

---

---

# Феноменологическая редукция как философская конверсия

А.В. ЯМПОЛЬСКАЯ

Феноменологическая редукция не только обеспечивает научность феноменологического метода, это экзистенциальная ситуация, в которой философствующий субъект обнаруживает себя поставленным под вопрос. Редуктивное расщепление Я порождает не только “исходный феномен мира” и трансцендентальную субъективность как конституирующую мир; редукция есть “рекурсивный”, авто-аффицирующий акт, который необратимо деформирует своего исполнителя.

Phenomenological reduction assures the scientific standing of the phenomenological investigations. But it is also an existential situation, where philosophizing subject finds out that he is put into question. The splitting of the I generates not only “original phenomenon of the world” as well as transcendental subjectivity that constitutes it; it is also a recursive act of auto-affection which irreversibly transforms the agent.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Гуссерль, феноменология, феноменологическая редукция, конверсия.

KEY WORDS: Husserl, phenomenology, phenomenological reduction, conversion.

Определяя в “Парижских докладах” свою философию как “неокартезианство”, Гуссерль не только совершает акт вежливости по отношению к французской стороне, представившей для его серии лекций в Сорбонне аудиторию, носящую имя величайшего философа и ученого Франции. Называя Картезия “подлинным праотцем” феноменологии, он символически усыновляет свою, германскую, философию французскому предку, указывая этим на генетическое единство общеевропейской судьбы. Наконец, связывая свое *здесь и сейчас* (23 февраля 1929 г., амфитеатр “Декарт”) с *там и когда* Рене Декарта, Гуссерль вписывает феноменологию в исторический контекст развития философии, делая ее тем самым легитимной частью *philosophia perennis*. Объявляя феноменологию “новым картезианством”, он не просто совершает жест “принятия (символического) наследства”, сам по себе достаточно проблематичный для учения, постулирующего свою беспредпосылочность и свободу от авторитета мыслителей прошедших веков<sup>1</sup>, но указывает на момент сущностного схождения между своей философией и философией Декарта; действительно, это два философских течения, которые характеризуются особым значением, которое при дается философскому *методу* и его эксплицитной разработке.

Гуссерль неоднократно определял феноменологию именно как феноменологический *метод* [Гуссерль 2008, 85], или как философскую дисциплину на основе этого *метода*

[Гуссерль 1991, 13]. Разумеется, этими определениями дело не исчерпывается: по Гуссерлю, феноменология призвана стать не *одним из* философских течений, но философией, выступающей в качестве универсальной науки, т.е. строгой, эйдетической наукой, обобщающей все другие науки – *первой философией*. Именно радикальность феноменологического проекта обуславливает его “сверхострый методизм”<sup>2</sup>, исключительную озабоченность методическим, казалось бы, техническим, вторичным аспектом философского размышления. Действительно, в § 63 “Идей I” Гуссерль пишет, что речь не идет о постепенном совершенствовании, расширении, углублении какого бы то ни было из существующих, “полученных по наследству” методов: для феноменологии “потребен метод” “еще до всякого определяющего существа дела метода”, причем требующейся от него “совершеннейшей ясности” можно достичь только в процессе самой феноменологической работы [Гуссерль 1999, 138]. Рассуждения Гуссерля в § 63 “Идей I” “об особом месте методических соображений для феноменологии” представляются неясными в силу того, что в них нет эксплицитного различия между методом “техническим” и “подлинным”, введенного много позже, в “Кризисе”. Попытаемся прояснить смысл того, что сказано о роли метода в феноменологии в “Идеях I”, через призму этого различия.

В отличие от “Идей I”, которые должны были “проложить путь” к “чистой феноменологии” [Гуссерль 1999, 20], “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология”, последняя большая работа Гуссерля, в значительной степени посвящена размышлению о науке вообще и попытке отграничить философию от частных наук. Если для раннего Гуссерля, ученика К. Вейерштрасса, научность являлась не критически понятым идеалом, то в “Кризисе” он фактически вершит суд (*κρίσις*) над самой идеей научности, по своей строгости мало уступающий хайдеггеровскому. Сама идея новоевропейской науки, идея математизации мира, по Гуссерлю, уже несла в себе зародыш поразившего ее к XX в. кризиса: систематическое возвращение к “*изначальному мышлению*” она подменяет развитием определенной *техники*, искусного умения оперировать “буквами, значками связей и отношений (+, ×, = и т.д.) сообразно взаимоупорядочивающим их *правилам игры*, которая на деле по существу ничем не отличается от игры в карты или в шахматы” (HUA VI §9g S. 46<sup>3</sup> / [Гуссерль 2004, 71]). Иначе говоря, наука (и даже такая почтенная, как математика) “выключает” (Хайдеггер бы сказал – “забывает”) собственно “мышление, усматривающее сами вещи” в процессе “применения счетной техники по техническим правилам для достижения результатов”, теряя тем самым их “действительный истинностный смысл” ([Там же], перевод изменен. – А.Я.). В результате стирается различие между собственно наукой и ее техническим аспектом, который, разумеется, необходимо присутствует в любой науке, но лишь на правах “*вполне осознанно* практикуемого метода” [Там же, 72]. Проблема возникает, когда техническая составляющая геометрии – геометрия как техника, прикладная наука, “измерительное искусство” – начинает занимать неподобающее ей место, когда обеспеченное методом истинное, но сущностно ограниченное, видение мира в “одеянии идей” «*заменяет* собой жизненный мир, *облачает* его в одежды “объективно действительной и истинной” природы» [Там же, 78]. Отметим, что любому методу (и философскому тоже) “существенным образом свойственна тенденция к овнешнению, которым сопровождается технизация” [Там же, 74], однако различие между наукой и чистой *τέχνη* как раз и заключается в том, что чистое умение, искусство, которым сущностным образом принадлежит способность бесконечно улучшать и изощрять собственную методику [Там же, 63], оказывается не в состоянии поставить свой собственный метод под вопрос, вернуться к его изначальному, собственному смыслу. Научный метод вырождается в технический, когда изначальный смысл метода перестает постоянно проясняться, когда этот смысл начинает черпать из “*неисследованной традиционности*, в силу которой уже при первом обретении новой идеи и метода в их смысл проникли некоторые неясные моменты” [Там же, 72]. Поясняя, почему геометризация мира Галилеем привела к “выхолощенному” и “школярскому” пониманию геометрии, Гуссерль пишет: “для *унаследованного* геометрического метода эти свершения *уже не были живой практикой*, и тем более не были рефлексивным путем теоретически осмыслены как методы, осуществляющие смысл точности в самой геометрии” (HUA VI §9g S. 49 / [Там же, 75], перевод изменен. – А.Я.).

Галилей, по Гуссерлю, не создал, а всего лишь *унаследовал* геометрический метод; почему и “не задавался вопросом об изначальном, смыслопридающем свершении” [Там же, 75], которое указало бы ему на сущностную ограниченность данного метода, а удовлетворился “методически идеализирующим свершением” [Там же, 77], подменяющее действительность идеализированной природой и заставляющее нас верить, что эта идеализация и есть “истинное бытие”. Иначе говоря, научный метод хорош, только пока он действует внутри собственных границ и не становится попыткой “овладеть реальностью посредством конструкции” [Там же], пока его экспансия находится под контролем, пока *в этот метод включена рефлексия о его ограниченности* и конечности. Предварительным критерием для установления границ метода может служить соответствие между методом и тем регионом действительности, который является идеализируемым в этом методе полем. Ниже мы покажем, что первые шаги в самоограничении феноменологического метода предпринял сам же Гуссерль.

Откуда же возникает научный метод? Как мы видели, его можно воспринять, унаследовать от предшественников, однако лишь в качестве *τέχνη*, поскольку всякий, кто принимает метод как целое, а не строит его из осознания своих собственных задач, теряет в нем главное: его “изначально живое смыслообразование”. Ученый обязан сформировать в себе “способность *спрашивать* об изначальном смысле всех своих смыслообразований и методов: об *историческом смысле изначального учреждения* и, главным образом, о смысле всякого слепо принятого вместе с ним и всякого позднейшего *смыслового наследия*” [Там же, 85]. Именно поэтому феноменология (в той мере, в какой претендует на титул “универсальной науки”) не может воспользоваться “полученными по наследству теоретическими ходами мысли и методами, отвечающими своему предмету” [Гуссерль 1991, 138], именно поэтому она не может довольствоваться развитием метода, унаследованного от предшествующей философской традиции, но обязана “достигнуть полнейшей ясности относительно смысла и значимости этого метода” [Там же]. Именно потому, что феноменология хочет быть не наукой технического плана, а научной философией или даже “первой философией”, она обречена на создание уникального метода, вытекающего исключительно из ее собственных задач. Но как же тогда требование самообоснования метода, высказанное здесь Гуссерлем, совмещается с введением феноменологического *ἐποχή* как “радикализации методического сомнения”, т.е. развития чужой философской идеи? Как Гуссерлю удастся унаследовать от Декарта не только *технику*, но и *сущность* метода, если “действительный смысл” метода “не наследуется”?

Обратимся к самому первому тексту, посвященному методу феноменологической редукции: к лекциям 1907 г. “Идея феноменологии”; попытаемся проследить, как именно Гуссерль вводит понятие редукции, какими неявными предпосылками пользуется, на что опирается: такой подход, надеемся, позволит полнее выявить место редукции в феноменологическом методе. Действительно, именно в лекциях 1907 г. впервые встречается отождествление феноменологии как науки с особой установкой мышления [Гуссерль 2008, 85]. Как и тридцатью годами позже в “Кризисе европейских наук”, Гуссерль противопоставляет философский метод как естественной установке познания, так и научному методу. Если для естественной установки возможность познания мира представляется чем-то “само собой разумеющимся” [Там же, 75], то философский метод видит в соотношении познания и познанного объекта “мистерию” или “загадку” [Там же, 78, 81]. Именно проблематизация стоящей за этой загадкой корреляции между познанием, смыслом познания и объектом познания и “порождает разделение на естественную науку и философию” [Там же, 84]. В “Кризисе” Гуссерль высказывается еще более определенно: “Корреляция между миром (миром, о котором мы когда-либо говорим) и субъективными способами его данности никогда (а именно до первого прорыва “трансцендентальной феноменологии” в “Логических исследованиях”) не возбуждала философского удивления (*Stauenen*)” [Гуссерль 2004, 222].

По Гуссерлю, в той мере, в какой феноменология хочет быть наукой о бытии, а не только естественной наукой и “разведать существо познания и предметность познания” [Гуссерль 2004, 85], она обязана пройти через *удивление перед миром* как особый фило-

софский опыт<sup>4</sup>. Лишь тогда она сможет стать “специфически философской установкой мышления, специфически философским методом” [Гуссерль 2008, 85]. Гуссерль проводит здесь неявное *отождествление установки мышления и метода*, и как и в “Кризисе”, философский метод – это не просто набор правил и приемов, применяемых для производства суждений: *метод философии* (в отличие от естественнонаучных *методик*<sup>5</sup>) есть, в сущности, “под-вопрос-поставленность” любого познания [Гуссерль 2008, 91]. Трудность, однако, в том, что, по Гуссерлю, тотальная постановка под вопрос любого познания может не выродиться в полный скептицизм, только когда подразумевает обнаружение некоторой абсолютной области, которая под вопрос ставиться уже не будет. Иначе говоря, любая установка на тотальное сомнение – в декартовском или в гуссерлевском варианте – уже предполагает некоторую еще неявленную, но где-то существующую несомненность. Границы этой сферы несомненного обязаны совпасть с границами правомочности метода. В лекциях 1907 г. такой сферой несомненного служит сфера самоданности; к 1913 г. в “Идеях I” Гуссерль отходит от описания феноменологии в терминах способов данности, и на первый план выходит “исходное дающее созерцание”, а феноменология окончательно утверждает себя в качестве интуитивистской философии. Однако границы, которые предписываются сферой несомненного, будь то сфера абсолютной данности или область достижимого в созерцании, всякий раз оказываются чересчур тесными. Феноменологический метод, рассматриваемый в наибольшей общности как метод постановки познания как такового под вопрос, предполагает не только выявление границ сферы несомненного, но и выход за ее пределы: к “трансцендентности в имманентности”, к горизонту, к сфере чуждого. Таким образом, видно, что проблемы ограничения метода и собственного предметного поля, равно как и проблема выхода за границы метода предполагаются самой сущностью феноменологического метода как философской установки, отсылающей к исходному удивлению перед миром.

Теперь рассмотрим, как именно в “Идее феноменологии” осуществляются как первое самоограничение феноменологического метода, так и первый выход за его границы. Поскольку философский метод как таковой обязан быть “новым” [Там же, 88], он не должен опираться на методические наработки частных наук и математики в том числе. Однако, чтобы достичь “нового измерения”, философия “должна отвлечься от всей проделанной в естественных науках и в научно неорганизованной естественной мудрости и учении мыслительной работы, и не должна ею пользоваться” [Там же, 87]. Это отвлечение, *ἐλοχί*, состоит в первую очередь в *принципиальном воздержании от герменевтики*.

Гуссерль пишет: “*Ελοχί*, которое критика познания должна тренировать, может иметь не только тот смысл, что она с него лишь начинается, но также и тот, что она при нем остается, чтобы каждое познание ставить под вопрос, стало быть, также свое собственное, и никакой данности не позволять иметь силу, стало быть, также и той, которую она сама себе устанавливает. Если она не может себе позволить ничего в качестве *предданного* иметь условием, то она должна начинаться с какого-нибудь познания, которое не принимается откуда-нибудь без проверки, но которое она (критика познания. – А.Я.), напротив, сама себе дает, которое она сама себе как первое полагает” [Там же, 92–93]. Для Гуссерля, как ранее для Декарта, философский метод заключается не в том, чтобы истолковывать то, что уже познано и понято, пусть смутным и нефилософским образом, а в том, чтобы с самого начала строить на твердом основании, которое производится самим этим методом. Нетрудно понять, что этот тезис окажется совершенно неприемлем для Хайдеггера, чей философский метод будет состоять в истолковании и прояснении предданного, с одной стороны, и в борьбе с метафизикой *gr̄ncip̄ium* и *ἀρχή*, с другой. В хайдеггеровской перспективе любой поиск “*fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*” есть *попытка самодостоверности, попытка избежать прыжка в неизвестное, а если говорить в более традиционных терминах – попытка избежать философского удивления, θαυμάζειν*.

Для Гуссерля, впрочем, дело обстоит совершенно по-другому. Он не испытывает ни малейших угрызений, обращаясь к декартовскому рассуждению, предоставляющему доступ к полной несомненности, потому что, в отличие от Декарта, который в “*cogito ergo sum*” обнаруживает абсолютно верное утверждение, из которого можно вывести все даль-

нейшее, Гуссерль с помощью ἐποχή выводит на свет не какое-то определенное несомненное знание, но некую новую “сферу бытия”, а именно “сферу абсолютной данности” [Там же, 98–99]. Можно сказать и по-другому: Декарт стремился познать мир, а Гуссерль хочет познать само познание, т.е. познать, *как* мы познаем. Постоянное смещение исследовательского интереса от того, *что* познается, к тому, *как* оно познается, представляет собой первый элемент феноменологической, т.е. “неестественной”, установки мышления.

Чтобы произвести *феноменологическую редукцию* и “добыть абсолютную данность, которая более ничего от трансценденции не обнаруживает” [Там же, 120], феноменолог должен определенным образом трансформировать сферу своих *cogitationes*: следует вынести за скобки факт существования как мира, так и моих собственных *cogitationes* в качестве принадлежащих моей личности как вещи мира, существующей в объективном пространстве и времени. Осуществляя познавательно-теоретическую редукцию, мы “присваиваем индекс безразличия” всякой “участвующей в игре трансценденции” [Там же, 115], но сфера *cogitationes* остается при этом нетронутой. В соответствии с “усматривающей и идеирующей процедурой внутри феноменологической редукции” [Там же, 147], каждому переживанию сопоставляется чистый феномен, чья имманентная сущность подтверждается тем, что он дан абсолютно. Осуществление редукции обнаруживает некий “материк данностей” [Там же, 124], область чистого познания, которую можно изучать в науке о феноменах, феноменологии.

Понятие данности возникает из различия между собственно предметом познания и “предметом в его Как” (*Gegenstände im Wie*), введенного в лекциях 1905 г.<sup>6</sup> и ставшего “строительным материалом” для редукции. Однако при введении редукции Гуссерль использует выражение “предмет так, как он дан”, которое уже несет в себе определенную двойственность: предмета и его “как”<sup>7</sup>. Ее унаследует понятие феномена в экспозиции к “Пяти лекциям”: “Феноменология познания есть наука о феноменах познания в двояком смысле: о познаниях как явлениях, представлениях, актах сознания, в которых представляются те и другие предметности, осознаются, пассивно или активно, и, с другой стороны, о самих этих предметностях, которые представляются таким вот образом. Слово феномен двусмысленно в силу сущностной корреляции между *явлением* (*Erscheinen*) и *являющимся* (*Erscheinendes*)” [Гуссерль 2008, 69].

Другими словами, понятие феномена – каким оно возникает в процессе “конкретной феноменологической работы” – предполагает сочетание “субъективной” и “объективной”, “имманентной” и “трансцендентной” сторон. В данности возникает связь сознания и вещи, но природа этой связи не может быть прояснена исходя из старых метафизических категорий имманентного и трансцендентного, которыми пользуется Гуссерль. Топология внешнего и внутреннего, содержимого и содержащего оказывается непригодной для описания интенциональности, которая равным образом принадлежит и сознанию, и предмету, и внешнему, и внутреннему. Гуссерлевское затруднение выражается и в языке описания, который превращается в поток отрицательных определений: “Предметное может являться, может иметь в явлении некоторую данность, между тем как оно все же не есть реально в феномене познания, кроме того не есть и как *cogitatio*” [Гуссерль 1994, 140]. Более того, Гуссерль сам признает, что его описание сущности усмотрения как *intuitio sine comprehensione*, созерцания без понимания (в отличие от простого подразумевания и дедукции) напоминает скорее “речи мистиков” [Там же, 156], чем научный текст. Доступ к абсолютной данности всеобщего – это не рассудочное знание, а целое “искусство”, которое состоит в том, чтобы “чистым образом предоставить слово усматривающему взору и не допустить тесно переплетенное с усмотрением трансцендирующее подразумевание, мнимое именование-со-данным, со-мыслимое, и возможно – посредством присоединяющейся рефлексии – вложенный смысл” [Там же]. Другими словами, созерцание содержит в себе традиционный аскетический момент “очищения ума”, предшествующий, как и полагается в мистических практиках, переходу созерцающего в состояние пассивности, точнее, рецептивности.

Феноменологическая рефлексия, расщепляющая Я феноменологизирующего субъекта на конституирующее мир Я и не участвующего в процессе конституирования незаинтере-

сованного феноменологического наблюдателя, приостанавливает естественную установку, которая состоит в постоянном обнаружении и постижении вещей мира. В известном смысле роль рефлексии заключается в том, чтобы приостановить излишнюю увлеченность миром<sup>8</sup>, его познанием и изменением, свойственную естественной установке сознания и не позволяющую конституирующему мир субъекту обнаружить ни себя в качестве такового ни, тем самым, “чистое” сознание, т.е. бытийный регион, который служит предметным полем феноменологической философии [Гуссерль 1999, 104]. Напротив, порождаемый усилием редукции феноменологический наблюдатель – да что там, сам философ! – заинтересован не столько в познании мира, сколько в объяснении этого познания; его роль в том, чтобы сделаться “свидетелем” явления трансцендентальной субъективности, а вместе с ней – и конституируемого ею мира. Именно благодаря этому аскетическому смещению внимания с мира и участия в мире на самого себя как воспринимающего, понимающего и изменяющего мир, феноменологическое рефлексизирующее усмотрение может схватить не только абсолютную данность переживаний, но и трансцендирующую его нозматическую данность предметности [Бернет 1994, 79].

В отличие от метода научного, который представляет собой определенное искусство, или, скорее, искусственность в применении и развитии определенных навыков и умений, используемых для расширения и углубления уже предданной картины мира, метод феноменологический заключается в первую очередь в *новом способе жить*. Если старый метод был лишь методом познания, то новый метод, достигаемый “полной переменой всей жизненной установки”, открывается в первую очередь как “совершенно новый способ жизни” [Гуссерль 2004, 203]. Говоря словами П. Адо, «философский акт располагается не только в порядке познания, но также и в порядке “самости” и бытия: это прогресс, заставляющий нас *быть* больше, делающий нас лучше» [Адо 2005, 24]. Феноменологическая установка есть установка поведенческая, и как таковая она преобразует всю жизнь философа, а не только лишь его познавательные интересы. Позволим себе процитировать одну из самых известных фраз “Кризиса”: “тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей *ἔσλοχῆ* прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением” [Гуссерль 2004, 187].

Итак, феноменологическая установка – это установка не только и не столько профессиональная, сколько экзистенциальная, не профессия, а призвание. В лекциях 1923–24 гг., посвященных проблеме редукции, Гуссерль пишет: “профессия в повседневном смысле и профессия как призвание далеки друг от друга как небо и земля; и в самом деле как небо и земля, поскольку родина этой настоящей профессии – это *τόπος οὐράνιος* абсолютной идеи, абсолютной или чистой ценности... С другой стороны, родина призвания – это само Я, которое не просто ценит или оценивает, но, несмотря на все односторонние законченности и неясности, предчувствующим и предусматривающим образом само направлено на чистые и подлинные ценности, с любовью отдает им себя и соединяется с ними в творческой реализации” (HUA VIII S. 13)<sup>9</sup>.

Феноменологическая установка принимается “раз и навсегда” и как таковая должна определять всю жизнь философа, более того, само его Я. Решение стать философом – «это решение, в котором субъект сам, и именно как он сам – исходя из сокровеннейшего центра своей личности, – решается на лучшее само по себе в универсальной ценностной сфере познания и на жизнь в непрестанном стремлении к идее этого лучшего. Или же, можем мы также сказать, это решение, в котором сам субъект в некотором смысле себя с этим лучшим “абсолютно идентифицирует”»<sup>10</sup>. В то же самое время феноменологическая установка является и профессиональной, поскольку применима только в философской работе, а не обыденной жизни: философ живет и умирает как философ<sup>11</sup>, однако на выборы ходит, как гражданин [Гуссерль 2004, 185–186].

Для феноменологической установки, как и для любой другой установки профессионального интереса внутри общего личного времени, свойственна смена актуализации и деактуализации; эта установка может “включаться” и “выключаться”. Потому возникает вопрос: как именно происходит “переключение” установки с естественной на феномено-

логическую и обратно? Можно предположить, что такое переключение и, соответственно, исходное включение феноменологической установки производится актом воли<sup>12</sup>. Именно такой точки зрения придерживается К. Хельд в известной работе: он интерпретирует гуссерлевский метод как прямое продолжение декартовского волюнтаризма, который, в свою очередь, коренится в поздней схоластике. В такой перспективе гуссерлевская феноменология предстает как один из примеров “опредмечивающего овладения” миром, основанного на самодостоверности познающего субъекта, выступающего в роли ущербной перво-причины мира [Хельд 1980, 105]. Сходной точки зрения придерживается и А.Г. Черняков, который видит в *ἐποχή* как акте совершенной свободы [Гуссерль 1999, 97] субъекта своего рода основание для появления сферы чистых феноменов.

В программной статье, посвященной проблеме редукции, Черняков пишет: «Обретение трансцендентальной почвы есть дело “человеческого Я”, которое в своей свободе становится “создателем” трансцендентального основания. Мне могут возразить: слово “создатель” вводит в заблуждение. Не “создатель”, а “открыватель”, открыватель “латентного”. Трансцендентальная почва *уже* есть... на нее нужно только ступить.<...> Но в том-то и дело, что, говоря о сфере чистого трансцендентального сознания, мы имеем дело с горизонтом таких “предметов”, для которых не так-то легко положить различие между “являться”... и “быть”. Если и в самом деле эту дистинкцию в силу принципиальных причин положить невозможно, то *ἐποχή* как *человеческий* поступок, совершаемый в “человеческой” *свободе*, становится *онтологическим* основанием трансцендентального основания... Назовем этот парадокс... “онтологической апорией” феноменологического метода» [Черняков 2005, 369–370].

Черняков исходит из того, что “феноменологическое *ἐποχή* по своей сути тождественно нейтрализации суждения” [Там же, 368], переводу генерального тезиса “в состоянии бездействия” [Гуссерль 1999, 72]. Если *ἐποχή* – это лишь акт суждения, то мотивация этого акта окажется “основанием основания” для феноменологии. Однако если “основание основания” коренилось бы в чем-то “случайном, биографическом” [Черняков 2005, 391], в поступке конкретного человека – Первофеноменолога – то она, с точки зрения самого Гуссерля, была бы уже не философией, а всего лишь формой субъективизма. Нам представляется, что такое прочтение гуссерлевской философии является следствием неразличения технического и “конверсивного” моментов феноменологического метода: нет никакого сомнения в том, что включение и выключение феноменологической установки, составляющее неизбежную часть жизни преподавателя феноменологической философии, является действием воли; однако можно ли свести к акту воли принятие общеполитической установки?

Это одна из главных проблем “Шестого Картезианского размышления”. Финк настаивает на формальной парадоксальности редукции: чтобы дать доступ к истине, *ἐποχή* должно осуществляться уже исходя из феноменологической установки, которую оно, казалось бы, лишь призвано добыть [Финк 1998, 36–37]. “Мотивационная апория” феноменологической редукции, о которой говорит Черняков, означает, что *осуществление феноменологической редукции соединено с трансформацией осуществляющего ее феноменологизирующего субъекта, причем эта трансформация опознается “ретроактивно”*. В вопросе о мотивации феноменологической редукции речь идет не только и не столько о “расщеплении” человеческого Я феноменолога на феноменологического наблюдателя и конституирующее Я, и даже не о “производстве” трансцендентальной субъективности, сколько о том, что сам переход от наивной установки к феноменологической (причем как для Первофеноменолога, так и для последующих поколений феноменологов) возможен, только если человеческое Я феноменолога *уже* содержит ростки феноменологической установки. “Феноменологическая редукция предполагает сама себя”, пишет Финк [Там же, 39]. Другими словами, мотивация к феноменологии – и, скажем шире, мотивация к философии – не сводима к акту воли. В ней есть нередуцируемый момент пассивности, она есть то, что *случается с* человеческим Я начинающего феноменолога; говоря словами Финка, “идея основания в гуссерлевской философии должна прежде всего быть понята как *пафос феноменологии*”, как увлеченность мысли (*Leidenschaft des Denkens*) [Финк 1966, 163].

Точно так же для Гуссерля мотивация к (феноменологической) философии есть “зов”, исходящий от Прекрасного и преобразовывающий мое Я: “Итак, это и есть то единственное всемирное царство прекрасного, должен я сказать себе, которому я сам принадлежу в сокровеннейшем центре моей личности, и которое в свою очередь принадлежит мне как мое собственное, как то, которое вызывает ко мне, ко мне лично, то, к чему я призван. Я как тот, кто я есть, не могу отделить себя от этого царства прекрасного (и, говоря практически, в чистом виде благого), мое дело – воплотить его, это сфера моего профессионального долга. И если я следую этому призыву, то что я делаю, как не лишаюсь себя, себя как конечного, как чувственного, неподлинного, неистинного Я, чтобы обрести себя самого, свое подлинное и истинное Я, бесконечное и очищенное от земного? Живя так, предчувствуя в земном вечное, в нечистом чистое, в конечном бесконечное и воплощая это как чистую красоту в неустанном деянии любви, я обретаю не просто “счастье”, но “блаженство”, а именно то чистое умиротворение, в котором я только и могу найти покой; и только так я воплощаю самого себя, только так я только и могу назвать себя сущим в духе и истине” (HUA VIII S. 16).

Описание смены установки философствующего субъекта в терминах религиозного обращения<sup>13</sup>, или тотальной, требующей всего человека целиком, конверсии (*μεταστροφή*), отсылает нас к античным началам философии, в первую очередь к Платону (Resp. 525c, в русском переводе: “чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию”). Философ должен повернуться “от теней к образам и свету” (Resp. 532b), который есть созерцание истинного бытия; и как “глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося” (Resp. 518c). Поэтому философия как обращение к свету есть непременно и “упражнение в смерти” (Phaed. 67e), которое, по удачному выражению Адо, является одновременно и “упражнением в жизни” [Адо 2005, 44–45]. Именно в этом ключе следует понимать Гуссерля, когда он пишет о себе, как о том, кто “во всей ее серьезности *испытал* в своей жизни судьбу философского бытия” (HUA VI §7 S. 17/ [Гуссерль 2004, 36]; перевод изменен, курсив мой. – А.Я.), или говорит о философии как о “прыжке самопревосхождения собственной естественной самости, собственного человеческого бытия” [Финк 1998, 33]. Поздние его тексты, излагающие философскую работу в терминах *γνώθη σεαυτόν*, или, если воспользоваться терминологией М. Фуко, определенной “техники себя”, в то же время не сводятся к *cura sui*, заботе о себе или работе над собой; они неразрывно связаны как с размышлениями Гуссерля о “пробуждении”, пассивности и шире, с его размышлениями о том, каким именно образом Я обнаруживает себя (см.: [Бенуа 1994, 74–79]).

Аскетической настроенности, которая видна как в введении редукции в курсе 1907 г., так и в поздних описаниях “Кризиса” и “Картезианских размышлений”, нет в “Идеях I”: тут все, что связано с трансформацией философствующего субъекта, осталось “за кадром”. Кажется, конституирующее сознание, этот “профессиональный узурпатор звания философа” [Мерло-Понти 1996, 169] остается “исполнителем” редукции и, соответственно, своего рода “производителем” феномена. Хотя феномен как таковой и не объявляется “продуктом” сознания (поскольку целью усмотрения являются не вещи, но “сами вещи”, точнее, сущности, которые усматриваются в “идеирующей процедуре” редукции [Финк 2004, 308]), он сущностным образом оказывается зависим от Я, которое, в свою очередь, является своеобразным “остатком” редукции.

Подводя итоги, скажем несколько слов о том, какой оказалась судьба редукции после Гуссерля. Если Хайдеггер отказался от практики редукции – во всяком случае, в гуссерлевском смысле, если Мерло-Понти утверждал, что главный урок Гуссерля заключается в невозможности полной редукции, то у Ж.-Л. Мариона или М. Ришира снова обращаются к редукции, хотя и в видоизмененной форме. Редукция как творческий акт, порождающий как область феноменологической работы, так и сам субъект в качестве определенного феномена, включающая аспект поворота, самопревосхождения и философски-аскетического самоограничения, по-прежнему находится в центре феноменологической работы.



## Примечания

<sup>1</sup> Вспомним зафиксированный в воспоминаниях Хайдеггера отказ “привносить в беседу авторитет великих мыслителей” [Хайдеггер 1995, 34].

<sup>2</sup> Реплика Левинаса при обсуждении доклада о. Германа ван Бреда на конгрессе в Руайомоне (см. [Бреда 1959, 118]).

<sup>3</sup> Далее ссылки на Гуссерлиану: *HUA VI – Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* / Hrsg. von Walter Biemel. Husserliana. Edmund Husserls gesammelte Werke. Vol. 6. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. *HUA VIII – Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* / Hrsg. von Rudolf Boehm. Husserliana. Vol. 8. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

<sup>4</sup> Нельзя не отметить, что если для немецкой феноменологии “удивление перед миром” является единственным легитимным источником феноменологической работы (см.: [Финк 1966, 182; Хельд 2008, 197]), то ведущие французские феноменологи, например, М. Анри и Э. Левинас, пытаются создать “акосмическую” феноменологию, в которой момент философской конверсии оказался бы смещен и освобожден от сущностной связи с миром, “космосом”, бытием. Так, для Анри феноменологический метод исключает платоновское изумление, поскольку оно предполагает известное запаздывание в рефлексии и, тем самым, дублирование философского опыта по сравнению с исходной данностью мира [Анри 2003, 150], а для Левинаса аристотелевское удивление “тому, что есть” означает забвение размерности трансцендентного, того, что “по ту сторону бытия”, и первый шаг в сторону идолопоклонства [Левинас 1993, 191–193]. Иначе говоря, между французской и немецкой традициями в феноменологии нет согласия даже в том, что же является “самой вещью” феноменологии: мир как измерение открытости, трансцендентальная субъективность или явление явления, которое является в субъекте как в среде феноменализации.

<sup>5</sup> Сходное различие между подлинно философским “путем” и научным, т.е. сугубо техническим, “методом” есть и у позднего Хайдеггера: “В философии есть только пути, в науке, напротив – только методы, то есть способы продвигаться вперед” [Хайдеггер 2001, 115].

<sup>6</sup> Перевод В.И. Молчанова: “предметы в определенном <...> модусе” [Гуссерль 1994, 136].

<sup>7</sup> Как пишет Анри, “Стремясь достичь ‘чистого феномена’, ‘феномена в смысле феноменологии’, Гуссерль не проводит четкого различия между тем, что является, и самим явлением. Эта двусмысленность соответствует понятию ‘абсолютной данности’, ‘самоданности’ (absoluten Gegebenheit, Selbstgegebenheit), обозначающему одновременно то, что дано, и тот способ, которым оно дано” [Анри 2003, 89].

<sup>8</sup> Ср. в “Парижских докладах”: “Так вместе с трансцендентальной редукцией происходит некоторый вид раскола в Я: трансцендентальный созерцатель возвышается над самим собой, созерцает себя, причем созерцает себя так же и как прежде, *отдавшееся миру Я*” ([Гуссерль 2005, 355]). См. также [Бернет 1994, 15].

<sup>9</sup> Мы благодарны Е.А. Шестовой за перевод этого и последующих фрагментов из HUA VIII.

<sup>10</sup> Там же, S. 10. Отметим, что это “лучшее” есть одновременно и “прекраснейшее”, вызывающее бесконечную любовь.

<sup>11</sup> по свидетельству О. Финка, последние слова, которые умирающий Гуссерль произнес в полном сознании: “Я жил как философ и как философ я умираю” [Финк 2004, 77].

<sup>12</sup> Нельзя не отметить, что Гуссерль дает к тому многочисленные поводы, ср., например, в “Кризисе европейского человечества”: “Теоретическая установка... основывается, следовательно, на волевом *έτοιμή* по отношению ко всякой естественной, в том числе и высокого уровня, практике в рамках своей собственной профессиональной жизни” [Гуссерль 2000, 643].

<sup>13</sup> Существует ряд работ, исследующих исключительно практический аспект редукции или даже сравнивающих практику редукции с медитативными практиками различных религиозных традиций; однако это направление нам представляется непродуктивным. Как писал Финк, направление философского метода определяется его задачей [Финк 1966, 180], задача же философствования, согласно Гуссерлю, есть задача не аскетическая, а теоретико-познавательная, и, как таковая, чисто теоретическая, т.е. “целиком и полностью непрактическая”. “Смысл и задача” жизни философа заключается “в бесконечном надстраивании теоретического познания в том, чтобы воздвигать *in infinitum* теоретическое познание на теоретическом познании” (HUA VI S. 332 / [Гуссерль 2000, 647], перевод изменен. – А.Я.). Философия возникает из чистого, свободного от любых прикладных моментов, незаинтересованного удивления, *θαυμάσιον*, которое, по Гуссерлю, характеризуется тем, что протекает “под знаком *έτοιμή* от любого практического интереса” (там же), в том числе и религиозного. Это направление исследований не представляется нам перспективным также и потому, что в нем “метафизический”, конверсивный момент феноменологического метода выступает в отрыве

от задач, для которых этот метод был создан; таким образом, подобный подход точно так же сводит феноменологическую редукцию к ее техническому, прикладному аспекту, хотя этот технический аспект и анализируется нетрадиционным способом. В сущности, рассмотрение метода феноменологической редукции в отрыве от целей и задач, для которых он был создан, лишает его сущностного своеобразия, которое состоит в переплетении технического и экзистенциального моментов.

## ЛИТЕРАТУРА

- Адо 2005 – *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. Пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. М., СПб.: Степной ветер, 2005.
- Анри 2003 – *Henry M.* *Phénoménologie de la vie.* Vol. 1. De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003.
- Бенуа 1994 – *Benoist J.* *Autour de Husserl: l'ego et la raison.* Paris: Vrin, 1994.
- Бернет 1994 – *Bernet R.* *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* Paris: PUF, 1994.
- Бреда 1959 – *Breda van H.L.* *La réduction phénoménologique // Husserl: Cahiers de Royaumont.* 3. Paris, 1959.
- Гуссерль 1991 – *Гуссерль Э.* Феноменология [Статья в Британской энциклопедии]. Предисл., пер. и примеч. В.И. Молчанова // Логос. М., 1991. № 1. С. 12–21.
- Гуссерль 1994 – *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994.
- Гуссерль 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия / *Гуссерль Э.* Логические исследования и другие работы. Мн.: Харвест, 2000. С. 626–666.
- Гуссерль 2004 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию. Пер. с немецкого Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль 2005 – *Гуссерль Э.* Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
- Гуссерль 2008 – *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций. Пер. с немецкого Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008.
- Левинас 1993 – *Lévinas E.* *Dieu, la Mort, et le Temps.* Paris: Grasset, 1993.
- Мерло-Понти 1996 – *Мерло-Понти М.* В защиту философии: Сборник. Пер. с фр., послесл. и примеч. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996.
- Финк 1966 – *Fink E.* *Studien zur Phänomenologie.* 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhof, 1966.
- Финк 1998 – *Fink E.* *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transcedentalen Methodlehre.* Husserliana Dokumente II /1–2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Финк 2004 – *Fink E.* *Nähe und Distanz.* Freiburg: Karl Alber, 2004.
- Хайдеггер 1995 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию. Перевод В. Анашвили при участии В. Молчанова // Логос. М., 1995. № 6. С. 28–34.
- Хайдеггер 2001 – *Хайдеггер М.* Семинар в Церрингене 1973 года. Перевод И. Инишева / *Борисов Е.* и др. (ред.) Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн.: ЕГУ, 2001. С. 108–123.
- Хельд 1980 – *Held K.* *Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // W. Orth* (hg). *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen.* Bd. 10. Freiburg, 1980. S. 89–145.
- Хельд 2008 – *Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008 (1). С. 190–220.
- Черняков 2005 – *Черняков А.Г.* Феноменология как строгая наука? // Историко-философский ежегодник'2004. М.: Наука, 2005. С. 360–400.