

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ: РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ТЕКСТОМ Э. ГУССЕРЛЯ «ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ»

В статье на материале цикла лекций Гуссерля «Идея феноменологии» рассматриваются особенности феноменологической теории познания. Обозначив основную проблему (прояснить отношение между актом познания, значением и предметом), основную цель (исследование значений и априорных связей) и критерий знания (достижение очевидности как самоданности) феноменологической теории познания, автор рассматривает, как и в какой степени Гуссерлю удастся установить корреляцию между тремя этими моментами. В ходе этого анализа в центр внимания попадает проблема соотношения феноменологического анализа сознания и феноменологического обоснования сущностной интуиции.

Ключевые слова: теория познания, феноменология, очевидность, самоданность, сущностная интуиция, редукция.

1

Феноменология как философское направление начиналась как теория познания: первая феноменологическая работа Гуссерля «Логические исследования» (II том) (1901) имеет подзаголовок «Исследования по феноменологии и теории познания». Своеобразие теоретико-познавательного подхода феноменологии не тематизируется в «Логических исследованиях», хотя отдельные проблемы, традиционно относимые к области познания (образование общих понятий, истина и др.), рассматриваются в этой работе. Собственное понимание познания и необходимость его феноменологической критики Гуссерль обосновывает в явном виде в цикле лекций «Идея феноменологии» (1907).

В данной статье мы рассмотрим на материале «Идеи феноменологии» особенности феноменологической теории познания,

выявим ее проблемные моменты и перспективы развития. Но сначала мы проанализируем основания для создания феноменологической теории познания и попытаемся ответить на вопрос, с какой точки зрения феноменологию можно рассматривать как теорию познания.

Гуссерль начинает курс лекций «Идея феноменологии» с демонстрации основной проблемы естественного познания. Она заключается в том, что предмет познания обладает совершенно другой природой в отличие от познающего сознания¹, поэтому остается непонятным, каким образом познающее сознание может познать нечто ему трансцендентное. Эта проблема возникает в рамках естественного познания, которое, по Гуссерлю, имеет своей предпосылкой понимание познания как психического акта.

Гуссерль же ставит своей задачей развить критику познания, являющуюся, по сути, феноменологической теорией познания, которая бы отказалась от этой предпосылки. Разумеется, речь не идет о создании беспредпосылочной теории познания в строгом смысле этого слова. Мыслитель отказывается от классического понимания познания и его предпосылок и предлагает свое, основанное на других предпосылках. Главная из них – полагание в качестве основной проблемы познания проблемы корреляции между актом познания, значением и предметом (а вовсе не проблема достижения трансцендентного сознанию предмета, как в классической теории познания)².

Хотя Гуссерль и утверждает, что, проводя различие значений, предметов и актов познания и выдвигая задачу прояснения этого различия, он еще находится на почве естественного познания, мы не должны позволить ввести себя в заблуждение. Различение значения, предмета и акта познания (познающего сознания) является одним из основных различий феноменологии³, введенных Гуссерлем еще в «Логических исследованиях». Подчеркивание того факта, что это различие функционирует на почве естественного мышления, демонстрирует, что свои принципы и основные предпосылки он формирует в рамках естественной установки, до осуществления эпохэ и редукции, которые эти предпосылки отнюдь не снимают.

Встает вопрос, что понимается в этом тройственном различии в рамках теории познания под значением: данность предмета сознанию, как в феноменологическом исследовании сознания, или некое идеальное единство? Этот вопрос мы будем иметь в виду и попытаемся на него ответить в конце статьи. Одно Гуссерль заявляет сразу и вполне определенно, что познание «делает предметом своего

исследования априорные связи значения и правомерности значений, априорные закономерности, которые как таковые относятся к предметности»⁴. Таким образом, различие акта познания, предмета и значения указывает нам на то, что между предметом и нашим знанием о нем (значением и связями значений) всегда остается некий зазор, т. е. наше знание – это знание *о* предмете, но никак не знание самого предмета.

При этом философ неоднократно подчеркивает, что не сомневается в существовании знания как результата познания, но лишь пытается обосновать, как оно возможно. Здесь явно просматривается кантовский заход, однако то, что есть знание, т. е. критерий познания, Гуссерль определяет, следуя Декарту: «Если мы спрашиваем о существе познания, то, как бы не обстояло дело с сомнением <...>, оно является для начала само по себе всего лишь вывеской для многообразной сферы бытия, которая нам может быть дана абсолютно и каждый раз может быть дана абсолютно в подробностях»⁵. Итак, результатом познания должна быть абсолютная данность, которую Гуссерль называет очевидностью. Можно сказать, что приведенная цитата – еще одна вариация формулировки «Принципа беспредпосылочности» («Логические исследования»⁶), «Принципа всех принципов» («Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»⁷), «Первого методического принципа» («Картезианские медитации»⁸). Однако их вариант в работе «Идеи феноменологии» вызывает ряд вопросов.

Прежде всего, если речь идет о требовании, которое Гуссерль выдвигает в отношении познания, то почему он употребляет слово «бытие»? Мы можем предположить несколько вариантов ответа на этот вопрос. Согласно первому, Гуссерль подразумевает, что любое наше знание обладает бытийным статусом, т. е. существует как самостоятельная реальность. Однако это не согласуется с гуссерлевским положением о том, что реально существуют лишь вещи, живые организмы и социальные личности, а также противоречит выводу о конструктивистской природе любых сущностей (категориальных предметов, общих понятий и т. д.), который можно сделать на основе гуссерлевских работ так называемого логического цикла («Опыт и суждение»⁹, «Формальная и трансцендентальная логика»¹⁰).

Второй ответ на вопрос о появлении слова «бытие» в контексте определения сущности познания позволяет нам предположить, что само слово «бытие» является метафорой, которая обозначает любое знание и используется Гуссерлем для усиления эффекта значимости абсолютной данности. Похожий прием Гуссерль использовал в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической

философии. Кн. 1», когда писал об абсолютном бытии сознания как сфере абсолютной данности. Причем то, что сознание неразрывно связано с нашим телом, т. е. не обладает самостоятельным существованием, Гуссерль уже показал в своем раннем курсе лекций «Вещь и пространство».

И наконец, третий вариант ответа на поставленный вопрос заключается в предположении, что для достижения знания наше познание должно начинаться с абсолютной данности бытия конкретных предметов. Но тогда возникает новый вопрос: что здесь понимает Гуссерль под бытием – реальное существование предметов или возможное бытие в фантазии, в воспоминании и т. д.?

Итак, критерием истинного знания у Гуссерля выступает «абсолютная и ясная данность», т. е. данность с очевидностью. Но также остается недосказанным: речь идет о данности нашего опыта или данности, например, какой-то мистической интуиции или озарения? Можно сразу сказать, что ответа на этот вопрос в тексте «Идеи феноменологии» нет. Его можно найти, например, в «Картезианских медитациях», в которых при формулировке Первого методического принципа данность с очевидностью приравнивается к данности опыта. Возможно, причина того, что в работе «Идеи феноменологии» нет отсылки к опыту при рассмотрении познания, в том, что во время чтения этого курса Гуссерль еще находился под влиянием позитивизма, для которого опыт – это всегда эмпирический опыт, а познание сущностей и априорных связей никак нельзя отнести к эмпирическому познанию.

Разъяснение того, что такое абсолютная данность и что к ней можно отнести, Гуссерль производит на примере сознания.

2

Обоснование достижения абсолютной данности/очевидности является одной из важных задач «Идеи феноменологии», поскольку только так, по Гуссерлю удастся обосновать возможность познания. Но нельзя сказать, что Гуссерль движется к решению этой задачи прямым путем. Сначала он рассматривает очевидность *cogito*, что находится как бы в стороне от задач познания, поскольку изначально речь идет лишь о направлении внимания на наше реальное сознание, на опыт наших переживаний, но пока никак не о схватывании значений и их априорных связей.

Повторяя декартовский ход утверждения очевидности *cogito*, Гуссерль расширяет (или, можно выразиться сильнее, коренным

образом трансформирует) сферу этой очевидности и тем самым представляет собственное понимание сознания.

Для рассмотрения абсолютной самоданности, или очевидности, Гуссерль использует различие имманентного и трансцендентного. Сфера самоданности является сферой имманентного, а все, что не дано с очевидностью, ясно и отчетливо относится к трансцендентному.

Если в предшествующей традиции (Декарт, Brentano) к сфере имманентного принадлежат только сами переживания, или психические феномены, данные во внутреннем восприятии, то Гуссерль расширяет область имманентного прежде всего за счет интенциональной имманенции, т. е. предметов переживаний. Введя предмет в качестве имманенции в сферу исследования феноменологии, Гуссерль отходит не только от концепции сознания своего учителя Brentano, но и отчасти от собственного более раннего понимания сознания, представленного в «Логических исследованиях». Так, в пятом «Логическом исследовании» Гуссерль систематизирует и классифицирует акты сознания, не принимая в расчет предмета этих актов, т. е. феноменологическое исследование ограничивается сферой реального (*reell*). Да, в шестом «Логическом исследовании» Гуссерль обращается к критерию абсолютной и адекватной данности предмета, однако в «Идеи феноменологии» акценты расставляются несколько иначе. Очевидная данность предмета обосновывается очевидностью самого *cogito*, т. е. тем самым подчеркивается невозможность схватывания и изучения переживания сознания без его предмета. Однако невозможность усмотрения *cogito* без коррелятивного ему предмета делает очевидность *cogito* не такой уж легкодостижимой и беспроблемной, поскольку далеко не всегда данность предмета является очевидной, даже если мы имеем абсолютное и адекватное данности переживание, т. е. *cogito* дано нам ясно и отчетливо. Например, мы можем не сомневаться, что видим (воспринимаем) дом, но при этом можем не разглядеть детали его конструкции. На это обращает наше внимание сам Гуссерль: «Но теперь оказывается, что чистое бытие *cogitatio* при более точном рассмотрении представляет собой не такую уж простую вещь; оказалось, что уже в картезианской сфере “конституируются” различные предметности и конституирование означает, что имманентные данности не присутствуют в сознании, как это поначалу кажется, просто как в некоей коробке, но они представляют себя каждый раз в чем-то вроде “явлений”»¹¹.

Итак, Гуссерль расширяет сферу очевидности / самоданности также на предмет акта сознания. Уточнения того, что понимается

под предметом переживания, ведет к дальнейшему расширению сферы самоданности. К области очевидности также должно относиться и то, что не дано, поскольку «наличествует» лишь самоданность, которая подразумевает нечто не-данное¹². Это не-данное можно понимать по-разному. Актуально не-данным является и задний план воспринимаемого нами стола, и наше представление о столе, предшествующее актуальному восприятию и обусловленное прошлым опытом. По сути получается, что в сферу имманентного неизбежно входит нечто трансцендентное, т. е. актуально не данное, но подразумеваемое и неразрывно связанное с актуально данным.

Итак, в работе «Идея феноменологии» в отношении исследования сознания можно различить как минимум два принципиальных понятия трансцендентного. Если первое трансцендентное, которое является не данным ясно и отчетливо, редуцируется и отбрасывается, то трансцендентное во втором смысле, которое тоже не является данным ясно и отчетливо, но при этом тесно связано с самоданностью, постоянно присутствует в имманентном и очевидном.

Очевидность *cogito* и коррелятивных ему предметов, по утверждению Гуссерля, достигается с помощью редукции, в ходе которой отбрасывается все трансцендентное, не связанное с данностью. «Чисто имманентное характеризуется здесь, прежде всего, посредством феноменологической редукции: я имею в виду именно вот это [имманентное], но то, что есть в себе самом, и таким, каким оно дано»¹³, – пишет Гуссерль.

Нам представляется, что Гуссерль слегка лукавит, утверждая, что «чистые феномены» (абсолютные данности) достигаются с помощью редукции. По сути, для обнаружения *cogito* необходимо изначально направить внимание на наше сознание, т. е. «нам достаточно только лишь рефлексировать»¹⁴, как пишет сам Гуссерль. В другом месте он практически обесценивает практическую пользу от введенной им редукции (которая, к слову сказать, для многих является визитной карточкой феноменологии), замечая, что рассуждения о редукции, «конечно, являются лишь окольными путями и вспомогательными средствами, чтобы направить [нас] на усмотрение различия между квази-данностями трансцендентного объекта и абсолютной данностью самого феномена, [т. е. того, что] здесь следует увидеть в первую очередь»¹⁵.

Чтобы разобраться в этих, казалось бы, противоречивых гуссерлевских высказываниях, попытаемся понять, что же мы обнаруживаем в ходе рефлексии над нашими переживаниями сознания. Открывается ли нам поток переживаний сознания и коррелятивных им предметов? Или мы усматриваем одни лишь акты созна-

ния без их предметов? Являются ли переживания, схваченные в рефлексии, лично окрашенными, отражающими особенности нашей душевной жизни, нашего «Я» или типовыми актами, которые у всех протекают одинаково? Ответ на этот вопрос зависит от нашего исходного (пред-данного) понимания сознания: в реальном опыте сознания можно обнаружить и то, и другое, и третье. И все это может быть дано ясно и отчетливо, т. е. с очевидностью и имманентно. И поэтому когда Гуссерль пишет, что после осуществления редукции/рефлексии нам даны *cogito* и коррелятивные ему предметы, у него уже есть соответствующее понимание сознания, главным свойством которого является определенным образом (отличным, например, от Brentano) понятая интенциональность. А тематизируя редукцию, Гуссерль тем самым обращает внимание на другие, современные ему понимания сознания, от которых он отмежевывается. Речь идет, прежде всего, о психологистических подходах к сознанию, которое имеет центром наше Я, т. е. все акты сознания есть акты моего Я, и это Я присутствует в любом переживании сознания.

Современный российский исследователь М.А. Белоусов считает, что с помощью редукции Гуссерль в работе «Идея феноменологии» также проводит различие между психологическим и абсолютным сознанием¹⁶. С этим можно согласиться, поскольку «чистые феномены» абсолютного сознания лишены всех особенностей психики человека и потому являются одинаковыми для каждого человека и поскольку характеризуют не его особенности, а общие закономерности протекания сознания. То есть можно сказать, что после осуществления редукции/рефлексии мы исследуем сущностные особенности феноменов сознания: восприятия, воспоминания и т. д.

Однако сам Гуссерль так не считает. Он полагает, что, направляя внимание на наше сознание, мы наблюдаем единичные переживания и поэтому это нам ничего не дает для познания. Мы можем только указать на переживания и сказать: «вот оно!»¹⁷. Мы считаем эти заявления Гуссерля несколько искусственными, неслучайно он сам замечает ниже, что «усматривающая и идеирующая процедура внутри строжайшей феноменологической редукции есть ее исключительная собственность», т. е. редукция уже подразумевает идеацию, усмотрение сущности. Однако это заявление он сделает позже, пока же утверждение об усмотрении в рефлексии единичных феноменов сознания ему необходимо, чтобы отойти от рассмотрения сознания и обосновать возможность достижения абсолютной самоданности в сущностной интуиции.

3

Итак, рассмотрение «чистых феноменов» в «Идее феноменологии» является отчасти боковым ответвлением по отношению к основной линии этой работы, нацеленной на обоснование возможности познания. Сфера переживаний сознания представляет собой пример области, где возможно достижение очевидности и самоданности, т. е. того, что можно усмотреть ясно и отчетливо. Однако обоснованием возможности познания для Гуссерля является обоснование в первую очередь достижения очевидности/самоданности при постижении сущностей и сущностных отношений.

Указав на очевидную самоданность переживаний сознания, Гуссерль постулирует возможность достижения очевидности при сущностном усмотрении. Он утверждает, что сущности также могут быть чистой имманентной самоданностью. Хеффернан называет утверждение о самоданности сущности предпосылкой Гуссерля¹⁸. Возможно это и так, однако необходимо уточнить, что это именно та предпосылка, которую можно зафиксировать в нашем опыте познания. Гуссерль приводит пример, когда мы, видя нюансы красного, можем усмотреть сущность красного цвета или когда, занимаясь математическими вычислениями, мы можем использовать одну и ту же формулу (например, 2×2) в качестве усмотренной сущности, а можем – чисто механически в качестве знака или символа. При этом, указывая на факт самоданности сущности, Гуссерль апеллирует к нашей интуиции, к тому, что мы, в общем-то, понимаем, что он имеет в виду. Гуссерль не дает описания самого процесса протекания сущностной интуиции очевидности ни в «Идее феноменологии», ни в «Логических исследованиях». Возможно, это послужило поводом для различных спекуляций и обвинения феноменологии в иррационализме и мистицизме.

Тем не менее в «Идее феноменологии» можно найти ряд важных указаний на некоторые особенности сущностной интуиции, которые делают все эти обвинения беспочвенными. Прежде всего речь идет о том, что сущностная интуиция конституируется на почве единичных фактов¹⁹, т. е. она надстраивается над данностями нашего опыта сознания. Причем предмет, сущность которого мы хотим усмотреть, может быть дан как в восприятии, так и в фантазии. Второй важный момент, который характеризует усмотрение сущности в очевидности, состоит в том, что оно не является психологическим чувством, а есть некая интеллектуальная процедура усмотрения. Но в то же время очевидность не может быть достигнута в ходе дедукции и абстрактных рассуждений, как это считал

(после усмотрения *cogito*) Декарт. Хеффернан пишет, что Гуссерль «преодолеывает как идею очевидности, как чувство уверенности в смысле психологистической логики, с которой боролся Гуссерль, так и идею очевидности, в качестве истины в смысле критикуемой им картезианской теории познания»²⁰.

Но эти разъяснения, конечно, не снимают вопросы, которые вызывает самоданность сущностной интуиции. Прежде всего остается неясным, имеет ли какое-либо отношение гуссерлевский анализ сознания к усмотрению сущности. Или переживания сознания и очевидность сущности объединены в одной работе лишь формально и механически? К положительному ответу на этот вопрос склоняет тот факт, что для сущностной интуиции нет необходимости перехода в феноменологическую установку, она осуществляется в естественной установке познания. Да, для анализа сущностной интуиции самоданности необходимо занять рефлексивную позицию, т. е. перейти в феноменологическую установку, но как раз этого Гуссерль и не делает в «Идее феноменологии».

Кроме того, в «Идее феноменологии» не был дан ответ на основную проблему познания, проблему отношения между значением/сущностью, актом познания и предметом (или, как ее иногда в укороченном виде Гуссерль называет, «проблему отношения познания к предмету»²¹), если под познанием понимать усмотрение сущности в самоданности.

Разрешение этих вопросов и проблем можно отчасти найти в текстах Гуссерля более позднего периода, прежде всего в «Опыте и суждении», в «Формальной и трансцендентальной логике» и др. Однако важные указания и разъяснения относительно этого можно найти уже в «Идее феноменологии». Так, в конце этого текста (в пятой лекции) Гуссерль, обращаясь к данности единичного предмета в восприятии или в фантазии, характеризует ее как конституирование «содержания созерцания в смысле сингулярной эссенции»²². Таким образом, Гуссерль все же склоняется к тому, что даже при схватывании переживаний сознания с точки зрения феноменологии мы уже имеем дело с сущностями, пускай даже сингулярными. Или, возвращаясь к вопросу, поставленному в начале статьи, значение в основном феноменологическом различии («акт сознания», «предмет» и «значение») выступает в качестве сингулярной сущности. Значит, продолжим мы этот ход рассуждений, критерий достижения аподиктической очевидности, разработанный Гуссерлем в шестом «Логическом исследовании» для данности предмета, вполне можно перенести и на усмотрение сущности: очевидность — это переживание совпадения подразумеваемого и данного, в случае

сущности – данного в сущностной интуиции. Однако в отношении сущностей, в отличие от данности предмета, речь не идет об их реальном существовании. Именно для фиксации этого момента Гуссерль ввел различие эссенции и экзистенции²³.

Итак, сущность и априорные сущностные отношения не имеют статуса реального существования. Это положение относится только к единичным сущностям или также ко всеобщим? Утвердительный ответ на этот вопрос позволяет дать анализ «Опыта и суждения»²⁴. В этой работе также рассматривается роль восприятия предмета и самого предмета для осуществления сущностной интуиции, в том числе и категориального созерцания.

Подводя итоги проведенного исследования, хотелось бы заметить, что заслуга гуссерлевского цикла лекций «Идея феноменологии» не только в том, что в нем была обозначена специфика феноменологической теории познания, но в немалой степени и в том, что этот текст высветил новую задачу, стоящую перед феноменологией: необходимость описания сущностной интуиции самоданности. Без решения этой задачи феноменология не может считаться «строгой наукой». И в дальнейшем Гуссерль не только справился с этой задачей, но и в ходе ее решения были намечены возможности выхождения феноменологии за рамки философии сознания. Но это – тема отдельного исследования.

Примечания

-
- ¹ Переводчик «Идеи феноменологии» всегда переводит *Erkennen* как познание. Мы же в зависимости от контекста будем также под этим словом понимать познание как процесс, т. е. как акт познания, или познание как результат познания, т. е. как познанное или знание.
 - ² Гуссерль Э. *Идея феноменологии* / Пер. Н.А. Артеменко. СПб., 2008. С. 77.
 - ³ См. об этом: Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в *Логических исследованиях* Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. 2. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. В.И. Молчанова. М., 2010. С. 521–538.
 - ⁴ Гуссерль Э. *Идея феноменологии*. С. 76. (Пер. коррект. – А. Ш.)
 - ⁵ Там же. С. 95. (Пер. коррект. – А. Ш.)
 - ⁶ Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. 2. Ч. 1. С. 23.
 - ⁷ Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Кн. 1 / Пер. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 60.
 - ⁸ Гуссерль Э. *Картезианские медитации* / Пер. В.И. Молчанова. М., 2010. С. 26.

- ⁹ *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1999.
- ¹⁰ *Husserl E.* Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // *Husserliana 17* / Hrsg. von P. Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- ¹¹ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. С. 169–170.
- ¹² Там же. С. 133.
- ¹³ Там же. С. 123.
- ¹⁴ Там же. С. 133.
- ¹⁵ Там же. С. 123.
- ¹⁶ *Белоусов М.А.* Проблема поворота в ранней феноменологии Гуссерля и лекционный курс «Идея феноменологии» // *Гуссерль Э. Идея феноменологии* / Пер. Н.А. Артеменко. СПб., 2015. [В печати.]
- ¹⁷ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. С. 134.
- ¹⁸ *Heffernan G.* Vom Wissen der Evidenz zur Evidenz vom Wissen. Eine kritische Analyse der methodologischen Reduktion der Evidenz auf adäquate Selbstgegebenheit in Husserls *Die Idee der Phänomenologie* // *Versuche über Husserl* / Hrsg. von S. Centrone. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. S. 233.
- ¹⁹ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. С. 146.
- ²⁰ *Heffernan G.* Op. cit. S. 220.
- ²¹ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. С. 179–180.
- ²² Там же. С. 170.
- ²³ Там же.
- ²⁴ См. об этом, например: *Шиян А.А.* Восприятие и мир в «Опыте и суждении» Эдмунда Гуссерля // *Вестник РГГУ.* 2013. № 11 (112). Серия «Философские науки. Религиоведение». С. 51–59.