



В.Н. Катасонов

ФИЛОСОФСКАЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ,
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ,
ХРИСТИАНСТВО

Владимир Катасонов

**Философская феноменология,
экзистенциализм, христианство**

«ЦЕНТР УЧЕБНОЙ И НАУЧНО-
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ – ПОЗНАНИЕ»

2018

Катасонов В. Н.

Философская феноменология, экзистенциализм, христианство
/ В. Н. Катасонов — «ЦЕНТР УЧЕБНОЙ И НАУЧНО-
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ – ПОЗНАНИЕ», 2018

ISBN 978-5-906960-66-5

В книге на примере работ Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, Г. Марселя обсуждается работа феноменологического метода в философии. На примере рассказов «Кроткая» и «Сон смешного человека» обсуждаются также формальные и содержательные особенности творчества Ф.М.Достоевского, по своему предвосхитившие феноменологический метод. Книга будет интересна философам, богословам, литературоведам, студентам и аспирантам, – всем, интересующимся течениями современной философии.

© Катасонов В. Н., 2018

© ЦЕНТР УЧЕБНОЙ И НАУЧНО-
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ – ПОЗНАНИЕ, 2018

ISBN 978-5-906960-66-5

Содержание

Глава 1	7
§ 1. Кризис науки. Критика объективистских наук	8
§ 2. Три гуссерлевских эпохэ	13
§ 3. Парадокс интерсубъективности и его разрешение	21
§ 4. Критика гуссерлевской феноменологии	23
Конец ознакомительного фрагмента.	24

Владимир Николаевич Катасонов

Философская феноменология, экзистенциализм, христианство

© Катасонов В.Н., текст, 2018

© Издательский дом «Познание», 2018

* * *



Корни философской феноменологии усматривают еще в психологических работах конца XIX века австрийского философа и психолога Ф. Brentano. Однако как философская дисциплина феноменология сложилась уже только в XX столетии в работах Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера и их многочисленных последователей. Идеи феноменологии оказались очень популярными в первой половине XX века. Они вошли существенной компонентой в экзистенциализм, причем как религиозного, так и атеистического направления. Феноменология оказалась также очень продуктивной при обсуждении вопросов оснований конкретных научных и философских дисциплин: этики, логики, классической механики, математики, искусствоведения и др. Понять по-настоящему философскую и научную культуру XX века без знания феноменологии невозможно. Но читать авторов-феноменологов впервые достаточно трудно. Цель этой книги и состоит в том, чтобы помочь начинающему понять саму суть феноменологического метода, а также обсудить его применение у создателей феноменологической философии. Кроме этого, в работе приведены статьи о творчестве Ф.М. Достоевского, показывающие особенности его литературного творчества, сходные с феноменологическим методом анализа сознания. Работа написана на основе спецкурсов по философской феноменологии, читавшихся автором в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете и Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.



Глава 1

Эдмунд Гуссерль



Эдмунд Гуссерль (Husserl) (1859–1938) был хотя и не единственным создателем философской феноменологии, но, несомненно, ее центральной фигурой в XX столетии. Изначально Гуссерль получил в основном естественно-научное образование (физика, математика), но, наряду с этим, слушал и философские курсы. Под руководством известного математика К. Вейерштрасса он написал и защитил в 1882 году диссертацию по теории вероятностей. После этого Гуссерль долгое время занимался проблемами философии математики, пытаясь решить их в духе модного в конце XIX века психологизма. Но с началом XX века он постепенно переходит к созданию нового учения о логике и, наконец, к анализу активности сознания, что и превратилось постепенно в новое философское учение – феноменологию. По мере развития собственно фундаментально-теоретической части феноменологии Гуссерль проводил и множество конкретных феноменологических исследований, касающихся предметов науки и культуры в широком смысле слова. Этому способствовала также педагогическая деятельность Гуссерля и кружок учеников, образовавшийся вокруг него в Геттингене (А. Райнах, Й. Дауберт, М. Гайгер, Т. Конрад, Д. фон Гильдебранд и др.). Неслучайно поэтому, что и последняя незаконченная книга философа, которую мы и будем здесь разбирать, дает изложение феноменологической философии на фоне более общей проблемы философии науки вообще.

§ 1. Кризис науки. Критика объективистских наук

Обсуждаемая незаконченная работа Гуссерля называется «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» и начинается как раз с обсуждения кризиса наук. Это выглядит достаточно парадоксально: книга, которая писалась в 30-е годы XX века, время становления современной физики, теории относительности, квантовой механики, изучения атомного ядра, – как же можно было говорить о кризисе науки в это время? Ближайшим образом, Гуссерль подчеркивает в новой науке, в естествознании далеко зашедшую специализацию, оторванность естествознания от человека и человеческих проблем. Естествознание прогрессивно развивается, но разве этот прогресс открыл нам что-то новое в понимании человеческой *свободы*, фундаментальной характеристике нашей жизни?.. А в гуманитарном знании разве не настаивает оно постоянно на «объективности» как отрешенности от всякого субъективного интереса, личной ангажированности, ориентаций на ценности и т. д., то есть всего того, что составляет неотъемлемую часть любой культуры и любого живого человека?.. Наука древности понимала себя более целостно. Человеческое познание означало, одновременно, и причастность – причащение! – единому *мировому разуму*, который был основой и смыслом всего Космоса. Этот единый разум постигался через *философию*, и различные научные дисциплины были лишь разветвлением единой науки философии. Возрождение и начало Нового времени еще сохраняет память и завет об этой единой науке, пишет Гуссерль¹.

Именно у Декарта мы видим попытку построения универсальной науки, основывающейся на специально продуманном методе и особой метафизике. Однако в дальнейшем берет верх тенденция освобождения наук от философских вопросов и от всякой метафизики. Со второй половины XIX века в качестве основания наук выступает позитивистская философия, сознательно обрывающая все связи с предшествующей философской традицией. «Таким образом, в историческом аспекте позитивистское понятие науки в наше время является *остаточным понятием*. Из него выпали все те вопросы, которые прежде включались то в более узкое, то в более широкое понятие метафизики, и среди них все вопросы, которые недостаточно ясно именуется «высшими и последними». При точном рассмотрении они, как и вообще все исключенные вопросы, обнаруживают свое нерасторжимое единство в том, что явно или имплицитно, в своем смысле, содержат в себе *проблемы разума* – разума во всех его особых формах. В явном выражении разум является темой дисциплин о познании (а именно об истинном и подлинном, разумном познании), об истинной и подлинной оценке (подлинные ценности как ценности разума), об этическом поступке (истинно добрый поступок, действие из практического разума); при этом «разум» выступает как титульное обозначение «абсолютных», «вечных», «надвременных», «безусловно» значимых идей и идеалов. Если человек становится «метафизической», специфически философской проблемой, то вопрос ставится о нем как о разумном существе, а если встает вопрос о его истории, то дело идет о «смысле», о разуме в истории. Проблема Бога явно содержит в себе проблему «абсолютного» разума как телеологического источника всякой разумности в мире, «смысла» мира. Естественно, что и вопрос о бессмертии – это тоже вопрос разума, равно как и вопрос о свободе»². Гуссерль, который отнюдь не был верующим человеком, показывает, что законный, *чисто научный* вопрос об основаниях нашего познания, о его достоверности и, следовательно, вообще о статусе разума в бытии неизбежно приводит к философии, к попытке найти те или иные ответы, исторически существовавшие в виде различных метафизик. Все эти вопросы неизбежно выводят нас за

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Спб., 2004. С. 23.

² Цит. соч. С. 24.

пределы представления мира как голой совокупности фактов, требуют более высокой философской точки зрения, чем предлагает позитивизм. «Позитивизм, – пишет Гуссерль, – так сказать, обезглавливает философию»³.

Одним из главных создателей новой науки, пишет немецкий философ, по праву считается Галилей. Титанической задачей, которую решал Галилей, была задача убедить научное сообщество в возможности *математической* физики. Физика Античности и Средневековья не была математической, она была качественной физикой. Для Аристотеля понятия геометрического пространства и физического пространства были разными понятиями. У него вообще не было понятия физического пространства, вместо него использовалось понятие *места*. Мир абстрактных математических образов и мир реальных материальных объектов – это были разные миры. Галилей своей изощренной диалектикой и гениальной интуицией не *доказал*, а, скорее, *убедил* своих современников в том, что математику можно применять и в физических вопросах. Но более того, он выдвинул принципиальный тезис: книга природы написана на языке математики. Хотя все его доказательства постоянно связаны с неким *предельным переходом*, – превращение материальной плоскости в бесконечно гладкую, материального шара – в совершенный геометрический шар, и т. д., – и следовательно, предполагают некоторую *бесконечную процедуру*, тем не менее тезис о математической выразимости феноменов природы постепенно становился все более привычным... В ногу с этим шло и развитие техники измерений⁴. Декарт, Лейбниц, Ньютон своими трудами, научными достижениями постепенно укрепили новое представление о природе и сделали его как бы самоочевидным.

Однако, подчеркивает Гуссерль, представление о природе как о некоем математическом Универсуме оставалось – и остается! – только гипотезой. Гипотезой, которую нужно беспрерывно подтверждать, так как никакой конкретный опыт, никакая последовательность этих опытов, никакие технологии, построенные на основе науки, не могут обосновать метафизического тезиса о «математической выразимости» природы... Математическая форма природы остается *проектом*, который со времен Галилея наша цивилизация стремится воплотить в жизнь. С точки зрения познания, – по Гуссерлю, самого благородного из человеческих стремлений, – этот проект доказал бы свою состоятельность только если бы была построена универсальная математическая теория – «теория всего», – объясняющая все в мире. Однако, как показывает история науки, ждать этого в ближайшее время не приходится...

На чем же держится авторитет науки как *познавательного предприятия*? Чем с гносеологической точки зрения оправдывается галилеевская гипотеза о математическом языке самой природы? – Никак не больше как тем, чем оправдана наука и с точки зрения ее приложений, ее технологий. Математическое естествознание сведено к оперированию *формулами*. Это верно и в отношении теоретического естествознания, и в отношении экспериментального. Последнее также стремится благодаря измерениям свести знание к некоторым формулам. Формула, подчеркивает Гуссерль, дает возможность *предвидения*, предсказания в поведении исследуемого объекта⁵. А последнее, в свою очередь, позволяет строить на основе этих формул новые технологические устройства, так или иначе облегчающие нашу жизнь. Теоретическое оправдание науки, отсюда, все держится на умозаключении: если бы математическая физика не была в какой-то степени верна, то невозможны бы были и предсказания, и новые технологии. Но всего этого слишком мало для оправдания *эпистемологического* значения науки, настаивает Гуссерль. Ведь мы никогда не знаем, *в какой степени верна* наша теория. Речь же идет не о близости значений параметров, предсказываемых теорией и измеряемых в эксперименте. Как известно из логики, и из ложной теории могут следовать верные выводы. И сама эта проце-

³ Там же.

⁴ Также имплицитно содержащей в себе бесконечную процедуру.

⁵ Цит. соч. С. 72 и далее.

дура сравнения предсказываемых значений параметров с измеряемыми в эксперименте, опять, опирается на предпосылку, что есть некоторые истинные *числовые* значения параметров, т. е. опять на галилеевскую предпосылку, что истинный язык природы есть математика. Но именно последний тезис и «висит в воздухе»...

Гуссерль неоднократно подчеркивает, что он отнюдь не является противником современной науки, связанного с ней технологического прогресса и прогресса цивилизации. Все это имеет свою определенную ценность и должно уважаться. Вопрос идет о другом, вопрос ставится о *познавательной* ценности науки. Выполнила ли наука ту великую цель, которую она ставила еще на заре своего возникновения, которая была ею перенята еще из античной науки: достигнуть *полноты* знания, достигнуть *достоверности* знания такого уровня, чтобы уже не оставалось никакого места для сомнений. Философ приходит к заключению, что именно в плане продвижения к этой цели современная наука сделала очень мало. И не только мало сделала, а как бы даже, и потеряла саму эту цель... Античная наука строго разделяла различные уровни знания. Уметь сделать и понимать различались там и по смыслу, и по имени: первое называлось *τέχνη* – искусство, ремесло, второе – *ἐπιστήμη* – собственно знание, наука. В том и состоит, по Гуссерлю, грехопадение науки нового времени, что она как бы превратилась в чистую «тэхне», в чистое искусство овладения предметным миром, потеряв высокую и благородную цель познания. Претендуя на *объективное познание*, эта наука, собственно, и не может предъявить той объективной реальности, о которой она все время говорит. Ведь математические схемы предметов, которыми она оперирует, остаются всегда лишь гипотетическими построениями, которые нужно все время корректировать и улучшать, продолжая этот процесс в бесконечность... «Не уподобляются ли наука и ее метод некой приносящей, по всей видимости, большую пользу и в этом отношении надежной машине, правильно пользоваться которой может научиться каждый, ни в коей мере не понимая, в чем состоит внутренняя возможность и необходимость достигаемых с ее помощью результатов?»⁶

Как же так получилось, что новоевропейская наука, которая, по признанию самого Гуссерля, изначально вдохновлялась идеалом полного, совершенного знания, так быстро этот идеал потеряла? Среди множества причин этого поворота, в качестве решающей философской причины, Гуссерль выделяет знаменитые построения Декарта в его «Рассуждениях о методе» (1637), точнее, ту интерпретацию, которую претерпело у французского философа его понятие *Ego*. Декарт для основателя феноменологии действительно тот философ, с которого начинается новая философия и новая наука. Эта новизна состоит в том, что философия, достоверность, истина, наука стремятся теперь утвердить себя на *субъективности*. Традиционный путь философии, который Гуссерль называет путем *объективизма*, ориентирован на само собой разумеющийся предданный мир, задает вопрос об «объективной истине» этого мира и стремится максимально реализовать познание этой истины. Другой путь – путь *трансцендентализма*. «Трансцендентализм же говорит, что бытийный смысл предданного жизненного мира есть *субъективное образование*, свершение опытно познающей, донаучной жизни. Это в ней выстраивается смысл и бытийная значимость мира, и притом каждый раз того мира, который действительно значим для того или иного опытно познающего субъекта. Что касается «объективно истинного» мира, мира науки, то он есть *образование более высокой степени*, базирующееся на донаучном опытно познании и мышлении и соответственно на создаваемых в нем значимостях. Только радикальное вопрошание об *этой* субъективности, т. е. о субъективности, которая всеми донаучными и научными способами производит в *конечном счете* всякую мировую значимость вместе с ее содержанием, а также о том, в чем состоят и

⁶ Цит. соч. С. 79.

как осуществляются свершения разума, может дать нам понять объективную истину и достичь *последнего бытийного смысла мира*»⁷.

Гуссерль высоко оценивает тот поворот в философии, который осуществляется благодаря работам Декарта. Здесь был важен и переход к трансцендентализму и возможность переосмысления понятия феномена. В рамках декартовского субъективизма становится возможным мыслить феномен не в традиционном смысле, как явление некоторой сущности, а в духе феноменологии, как интенциональную данность сознания, противостоящую другому полюсу сознания – Ego. Открытие Ego, философствование на основе *эгологии* немецкий философ считает «архимедовой точкой» всякой истинной философии⁸. Но именно интерпретация Ego у Декарта и оказалась, по Гуссерлю, неверной. Основатель картезианства приходит к открытию своего Ego благодаря процедуре *эпохэ*, т. е. сомнения в достоверности всех знаний, которые нам доставляет как наука, так и непосредственные восприятия⁹. Всякий человек, желающий философствовать, должен хотя бы один раз в жизни усомниться во всем том, что он привычно считает истинным: в существовании материального мира, в верности умозаключений и самой логики, и даже в своем собственном существовании. Все мы ошибаемся, это несомненно, существует ли вообще что-то истинное? И философ, по Декарту, должен переоценить все наши знания и убеждения и найти хотя бы какую-то «точку достоверности» в своем жизненном опыте. Как известно, эту «точку опоры» Декарт находит в своем *cogito*, в утверждении собственного существования. *Cogito ergo sum* – я мыслю, значит я существую. Я существую даже если я сомневаюсь, мыслю ли я, ведь и тогда должен существовать некто сомневающийся. Это мыслящее я, Ego, Картезий отождествляет с умом, душой или интеллектом (*mens sive animus sive intellectus*). Но именно в этом и состоит, по Гуссерлю, методическая ошибка Декарта. Сомневаясь во всем, последний должен был подвергнуть сомнению и собственное психологическое «Я», весь свой внутренний мир, который, к тому же, постоянно выступает окутанным неопределенностью и неясностью. Логически безупречно только одно, считает Гуссерль: есть некоторое Ego и есть его деятельность, полагающая данности сознания. Отождествление же Ego с «Я», с душой есть непоследовательность, уводящая в ложном направлении. «Одной лишь готовности выполнить эпохе, осуществить радикальное воздержание от всех преданностей, от всякой заранее принимаемой значимости предметов мира дело еще не делается; эпохэ должно *быть и оставаться* осуществленным всерьез. Ego не есть некий остаток мира, но абсолютно аподиктическое полагание, которое становится возможным только благодаря эпохэ, только благодаря «заключению в скобки» *совокупной* мировой значимости и только как единственное полагание. *Душа же есть остаток предшествующей абстракции* чистого тела, и после этой абстракции, по крайней мере по видимости, представляется дополнением этого тела. Но это абстрагирование (и этого нельзя упускать из виду) происходит не в рамках эпохэ, а в рамках того способа рассмотрения, которым естествоиспытатель или психолог пользуется на естественной почве предданного, само собой разумеющегося сущего мира»¹⁰. Другими словами, Декарт недостаточно строго проводит свое эпохэ, для него все еще остаются реальными значимости докритического, обыденного взгляда на мир. Это объясняется, по Гуссерлю, той целью, которую имел перед собой автор «Рассуждений о методе»: построение объективной науки. Именно последнее толкает его к отождествлению Ego и «Я». Именно это не позволяет ему со всей строгостью поставить вопрос о существовании других «Я», об интересубъективности, о «внутреннем» и «внешнем» мире, которые, по Гуссерлю, конституируются в абсолютном Ego. «Понятно, таким образом, почему Декарт, торопясь обосновать объективизм и точ-

⁷ Цит. соч. С. 100–101.

⁸ Цит. соч. С. 116.

⁹ Термин эпохэ, от греч. ἐποχή – воздержание от суждения, восходит к античному скептицизму.

¹⁰ Цит. соч. С. 114–115.

ные науки как обеспечивающие метафизически абсолютное познание, не ставит перед собой задачу систематически *распросить чистое Ego о том, какие акты и какие способности ему свойственны и какие интенциональные свершения оно в них осуществляет*. Поскольку он на этом не задерживается, ему не может раскрыться обширная проблематика систематического вопрошания о мире как «феномене» в Ego: можно ли действительно указать, в каких имманентных свершениях Ego мир получил свой бытийный смысл»¹¹. Как это делает сам Гуссерль, мы увидим в следующих параграфах.

¹¹ Цит. соч. С. 118.

§ 2. Три гуссерлевских эпохэ

Гуссерль рассматривает три типа эпохэ. **Первый** относится, собственно, к философии Декарта (хотя сам Декарт и не называет его так). В своем «Рассуждении о методе» Декарт говорит вначале, что каждый желающий философствовать, ищущий истину, должен хотя бы раз *все подвергнуть сомнению*. Ведь несомненным является то, что мы нередко ошибаемся в наших мнениях, а то, что истина вообще существует, это далеко не очевидно. Может быть мы, вообще, во всем ошибаемся?.. В глубине этого тотального сомнения Декарт обнаруживает точку опоры: достоверность собственного существования, знаменитое *cogito ergo sum*. Вот это сомнение, и стало быть воздержание от суждения, Гуссерль и называет первым эпохэ.

Второе эпохэ связано у Гуссерля с понятием *жизненного мира* и с его критикой так называемого *объективного знания*, науки. «Жизненный мир есть царство изначальных очевидностей»¹², – пишет Гуссерль. Весь этот мир, так как он нам дан *непосредственно*, с его формами, красками, звуками, запахами, с его опытом расстояния и времени – все это входит в жизненный мир. Причем имеется в виду не только опыт, так сказать, внешнего восприятия, – Гуссерль не может сказать *чувственного восприятия*, так как это значило бы заранее принять уже некоторую *метафизику* восприятия, а именно с ней он и борется, желая построить новую, более строгую науку, – но и опыт нашей внутренней жизни: воспоминания, желания, планы, любовь, ненависть, культура... Все это, как объект непосредственного восприятия, составляет жизненный мир. Наука, под именем чего Гуссерль понимает именно новоевропейскую науку, а точнее, математическое естествознание, заставляет нас – через процессы социализации в школе, университете, средствах массовой информации и т. д. – во многом переосмыслить этот непосредственно данный нам мир. Если мы спросим сегодня «человека с улицы»: что такое звук? – то он, скорее всего, ответит нам, что это колебания воздуха или какой-то упругой среды. Или, что такое свет? – Это электромагнитные колебания частоты, принадлежащей определенному интервалу. А что такое цвет? – Это взаимодействие падающего на поверхность белого света с поверхностью, и в зависимости от того, колебания каких частот поглощаются, а каких отражаются, мы получаем различные цвета на поверхности. Но если мы задумаемся: вот музыка, которая имеет дело со звуком, этот океан выраженных в ней настроений, мыслей, страстей, мир культуры, отраженный в музыке, – неужели же это всего-навсего колебания воздуха различных частот?.. Или живопись, работающая с формой и цветом, которая в любой культуре играет такую огромную роль, неужели же это только электромагнитные колебания?.. С этим разрывом между миром человеческим и миром науки невозможно примириться!.. Как мертвое, материальное может иметь такое глубокое значение для живого, духовного мира?.. Наука не дает ответа на этот вопрос. Тем не менее наука объявляет весь этот мир, который на языке математики описывает современная физика, объективным миром. И следовательно, мир нашего непосредственного восприятия – миром иллюзорным. Делается это (с XVII столетия) с помощью разделения качеств вещей на *первичные* и *вторичные*. Первичные – это форма, движение, тяжесть, вторичные – это все остальные качества естественного восприятия: цвет, вкус, теплота, звучание и т. д. Все вторичные качества наука сводит к первичным. Точнее говоря, стремится свести. Ведь возможность этого сведения есть не кем-то доказанный факт, а *постулат*, лежащий в основании науки. Этому же служит и идущее от Декарта дуалистическое разделение всех вещей на вещи *мыслящие* и вещи *протяженные*. Вещи мыслящие – это человек, ангелы, вещи же протяженные – все остальное. Согласно Декарту, всякая протяженная вещь может быть понята как некоторая механическая конструкция. Поскольку животных Декарт не мог причислить к вещам мыслящим, то они представлялись ему лишь хитроумно

¹² Цит. соч. С. 175.

устроенными машинами, по отношению к которым неуместны все наши сочувствия и привязанность... Декартовский дуализм также не есть доказанный факт, он также представляет собой лишь некоторый постулат познания. Тем самым наука, претендующая открывать объективный, истинный мир, вместо нашего обыденного, лишь-де кажущегося, основывается на положениях далеко не очевидных, если не прямо сказать, сомнительных. Наука, в этом смысле, есть некоторый *проект*, достаточно далеко продвинутый, но отнюдь не имеющий гарантий своего успешного завершения... Ведь как показала вся наука с XVII по XX век, и как каждый день подтверждает наш обыденный опыт, животных отнюдь нельзя понимать как механические игрушки... А самое главное, человек как единство тела и души, материального и идеальных начал, никак не может быть объяснен в рамках этого дуализма. Что, как известно, не удалось и самому Декарту.

«Объективность» научных описаний, как подчеркивает Гуссерль, не может быть продемонстрирована на опыте, не может быть предъявлена. Ведь это значило бы доказать сами принципы новоевропейской науки, но *принципы не доказываются, они оправдываются*. Спорность новых принципов физики, возникавшей в XVII столетии, была ясна многим, и пионерам новой науки пришлось немало потрудиться, чтобы переубедить своих коллег. Эту тяжелейшую и неблагодарную работу взял на себя во многом Г. Галилей. В его сочинениях, особенно в знаменитой книге «Диалог о двух главных системах мира: коперниканской и птолемеевской», он прилагает титанические усилия, чтобы доказать, например, принцип инерции, или важнейшее для новой науки положение о том, что в физике можно применять математику (с чем принципиально была несогласна господствующая традиция, идущая от Аристотеля). И однако, несмотря на все эти усилия, доказать эти новые принципы науки ему не удастся... Оправдание же этих принципов, постулатов новой науки через эффективность научных технологий, – в духе того, что сама наша цивилизация, построенная на основаниях науки, на научных технологиях, подтверждает-де основания науки, – также отнюдь не бесспорно. Ведь *знать, как сделать, и понимать* – это разные вещи. Мы видели, что именно это и является, собственно, главным упреком Гуссерля в адрес науки¹³. Она не выполнила главную задачу, задачу познания, подменив ее задачей технологического использования. Опыт объективного, который нам являет наука, пишет Гуссерль¹⁴, похож в этом смысле на опыт *бесконечного*, как нам оно дается в математике. Действительно, мы рассуждаем даже в элементарной математике, возьмем это число, возьмем эту прямую, плоскость и т. д., по видимости так, что нам дано это бесконечное множество чисел (натуральных), бесконечные прямые, плоскости и т. д. Однако уже античная наука обнаружила, что несмотря на то, что мы можем брать сколь угодно большие числа и сколь угодно большие отрезки прямых, мы не можем, тем не менее, считать, что нам дано разом бесконечное множество чисел или бесконечные геометрические объекты. И если мы примем последнее, как и произошло с математикой нового времени, то нам придется отказываться от слишком привычных аксиом мышления и при этом возникают апории, которые мы не можем разрешить¹⁵...

То гуссерлевское эпохэ, которое мы сейчас обсуждаем, и есть, в главном, эпохэ в отношении всех наук. Обратиться – прорваться! – к *жизненному миру* Гуссерля и значит как бы «погасить» для себя все научные представления, теории, понятия. Звук не есть больше колебание передающей среды, цвет – не есть определенный баланс поглощений и отражений лучистой энергии, восход солнца – не есть движение Земли вокруг Солнца... Все, что было нами выучено еще в школе, все эти теории создают ту замкнутую «тюремную камеру» нашей науки

¹³ См. с. 7.

¹⁴ Цит. соч. С. 176.

¹⁵ См. мои работы: Катасонов В.Н. Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М., 1999; Катасонов В.Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» Божества// Христианство, культура, наука. М., 2009.

и цивилизации, из которой Гуссерль и хочет вырваться. Его лозунг: *К самим вещам (Zu den Sachen selbst!)*! Назад к самой реальности! И в качестве такой реальности для него выступает уже упомянутый выше *жизненный мир*. Жизненный мир – это как бы восприятие ребенка, мир до науки, до усвоения традиционных способов его осмысления, культивируемых наукой. Сама наука также является частью жизненного мира, но изначально он шире и богаче. Что же остается после гуссерлевского *эпохэ в отношении всех наук*, мы обсудим чуть ниже. Сейчас же важно отметить, что это эпохэ, вообще говоря, отнюдь не просто осуществить. Оно требует особого изменения точки зрения, изменения гештальта вещей, как говорят в психологии, и без усилия не дается. Сам Гуссерль даже сравнивает его со своеобразным «религиозным обращением»¹⁶. Но, впрочем, он приводит примеры, которые поясняют то, что происходит при этом «обращении». Оно оказывается достаточно близко к обычной, скажем, профессиональной (Гуссерль использует термин «*хабитуальной*», от фр. *habituel* – обычный, привычный) практике. Занимаясь своим делом, профессионал, скажем художник, военный, смотрит на мир через призму своей специальности. Художник обостренно чувствует гармонию (или дисгармонию) цветов в одежде человека, может быть даже и не замечая каких-то нравственных черт в человеке. Военный профессиональным взглядом сразу оценивает ответственность и решительность человека, порой не замечая его более тонких душевных качеств. Сапожник-профессионал не может не обратить внимания на обувь, которую носит человек, и т. д. В этом смысле мы нередко смотрим на мир под «некоторым углом зрения», причем так, что другие возможные «углы зрения» как бы заблокированы, не актуальны для нас. Так вот, Гуссерль, для того чтобы строить свою новую науку, и предлагает заблокировать все, что связано с научными объяснениями, известными нам из нашего образования и просто обихода. Что же тогда останется для нас в качестве *жизненного мира*? Как он изменится для нас? В общем, жизненный мир мало отличается от нашего по своей, так сказать, фактичности. Его главное отличие в изменении его *значимости*. «Мир до науки, – пишет Гуссерль, – это уже пространственно-временной мир; конечно, применительно к этой пространственно-временности речь не идет об идеальных математических точках, о «чистых» прямых, плоскостях, вообще о математически инфинитимальной непрерывности, о «точности», принадлежащей к смыслу геометрического априори. Тела, хорошо знакомые нам из жизненного мира, это действительные тела, а не тела в смысле физики. Точно так же дело обстоит с причинностью, с пространственно-временной бесконечностью. Категориальное в жизненном мире носит те же имена, но его, так сказать, не волнуют теоретические идеализации и гипотетические субструкции геометров и физиков»¹⁷.

Этот «очищенный» жизненный мир выступает как горизонт сознания. Непосредственно мы все погружены в этот мир, наши интересы, – жизненные, не научные, – со всеми их планами, оценками, намерениями и так далее направлены именно на вещи (*онта*, говорит Гуссерль, от греч. *τὰ ὄντα* – существующее, вещи). Весь этот предданный мир существует в рамках нашего сознания и мы не знаем никакого другого мира, кроме этого. Все различия между действительным и кажущимся, материальным и идеальным, непосредственным образом сняты для нас в эпохэ: все вещи выступают для нас как некоторые *феномены* сознания. Они нам даны, они образуют некую текущую целостность, некоторый горизонт нашего сознания. Причем, важно подчеркнуть, что говоря «феномены», Гуссерль имеет здесь в виду не то, что эти реалии представляют собой *явления* некоторых вещей, в духе классической теории познания. Это значило бы опять вернуться к метафизике новоевропейской науки, а именно ее философ и стремится преодолеть. Феномены представляют из себя *чистые данности*, за которыми не нужно искать никакой другой реальности, они показывают сами себя, и только себя. *Весь мир, в этом смысле,*

¹⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 187. Гуссерль сам не был религиозным человеком, так что подобное наименование имело для него, скорее, метафорический характер.

¹⁷ Цит. соч. С. 190.

оказывается сведен к совокупности феноменов. Про феномены мы знаем только, что они даны нашему сознанию. В то же время, хотя про феномены и нельзя говорить, что они «что-то отражают», тем не менее нельзя и считать, что каждый феномен есть что-то простое, неразложимое. Точнее говоря, феномены образуют сложную иерархию структур. Например: говоря о феномене движения, мы уже мыслим и пространство, и время. То есть феномен движения синтетически содержит в себе и феномены пространства и времени. Тем самым жизненный мир, преданный нашему сознанию, представляет собой сложную иерархию синтезов.

Здесь необходимо сделать одно замечание. В своем историческом развитии феноменология прошла различные этапы. Разные авторы по-разному понимали работу феноменологического метода. И даже у одного автора, и прежде всего у самого Гуссерля, понимание феноменологии исторически менялось. Говоря о Гуссерле, мы описываем здесь ту интерпретацию феноменологии, которая утвердилась у него к концу жизни и была выражена в его последней (незаконченной) работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Тот пункт изложения, которого мы сейчас достигли, представляет собой точку бифуркации, разделения. Далее можно двигаться двумя путями. Если мы ограничиваемся анализом феноменов, данных нашему сознанию, и видим задачу философской феноменологии именно во вскрытии и описании структуры феноменов, то этот путь есть путь *дескриптивной (описательной) феноменологии*. Другой путь, как раз тот, каким пошел Гуссерль, есть путь анализа феноменов как проявления активности сознания, есть путь *трансцендентальной феноменологии*. Именно по нему мы сейчас и будем продвигаться.

Третье гуссерлевское эпохэ. Трансцендентальная редукция. Жизненный мир у Гуссерля, как отмечалось уже многими исследователями, понятие достаточно противоречивое. С одной стороны, он есть мир вещей, «отвлеченных» от их научного понимания, от любых метафизических предпосылок, мир, который дан нам непосредственно. Но то-то и оно, что «мир, данный нам непосредственно», можно мыслить по-разному. Во всяком случае, очевидно, что мир, с которым мы непосредственно имеем дело, уже нагружен многими значениями и его трудно представить как *чистый феномен*. Конечно, мы можем специально отвлечься от научных представлений современной физики, от, скажем, представлений квантовой механики или теории относительности, когда говорим о каких-то обыденных предметах, – да и что знает сегодняшний «человек с улицы» об этих представлениях? или что осталось у него от них в памяти со времени ученичества, если он специально не занимается этими вопросами? – однако, кроме этого, к понятию *вещи* обыденного мира «прилипло» еще очень много философских представлений, связанных с нашей жизненной ориентацией в обыденном мире, с так называемым *здоровым смыслом*, задающим фундаментальные мировоззренческие координаты¹⁸. Именно поэтому феномены жизненного мира не чисты, они нагружены мировоззренческими и философскими значимостями, эпохэ не достигает здесь своей цели, а сам жизненный мир у Гуссерля, как мы уже сказали, представляет собой, в плане применения его феноменологического метода, некий философский полуфабрикат. Дальнейшее продвижение Гуссерль осуществляет, сосредоточивая свое внимание на исходной интенциональной схеме феноменологии. Собственно, все происходит в рамках анализа сознания. Схема сознания выступает у философа следующим образом:

EGO – COGITO – COGITATUM,

мыслящее «эго» (декартовское «Я»¹⁹), само мышление и мыслимое содержание²⁰. Гуссерль подчеркивает, что все содержания нашего сознания даны нам именно как содержания

¹⁸ См. на тему о здоровом смысле глубокие рассуждения П. Дюгема (*Дюгем П. Физическая теория. Ее цель и строение. Пер. с франц. Г.А. Котляра. Спб., 1910. С. 259 и далее*), а также статью Х. Ортега-и-Гассет «Идеи и верования» (*Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991*).

¹⁹ Мы увидим в дальнейшем, как Гуссерль переосмысливает декартовскую интерпретацию Ego.

сознания, они продуцируются им, и что-то вне него нам, собственно, и неизвестно. И здесь, в рамках этой схемы, как мы уже обращали внимание, возможны два подхода. Или мы сосредоточиваем внимание на *cogitatum*, на содержании этого сознания, и это есть наша обыденная жизненная установка. Или же мы обращаем внимание на то, что все содержания сознания есть некоторая активность – *cogito!* – нашего *Ego*. Гуссерль настаивает именно на чисто имманентной данности всего содержания сознания. Всякого рода представления о «внешнем» и «внутреннем» мире, о способах чувственного восприятия и так далее заранее отвергаются им как предвзятая метафизика, пусть и достаточно почтенного возраста. Он изначально хочет строить новую абсолютно строгую науку, исходящую только из данных сознания. «Обратим свое внимание на то, что мир и объекты не только вообще заранее даны всем нам и теперь попросту есть у нас как субстраты своих качеств, но что они (и все что понимается как онтическое) создаются нами в субъективных способах явления, способах данности, причем мы не обращаем на это особого внимания и по большей части вообще не подозреваем об этом. Теперь придадим этому форму новой универсальной направленности интереса, утвердим последовательный универсальный интерес к тому, *как* осуществляются эти способы данности, а также к самим «онта», но не напрямую, а как к объектам этого «*как*», при исключительной и постоянной направленности интереса на то, *как* при изменчивости относительных значимостей, субъективных явлений и мнений для нас возникает единая универсальная значимость «мир», *этот* мир, т. е. как для нас возникает постоянное сознание об универсальном вот-бытии, об универсальном горизонте реальных, действительно сущих объектов...»²¹ Как способов данности объектов означает у Гуссерля множество способов синтеза данного в сознании, определенные структуры этого синтетического единства, которые открываются исследователю при специальной установке сознания. Например, когда мы говорим *этот кубик*, мы имеем в виду эту материальную вещь в форме шестигранного геометрического куба. Однако непосредственно мы можем видеть только три грани разом. Значит, наше представление о шестигранном кубе есть результат синтеза многих представлений, в которые входят и видение других граней, что предполагает представление о повороте куба, причем повороты в разных направлениях, или о нашем движении вокруг него, что предполагает наши представления о движении нашего тела, а значит, и о нашем теле, его расположении в пространстве, о феномене движения как таковом и о многом другом. Все это входит синтетическим образом в наше представление о кубе. Выявить все эти способы данности, каталогизировать их в их чистоте, и понять предметность как синтез этих стандартных способов данности и есть, собственно, задача гуссерлевской новой науки. «Именно, нас не должно интересовать ничто другое, кроме упомянутой субъективной изменчивости способов данности, способов явления и соответствующих модусов значимости; изменчивости, которая постоянно имеет место и, образуя синтетическую связь в непрерывном потоке, приводит к возникновению единого сознания обычного «бытия» мира»²².

Этот поворот сознания к анализу способов данности мира, его значимостей и есть, собственно, *трансцендентальная редукция* Гуссерля. Или по-другому он называет его *трансцендентальным эпохэ, радикальным эпохэ*. Это есть эпохэ потому, что этот поворот сознания еще более «очищает» феномены жизненного мира. Что-то, еще остающееся в них от реалистической метафизики, снимается здесь через перенос внимания на мое *Ego*, конституирующее их значимость. *Мир превращается в чистый феномен*. И это эпохэ является, по Гуссерлю, *радикальным*, потому что оно требует сознательного волевого усилия перенесения вни-

²⁰ Мы не рассматриваем в этом пропедевтическом сочинении более ранние варианты гуссерлевской философской номенклатуры, в частности, понятия ноэсис (для *cogito*) и ноэма (для *cogitata*). Как было уже сказано, мы ориентируемся в нашем изложении, в основном, на работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

²¹ Цит. соч. С. 196.

²² Цит. соч. С. 198. Гуссерль берет слово «бытия» в кавычки все по той же причине: никакой предвзятой онтологии – все должно получаться как анализ сознания!

мания с предметов, – что характерно для естественной установки сознания, – на активность конституирующего Ego. Для осуществления этого эпохэ недостаточно только как бы забыть о всех предвзятых научных и повседневных представлениях, в духе того, как второе эпохэ уподоблялось взгляду какого-нибудь профессионала (хабитуальное воздержание). Трансцендентальное эпохэ требует радикального переноса внимания. Гуссерль с подчеркнутым пафосом говорит об этой коренной трансформации сознания. «Мы, философствующие заново (!!! – В.К.), в самом деле осуществ ляем эпохэ как перемену установки, как выход из установки естественного человеческого вот-бытия, предшествующей не случайным, а сущностным образом, той установки, которая никогда не прерывалась в ее историчности ни в жизни, ни в науке. Но теперь необходимо действительно уяснить себе, что дело не ограничивается ничего не значащим хабитуальным воздержанием, но что с ним взгляд философа впервые на деле становится полностью свободным, и прежде всего свободным от самой сильной, самой универсальной и притом самой скрытой внутренней связанности: он перестает быть связан предданностью мира. Вместе с этим освобождением и благодаря ему нам открывается универсальная, абсолютно замкнутая в себе и абсолютно самостоятельная корреляция между самим миром и сознанием мира. Под последним понимается сознательная жизнь субъективности, производящей мировую значимость, субъективности, которая в своих непрекращающихся приобретениях уже обладает миром и активно придает ему новые обличья»²³. Философ подчеркивает, что это новое эпохэ принципиально отличается от предыдущего. Эпохэ в отношении научных интерпретаций или в отношении значимостей какого-нибудь специального взгляда на мир, например, правового или эстетического, возможно благодаря воздержанию от суждений также некоторого частного характера (хабитуальное воздержание). Мы можем, в принципе, таким образом «выключать» последовательно значимости вещей в отношении науки, законности, художественной ценности, моральной, онтологического статуса и т. д. Но получить этим как бы «чистую вещь» мы не сможем, ибо процесс этот идет, вообще говоря, в бесконечность. Для трансцендентального же эпохэ требуется *разом* выключить все значимости, чтобы получить вещь как *чистый феномен*. И это осуществляется именно переносом внимания с содержания сознания, с *cogitum* на анализ активности конструирующей субъективности, Ego.

Примеры позволят лучше понять, о чем идет речь. Так, данная мне в опыте *отдельная вещь* всегда представляет собой нечто большее, чем то, что я в ней актуально воспринимаю. Она всегда есть некоторое многообразие, которое я вижу, ощущаю тактильно, у ней могут быть различные качества, цвета, запахи, по-разному проявляющиеся в различных модификациях опыта. Если даже ограничиться только видением вещи, то мы всегда, говоря о ней, имеем в виду всю полноту ее возможных ракурсов и перспектив, хотя актуально нам каждый раз дан только некоторый специальный ракурс, специальный модус восприятия, как в вышеприведенном примере с кубиком. Тем самым каждая вещь представляет собой на самом деле некоторый синтез представлений, и когда она актуально дана мне и я говорю «эта вещь», то хотя я и имею о ней сейчас некоторое конкретное представление, но *мню* я под «этой вещью» всегда нечто большее. Более того, Гуссерль справедливо подчеркивает, что в понятие вещи синтетически входит не только многообразие прошлых представлений, но предвосхищение будущих, связанных как с общими свойствами пространства, геометрической формы и качеств, так и с конкретными особенностями данной вещи. Тем самым каждая вещь выступает для нас всегда с некоторым мнимым в ней *горизонтом* восприятия.

Говоря о движении, о перемещении в пространстве, мы должны выделить сам *феномен движения*. Со времен Галилея мы знаем, что движения бывают абсолютные и относительные, что тело, движущееся относительно одной системы отсчета, может находиться в покое относительно другой. Что же сами феномены движения и покоя, какова их изначальная значимость?

²³ Цит. соч. С. 205.

Гуссерль обращает наше внимание на то, что начиная «интенциональный» анализ некоторой вещи, мы невольно считаем ее покоящейся, хотя мы знаем, что, вообще говоря, все вещи так или иначе находятся в движении. Есть ли это случайный момент анализа или же он коренится в самой феноменологической структуре представления о вещи?²⁴ Решение этого вопроса требует вскрытия априорных структур нашего мышления.

В феноменологическом анализе *временности* Гуссерль подчеркивает фундаментальный факт присутствия прошлого и будущего в настоящем. Действительно, переживаемое нами время никогда не дано нам так как представляет это математическая физика: настоящее не есть никогда некоторая точка, вырванная из связи с прошлым и будущим. В каждом «моменте» настоящего мы различаем присутствие прошлого (разной глубины) и одновременно предчувствие будущего. Или, как выражается философ, в каждой *презенции* настоящего мы находим одновременно и *ретенцию* прошлого и *протенцию* будущего. Причем, подчеркивает Гуссерль, не надо путать это с воспоминанием и замыслом. В воспоминании есть свои прошлое и будущее, они присутствуют там своим специфическим образом. То же можно сказать и о наших размышлениях о будущем. Структура временности как единство презенции, ретенции и протенции есть некое *априорное единство*, постижимое именно феноменологическим анализом.

Кинестезы. Когда мы говорим о различных перспективах, в которых нам представляется вещь, мы употребляем понятия «спереди», «сзади», «повернуть», «обойти» и т. д. Мы замечаем, что эти понятия не только соответствуют реальным перемещениям нашего тела, но что они означают и некоторые конкретные черты того интенционального фона нашего сознания, на котором воспринимается всякая вещь. Эти конкретные черты суть как бы некоторые системы отсчета для феноменов, которые мы обозначаем словами «я делаю», «я двигаюсь», «я нахожусь в покое» и т. д. Их Гуссерль называет кинестезами. Кинестезы не есть движения нашего материального тела, но они как бы внутренние интенциональные соответствия всех этих движений в нашем сознании. В этом смысле и «наше тело» требует для своего описания анализа сложной системы кинестез, неотделимых от нашего представления о нем.

Дифференциация *бытие – иллюзия*. Важнейшей задачей феноменологической философии является анализ интенциональных априори, различающих реальное бытие от иллюзорного. В обычном состоянии вещь, предстоящая передо мной, воспринимается в горизонте целого множества восприятий. Реализуя часть из них, в частности, как выражается Гуссерль, «давая разыгрываться моим кинестезам», я фиксирую соответствия или несоответствия новых восприятий вещи горизонту ожидаемых. Так, если мы видим издали, к примеру, что-то очень похожее на человека, то мы, приближаясь, сравниваем реальные восприятия с ожидаемыми: требуемую трехмерность человеческого тела, его подвижность, возможность увидеть его в другом ракурсе и т. д. И если всего этого мы не обнаруживаем в актуальном восприятии, мы делаем, наконец, вывод, что перед нами умело сделанная фотография во весь рост... Тем самым простая бытийная достоверность любой вещи связана с некоторым необходимым интенциональным фоном.

Все разобранные примеры демонстрируют возможности феноменологического анализа, как понимал это Гуссерль. Нас интересуют не столько сами феномены как данности, сколько коррелятивные им априорные способы их данности и их соотносительность с характером значимости феноменов. Именно на это направлено внимание философа: обнаружить ту обычно скрытую от нас «работу» Его, трансцендентальной субъективности, которая обеспечивает характер значимости единств многообразий, которые мы называем вещами. «Сущее в каждом конкретном или абстрактном, реальном или идеальном смысле имеет свои способы дан-

²⁴ Говоря о сущности движения, постигаемой в феноменологическом рассмотрении, ученик Гуссерля А. Райнах подчеркивал, что в противовес физическому пониманию движения как всегда относительного, в философском плане движение всегда абсолютно и «...в нем самом вообще отсутствует какая бы то ни было противоположность абсолютного и относительного» (Райнах А. О сущности движения. С. 614 // Антология реалистической феноменологии. Bibliotheca Ignatiana. М., 2006).

ности, а в стороне «Я» – его способы интенции в модусах значимости, куда относятся и его способы субъективных изменений последней в ее синтезах согласованности и несогласованности, примененной к отдельному субъекту или intersубъективной»²⁵. Каждая вещь оказывается в результате этого анализа *индексом*, указывающим на иерархическую связку сопряженных феноменов. Причем в сопряжении этих феноменов различных уровней действуют некоторые *априорные законы*, обнаружение которых и есть, собственно, задача феноменологической философии. Понять весь мир как сопряженное единство иерархических слоев феноменов в их коррелятивном единстве с интенциональной деятельностью субъективности и есть, по Гуссерлю, истинная наука. Причем, говоря об интенциональной деятельности субъективности, философ имеет в виду не только индивидуальную субъективность, собственно, мое Ego. В процессе жизненного общения значимости моей субъективности сопрягаются и упорядочиваются со значимостями других людей и, тем самым, возникающий жизненный мир, принадлежащий сразу всем, оказывается миром intersубъективным. Этот мир, как результат совместной intersубъективной работы, есть некоторое историческое *свершение* человечества. Как конкретно мыслит Гуссерль, intersубъективность и, следовательно, как он уходит от опасности солипсизма, мы увидим несколько позднее. Сейчас мы хотим только обозначить основное направление его мысли, его варианта *трансцендентальной феноменологии*: анализ интенциональной деятельности субъективности, реализующей все значимости жизненного мира. Задачу построения этой новой науки Гуссерль всегда выдвигал с определенным пафосом. «Свести все к интенциональным истокам и единствам смыслообразования – означает добиться такой ясности, которая, будучи однажды достигнута (что, конечно, может произойти лишь в идеальном случае), не оставила бы после себя уже никаких осмысленных вопросов»²⁶. Почему? – Потому что мир, сведенный к феноменам, полностью прозрачен для мысли. Феномен есть то, что само себя показывает, как будет говорить Хайдеггер. Он не оставляет никакой тайны, никакой возможности для вопрошания. Феномен сам принадлежит сознанию. Но этого мало. Трансцендентальная феноменология, по Гуссерлю, вскрывает структуру того «пространства», в котором живут феномены, вскрывает работу интенциональной субъективности. «...В нашей трансцендентально-философской взаимосвязи мир превращается всего лишь в трансцендентальный «феномен». При этом он сохраняется в своем собственном существе, остается тем, чем был, но теперь оказывается, так сказать, всего лишь «компонентой» в конкретной трансцендентальной субъективности, а его априори, сообразно этому, оказывается одним «слоем» в универсальном априори трансцендентальности»²⁷. В этом смысле феноменологическая философия, как подчеркивает философ, принципиально отличается от объективных наук, т. е. естествознания и ... традиционной философии, являющей гносеологической базой наук²⁸. Объективные науки, ориентированные на потребности человеческой практики, интересуются только предметным полюсом мира. Они игнорируют его трансцендентальный конституирующий полюс, полный, как пишет Гуссерль, «конкретного бытия и жизни»²⁹.

²⁵ Цит. соч. С. 223.

²⁶ Цит. соч. С. 225.

²⁷ Цит. соч. С. 233.

²⁸ Кантовскую философию при этом очень трудно назвать предшественником гуссерлевского трансцендентализма: слишком уж различны понимания феномена у этих двух философов.

²⁹ Цит. соч. С. 237.

§ 3. Парадокс интерсубъективности и его разрешение

Но на пути построения гуссерлевской универсальной науки встает парадокс, который заставляет его включить в игру новые теоретические концепции, значительно трансформирующие его исходный замысел. Речь идет о тайне *интерсубъективности*. Ведь весь мир для меня с феноменологической точки зрения представляет собой только феномен. Причем, – как приходится это вновь и вновь напоминать осваивающим феноменологическую философию, – не феномен как явление каких-то вещей в себе, а как феномен в смысле феноменологии: как некая данность сознания, интенционально сопряженная с конструирующей активностью субъективного Ego. Но в этом мире присутствуют и другие люди. Они несомненно, – во всяком случае, для Гуссерля, – являются также субъектами. Но как я познаю их субъективность, т. е. аналогичную моей способности к интенциональной деятельности, к созданию своего мира феноменов? Как сопрягаются эти субъективные миры в один общий интерсубъективный мир? Ведь каждая субъективность представляет собой некую *монаду*, в ней не может быть никаких «окон во внешний мир», да, собственно, никакого «внешнего мира» и нет, есть только имманентные данности сознания. Проблема интерсубъективности представляет собой вечную проблему для всей философии, и в особенности трудно уйти от угрозы солипсизма в философии, которая начинается с анализа сознания: эта угроза все время маячит на горизонте феноменологической проблематики.

Гуссерль пытается уйти от гносеологического солипсизма через углубление анализа трансцендентального Ego. Того Ego, которое представляет собой полюс, противоположный данностям сознания в исходной феноменологической схеме: Ego – cogito – cogitata. Декарт называл его в своих размышлениях «Я». Однако в этом, как подчеркивал Гуссерль, и состояла принципиальная методическая ошибка. «Я» не есть источник интенциональной активности, формирующей всю феноменальную сферу. Понять это можно из того, что само «Я» всегда выступает также как сформированное более глубоким источником субъективности – Ego. Во всех феноменах рефлексии, в моем сравнении себя с другими, в феномене «Мы» я рассматриваю себя как феномен, как «Я» среди других «Я». В особенности эту *не-оригинальность*, конституированность «Я» можно опознать в феномене тождественности «Я» во времени. Когда я осознаю себя тождественным с тем «Я», каким я был минуту, месяц, год назад, то я отдаю себе отчет в том, что мое теперешнее «Я» и «Я» в прошлом это различные феномены. Но априорная активность трансцендентального Ego осуществляет *отождествление* этих различных «Я», сохраняя идентичность моего «Я» во времени. Я при этом как бы возношусь над самим собой, смотрю на себя «с более высокой точки зрения», и это видение есть как раз интенциональная активность трансцендентального Ego. По аналогии, пишет Гуссерль, происходит и конституирование Другого и Других, «Ты» и «Мы». «Точно так же актуальное «Я», уже длящееся в длящейся примордиальной сфере, конституирует в себе Другого как Другого. Приобретение собственной временности посредством, так сказать, удаления-от-настоящего (в ходе воспоминания) имеет свою аналогию в моем от-чуждении (в ходе вчувствования как удаления-от-настоящего на более высокой ступени – удаления от моего изначального присутствия во всего лишь приведенное к настоящему изначальное присутствие). Так во мне получает бытийную значимость «другое» Я, как соприступающее, со своими способами очевидного подтверждения, по-видимому, совсем иными, нежели способы «чувственного» восприятия»³⁰. Аналогичным же образом трансцендентальное Ego конструирует и «Мы».

Это трансцендентальное Ego, конституирующее интерсубъективность, и вместе с тем весь мир, Гуссерль называет «изначальное Я» (по немецки – Ur-Ich), или *абсолютное Ego*. В

³⁰ Цит. соч. С. 249.

результате первых эпохэ сознание вскрывает в себе Ego – полюс интенциональности, научается воспринимать мир как феномен, как результат работы этого Ego. Но само оно остается еще некой «немой конкретностью». Задача феноменологической философии состоит в том, чтобы заставить заговорить это Ego, вскрыть в нем новые уровни, новые типы активности, обуславливающие конституирование все более фундаментальных слоев феноменального мира. В связи с этим Гуссерль был неутомим в выдвижении все новых задач, связанных с анализом феноменов жизненного мира. «...Разве и сумасшедшие – это тоже объективации субъектов, об участии которых в свершении конституировании мира сейчас идет речь? Далее, дети, даже те, которые уже обладают некоторым сознанием мира? Ведь они (с помощью воспитывающих их взрослых и нормальных людей) еще только знакомятся с миром в его полном смысле, с миром для всех, т. е. с миром культуры. А как дело обстоит с животными?..»³¹ Проблемы рождения и смерти, проблемы пола, проблемы бессознательного – все это было для Гуссерля возможной темой феноменологического анализа.

³¹ Там же. С. 251.

§ 4. Критика гуссерлевской феноменологии

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.