

ЭПОХЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ
В ЛЕКЦИОННОМ КУРСЕ ГУССЕРЛЯ
ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Алексей Савин*

Abstract

The aim of this article is to clarify the basic methodological procedures of Husserl's phenomenology – *epoche* and reduction. Development of the thought in Husserl's course of lectures *First Philosophy* (1923–1924) is stipulated by the shift from «the Cartesian way to transcendental philosophy» to the psychological one. The cause for this shift is interpretation of the concepts of *epoche* and reduction in the light of the base phenomenological intuition of horizontality (*Horizonthaftigkeit*) of consciousness.

The possibility of carrying out of reduction within the framework of «the psychological way to phenomenology» is stipulated by the properties of transcendental consciousness itself, i. e. by its horizontality, intentionality, and reflexivity. Ultimately, reduction is based on the possibility of 1) splitting of the I in the process of reflection, and 2) revision of all preceding life. This revision is the carrying out of reduction.

The analysis of «phenomenological theory of phenomenological reduction» as presented in *First Philosophy* enables us to explicate Husserl's understanding of reduction. Transcendental reduction is reflexive disclosure of intentional history of intimacy with the world (*Weltvertrautheit*), sedimented in intentional implications; this disclosure is carried out through revealing the acts of «positing» (*Setzung*) at «lower» levels of consciousness, i. e. in the sphere of habitualization and passive acceptance.

Keywords: Husserl, transcendental reduction, horizontality, reflexivity, historicity.

Настоящая статья посвящена анализу и истолкованию базовых методов феноменологического исследования – феноменологического эпохе и трансцендентальной редукции – в лекционном курсе Гуссерля *Первая философия* (1923–1924). Поскольку эти методические процедуры определяют характер феноменологической философии, их прояснение есть необходимая составляющая историко-философского осмысления феноменологии в целом.

* Алексей Эдуардович Савин – кандидат философских наук, доцент Югорского государственного университета (г. Ханты-Мансийск, Россия); savin@pochtamt.ru

Линия развития второй части лекционного курса Гуссерля *Первая философия* (1923–1924), носящей заглавие «Теория феноменологической редукции», определяется переходом от картезианского и «психологического» пути к трансцендентальной редукции. «Психологический путь», в свою очередь, выступает как одна из разновидностей «пути от онтологии», или, как его ещё иногда называет Иза Керн, «кантианского пути».

Замысел нового пути к феноменологической философии возникает у Гуссерля вследствие неудовлетворенности трактовкой эпохи и редукции – мыслительных ходов, учреждающих феноменологию, – предложенной в *Идеях I* (1913) на картезианском пути. По прошествии десятилетия немецкий мыслитель укрепляется во мнении, что картезианский путь сужает горизонт, а иногда и искажает (или, по меньшей мере, создаёт возможности для искажения) смысл феноменологического предприятия. А потому он нуждается если не в снятии, то в дополнении, которое расширит феноменологическое поле зрения и устранил возможности ошибочного истолкования поля феноменологической работы.

Прежде чем анализировать критику картезианского пути, реконструируем его «рефлексивную ретроспективу», представленную Гуссерлем в *Первой философии*.

Прежде всего, следует указать, что Гуссерль подчёркивает здесь волевой характер феноменологического эпохи и редукции, которые определяются, согласно Гуссерлю, задачей философии как критики естественного опыта. Философ ничего не может некритически принимать на веру в качестве предданного, а может иметь в своём распоряжении только то, что сам себе даёт с абсолютной оправданностью. А следовательно, он стоит перед необходимостью, прежде чем получить какой-либо теоретический субстрат, осуществить рефлексию в отношении того, как он пришел к этому абсолютному началу, как он смог дать самому себе то нечто, что он может считать абсолютно оправданным и, таким образом, принять как «первое в себе» начало.

Первый вопрос, который возникает в ходе такой рефлексии, – это вопрос о смысле абсолютного оправдания, о смысле философской цели. А поскольку в ходе философствования смысл философской цели постоянно сохраняется и дифференцируется, то и вопрос этот сохраняет своё значение на протяжении философской деятельности как составляющий само философское стремление к абсолютному оправданию своей позиции. Иначе говоря, согласно Гуссерлю, невозможна такая философия, такое стремление к абсолютному оправданию, т. е. к «в себе первому» началу, которые не были бы в то же время самоотчетом о пути к этому началу в его «начальности». Такое философствование в себе было бы «круглым квадратом». Немецкий мыслитель в этой связи пишет:

«Философ как философ должен, следовательно, так как он сначала не имеет ничего кроме себя, начать с того, что рефлексировать

на себя самого как стремящегося (Wollenden) к универсальному абсолютному познанию и добыть себе ясность в этом отношении; он должен целиком и полностью перестать быть наивным субъектом познания, который непосредственно отдаётся (hingegen ist) каким-либо предметам как теоретическим темам, не заботясь при этом о самом себе.

Рефлексия изначально есть рефлексия в волеии (im Willen). Ведь субъект, выдвигая себя на позицию философского субъекта, выносит направленное на всю свою будущую познавательную жизнь волевое решение».¹

В формальном отношении суть этого решения такова: не принимать в качестве достоверного никакое познание, которое не прошло через очистительный огонь критики, и, в частности, не принимать в качестве начала того, за что философ не может нести абсолютной ответственности как за положенное им самим с полной аподиктической достоверностью. Нам представляется, что размышления над этим общетрансценденталистским актом рефлексивного полагания начала, когда философствующий словно ловит себя на своём безотчетном «философском» стремлении к абсолютному оправданию своей позиции и пытается дать себе отчет в характере этого стремления и смысле этого оправдания – а этот акт сам и считается трансценденталистами полагающим собственно философию актом, – и приводят Гуссерля к характеристике философского начинания как волевого решения.

Философия учреждается, имеет своё пра-учреждение (Urstiftung). Негативно оно заключается в отказе от наивного исполнения познания, которое принимает предметные области и, в пределе, мир в качестве предданного (его предданность для наивного мышления остаётся нетематической), в выработке критически оправданной позиции. А потому праучреждение воспроизводится всё время, пока философия остаётся сама собой. Это означает, что должна воспроизводиться рефлексивная ответственность за себя, то есть за то, что позиция субъективного начала философствования есть в то же время позиция объективного начала и что философ именно её и занимает («знает», как «он» к ней пришёл). Иначе говоря, это праучреждение должно стать привычкой (установкой) начинающего философа. А следовательно, привычкой начинающего философа должна стать также и феноменологическая редукция, заключение мира в скобки, поскольку именно мир и выступает «естественным предрассудком позитивности»².

Таким образом, эпохе и редукция являются, согласно Гуссерлю, учреждённым посредством волевого акта «противонаправлением» («противонаправленностью») воли. Мы являемся, по словам немецкого мыслителя, «прирождёнными догматиками». Это означает, что в естественной и научной жизни, т. е. в жизни «дофилософской», наша интенциональная активность стремится снять бремя неудовлетворенности «познанием», апеллируя, в конечном счёте,

к несомненности существования мира (который, на взгляд догматика, существует независимо от различных позиций, от различия и многообразия перспектив познающих субъектов) как предельному основанию естественной и научной очевидности. Стремление к очевидности (интенция) в естественной жизни неявно «ведётся» верой в мир. Осуществляя же феноменологическую редукцию, как начинающие философы, ведомые идеей абсолютного начала, ответственности за себя и самоосмысления, т. е., собственно, идеей философии, мы приостанавливаем эту естественную волевою жизнь, перестаём жить стремлением к её цели и полагаться на её базис. Мы предоставляем её самой себе и становимся «безучастными наблюдателями» её течения.

Клаус Хельд вполне корректно, на наш взгляд, описывает «превращение воления» в эпохе и редукции. В интенциональной жизни лежит телеологическое стремление к очевидности в самом широком смысле. Движущим (*das Treibende*) же в интенциональном стремлении к оптимизации очевидности является воля к тождеству, т. е. к выходу за пределы многообразия способов явления к единому, считающемуся «тождественным в себе», предмету.

«Конкретной интенциональной формой веры в бытие является волевой габитус антиципации трансцендентного предметного тождества. Этому соответствует, что также и снятие веры в бытие требует решения воли: эпохе. В нём [в эпохе] вера в бытие впервые становится узнаваемой (*wird erkennbar*) как установка воли; для естественного сознания до эпохе эта установка сама собой разумеется без всяких вопросов о ней (*fraglos*). Лишь в и посредством решения приостановить веру в бытие обнаруживается, что вообще можно говорить об “исполнении”, осуществляемом Я (*ichliche “Vollzug”*). Исполнение означает воление, и оно (воление) находится в действии, поскольку явление чего-либо, а именно антиципированного предметного тождества, как явление чего-либо (*Erscheinen-von*), есть в то же время явление-для (*Erscheinen-fuer*), а именно для исполнителя (*Vollzieher*), который в волевой антиципации “чего-явления” (*Wovon-des-Erscheinens*) осознает себя как основание антиципации. Поэтому эпохе есть приостановка воления, которое действует (*wirksam ist*) в интенциональном предвосхищении предметного тождества».³

А поскольку исполнитель этого интенционального предвосхищения предметного тождества – я – и осознаёт себя благодаря эпохе как субъект этого предвосхищения, то это я и себя, приостанавливающего это предвосхищение, он понимает как волящего субъекта, т. е. как принимающего решение о приостановке веры в бытие, как активного субъекта. Это решение о приостановке и есть, согласно Гуссерлю, акт учреждения философии.

Для характеристики позиции Гуссерля в отношении эпохе, на наш взгляд, можно использовать слова Хельда, сказанные им по поводу античных скептиков: «предполагается, что сначала, по природе, человеком владеет волевое стремление за пределы явлений

и что достигнутое посредством эпохе состояние является вторичным, произведённым философом»⁴.

Однако неудовлетворенность Гуссерля картезианским путём и приобретёнными на нём трактовками эпохе и редукции не ведёт к разрыву с этим «волюнтаристским» истолкованием эпохе. По мнению Хельда, Гуссерль, столь тщательно занимавшийся философией Декарта и установлением сходств и различий своей феноменологии с картезианским учением, просто не видит здесь зависимости этой своей – кажущейся ему беспредпосылочной и учреждающей феноменологию как беспредпосылочную науку – трактовки эпохе от картезианской идеи субъекта как источника волевых решений, в том числе и волевого решения осуществить радикальное и универсальное сомнение. Более того, дополнение эпохе, приобретаемого на картезианском пути, новым измерением, получаемым на пути от психологии, согласно Гуссерлю, должно восполнить именно недостаток аподиктичности, недостаток предельного обоснования феноменологического начинания.⁵ А требование аподиктичности, предельного обоснования есть как раз картезианское требование. Оно связано с идеей несомненности начала в рамках инициируемого самим субъектом – обладающим полной свободой занятия позиций, выдвигания тезисов, вынесения суждений (а у Декарта суждение и сомнение связаны с деятельностью воли), – мысленного эксперимента «ниспровержения мира». Ведь существо гуссерлевского стремления к абсолютному – занять такую метапозицию над течением жизни, которая не затрагивается позиционными трансформациями в рамках естественной установки, т. е. принципиально не пассивна, не подчиняется внутренней «логике мира» и коррелятивного ей позиционирования я.

Рассмотрим, как Гуссерль сам видит существо, преимущества и недостатки картезианского пути к трансцендентальной редукции – те самые недостатки, которые и вынуждают немецкого философа вводить дополнение в виде «пути от психологии». По существу, в *Первой философии* гуссерлевское описание картезианского пути сводится к более подробному изложению и комментированию «Фундаментальных феноменологических рассуждений» («Phaenomenologische Fundamentalbetrachtungen») *Идей I*, или, как он их впоследствии охарактеризует, «Предварительных трансцендентальных рассуждений», с его основными ходами «деструкции вещной объективности» и расширения области её действия до уничтожения мира (Weltvernichtung).

Поскольку картезиански начинающий философ стремится к аподиктической очевидности, а аподиктическая очевидность есть, согласно *Первой философии*, очевидность адекватная, он не может удовлетвориться данностью вещи (Ding) по причине её принципиальной неадекватности (односторонности, данности «в оттенках»). Данность «в оттенках» означает, что вещь, по своей сути, не может быть увидена сразу со всех сторон и что это не вопрос несовершенства воспринимающего сознания, а сущностная необходимость

данности такого рода сущего. В качестве всеобщего и необходимого Гуссерль в лекциях 1923/24 гг. формулирует положение:

«Любое восприятие вещи в пространстве (raumdingliche Wahrnehmung) неизбежно есть и неизбежно считается нами, когда мы воспринимаем, – смесью подлинной самоданности и ... соподразумевания (Mitmeinung). Именно это соподразумевание даёт всякой рассматривающей и постигающей <вещь> посредством опыта (experimentierende) интенции её практический смысл, её открытые горизонты, ещё не схваченные, ещё не замеченные или не вполне знакомые, и в то же время указывает свободно вводимые в игру ряды восприятия, в которых просто соподразумеваемое (Mitgemeinte), осознаваемое в простом предвосхищении, могло бы превратиться в схваченное “живьем” (leibhaft), в подлинно воспринятое».⁶

Согласно Гуссерлю, следовательно, любое восприятие вещи может обманывать, то есть возможность «бытия иначе» или даже небытия вещи, данной посредством «внешнего восприятия», всегда остаётся открытой; и более того, даже момент самоданности в целостном восприятии вещи может подлежать пересмотру, т. е. может «превратиться» или «распасться» с течением опыта ввиду «конститутивной» функции предвосхищения. Такую форму в *Первой философии* принимает «деструкция вещной объективности» *Идеи I*.

Это описание способа данности пространственной вещи Гуссерль переносит на данность мира в целом.

«То же самое, очевидно, верно, если мы рассматриваем вместо восприятий, относящихся к единичным вещам, общее восприятие (Gesamtwahrnehmung), которому подчиняются все единичные восприятия и в котором они заключены как простые моменты. Благодаря этому универсальному и в своей универсальности непрерывно поступательно идущему восприятию мы постоянно осознаём единый мир, длящийся в бесконечном времени, пребывающий в ходе единичных изменений, простирающийся в пространстве. И всё же, хотя этот мир постоянно дан в ходе восприятия, но дан только посредством предвосхищающего мнения – с открытыми возможностями инобытия и даже небытия».⁷

И хотя эмпирически именно единство «общего восприятия» обеспечивает гармонизацию всех тех дисгармоний, которые происходят вследствие неподтверждения ожиданий, мыслимо такое течение опыта, когда непрерывность явлений гармонично связующихся между собой в единство мира превратится в «сутолоку» явлений. А тогда отдельные восприятия потеряют содержащуюся в них предвосхищающую веру в бытие единичных пространственных вещей и изменят всю свою систематическую структуру предвосхищения.

«Если предварительные ожидания вновь и вновь обманываются, то ничего больше не ожидается, предвосхищение отпадает (faellt

weg). Но это означает, что внешние ожидания прекратились бы, течение восприятия потеряло бы свой характер течения восприятия вещи. Для постигающего посредством опыта не было бы больше данных с помощью восприятия вещей и мира...».⁸

На прямо поставленный вопрос: является ли гармоничная структура единства универсального восприятия мира аподиктически необходимой, в свете предыдущего рассуждения Гуссерля следует однозначно отвечать – нет. Верно как раз обратное. Бесспорно, аподиктически необходима возможность небытия мира. Такую форму в лекциях 1923/24 гг. приобретает мысленный эксперимент уничтожения мира.

«Если бы отсутствовало всякое актуальное внешнее восприятие, и отсутствовала вдобавок всякая актуальная готовность к восприятию, уверенность: “я могу” смотря, слушая и т. д., искать и находить пространственно-вещное (Raumdingliches), то предшествующая вера в мир была бы полностью искоренена».⁹

И хотя эмпирически такого никогда не происходит, то есть вера в мир всегда сохраняется, для стремящегося к аподиктической очевидности философа «тезис мира» теряет свою основательность, поскольку бытие мира обнаруживает свою зависимость от течения опыта.

Вследствие возможности превращения мира в целом в ничто мысленный эксперимент, связанный с неподтверждением ожиданий, распространяется на все виды внутримирового сущего, в числе которых оказывается и собственное живое тело (Leib), и другие я, поскольку они даны мне посредством восприятия подобия их тел моему. А потому картезиански начинающий философ должен порвать с естественной коммуникативной установкой и вести самоосмысление «трансцендентально-солипсистски». И если негативным результатом картезианского хода мысли выступают уничтожение мира и разрыв коммуникации (трансцендентальная «солипсизация»), то позитивным – раскрытие трансцендентальной необходимости бытия сознания и «расщепление Я» на эмпирическое и трансцендентальное. В итоге «ниспровержения мира», пишет Гуссерль:

«Я, по трансцендентальной видимости, этот человек, был бы, по истине, без тела; но даже и потеряй я трансцендентально кажущееся живое тело (Scheinleib), то я всё равно всегда оставался бы субъектом – субъектом превратившегося в бессмысленную “суматоху” (Gewuehl) опыта (Erfahrens).

Таким образом несомненно, что я как начинающий философ должен различать: мое человеческое вот-бытие (Dasein) и мое трансцендентальное бытие, данное мне изначально в трансцендентальном опыте себя (Selbsterfahrung), в чистой ... рефлексии. ...Во внутримировом (mundan) опыте я есть душа с душевным Я, как реально (real) принадлежащим данному в чувственном опыте живому телу (Leib),

психофизически с ним связанным. Если бы не было живого тела, если бы оно было трансцендентальной видимостью, то не было бы никакой психофизической каузальности, которая могла бы реально (real) переплести Я и содержания жизни Я с физически-телесными событиями и таким образом придать им объективно-реальное единство в смысле (als) <единства> души, душевной жизни»¹⁰.

Посредством расщепления Я на эмпирическое и трансцендентальное картезианская аподиктическая критика мира, согласно *Первой философии*, обеспечивает доступ к полю трансцендентального опыта, то есть к трансцендентальной субъективности и трансцендентальной жизни. (Предварительно отметим, что на картезианском пути заявления о поле опыта трансцендентальной жизни как потока остаются лишь декларациями и тематизация трансцендентальной жизни как жизни, т. е. как непрерывного временного потока интенциональных переплетений на картезианском пути, строго говоря, невозможна.) При этом эмпирическая жизнь понимается как особое измерение трансцендентальной.

«Трансцендентальное Я в себе чисто; но оно производит в себе самообъективацию, даёт само себе смысловую форму “человеческая душа” и “объективная реальность”».¹¹

Следовательно, мы можем сказать, что в рамках картезианского пути к редукции осуществляется «депсихологизация» субъекта, или, вернее, «поглощение» эмпирической жизни субъекта трансцендентальной жизнью. Предварительным условием этого поглощения выступает тематизация актов самоапперцепции, которые приводят трансцендентальное Я к пониманию себя как внутримирового (mundan), т. е. как живого, тела (Leib), наделенного душой, и, тем самым, к сокрытию своего истинного существа.

Напрашивается вопрос: как я освобождаюсь от производимой мною самим и сокрывающей мою сущность как трансцендентального Я привычной самоапперцепции себя как человека. Гуссерль отвечает: посредством заключения в скобки мира, поскольку при этом становится невозможным и полагание себя как части мира, как человека. Изложенный выше путь выведения из обращения веры в бытие мира немецкий мыслитель называет феноменологической, или трансцендентальной, редукцией, поскольку она выделяет *Ego cogito* как несомненное основание бытия мира. Поскольку этот путь берёт своё начало от метода универсального сомнения и ниспровержения мира, впервые представленных в *Размышлениях* Декарта, Гуссерль именует его в *Первой философии* также «трансцендентальным методом картезианской редукции»¹².

От трансцендентальной, или феноменологической, редукции в лекциях 1923/24 гг. он отличает аподиктическую редукцию, которая выполняется лишь на почве феноменологической. Существование этой редукции составляет критика уже самого трансцендентального опыта с целью выделения в нём аподиктически несо-

мненного содержания.¹³ Таким образом, задача аподиктической редукции – очищение самого трансцендентального опыта. Её решение, согласно Гуссерлю, ведёт к модификации феноменологической редукции. Можно сказать, что эта модификация предполагает критику «картезианского метода трансцендентальной редукции», заключающего мир в скобки одним движением. И осуществляется она уже на ином пути – «пути от психологии». Идея аподиктической критики трансцендентального сознания и вытекающая из неё модификация метода трансцендентальной редукции связана, на наш взгляд, с тем, что Гуссерль начинает «принимать всерьёз» своё открытие горизонтности сознания и мира также и в методологическом аспекте.

(А.Г. Черняков прав, утверждая, что в *Идеях I* редукция впервые, и в отличие от *Идеи феноменологии*, трактуется как заключение в скобки мира-в-целом, а не единичных вещей.¹⁴ Однако, как нам представляется, идея горизонтной целостности мира и жизни как его коррелята в *Идеях I* только декларируется, но не реализуется ни в конститутивном анализе, ни в трактовке редукции. И лишь в *Первой философии* Гуссерль решается ввести идею горизонтности в трактовку самой феноменологической редукции.)

Однако, прежде чем обратиться к исследованию нового пути к трансцендентальной редукции и тех модификаций, которые она претерпевает, рассмотрим критику картезианского пути, и в частности аргументы, выдвинутые против, на наш взгляд, основной его составляющей – «уничтожения мира». Первый аргумент, выдвинутый Ойгеном Финком, ставит под сомнение правомерность переноса рассуждений, связанных с «деструкцией вещной объективности» применительно к единичной вещи, на мир-в-целом. Второй аргумент, принадлежащий Клаусу Хельду, ставит под вопрос совместимость эпохе и «уничтожения мира», а также возможность путём «уничтожения мира» добиться различения эмпирического (психологического) и трансцендентального сознания (Я). Рассмотрим эти аргументы.

Финк очерчивает проблемную ситуацию следующим образом. В ходе опыта мы можем обманываться в отношении единичных предметов внутри мира, наши «ожидания», направленные на полагание предметного тождества, могут не подтверждаться. В этом случае происходит модализация «веры в бытие» единичных предметов: из признания их действительного существования она становится сомнением, предположением, отрицанием возможности и т. д. Все эти процессы модализации происходят, согласно учению Гуссерля о естественной установке, на фоне веры в бытие мира как их общей рамки, т. е. на фоне уверенности, что «в общем и целом» своему познанию можно доверять. В этой связи возникает вопрос: а может ли вообще вся целокупность опыта оказаться обманом (*Taeuschung*) и каковы должны быть основания для этого? Финк пишет:

«Единичные акты (Einzelaktionen) модализации всегда “вписаны” (eingebettet) в несущую (mittragende) их ход немодализованную уверенность (Gewissheit). Простая вера (Vertrauen) в существование окружающих нас предметов образует почву для случающихся иногда нарушений и “промежуточных случаев” в ходе опыта. Если дело обстоит так, то модализация не может быть отнесена к общему стилю опыта аналогично тому, как она относится к способам данности единичных вещей. Но именно это пытается проделать Гуссерль.

Вопрос состоит в том, не придаётся ли тем самым модели (модализации. – А. С.) чрезмерная, не подобающая ей значимость (strapaziert) и не выводится ли она за свои пределы (ueberzogen wird) – не понимаются ли взаимосвязи целого (Ganzheitszusammenhaenge) из внутренних структур».¹⁵

(Из этого рассуждения у Финка как бы сам собой вырастает упрек Гуссерлю, сделанный в хайдеггеровском стиле. Поскольку благодаря редукции выключается тезис мира, то, коррелятивно, заключается в скобки и само бытие мира. Если эта операция происходит на основании «картезианского метода трансцендентальной редукции», т. е. на основании мысленного эксперимента «уничтожения мира», то напрашивается вопрос: а не понимается ли тогда роковым для трансцендентальной феноменологии образом бытие мира-в-целом по образцу бытия внутримирового (mundan) существа, то есть, собственно, по образцу единичной пространственно-материальной вещи (Ding) как предмета представления.¹⁶ Это различие способов бытия, согласно Финку, является следствием того, что Гуссерль оперирует с понятием бытия, но не тематизирует его. А потому, в гуссерлевских размышлениях на картезианском пути проявляет себя «предрешение» (Vorentscheidung) в пользу трактовки любого рода бытия и бытия как такового как бытия единичного пространственно-материального предмета – коррелята представления (Vorstellung)¹⁷.)

Хельд радикализирует и развёртывает аргумент Финка. Согласно Хельду, картезианское доказательство немирового характера (Nichtmundanität) бытия сознания противоречит методу эпохе. Картезианская процедура «уничтожения мира» связана с возможностью небытия мира, т. е. с отрицанием естественным образом занимаемой аффирмативной позиции. Однако отрицание само является сортом модализации естественной веры в бытие, одним из естественных способов занимать позицию. Отрицание, как и прочие естественные позиции, продиктовано «самим миром» – неадекватностью данности пространственно-материальных вещей, распространяющейся, согласно картезианскому пути Гуссерля, на мир-в-целом. Смысл же гуссерлевского эпохе заключается как раз в том, чтобы «вывести из обращения» все возможные естественные позиции по отношению к бытию мира. Таким образом, можно утверждать, что «картезианский метод феноменологической редукции» противоречит сути эпохе. Сам Хельд пишет об этом так:

«Отрицание, однако, всё же является родом (Spielart) занятия позиции (Stellungnahme). А естественную установку можно преодолеть только посредством того, что оставить-в-покое (Aufsichberuhenlassen) *все* модификации позиционирования (Stellungsnehmens), то есть посредством эпохе. Гуссерль неявно отрицается от интуиции своей собственной критики Декарта (имеется ввиду критика сведения Декартом “заклучения мира в скобки” к сомнению или отрицанию, линии которой очерчены Гуссерлем уже в *Идеях I*. – А. С.), когда он принимает в расчёт возможность того, что предельное разочарование (extreme Enttaeuschung) будто бы может поставить под вопрос бытийную значимость мира и провозглашает не принадлежащее миру (nichtmundane) сознание остатком <после> уничтожения мира».¹⁸

Таким образом, Хельд намечает следующий пункт своей критики картезианского понимания методов эпохе и трансцендентальной редукции. Коль скоро при картезианском подходе отрицание мира в рамках мысленного эксперимента его уничтожения однородно остальным естественным позициям, то и неподдавшееся этому уничтожению сознание – феноменологический остаток – является «частью мира», его «маленьким кусочком» и «не отличается по своему способу бытия от внутримировых (mundan) предметов»¹⁹. Таким образом, согласно Хельду, известное гуссерлевское рассуждение против Декарта, что французский мыслитель после ниспровержения мира продолжает принимать *Ego cogito* как часть мира, затрагивает также и самого Гуссерля в той мере, в которой процедура «уничтожения мира» определяет его понимание способа бытия сознания. А это означает, в свою очередь, что сомнительным тогда становится и обретаемое на картезианском пути различие эмпирического и чистого феноменологического, трансцендентального сознания.

Очевидно, однако, что эта критика Финком и Хельдом «картезианского метода феноменологической редукции» была бы невозможна без жёсткого различения способа бытия вещей в мире и способа бытия мира как прамодального и немодализованного универсального горизонта, «доверие» (Vertrautheit) к которому выступает почвой и условием возможности всякой модализации в отношении внутримирового сущего. Это различие восходит, на наш взгляд, к движению осознания Гуссерлем значимости горизонтности сознания и мира для их феноменологического постижения и для понимания самого метода феноменологии – трансцендентальной редукции. Осознание этой значимости приходит к Гуссерлю также на пути его самокритики картезианской трактовки редукции, которую в *Первой философии* он, однако, рассматривает как радикализацию картезианского начинания и развертывание идеи аподиктической очевидности – «надстраивание» с помощью «пути от психологии» над трансцендентальной редукцией редукции аподиктической.

Потребность в «аподиктической критике» полученных «картезианским методом трансцендентальной редукции» результатов вызвана вполне ясным пониманием того, что поле сознания, над которым должна быть проведена трансцендентальная редукция, не ограничивается простыми актами восприятия, но включает в себя воспоминания (*Wiedererinnerungen*) и ожидания, а также вообще все акты, в которых данное не присутствует непосредственно, но опосредуется. И потому приведение таких актов к феноменологической данности требует дополнительных усилий. Всю совокупность такого рода актов Гуссерль именует *Vergegenwaertigung*, термином, который В.И. Молчанов переводит как «воспроизведение», а Д.В. Склядnev – как «приведение к присутствию». В отношении проведения эпохе трудность представляет «двойная позиция» такого рода актов, поскольку актуально занимаемая Я-позиция неявно подразумевает и предполагает – имплицитно – другую Я-позицию. Гуссерль указывает, что для начинающего философа трудности феноменологического исследования, связанные с задачей преодоления естественной установки, увеличиваются тем, что чистое Я, даже если оно усмотрено как субъект той интенциональной жизни, в которой образуются все объективности, «ещё таит в себе неожиданные и глубоко *сокрытые опосредования интенциональной импликации*, без развертывания которой чистая жизнь остаётся *совершенно непонятной* (курсив мой. – А.С.)»²⁰. Согласно Гуссерлю, эти дополнительные трудности вызваны тем, что феноменологически-субъективное сначала даёт себя как индивидуально временно существующее (*individuell zeitlich Seiendes*). А потому его, в силу естественных мыслительных привычек, рассматривают по образцу объективно-временного бытия и как аналог пространственного физического существа. Вследствие этого начинающим феноменологом жизнь сознания рассматривается как соединение самостоятельно, раздельно друг от друга существующих единичных актов в выделяемые путём абстракции (*abstraktiv*) формы единства. Однако, согласно Гуссерлю, это неверно.

«...Какую бы из интенциональностей мы ни взяли, при более глубоком проникновении в её структуры обнаружится, что *конкретная интенция* (курсив мой. – А.С.) возможна только благодаря переплетению (*Ineinander*) *несамостоятельных* актов (*Leistungen*) вместе со скрытым переплетением интенциональных предметностей».²¹

Элизабет Штрекер указывает: поскольку интенциональные горизонты всякой предметности отсылают от актуальности к потенциальности её данности, то и конституирование следует понимать как временное (*zeitlich*), т. е. как обусловленное со стороны «прежде» и «после» окружающих «теперь» конститутивного акта. Такое усмотрение означает, что и конституирование предмета нельзя более привязывать к словно уже готовому предмету, но следует учитывать то, что конституирование есть действие темпорально структурированного сознания.

«Это, однако, решительным образом выводило за пределы простого осознания временного течения конституирования и вело, в конечном счёте, к важному усмотрению, что оно [*временное* течение конституирования] в свою очередь конститутивно для результата конституирования: отдельные фазы конституирования предмета протекают не просто согласно (*nach*) временным модусам сознания, но и в соответствии (*entsprechend*) с ними (т. е. подчиняются правилам их взаимосвязи. – А. С.). Это, в свою очередь, означает не что иное, как то, что осуществлённые прежде акты (*Leistungen*), а также протенциально определённые предварительные ожидания входят во всякое осуществляемое в настоящее время (*gegenwaertigen*) конституирование».²²

Сфера интенциональных импликаций, таким образом, даже шире области *Vergegenwaertungen* и охватывает также такие «соопределяющие» актуальные *cogito* позиции, которые входят в фундаментальный ретенциально-протенциальный горизонтный временной слой самого *воспринимающего* сознания. В целом, интенциональные импликации пронизывают воспоминания и ожидания, образное сознание и суждение, фантазию и вчувствование, присутствуют в интенциональном переплетении фаз изначального потока времени, в конечном счёте соопределяя даже и простое восприятие. Говоря сжато, интенциональные импликации пронизывают всё сознание, а потому можно утверждать, что всё оно характеризуется «двойной позициональностью» и, следовательно, требует аподиктической критики.

Любое воспоминание, согласно Гуссерлю, допускает (а для феноменолога и требует) «двойной трансцендентальной редукции» (курсив мой. – А. С.), одна из которых даёт воспоминание как моё происходящее в настоящем трансцендентальное переживание (*gegenwärtige Erlebnis*), тогда как вторая, примечательным образом вмешиваясь (*hineingreifend*) в репродуктивное содержание моего восприятия (в «я воспринимал», содержащееся во всяком «я вспоминаю», и, соответственно, в заключенную в «я воспринимал» тетическую составляющую этого акта. – А. С.), раскрывает часть моей прошлой трансцендентальной жизни.²³ Очевидно, требование «двойной трансцендентальной редукции» распространяется на всю сферу интенциональных импликаций, то есть на всё сознание. Осуществляя «двойную трансцендентальную редукцию» над всем потоком сознания, феноменолог освещает «бесконечный горизонт прошлого и будущего». Гуссерль пишет:

«Мы видим, <что> вместе с миром выведено из игры *объективное время*, то время, которое является формой внутримировых (*mundanen*) объективностей как сущих. Но, с другой стороны: Я, трансцендентальное Я, проживает трансцендентальную жизнь, которая представляется (*sich dargestellt*) в непрерывном трансцендентальном опыте в *особой (eigenen) трансцендентальной временной форме (Zeitform)*, которую ... имеет форма происходящей в

настоящем жизни (Gegenwarstsleben), каковая [жизнь] имеет в себе бесконечный горизонт воспоминания и ожидания, который, будучи раскрыт, обнаруживает бесконечный с обеих сторон трансцендентальный поток жизни (Lebensstrom)».²⁴

В конечном счёте, в силу соопределения со стороны горизонта все описания интенциональных импликаций, согласно Гуссерлю, могут быть правомерно отнесены также к душевным и волевым актам, т. е. распространены на всё сознание. Соответственно, эпохе и редукция, принимая во внимание это обстоятельство, должны быть распространены с актуальных Я-позиций на потенциальные, имплицитированные тезисы. По большому счёту, можно утверждать, что переход на путь от психологии мотивировался у Гуссерля задачей «трансцендентализации» результатов анализа внутреннего сознания времени с его многообразными переплетениями Я-позиций.

Выход, который предложил Гуссерль в результате этой критики картезианского пути, таков: осуществлять эпохе в отношении единичных актов *cogito*, развёртывая их интенциональные импликации и последовательно подвешивая в них тетические акты.

«Недостаточно ли, не начиная с этой затяжной критики опыта мира и без приведения к очевидности возможности несуществования мира (как это было характерно для картезианского пути. — А. С.), ввести в действие эпохе незаинтересованного самонаблюдателя непосредственно на единичных актах?»²⁵

И, начиная с такого эпохе, следует показать возможность незаинтересованной позиции в рефлексии, а затем осуществить универсализацию эпохе, т. е. распространение её на мир в целом, что и приведёт к трансцендентальной редукции. Таков, в общих чертах, замысел пути от психологии.

Идея дополнения картезианского подхода путём через психологию возникает, как уже упоминалось, в связи с задачей радикализации эпохе и редукции, т. е. их распространения на всю область трансцендентальной субъективной жизни субъекта, простирающуюся как в прошлое, так и в будущее, на область интенциональных импликаций. Как указывает Гуссерль, ближайшую потребность изучения единичных форм (Gestaltungen) и типов форм трансцендентальной жизни мы удовлетворяем на новом, некартезианском, пути для того именно, чтобы *Ego cogito* не осталось пустым словом.²⁶ В *Кризисе* Гуссерль уже открыто пишет, что отход от картезианского пути (потребность дополнения «картезианского метода трансцендентальной редукции») вызван тем, что приобретаемое на нём «в одно движение» *Ego cogito* кажется содержательно пустым.²⁷ Пустота приобретаемого на картезианском пути *Ego cogito* связана с невозможностью тематизировать временное измерение трансцендентальной жизни, т. е. ввиду «точечного характера» картезиански обретаемого трансцендентального *Ego*, иначе говоря, ввиду «антагонизма этого пути сознанию-времени»²⁸.

Как указывает Ландгребе, чтобы ответить на вопросы, насколько абсолютная бытийная сфера *Я-есть* (*Ich-bin*) может рассматриваться как замкнутое в себе поле трансцендентального опыта и как далеко простирается это поле, картезианского пути недостаточно.

«Он [картезианский путь] даёт лишь остающуюся совершенно пустой отсылку к искомому измерению (*Dimension*) абсолютного обоснования, возвращая, через критику внутримирового (*mundan*) опыта и ниспровержение бытия мира, к неперечёркиваемой очевидности *Я-есть*. Но из него нельзя усмотреть, что вообще было ниспровергнуто этим ниспровержением и что остаётся с этой очевидностью, т. е. как мгновенная и точечная достоверность меня самого как неперечёркиваемого *Я* уже включает в себя дальнейшие равным образом обеспеченные (*gesicherte*) очевидности, которыми открывается “трансцендентальное поле опыта”».²⁹

Хельд в своих историко-философских разработках напрямую связывает радикализацию классического эпохе античного скепсиса, которую осуществляет Декарт и которой наследует Гуссерль на картезианском пути, с «мгновенным (*augenblickliche*) и точечным» характером достоверности *Я-есть* как эффектом этой радикализации. Хельд пишет:

«Только потому, что он [Декарт] в своих поисках достоверности ориентируется на достоверность существа, которое волюнтаристски (*voluntaristisch*) является хозяином (*Herr*) своего существования (*Existenz*), он может после устранения (*Aufhebung*) сомнения не остановиться на очевидности конечного *res cogitans*, т. к. в свете волюнтаристски заостренного притязания на достоверность *ego cogito ego existo* должно казаться просто мгновенной очевидностью (*Momentanevidenz*). Случайность (*Kontingenz*) *res cogitans* истолковывается как отсутствие абсолютной прочности существования (*Existenzsicherheit*), которой обладает *ens nesessarium*. Так *res cogitans* испытывает (*erfährt*) своё несовершенство, свою конечность прежде всего в том, что оно может быть уверено в своём существовании только в момент рефлексии. Декарт, таким образом, атомизирует время сознания (*Bewußtseinszeit*) (курсив мой. – А. С.). *Ego* нуждается, чтобы быть уверенным в своём прошлом существовании и тем самым в достоверности (*Zuverlaessigkeit*) своих воспоминаний, в трансцендентной гарантии. Её оно может найти только в правдивости бесконечной субстанции как *causa sui*, от которой [субстанции] зависит его собственное существование в *creatio continua*».³⁰

Гуссерлевское же стремление к предельному обоснованию движимо на картезианском пути той же идеей аподиктической очевидности, абсолютной несомненности и ведёт, согласно Хельду, к тому же результату – атомизации времени сознания. И тогда мы можем констатировать, что линия развития концепции редукции, которую мы обозначили как переход от картезианской трактовки трансцен-

дентальной редукции к истолкованию редукции, обретаемому на пути через психологию, определяется, по существу, столкновением между «картезианским» трансцендентализмом с его базисной интуицией абсолютной несомненности *Ego cogito* в рефлексии и вытекающим из неё атомизмом времени сознания, и основной интуицией континуума времени сознания, представленной в *Феноменологии внутреннего сознания времени* и развернутой в *Анализе пассивных синтезов*, демонстрировавшей сложную структуру самого *Ego cogito*. Дополняющий картезианскую линию путь через психологию, по сути, преследует цель «расширения» точечной достоверности *Ego cogito* за счёт раскрытия интенциональных импликаций или, из противоположной перспективы, трансцендентализации континуума сознания-времени с его переплетениями (Ineinander) и проистеканием одного переживания из другого (Auseinander). Такая трансцендентализация бесконечного потока сознания времени возможна только в результате универсального эпохе, которое захватило бы все неявные, имплицитные тезисы, привычные полагания и позиции и, в конечном счёте, тезис мира и самополагание (самоапперцепцию) я как части мира.

Но как подобрать к тезису мира, если картезианский путь более не считается, по указанным выше причинам, достаточным? Как становится возможным подвешивание тезиса мира-в-целом, если выполнение его «в одно движение» через ниспровержение мира уже неудовлетворительно? Гуссерль отвечает:

«Это универсальное эпохе становится возможным благодаря сущностному своеобразию моей жизни, <тому> что она в каждой своей настоящей фазе содержит – хотя бы и пустое – ...горизонтное сознание (Horizontbewußtsein) и, двигаясь вперёд (fortströmend), постоянно производит его заново (immer neu), и что в нём универсальным образом имплицитовано всё, что когда-либо было, есть и будет для меня предметным, и имплицитовано как интенциональный коррелят всей моей, также и самой соимплицитованной (mitimplizierte) жизни. Всякое настоящее жизни (Lebensgegenwart) содержит “в себе”, в своей конкретной интенциональности всю жизнь, и вместе с осознаваемой посредством восприятия в этом настоящем предметностью она горизонтно (horizontmaeßig) несёт в себе универсум всех предметностей, которые когда-либо были для меня каким-либо образом значимы или даже <те, которые> будут ещё значимы для меня в будущем».³¹

К этому важнейшему описанию самого общего условия возможности «некартезианского эпохе» Гуссерль делает примечание:

«Итак, временение (Zeitigung) всей монады и всего универсума монад в любой точке жизни, в любом переживании».³²

В качестве второго условия универсального эпохе Гуссерль обозначает возможность постепенного преобразования как любого пустого отдельного (Spezialbewußtsein) сознания, имеющего место

в некотором горизонте (т. е. выполняемого пассивно), так и – что здесь важнейшее – всего пустого сознания – в схватывающее, действительно постигающее горизонтное сознание, посредством осуществляемого мною (моим Я) перевода в *активные* процессы осуществляющего (*verwirklichende*) созерцания.³³

(Отсюда можно прояснить гуссерлевское истолкование отношения картезиански понятых *Ego cogito* и трансцендентальной редукции и их понимание на пути через психологию в лекциях 1923/24 гг. Приобретенные на картезианском пути пустые понятия *Ego cogito* и трансцендентальной редукции должны быть интуитивно наполнены – в смысле *Erfuellung* – посредством активной работы Я феноменолога. Весь вопрос, в свете очерченных выше зависимостей понятия трансцендентальной редукции и *Ego cogito* от метафизики Декарта и даже волюнтаризма поздней схоластики, состоит в том, не является ли приобретенное на картезианском пути *Ego cogito* «herausgeragerte» и, вдобавок, идеализированным результатом препарирования течения жизни, таким, что у него уже и все жизненные связи (горизонт) обрезаны посредством столь же искусственной и не понимающей течения жизни процедуры картезианского метода трансцендентальной редукции? Или кратко: не противоречат ли стремление к аподиктичности и вытекающие из него методы и результаты философской работы по «последнему обоснованию» горизонтности сознания, т. е. фундаментальному устройству жизни?)

Таким образом, мы можем кратко сформулировать: обретаемая посредством универсального эпохе трансцендентальная редукция – это осуществляемая Я *реактивация* (интенциональное наполнение (*Erfuellung*)) всего жизненного *горизонта*.

Каким посредством возможна универсализация эпохе на пути через психологию, то есть, отталкиваясь от эпохе единичного акта *cogito*? Для Гуссерля ответ на этот вопрос связан с теми уникальными возможностями, которые даёт рефлексия, и попыткой постепенного очищения психологической рефлексии до рефлексии трансцендентально-феноменологической, в которой феноменолог становится «безучастным наблюдателем» течения жизни.

Отправной пункт этого нового пути к трансцендентальной редукции имеет, по сравнению с картезианским, то преимущество, что данное в психологической рефлексии *cogito* уже при психологическом анализе обнаруживает интенциональные импликации. Но в отличие от «картезианского», изначально философски заряженного устремления к аподиктической очевидности и абсолютно обоснованной науке психологическая рефлексия и даже феноменологически-психологическое эпохе, по словам Э. Штрекер, лишены философского притязания.³⁴ И это её замечание справедливо, поскольку феноменологически-психологическое эпохе не нацелено на бытие мира-в-целом. От этого недостатка феноменологически-психологического эпохе Гуссерль рассчитывает избавиться посредством возгонки психологической рефлексии

до феноменологической. Как это возможно? И как возможно само психологически-феноменологическое эпохе? Согласно Гуссерлю, эту процедуру можно выполнить вследствие возможности «рассогласования позиций» рефлектирующего *я* и *я*, погруженного в акт *cogito*.

Согласно Гуссерлю, в рамках естественной жизни я живу «интересами» и целиком погружен в них, т. е. нацелен на всё более богатое и совершенное постижение предмета. Естественная рефлексия, посредством которой я поднимаюсь над дорефлексивной жизнью, т. е. я не просто погружён в *cogito*, например в рассмотрение дома, но говорю себе: «я воспринимаю дом»; или, вспоминая, не просто погружён в «реконструкцию дома в памяти», а говорю себе: «я вспоминаю такой-то дом», – не выводит, однако, за пределы «заинтересованной» жизни. Причём не выводит даже тогда, когда рефлексивная позиция начинает рассогласовываться с дорефлексивной, например, когда, рефлектируя на воспоминание, я начинаю сомневаться в том, происходило ли такое событие; положим, был ли пожар на самом деле, видел ли я такой-то дом на самом деле и т. д. Гуссерль пишет в этой связи, что позиция рефлексирующего *Я*, независимо от того, отделяется оно в принятии позиции веры (*Stellungnahme des Glaubens*) от постигаемого в этой рефлексии *Я* или нет, всё равно остаётся заинтересованной в бытии предмета – бытии пожара, бытии мира.³⁵ Иначе говоря, сама естественная рефлексия выполняется для целей более совершенного постижения предмета и, в итоге, мира – ведь все различия в этой сфере, «я воспринимаю» от «я ожидаю» или «я вспоминаю», нацелены на то, чтобы отделить в предмете то, что есть на самом деле, от того, что только «примысливается» к нему, и очертить пути усовершенствования знания о нём. Это означает, что, в конечном счёте, естественная рефлексия интересуется не жизнью *Ego cogito* в себе и для себя, а её «инобытием» – полагаемым предметом. Это гуссерлевское описание отношения простого *cogito* и естественной рефлексии над ним напоминает хайдеггеровское описание движения «обналичивания подручного», которое выступает как вспомогательное средство в самом бытии подручного.

Однако, согласно Гуссерлю, ввиду происходящего раскола *Я* (*Ich-Spaltung*), т. е. вследствие возможности рассогласования позиций рефлексирующего и рефлексируемого *Я*, рефлексия обладает всё же неким «протофилософским», или предуготовляющим к философии, потенциалом. Немецкий мыслитель связывает протофилософскую направленность естественной жизни с особым сортом рефлексии в душевной сфере (*Gemuetssphaere*) – в отличие от рефлексии в чисто интеллектуальной сфере, – которая называется совестью.

«Я люблю и, рефлексируя, радуюсь, что люблю и тому, как я люблю, или, будучи недовольным (*im Missfallen*) <своей любовью>, делаю себе в этом упреки (например, в том, что люблю недостойное, или люблю достойное, но недостойным образом. – А. С.). Я захотел

и сделал, и, впоследствии (nachträglich) рефлексирюя, я раскаиваюсь, что я так сделал. Совесть – название для класса таких возвратных отнесённостей (Zurueckbezogenheiten) как душевных позиций (Gemuetsstellungen) Я в отношении себя самого, душевных позиций, которые затем часто переходят в вынесение суждения (Urteilen) о самом себе, в вынесение суждения о собственной ценности (Wert)». ³⁶

Более того, ввиду горизонтной устроенности жизни, т. е. наличия в каждом переживании – не важно, относится оно к прошлому, настоящему или будущему – отсылки к их жизненным контекстам, рефлексия может быть осуществлена не только над единичными переживаниями, но и распространена на целые жизненные отрезки. Можно рефлексивно обращаться к переживаниям всего прошедшего дня или взвешивать обоснованность ожиданий, связанных с ближайшим отпуском. В отношении отрезков жизни, так же как и в отношении отдельных переживаний, в рефлексивной позиции можно принимать волевые решения: критиковать те или иные промежутки прожитой жизни или согласно целям упорядочивать отрезки будущей.

Мы можем сказать, что речь здесь, по сути, идёт о приостановке работы привычек, поскольку интенциональные импликации, рассмотренные в аспекте их отнесённости к субъекту, и есть власть привычек над Я. В пределе можно принимать решения и осуществлять критику, распространяющуюся на всю мою прошлую или будущую жизнь в целом, причём как под углом зрения наивно понимаемых целей и ценностей, так и в рамках этического пересмотра жизни. Гуссерль выражает эту мысль следующим образом:

«Наконец я могу также универсально охватить взором всю мою жизнь и принять решения в отношении всей моей жизни, подобно тому как <это было проделано> в отношении ограниченных отрезков жизни. Так я могу осуществлять универсальную критику всей моей прежней жизни и вместе с тем желать оформить всю мою будущую жизнь: пусть с точки зрения значимых для меня без проверки универсальных ценностей, <таких как> власть, успех и т. п., пусть в высшем смысле этического самоосмысления, самокритики и владения собой (Selbstregierung). Если мы следуем за этим высшим смыслом и ищем, так сказать, предельную форму (Limes-Gestalt), то мы приходим к примечательной, связанной с универсальным обзорением (Ueberschau) жизни, автономии (Selbstregelung). В ней была бы заключена, очевидно, приостановка разом (in eins) всех значимостей, которые прежде были значимы для меня, и всех, которые (принимаемые (betätigt) с той же наивностью) были бы когда-либо значимыми для меня в будущем. Это универсальное эпохе в отношении всех значимостей выполняется здесь как основание (Unterlage) и с прицелом на универсальную критику и на универсальное, совершаемое из источников истины и подлинности (Echtheit), формирование себя, то есть формирование новой и истинной жизни». ³⁷

Очевидно, Гуссерль обратился к этическому самоосмыслению и домыслил его до конца только с одной целью – продемонстрировать связь между универсальной рефлексией и универсальным эпохе. Эта демонстрация реализует возможности предуготовления трансцендентального эпохе и трансцендентальной редукции на пути от психологии, причём отталкиваясь от описания всем хорошо известного (*wohlvertraut*) феномена совести. (Однако он сам сразу же делает оговорку, что этическое самоосмысление, этическая автономия, по своему нормальному типу, не подразумевают очерченной выше предельной формы (*Limes-Gestalt*) и содержащейся в ней приостановки всех значимостей.³⁸ И, добавим, уж тем более сама эта приостановка, даже если она доведена до предела, в силу специфической направленности этического «интереса» не является универсальной в том смысле, что захватывает только особый «слой» душевной жизни сознания, хотя, в принципе, и может захватить этот слой полностью.)

Таким образом, можно уверенно заявить о возможности заключения в скобки всего мира разом, поскольку трансцендентально-феноменологическое эпохе базируется на единстве горизонтов актов универсального сознания, коррелятом которого и выступает окружающий мир (*Umwelt*) и, в пределе, мир в целом. Гуссерль пишет, подразумевая характер и значимость интенциональных импликаций, (т. е. горизонтности и позициональности сознания):

«По истине, мы находимся во всеединстве (*Alleinheit*) бесконечной жизненной связи (*Lebenszusammenhanges*), в бесконечности собственной и intersубъективной исторической жизни».³⁹

Из всего изложенного ранее явствует, что трансцендентально-феноменологическая редукция возможна постольку, поскольку мы есть, во-первых, существа исторические, во-вторых – интенционально «деятельные», т. е. полагающие и реализующие, наполняющие (*erfüllende*) свои интенции и приводящие их к созерцанию (*Anschauung*), в-третьих – рефлексирующие, т. е. способные реализовывать «раскол Я» (*Ich-Spaltung*), причём с возможностью расогласования позиций рефлексирующего и рефлексируемого (возможностью осудить одобрение, рефлексивно охарактеризовать свои надежды как несбыточные и т. д.).

Таким образом, позиция «незаинтересованного наблюдателя» возможна только потому, что в естественной жизни при всецелой отдаче себя миру интересы как субъективные, так и intersубъективные настолько взаимопереплетены, что образуют «сплошной шар» без всяких изъянов, где одна интенциональная развёртка влечёт за собой другую, и всё это с перспективой в бесконечность. Не образуй жизнь такого единства, т. е. будь у неё разрывы, трансцендентальное эпохе принципиально было бы невозможно. (Обнаружение, или кажущее обнаружение «линий разлома опыта» (Валь-

денфельс) и привело постмодернистскую мысль к задаче пересмотра феноменологической методологии.)

Позицию феноменолога Гуссерль характеризует как позицию «незаинтересованного», или, точнее, «безучастного» наблюдателя. Благодаря эпохе и редукции феноменолог перестаёт жить интересом, направленным на установление бытия и всё более совершенное познание вещей в мире, и рефлексивно направляется на себя самого, на свои собственные акты. В естественной жизни, согласно Гуссерлю, если у нас уже есть достоверность и даже если мы находимся у самого сущего как при достоверности восприятия, интендирование идёт дальше в направлении на всё более богатое и совершенное ознакомление (Kenntnisnahme) с предметом. Оно нацелено на наполнение (Erfuellung) предвосхищающих компонентов (Meinungskomponenten) восприятия посредством новых, в этом отношении самодающих (selbstgebende), восприятий, а следовательно, посредством рассматривания всё новых сторон воспринимаемого предмета или его единичной стороны в отношении всё новых единичных моментов. Такое от акта к акту поступательно развёртывающееся действие, протекая свободно, синтетически связано в единство действия благодаря непрерывности проходящего сквозь все эти акты стремления (Strebenszug) к во всем этом (durchgangig) тождественной и осознанной цели.⁴⁰ Этой целью является установление бытия предмета и всё более всестороннее познание его определений. Это означает, что ведущим выступает здесь интерес к его бытию (Sein) и так-бытию (Sosein), т. е. к его бытию в таких-то и таких-то определённых. Причём это верно даже для (естественной) рефлексии, поскольку, как отмечает Гуссерль, в нормальном случае «Я вижу объект» (рефлексивная позиция) означает: «Я верю, что этот объект действительно существует», т. е. рефлексивное Я разделяет веру Я дорефлексивного.⁴¹

Но и, в общем, в рамках естественной рефлексии все раскоординирования рефлексивной и дорефлексивной позиций служат, в конечном счёте, процессу познания предмета, процессу удостоверения в его бытии и развёртывания его определений (удостоверения в его Sosein).

Однако, согласно Гуссерлю, рефлексия может быть освобождена от функции вспомогательного средства естественного познавательного процесса, и благодаря сокрытой в ней возможности раскоординирования позиций рефлексивного и рефлексивного во всём её объёме перестать «симпатизировать (mitsympatisieren) себе самому» (такое «симпатизирование себе» непременно происходит в естественной рефлексии, несмотря на все происходящие в ней расщепления Я-позиций), т. е. рефлексивная перестать заимствовать интересы у дорефлексивной жизни.⁴² Выражение «освободиться от симпатии к самому себе», разумеется, не следует понимать как антипатию или даже отвращение к себе, хотя в качестве предварительной ступени, как показывает гуссерлевское указание на этическую рефлексивную, это может быть весьма полезно. «Освобождение

от симпатии к себе» означает у Гуссерля «не-совпадение-в-потоке» с естественным ходом жизни, т. е. прекращение пассивной жизни, где вещи и, в конечном счёте, мир, приковывая к себе внимание и интерес (в том числе и в ходе естественной рефлексии), всё время требуя дальнейшей экспликации предметных моментов, направляют нашу жизнь и даже нашу рефлексию вместо нас.

Такая всецелая погружённость в мир (*Welthingabe*) и забвение своего позиционального, т. е. полагающего бытие, характера и есть естественная «симпатия к себе самому», и она также подразумевает избегание ответственности за свои позиции и, следовательно, за свою жизнь.

«Освобождение от симпатии к самому себе», как и в *Идеях I*, трактуется Гуссерлем как «свободное действие воздержания от суждений», а также как «волево-освобождение-себя» от изначального соисполнения интереса (*Mitinteresse*).⁴³

Однако, переставая жить интересами естественной жизни, феноменолог не теряет интересов вообще. Феноменологически рефлексирующее *Я*, пишет Гуссерль, «не является незаинтересованным в любом отношении (*in jeder Hinsicht*): Я ведь выполняю некоторый акт, преследую (*betaetige*) познавательный интерес; но это осуществление (*Betaetigung*) рефлексирующего ознакомления и вынесение суждения направляются на меня и моё восприятие (*Wahrnehmen*) в его чистом собственном бытии (*Eigensein*). Именно благодаря тому, что я не выполняю никакого акта соучаствующего (*sich mitbeteiligenden*) в воспринимаемом бытии, в бытии этого дома, а следовательно, не осуществляю в этом направлении никакого соисполнения веры (*Mitglauben*), для меня наличествует не что иное, как чисто субъективное (*Subjektiv*), и мой теоретический интерес занимается в рассматривании и определении именно этим чистым субъективным и его чистыми имманентными содержаниями. То, что этот акт восприятия, который теперь является моей чистой темой (предметом устойчивого интереса. – *A. C.*), есть осуществление веры <в то, что> передо мной находится дом, принадлежит, естественно, к чистому содержанию этого акта»⁴⁴. Таким образом сопрягаются эпохе в отношении естественной жизни и трансцендентальная редукция как рефлексивное раскрытие тематического поля чистой субъективной жизни, учитывающее ее «позициональную» составляющую.

Кроме того, из приведённого выше фрагмента вытекает, что гуссерлевское определение трансцендентального феноменолога как «незаинтересованного наблюдателя» не вполне удачно, поскольку он всё же имеет интерес – к содержанию чисто субъективных актов. Это обстоятельство отмечает Элизабет Штрекер. Она указывает, что определение трансцендентального феноменолога как «безучастного» наблюдателя предпочтительнее, чем как «незаинтересованного»; поскольку, не участвуя в исполнении актов веры, не исполняя их вследствие эпохе, феноменолог, рефлексирруя, всё же заинтересован в тематической разработке этих актов *как* актов

наивного Я.⁴⁵ (Этот момент разрабатывался впоследствии и в отечественной исследовательской литературе Н.В. Мотрошиловой, а затем А.Г. Черняковым, поэтому не станем освещать его специально.)

Спецификой же *Первой философии* является осознанное расширение области действия трансцендентальной эпохе и трансцендентальной редукции на сферу интенциональных импликаций, т. е. проникновение этих операций на нижние этажи сознания с целью тематизации там работы полагания (конституирования).

Подводя итоги «нового метода трансцендентальной редукции» – т. е. «психологического метода» в отличие от картезианского, – Гуссерль пишет:

«Наш *новый* образ действий (Vorgehen) имеет (сравнительно с картезианским. – А. С.) то огромное преимущество, что он открывает нам широчайшее и глубочайшее понимание (Verstaendnis) структур самой субъективности, на которых базируется само эпохе, и тем самым глубочайшее понимание его чистого смысла. Если бы мы уже были состоявшимися (volle) феноменологами, то мы могли бы сказать, что новый способ (Verfahren) даёт нам не только метод феноменологической редукции, но в то же время и “*феноменологию феноменологической редукции*”».⁴⁶

Итак, сформулируем кратко. *Базовые структуры субъективности: интенциональность, рефлексивность, историчность (временность) – являются и феноменологически понятыми структурами самой трансцендентальной редукции.*

Ведь недаром же Гуссерль определяет саму философию вообще и трансцендентальную феноменологию как самопознание, которое должно обеспечить условия возможности «философской жизни». Это означает, что философствование и философская жизнь есть возможности, которые даются самой структурой трансцендентальной жизни. Он пишет, в частности, что сама философия есть систематическое развертывание трансцендентальной субъективности в форме трансцендентального самотеоретизирования на основе трансцендентального опыта себя (Selbsterfahrung) и его производных (Derivate).⁴⁷

Итак, специфика способа выполнения эпохе и редукции, вводимого в действие в *Первой философии* на пути от психологии, заключается в следующем.

Во-первых, в отличие от картезианского пути, трансцендентальное эпохе и трансцендентальная редукция не осуществляются сразу, «в одно движение», а вводятся опосредованным образом. Предварительной ступенью этих трансцендентальных операций выступают феноменологически-психологическое эпохе и редукция. Феноменологически-психологическое эпохе включает в скобки бытие предмета как трансцендентного тождества и тем самым обеспечивает условия возможности для тематизации сферы многообразия переживаний. Феноменологически-психологическое эпохе,

однако, не заключает в скобки мир-в-целом как универсальную предпосылку позитивности, а потому остаётся ограниченным. Соответственно, и феноменологически-психологическая редукция, надстраиваемая над такой эпохой, тематизирует лишь переживания в психологическом смысле. Она не способна усмотреть в них трансцендентального измерения и вскрыть их трансцендентальные функции, поскольку оставляет нетематизированной веру в мир-в-целом, а тем самым, всё ещё остаётся на почве позитивного.

Во-вторых, трансцендентализация и радикализация феноменологически-психологических эпох и редукции осуществляется за счёт выполнения задачи приостановки бытийных полаганий также и в сфере интенциональных импликаций, которые открылись уже феноменологически-психологическому анализу переживаний. В конечном счёте, эпоха распространяется и на «горизонт всех горизонтов» – мир-в-целом. Предварительные операции феноменологически-психологической эпохи и редукции, таким образом, позволяют усмотреть, что при «трансцендентальном повороте» мышления дело обстоит не так просто, как казалось из картезианской перспективы. Чтобы искоренить догматизм, необходимо осуществить «двойную трансцендентальную редукцию» и, соответственно, двойное трансцендентальное эпохе. Если первое трансцендентальное эпохе приостанавливает актуальные естественные бытийные полагания, то второе (и это как раз дополнение к картезианскому пониманию) нейтрализует имплицитные естественные акты полагания. Это означает, что идея горизонтности становится у Гуссерля определяющей саму трансцендентальную редукцию и, впоследствии, характер трансцендентально-феноменологического исследования.

В-третьих, трансцендентальная редукция рассматривается как операция рефлексивная. Она является реализацией заключенной в рефлексии возможности «рассогласования позиций» рефлексирующего и рефлекслируемого Я. Ввиду горизонтного характера жизни рефлексивному пересмотру могут подвергнуться не только единичные позиции, но и целые отрезки жизни и даже жизнь в целом. Тем самым рефлексия освобождается от цепей, которые связывали её с «интересом», с задачей экспликации предметной данности при естественной погруженности в мир (Welthingabe), одним из средств решения которой она является в естественной жизни. Таким образом трансцендентальная редукция высвобождает предельную возможность рефлексии – возможность рассогласования со всей предшествующей жизнью в целом как ведомой пронизывающим её «тезисом мира».

Ввиду вышеизложенного можно прийти к тому определению трансцендентальной редукции, которое вырисовывается в *Первой философии* Гуссерля, хотя явно и не высказывается. Трансцендентальная редукция – это реактивация бытийного полагания мира как универсального горизонта и как предпосылки позитивности. Такая

реактивация необходима ввиду пустого и смутного характера той веры в бытие мира, которой довольствуется естественная жизнь.

Или, ввиду определяющего характера «работы времени» в образовании интенциональных импликаций, допустима такая ещё формулировка: трансцендентальная редукция – это рефлексивное раскрытие интенциональной истории доверительного знакомства с миром (*Weltvertrautheit*), осевшей в интенциональных импликациях, раскрытие, осуществляющееся за счёт обнаружения актов полагания на нижних этажах жизни сознания, то есть в сфере призывания и пассивного приятия.

Примечания

- ¹ Husserl E. *Erste Philosophie*. Text nach Husserliana VII und VIII. Hrsg. von E. Stroeker. Hamburg: Meiner, 1992. S. 6–7.
- ² Landgrebe L. *Faktizitaet und Individuation*. Hamburg: Meiner, 1982. S. 26.
- ³ Held K. *Husserls Rueckgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phaenomenologie* // *Phaenomenologische Forschungen*. Bd. 10: *Dialektik und Genesis in der Phaenomenologie*. Hrsg. von E.-W. Ort. Freiburg–Muenchen: Alber, 1980. S. 101.
- ⁴ *Ibid.*, S. 122.
- ⁵ *Ibid.*, S. 126.
- ⁶ *Ibid.*, S. 45.
- ⁷ *Ibid.*, S. 46.
- ⁸ *Ibid.*, S. 49.
- ⁹ *Ibid.*, S. 49.
- ¹⁰ *Ibid.*, S. 73–74.
- ¹¹ *Ibid.*, S. 77.
- ¹² *Ibid.*, S. 80.
- ¹³ *Ibid.*, S. 80.
- ¹⁴ Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // *Историко-философский ежегодник 2004*. М.: Наука, 2005. С. 368.
- ¹⁵ Fink E. *Reflexionen zu Husserls phaenomenologische Reduktion* // Fink E. *Naehe und Distanz*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. 1. Auflage. Freiburg (Breisgau), Muenchen: Alber, 1976. S. 305.
- ¹⁶ *Ibid.*, S. 313.
- ¹⁷ *Ibid.*, S. 306.
- ¹⁸ Held K. *Einleitung* / Husserl E. *Die phaenomenologische Methode*. Ausgewahlte Texte. Bd. I. Hrsg. von K. Held. Stuttgart: Reclam, 2002. S. 47.
- ¹⁹ *Ibid.*, S. 47.
- ²⁰ Husserl E. *Erste Philosophie...* S. 123.
- ²¹ *Ibid.*, S. 124.
- ²² Stroeker E., Janssen P. *Phaenomenologische Philosophie*. Freiburg (Breisgau); Muenchen: Alber, 1989. – S. 99.
- ²³ Husserl E. *Erste Philosophie...* S. 85.
- ²⁴ *Ibid.*, S. 86.
- ²⁵ *Ibid.*, S. 127.
- ²⁶ *Ibid.*, S. 126.
- ²⁷ Husserl E. *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie* // *Husserliana*. Bd. VI. Hrsg. von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1962. S. 158. Ср. рус. перев.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 209.

- ²⁸ Landgrebe L. *Der Weg der Phaenomenologie*. Guetersloch: Gerd Mohr, 1963. S. 181.
- ²⁹ Ibid., S. 181.
- ³⁰ Held K. *Husserls Rueckgang...* S. 105.
- ³¹ Husserl E. *Erste Philosophie...* S. 160–161.
- ³² Ibid., S. 161. Anm. 1.
- ³³ Ibid., S. 161.
- ³⁴ Stroeker E. *Phaenomenologische Studien*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 41.
- ³⁵ Husserl E. *Erste Philosophie...* S. 95.
- ³⁶ Ibid., S. 105.
- ³⁷ Ibid., S. 154–155.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Ibid., S. 153.
- ⁴⁰ Ibid., S. 95–96.
- ⁴¹ Ibid., S. 92.
- ⁴² Ibid., S. 98.
- ⁴³ Ibid., S. 98.
- ⁴⁴ Ibid., S. 97.
- ⁴⁵ Stroeker, op. cit., S. 39.
- ⁴⁶ Husserl E. *Erste Philosophie...* S. 164.
- ⁴⁷ Ibid., S. 167.