доступная суждению, поставлена в скобки. А наша цель — это ведь как раз открытие домена науки, и притом такого, который должен быть получен с помощью этого метода введения в скобки, но тогда уже определенным образом ограничиваемого» [2, 72–73; 7, 67].

Но каким, собственно, «определенным образом»? Гуссерль утверждает, что выводится из обращения генеральный тезис естественной установки и соответственно полагаемый его посредством «естественный мир». Это означает, что феноменологу запрещено использовать любые суждения, в которых уже заранее предполагается существование «естественного мира». Иначе говоря, для феноменолога предпосылка существования мира перестает быть значимой для занятия позиций, в том числе и по отношению к самому миру. Эту процедуру Гуссерль называет, в отличие от универсального эпохе, феноменологическим, т. е. ограниченным подвешиванием общего тезиса естественной установки, эпохе. Связь его с универсальным эпохе и функция универсального эпохе для феноменологии

вполне ясны. И выведение из обращения «тезиса мира», феноменологическое эпохе (равно как и любого другого тезиса, если смотреть из перспективы универсального эпохе) есть «дело моей полной свободы», той самой свободы в занятии позиций, которую открывает универсальное эпохе.

Таким образом, феноменологическое эпохе есть не просто «несоисполнение веры в бытие», т. е. не просто подвешивание любого тезиса как универсальное эпохе, и даже не подвешивание всех принятых на веру тезисов как принятых некритически, как это было в «Идее феноменологии». В феноменологическом эпохе некритически принятое на веру уже определенным образом истолковано. А именно: оно истолковано как тезис естественной установки и как естественный мир. «Тезис мира», согласно «Идеям I», и есть то, чему мы в до-философской жизни всегда говорим «да», то, что заранее некритически признано, «автоматически» занимаемая нами позиция, т. е. основа несвободы.

Однако привлечение идеи науки и следующее за ним ограничение области действия универсального эпохе общим тезисом естественной установки сначала выглядят как немотивированные или, по меньшей мере, как вызванные внешними по отношению к идее эпохе соображениями. Гуссерль вынужден в этой связи ввести специальный обосновывающий ограничение аргумент, который он называет «предварительным трансцендентальным рассуждением». Общий замысел этого рассуждения таков. Хотя в рамках универсального эпохе и можно, по формальным основаниям, нейтрализовать любое положение, любой тезис, но, возможно, по содержательным основаниям некоторые тезисы не поддадутся нейтрализации. Соответственно если удастся выявить такую область, в которой, по характеру бытия принадлежащего ей «сущего», невозможно «усомниться», то она и станет отправной точкой феноменологии как науки. Феноменологическое эпохе, таким образом, выступает как деформализация универсального («неограниченного») эпохе.

Смысл предварительного трансцендентального рассуждения заключается в демонстрации сомнительности трансцендентного бытия и несомненности имманентного, т. е. относительности бытия мира и абсолютности бытия сознания. Примечательно, что Гуссерль сначала трактует различие между способом бытия имманентного и способом бытия трансцендентного как результат только *сущностного анализа*, выполняемого независимо от феноменологического эпохе и редукции. Он пишет: «Поначалу еще *до* (курсив мой. — А. С.) совершения феноменологического выключения суждения, подвергнем ее (сферу сознания. — А. С.) систематическому *сущностному* анализу... Вот что безусловно необходимо нам — это некое общее усмотрение... сущности *сознания вообще*, в особенности же сознания, поскольку в нем, согласно его сущности, сознается “естественная” действительность» [2, 72–73; 7, 67].

Относительность бытия мира выявляется посредством «деструкции вещной объективности» (*Abbau der dinglichen Objektivität*), которая, в рамках универсализации этого мысленного эксперимента, расширяется до «уничтожения мира» (*Weltvernichtung*).

Рассмотрим эти ходы гуссерлевской мысли подробнее. Начнем с «деструкции вещной объективности». В сжатом изложении она выглядит следующим

образом. Если выделить с помощью эйдетического усмотрения сущность сознания (каковой оказывается интенциональность), то в нем обнаружится сущностное различие двух типов интенциональных актов: имманентно направленных и трансцендентно направленных. В имманентно направленных актах сознанию дается оно само, а в трансцендентно направленных — вещи (Dinge) и состоящий из них мир. Благодаря эйдетическому усмотрению (понимаемому здесь как мысленное отбрасывание не-необходимого) обнаруживается, что для сохранения сущности сознания выполнение имманентно направленных интенциональных актов необходимо, а трансцендентно направленных — нет. Иначе говоря, сознание сохранит свою сущность (хотя фактический характер течения потока сознания и изменится), даже если перестанут осуществляться трансцендентно направленные акты, т. е. акты трансцендентного полагания будут работать «вхолостую» и сознание, следовательно, будет терпеть постоянные неудачи в полагании трансцендентных предметов. Согласно «Идеям I» приостановка трансцендентно направленных актов, которые благодаря сущностному анализу выделены в особую группу, является возможностью, принадлежащей сущности самого сознания (делом его свободы).

Согласно Гуссерлю всякая трансцендентная вещь сущностным образом дана «в оттенках» (нюансах, проекциях, аспектах), поскольку ни одна вещь принципиально не может быть дана «сразу со всех сторон» и потому дается лишь как результат синтеза оттенков. *«В сущностной же необходимости к “всестороннему” непрерывно самоподтверждающемуся в себе самом как единому опытному сознанию одной и той же вещи принадлежит многогранная система непрерывных многообразий явлений и проекций (Abschattungsmannigfaltigkeiten). В них (многообразиях), если они обладают актуальной значимостью, проецируются в сознании тождества, в определенных непрерывностях, все воспринимаемые предметные моменты, каким присущ характер живой (leibhaften) самоданности.* Каждой определенности присуща своя система проецирования-нюансирования (Abschattungssystem), и относительно каждой, как и относительно целой вещи, верно, что для схватывающего, синтетически объединяющего воспоминание и новое восприятие сознания, она есть здесь (dasteht) как та же самая — невзирая на перерывы в непрерывном протекании актуального восприятия» [2, 90; 7, 93]. Таким образом, по Гуссерлю, сознание одной и той же вещи, т. е. схождение оттенков в единство, базируется на возможности синтеза отождествления.

В качестве отправного пункта заключения в скобки выступает у Гуссерля природный мир. Вследствие заключения в скобки природы заключаются в скобки фундированные в ней предметы. «...Вместе с выключением природного мира со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждений выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, — всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных искусств (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида. Равным образом, разумеется, и действительности такого рода, как государство, нравственность, право, религия. Тем самым подлежат выключению из сферы

наших суждений все науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний (Erkenntnisbestand)...» [2, 126; 7, 136–137].

Заключение в скобки вещей природы базируется исключительно на специфике их способа данности и сопринадлежащего ему способа данности их бытия. «...От восприятия вещи — и в том тоже сущностная необходимость — неотделима известная неадекватность. Вещь принципиально может быть дана лишь “односторонне”, а это значит — не только неполно, не только несовершенно (в каком бы то ни было смысле), но именно так, как предписывает репрезентация (Darstellung) посредством нюансирования-проецирования (Abschattung). Вещь с необходимостью дается лишь “способами явления”, с необходимостью ядро “действительно репрезентируемого” окружено при этом... горизонтом не собственно данной “соприданности” (Mitgegebenheit) и более или менее туманной неопределенности... Если смысл вещи определяется данностями ее восприятия (и чем бы еще мог бы он определяться?), то он требует такого несовершенства, с необходимостью отсылает нас к непрерывности взаимосвязей возможных восприятий... следуя в каждом из них [бесконечно многих направлений развертывания взаимосвязей восприятия] в бесконечность, непрестанно пронизываемую единством смысла» [2, 95–96; 7, 100–101].

Заклучение в скобки бытия вещей природы иницируется, по Гуссерлю, «деструкцией вещной объективности» [2, 103; 7, 111].

«Мыслимо и то, что опыт полон непримиримых противоборствований, — пишет Гуссерль, — и что непримиримы они не только для нас, но и сами по себе, мыслимо то, что опыт в какой-то момент начинает строптиво сопротивляться самому ожиданию того, чтобы полагание вещей выдерживалось от начала и до конца непротиворечиво, мыслимо то, что взаимосвязь опыта утрачивает твердость, с которой упорядочивались бы все нюансирования, постижения, явления, и что все так и останется in infinitum — так что в таком случае уже не будет мира, который можно было бы полагать непротиворечиво (einstimmig), т. е. не будет уже существующего мира... *Бытие же сознания, бытие всякого потока переживания, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном экзистировании (Existenz)*» [2, 107; 7, 114–115].

Соответственно, поскольку переживания сознания — данные имманентного восприятия — даны не таким способом, принципиально не могут быть даны «в оттенках», их бытие не зависит от хода синтеза оттенков. Имманентное восприятие гарантирует бытие имманентно воспринимаемого, поскольку существование переживаний (которые могут быть даны только посредством имманентного восприятия) не зависит от успеха или даже от наличия направленной на них познавательной деятельности (в случае познания, направленного на сознание, — от успеха и даже наличия рефлексии). Переживания *уже были*, прежде чем взгляд рефлексии обратился на них [2, 98–99; 7, 104–105]. А. Г. Черняков в этой связи верно замечает: «...Именно возможность сомнения в существовании мира — несмотря на его непосредственную данность в законосообразно протекающем восприятии — по сути служит основанием для различения двух типов очевидности (вещей и переживаний, соответственно «трансцендент-



ной» и «имманентной» очевидности. — А. С.) и полагает границу универсальности эпохе: *за этой границей эпохе превращается в бессодержательное упрямство* (курсив мой. — А. С.) (я воздерживаюсь от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности *невозможно*)» [3, 376].

Гуссерлевское определение «предварительных трансцендентальных рассуждений» — мыслительной операции, ограничивающей область действия эпохе сферой трансцендентного (первоначально даже только сферой трансцендентной природы) — как эйдетического усмотрения, выполняемого *до эпохе*, а следовательно и *до трансцендентальной редукции*, вызвало множество недоразумений. Возникает впечатление, что феноменология может занять трансценденталистскую позицию и без эпохе, благодаря одному только выявлению сущности сознания. Однако, как нам представляется, это впечатление ложное. Ведь различие способа бытия имманентного и способа бытия трансцендентного, лежащее в основании ограничения области действия эпохе сферой трансцендентного (а следовательно, и признания сознания, данного посредством имманентного восприятия, трансцендентальной инстанцией), предполагает, что сами способы бытия того или иного типа сущего уже тематизированы, а это невозможно без эпохе, позитивная функция которого и заключается в тематизации или, по меньшей мере, в создании условий возможности тематизации, способов бытия и их коррелятов — докисических актов, актов веры в бытие. Сам Гуссерль, как сообщает Ингарден в своих лекциях 1967 г. в Осло, на вопрос Ингардена о смысле положения, что «предварительные трансцендентальные рассуждения» выполняются до эпохем, отвечает, что таков не порядок методического действия, а порядок изложения. Это означает, что «предварительные трансцендентальные рассуждения», хотя и имеют эйдетический характер, осуществляются в уже открытом посредством эпохе мыслительном пространстве.

В «Идеях I» Гуссерль делает замечание: «...Эти [предварительные трансцендентальные] рассуждения, подвигли меня к усмотрению, в духе критики разума, того, что осуществимо трансцендентальное эпохе, которое делает возможным существование вполне обоснованной и независимой трансцендентальной философии» [2, 111; 7, 120]. Мы истолковываем его, в связи с вышеизложенным, следующим образом. «Предварительные трансцендентальные рассуждения» эксплицируют мотивационную сторону гуссерлевского «трансцендентального поворота». Но с методической стороны эти рассуждения являются вторичными, т. е. предполагают осуществление эпохе (тематизацию способа бытия мира). Иначе говоря, возможно, «предварительные трансцендентальные рассуждения» в трансцендентальной феноменологии и темпорально первые (anfaenglich Erste), но они не принципиально первые (urspruenglich Erste).

Непосредственно перед изложением учения о редукции Гуссерль пишет: «Опытный ученый читатель уже по понятной определенности нашего изложения (в «Предварительных трансцендентальных рассуждениях». — А. С.) сможет сделать заключение о том, что мы отнюдь не шли на риск каких-либо философских наитий, а, напротив, *опираясь на систематическую фундаментальную работу на этом поле*, сконцентрировали в обобщенных описаниях добытые нами выводы (Erkenntnisse)» [2, 124–125; 7, 135]. Это замечание

основателя феноменологии подразумевает, на наш взгляд, что само различие имманентного и трансцендентного способов бытия было выполнено уже на почве эпохе и редукции, т. е. осуществлено не в рамках естественной — пусть и эйдетически преобразованной, а в рамках философской, феноменологической установки. (Всякая «понятийная определенность изложения» предполагает тематизацию, в данном случае тематизацию способов бытия, которая, согласно Гуссерлю, без эпохе невозможна.)

В «Идеях I» эпохе выполняет две функции: негативную и позитивную. В негативной оно является «несоисполнением (Nichtmitvollziehen) веры в бытие», в позитивной — обеспечивает доступ к полю феноменов. Клаус Хельд поясняет: «...Под заглавием “феномен” в феноменологии именно единство “явления являющегося” (die Einheit des Erscheinens des Erscheinenden) должно стать тематическим. Для этого необходимо эпохе, т. е. воздержание от веры в бытие (Seinsglauben). Через него мы снимаем (aufheben) привычное различие исполнения (Vollzug) и наличия (Vorliegen), которое осознается нами в виде полярности я и предмета. Таким образом нам представляется возможность тематизировать неотделимость (Ungescheidenheit) исполнения и наличия в ситуативном “явлении являющегося”, при нормальных условиях скрытую (ueberdeckte) верой в бытие, собственно как единство. Такова внутренняя связь между негативной функцией эпохе и его позитивной функцией — открытием (Freilegung) доступа к феномену» [6, 92].

Более того, можно выделить тематизируемый с помощью эпохе аспект неотделимости исполнения и наличия в ситуативном «явлении являющегося». Таковым выступает нерасторжимая связь доксически-тетических актов (актов полагания бытия) с бытийными модусами (действительностью, сомнительностью, вероятностью и т. д.).

Элизабет Штрекер в этой связи пишет, что эпохе есть «раскрытие возможности рефлексивной тематизации этих характеров бытия (Seinscharaktere) и, коррелятивно, принадлежащих им доксических модальностей, а следовательно, раскрытие возможности тематизации характеров бытия как подразумеваемых (vermeinter) в “как” (im Wie) их доксической подразумеваемости (Vermeintseins), — а это означает, в гуссерлевском смысле, как феноменов» [12, 41]. Что же касается феноменологического эпохе, можно, следовательно, констатировать, что посредством «приостановки», «несоисполнения» общего тезиса естественной установки, т. е. веры в бытие мира, впервые появляется возможность тематизировать этот тезис как тезис, т. е. веру в бытие мира именно как веру.

Таким образом, можно утверждать, что негативное действие эпохе — аспект, который Гуссерль по преимуществу прописывает в «Идеях I», — не является самоцелью феноменологии. С помощью заключения в скобки общего тезиса естественной установки немецкий мыслитель рассчитывает приобрести «архимедову точку опоры», которая выступит базисом для абсолютной науки — первой философии. Такое основание он усматривает в чистом трансцендентальном сознании, приобретаемом посредством феноменологической редукции.

Феноменологическая редукция выполняет в «Идеях I» двоякую функцию. С одной стороны, она расширяет поле феноменологического эпохе за счет

выключения всех типов трансценденций, а не только трансценденций «вещно-го» (dingliche) характера, которыми была бы ограничена область действия содержательно мотивированного эпохе, если бы оно оставалось в границах «предварительных трансцендентальных размышлений». (А именно: расширение осуществляется таким образом, что посредством феноменологической редукции заключаются в скобки формальная, а вслед за ней и материальная эйдетика, а также трансценденция Бога.) С другой стороны, именно расширение сферы заключаемого в скобки приводит к жесткому очерчиванию трансцендентальной сферы как феноменологического *residuum*'а. Можно утверждать тогда, что в строгом смысле лишь феноменологическая редукция как заключение в скобки трансцендентного в полном объеме есть выполнение «трансцендентального поворота», поскольку только редукция обнажает «тезис сознания» в его трансцендентальном измерении. Более того, феноменологическая редукция в перспективе своей позитивной функции — открытия трансцендентального сознания — обеспечивает еще и истолкование (задним числом, *nachträglich*) тетических актов как конститутивных; т. е. полагание бытия рассматривается теперь как результат деятельности (Leistungen) трансцендентального сознания. А следовательно, и эпохе, осуществляемое в таком объеме, можно из такой телеологической перспективы назвать трансцендентальным или трансцендентально-феноменологическим, а также и феноменологическую редукцию — трансцендентально-феноменологической.

Очерчивая тему трансцендентально-феноменологических изысканий, Гуссерль заявляет: «Посредством феноменологической редукции царство трансцендентального сознания выявилось для нас как царство бытия в определенном смысле “абсолютного”. Оно есть изначальная категория (Urkategorie) бытия вообще (или же, в нашей речи, изначальный регион (Urregion)), — в нем [этом изначальном регионе] коренятся все иные регионы бытия, по своей сущности сопрягаемые с ним, а потому сущностно от него зависящие. Учение о категориях обязано безусловно исходить из такого различия бытия — наирадикальнейшего из всех бытийных различий — бытие как сознание и бытие как “изъявляющее” себя в сознании, бытие трансцендентное; само же различие, что всякий усматривает, — оно может быть во всей своей чистоте получено и по достоинству оценено лишь благодаря методу феноменологической редукции» [2, 158; 7, 174].

В этой связи Хельд справедливо замечает: «Естественная установка связана только с независимым от сознания, безотносительным к субъекту (subject-irrelative) бытием-в-себе (Ansichsein), а не с субъективно-релятивной (subject-relatives) данностью. Эта установка является базовой позицией (Grundhaltung) “непосредственной жизни” (“Geradehin-Lebens”). В противоположность ей феноменологический исследователь корреляции связывает это, считающееся не субъективно-релятивным, безотносительным к сознанию, бытие с субъективно-релятивным явлением (Erscheinen). И более того: он сводит (führt zurück) это бытие к этому явлению.

Это сведение Гуссерль называет феноменологической редукцией. Она есть не что иное, как радикальная универсализация эпохе. Лишившееся в этом эпохе значимости бытие мира раскрывается как явление-для-сознания

(Erscheinen-für-das-Bewusstsein). Посредством этой редукции феноменологический метод становится трансцендентальным в смысле учрежденной Кантом традиции» [5, 39–40].

В «Идеях I» Гуссерль по преимуществу резервирует термин «эпохе» для обозначения негативной составляющей метода доступа к сфере феноменологических изысканий, тогда как термин «редукция» более «телеологически ориентирован», т. е. более связан с открытием трансцендентального сознания. В этой связи иногда, для простоты, можно рассматривать трансцендентальное эпохе как негативную составляющую феноменологической редукции.

Подведем промежуточные итоги. В «Идеях I» можно различить три составляющих метода доступа к сфере трансцендентального сознания: эпохе, «предварительные трансцендентальные рассуждения» и редукцию. При этом «предварительные трансцендентальные рассуждения» не имеют, как нам представляется, самостоятельного значения и призваны *деформализовать* универсальное эпохе, которое вводится первоначально как формально-всеобщая процедура, причем более формальная, чем сама формальная логика, так как последняя тоже может быть заключена в скобки.

В эпохе, в свою очередь, различаются негативная составляющая — «несоисполнение (Nichtmitvollziehen) веры в бытие» и позитивная — тематизация актов полагания бытия (тетических актов) *как актов* и соответственно бытийных модусов *как их коррелятов*.

В «Идеях I», на наш взгляд, можно выделить четыре основных смысла эпохе. (Чтобы избежать недоразумений, отметим, что, по словам самого Гуссерля, эпохе и редукция выполняются на картезианском пути «в одно движение», а потому эксплицируемые ниже различия выражают результаты ретроспективного самоосмысления феноменологии. Иначе говоря, они раскрывают отчасти аспекты этой единой операции, отчасти условия ее возможности.)

Первый смысл — «универсальное эпохе», т. е. «несоисполнение» бытийных полаганий любого рода независимо от содержания («качеств») полагаемых предметов, поскольку это является «делом нашей полной свободы».

Второй смысл — «критическое эпохе», т. е. «несоисполнение некритически осуществляемой веры в бытие» в пользу критического установления философией начала для самой себя. Содержание «принимаемого без критики» здесь остается неопределенным. Этот смысл эпохе подробнее прописан в «Идее феноменологии». (В «Идеях I» выражается по преимуществу в указании на «наивность» и «естественность» веры в бытие.)

Третий смысл — «феноменологическое эпохе», т. е. «подвешивание» общего тезиса естественной установки, веры в бытие мира как важнейшего сорта трансценденции, и тем самым тематизация этой веры *как веры*.

Четвертый смысл — «трансцендентальное эпохе» или «трансцендентально-феноменологическое эпохе», т. е. универсализация феноменологического эпохе в содержательном аспекте; «выведение из обращения» всех типов трансцендентностей, особенно истолкования Я как психологического, и тем самым раскрытие возможности тематизации актов бытийного полагания как конститутивных действий (Leistungen) трансцендентального сознания. В этом значении термин

эпохе в «Идеях I» употребляется редко и близок по смыслу негативной составляющей трансцендентально-феноменологической редукции.

«Универсальное» и «критическое» эпохе обозначим как «эпохе в формальном смысле»; «феноменологическое» и «трансцендентальное» — как «эпохе в содержательном смысле». Деформализация эпохе осуществляется благодаря «предварительным трансцендентальным рассуждениям» и, в частности, благодаря «деструкции вещной (dingliche) объективности» и мысленному эксперименту «уничтожения мира» (Weltvernichtung), который Левинас удачно именуется «смысловым коллапсом мира». За пределами сферы возможности смыслового коллапса, которая распространяется на все типы трансценденностей, эпохе становится «бессодержательным упрямством» (воздержанием от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности по содержательным основаниям невозможно).

Распространение операции «заключения в скобки» на все типы трансценденностей Гуссерль именуется «феноменологической редукцией». Поскольку эта операция подразумевает подвешивание самоистолкования сознания как психики, немецкий мыслитель именуется ее «трансцендентальной» или «трансцендентально-феноменологической» редукцией. Эта операция одновременно выступает актом обнаружения трансцендентального сознания в его конституитивной функции, т. е. в функции полагания бытия любого рода трансценденций, в том числе и самоапперцепции самого сознания как «души», т. е. как части мира. Тем самым демонстрируется бытийный приоритет феноменологически очищенного сознания над миром.

Как нам представляется, наиболее правильное определение гуссерлевского понятия феноменологической редукции в «Идеях I», в котором верно схвачено соотношение формального и содержательного аспектов, с одной стороны, и негативного и позитивного, с другой, дает Ойген Финк в статье 1933 г. «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики». Финк пишет: «В то время как осуществление редукции, насколько оно представлено в “Идеях I”, создает видимость, будто в противоположность традиционной *отнесенной к миру* (weltbezogen) тематике философии именно посредством открытия не-мировой (nicht-weltlichen) сферы трансцендентальной субъективности заявляется трансцендентная миру (welttranszendent) тематика философии, уразумение феноменологического учения о конституировании разрушает эту видимость и проясняет *трансцендентальный*, т. е. удерживающий (einbehaltend) мир в трансцендировании мира, характер феноменологического ответа на проблему мира. Подлинная тема феноменологии не мир, с одной стороны, не противостоящая ему (gegenüberzustellende) трансцендентальная субъективность, с другой, но становление мира в конституировании трансцендентальной субъективности» [4, 370].

Действительный смысл редукции тогда и есть, согласно Финку, обеспечение доступа к измерению (Dimension) становления мира или к «началу мира» (Weltursprung). Таким образом, по Финку, смысл редукции заключается в приостановке непосредственной наивной жизни в мире (gerade zu Hineinleben) и вытекающей из этой приостановки тематизации «доверительного знакомства с миром» (Weltvertrautheit). Само же «доверительное знакомство с миром» выступает тогда как «начало мира» (Weltursprung). Тем самым, согласно Финку,

гуссерлевская феноменологическая редукция обеспечивает доступ к «началу мира» (Weltursprung).

Мы полагаем, что эта интерпретация Гуссерля Финком обеспечивает понимание самого фундамента трансцендентальной феноменологии. Как представляется, именно поэтому, несмотря на язык этой статьи Финка (смесь гегелевского и хайдеггеровского), совершенно чуждый Гуссерлю, а также на критику Финком ряда гуссерлевских формулировок в «Идеях I», затемняющих, по мнению гуссерлевского ассистента, подлинный смысл трансцендентально-феноменологического начинания, основатель феноменологии признает представленное в ней толкование «Идей I» соответствующим замыслу трансцендентальной феноменологии. И основным здесь, безусловно, является согласие Гуссерля с трактовкой Финком феноменологической редукции, которая ведь и является учреждающим актом (Urstiftung) трансцендентальной феноменологии.

Следует, однако, отметить, что развертывание импликаций, скрытого смысла феноменологической редукции Финком было бы невозможно — и Гуссерль сам подчеркивает это обстоятельство в своем предисловии к этой статье Финка — без учета манускриптов Гуссерля 20-х гг., с которыми был знаком и обработкой которых занимался Финк в качестве гуссерлевского ассистента [8, 320]. И можно без колебаний утверждать, что знакомство с рукописями гуссерлевой «Первой философии», посвященными теории редукции, сыграло важную роль в экспликации Финком смысла учения о феноменологической редукции, представленного в «Идеях I».

---

1. *Гайденко П. П.* Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры / под ред. В. В. Иванова. М., 1997.

2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1999.

3. *Черняков А. Г.* Философия как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник-2004. М., 2005.

4. *Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Kant — Studien. XXXVIII. B., 1933. S. 319–383.

5. *Held K.* Einleitung // Husserl E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte. Bd. 1 / Hrsg. von K. Held. Stuttgart, 2002. S. 5–51.

6. *Held K.* Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. Bol. 10. Dialektik und Genesis in der Phänomenologie / Hrsg. von E. W. Ort. Freiburg ; München, 1980. S. 89–145.

7. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Husserliana. Bd. 3 / Hrsg. von W. Biemel. Hague, 1950.

8. *Husserl E.* Vorwort / Fink E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Kant — Studien. XXXVIII.

9. *Kern I.* Husserl und Kant. Haag, 1964.

10. *Landgrebe L.* Faktizität und Individuation. Hamburg, 1982.

11. *Luft S.* Husserl's Phänomenological Discovery of the Natural Attitude [Electronic resource]. URL: <http://www.gradnet.de/papers/pomo98.papers/snluft98.htm> (дата обращения: 24.01.2013).

12. *Stroeker E.* Phänomenologische Studien. Frankfurt a/M, 1987.

*Рукопись поступила в редакцию 4 февраля 2013 г.*