

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯИ.Н. Шкуратов¹⁾,¹⁾ Белгородский государственный университет, 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78

В статье рассмотрены вопросы, связанные с существом и процедурами феноменологических методов, которые коренятся в учении основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля.

Ключевые слова: принцип феноменологического познания, феноменологический опыт, феноменологический метод, феноменологическая редукция.

Феноменология относится к важнейшим философским стратегиям 20 столетия. Однако исследователи, желающие воспользоваться преимуществами феноменологической методологии познания, нередко упираются в набор растиражированных феноменологических концептов («редукция», «эпохе», «идеация», «феноменологическая установка» и т.д.), имея весьма смутное представление о принципах, предметности и процедурах реальной феноменологической работы. Таким образом, существует потребность в систематизации феноменологического учения о методе и в прояснении конкретных методологических процедур для более эффективного их использования в философских и научных исследованиях.

Принципы феноменологического познания

Мы рассмотрим вопросы, связанные с существом и процедурами феноменологических методов, отталкиваясь от учения основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля [1]. Прежде всего, нужно сказать о том, что гуссерлевский проект, преследуя цель аподиктического прояснения последних источников человеческого познания, исходит из идеи философии как «строгой науки».

Отличительной чертой философской научности, по Гуссерлю, является ее предельный радикализм, который фиксируется в феноменологическом принципе *беспредпосылочности*: феноменологическое исследование должно отстраниться от всех тех предпосылок («метафизических», психологических, естественнонаучных и других), которые не могут быть «феноменологически реализованы».

Следствием принципа беспредпосылочности выступает отказ от заимствования положений и методов каких-либо дисциплин в качестве само собой разумеющихся. Таким образом, феноменологическое исследование должно подчиняться нормам собственной *автономии*.

«Феноменологическая реализация», о которой упомянуто выше, означает не что иное, как приведение к очевидности, поэтому введенный Гуссерлем в «Логических исследованиях» принцип беспредпосылочности по сути оказывается негативной формулировкой используемого в позднейших работах принципа *очевидности* («принципа всех принципов», «первого методического принципа»). Обобщая, можно сказать, что лишь опыт очевидности рассматривается основателем феноменологии как законный источник познания: «в конечном счете всякое подлинное знание и в особенности всякое научное знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть также предел понятия знания» [2]. Очевидность есть критерий и опыт истины. Последняя же истолковывается как идея полного тождества (совпадения, идентификации) смыслов мышления и созерцания (подразумевающей и исполняющей интенций). Позднее Гуссерль переносит акцент в трактовке очевидности с синтеза идентификации на созерцательную *самоданность* предмета.

То, что дано полностью и в своей «самости», не нуждается в гипотезах и каузальных объяснениях, оно должно исследоваться чисто *дескриптивно*. Этот принцип предопределяет характер феноменологических исследований.

Предельные очевидности, на которых возможно построить ту или иную систему строгих знаний, суть очевидности первичного опыта. Внешний (чувственный) опыт, по Гуссерлю, никогда не обладает адекватной очевидностью, поскольку в нем всегда подразумевается более, чем может быть созерцательно исполнено [3]. Такую очевидность может гарантировать только внутренний опыт, опыт сознания. Опыт сознания оказывается универсально фундирующим, поскольку смысл любых внешних сознанию объектов, согласно гуссерлевской феноменологии, формируется («конституируется») в сознании, любой внешний опыт опосредуется опытом сознания. Таким образом, опыт сознания приобретает статус первичного и предельно обосновывающего опыта.

Сознание понимается в феноменологии как интенциональное переживание. Интенциональность означает фундаментальную характеристику любого сознательного переживания быть сознанием «о чем-либо». (В восприятии нечто воспринимается, в представлении — представляется, в суждении — утверждается или отрицается, в желании — желается и т.д.) Важнейшей функцией сознания выступает смыслоформирование — конституирование смысла предметов опыта.

Возникает вопрос, как возможно общезначимое (научно-«объективное») и вместе с тем имманентное исследование опыта сознания и чем феноменология отличается от эмпирической психологии? Ответ Гуссерля состоит в том, что общезначимость можно достичь только в *априорном* («сущностном») исследовании субъективной сферы. Вот почему он постоянно повторял, что феноменология возможна лишь как трансцендентальная дисциплина. Тем не менее, априоризм Гуссерля значительно отличается от кантовского. В своей концепции «материального Априори» основатель феноменологии попытался «примирить» позиции рационализма и эмпиризма: Априори не только предписывает опыту всеобщие и необходимые условия, но и само обретается в особом роде опыта (идеация, созерцание сущности).

С принципом априоризма тесно связано *кардинальное различие реального* (эмпирического) *и идеального* (сущностного) аспектов внутреннего опыта, которое Гуссерль установил в своей критике психологизма в логике. Это различие далее конкретизируется как различие связи истин, актов и предметов познания, предписываемое всякой науке. Последнее различие, в свою очередь, может быть трансформировано в различия структурных элементов интенциональности: переживаемый интенциональный объект (ноэма), акт переживания (ноэсис), предмет интенциональной направленности. То же различие реального и идеального лежит в основе гуссерлевского разделения наук на фактуальные и эйдетические.

Феноменологическое познание не направлено на установление эмпирических фактов подобно естественнонаучному познанию, не занимается их структуризацией, обобщением или установлением причинно-следственных связей между ними. Предметом феноменологического интереса являются сущности (Априори) и сущностные законы, составляющие условия возможности всякого фактуального знания. Таким образом, феноменологический метод применяется не для получения нового позитивно-научного знания (напр., в виде индуктивных законов), а для прояснения смысла и априорных закономерностей какого-либо познания и его объектов, поскольку они обусловлены конституирующей активностью сознания. Иными словами, специфика феноменологической методологии состоит в том, что она направлена не на производство (конструирование) концептов и концептуальных моделей, а на прояснение-осмысление того, как конституируются («устанавливаются», «формируются») смыслы тех или иных предметностей.

Феноменологический опыт

«Выражение “феноменология”, — отмечал в «Бытии и времени» М. Хайдеггер, — означает прежде всего *методическое понятие*» [4]. Своеобразие феноменологического метода состоит однако в том, что его нельзя просто «выучить»,

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯИ.Н. Шкуратов¹⁾,¹⁾ Белгородский государственный университет, 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78

В статье рассмотрены вопросы, связанные с существом и процедурами феноменологических методов, которые коренятся в учении основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля. Ключевые слова: принцип феноменологического познания, феноменологический опыт, феноменологический метод, феноменологическая редукция.

Феноменология относится к важнейшим философским стратегиям 20 столетия. Однако исследователи, желающие воспользоваться преимуществами феноменологической методологии познания, нередко упираются в набор растиражированных феноменологических концептов («редукция», «эпохе», «идеация», «феноменологическая установка» и т.д.), имея весьма смутное представление о принципах, предметности и процедурах реальной феноменологической работы. Таким образом, существует потребность в систематизации феноменологического учения о методе и в прояснении конкретных методологических процедур для более эффективного их использования в философских и научных исследованиях.

Принципы феноменологического познания

Мы рассмотрим вопросы, связанные с существом и процедурами феноменологических методов, отталкиваясь от учения основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля [1]. Прежде всего, нужно сказать о том, что гуссерлевский проект, преследуя цель аподиктического прояснения последних источников человеческого познания, исходит из идеи философии как «строгой науки».

Отличительной чертой философской научности, по Гуссерлю, является ее предельный радикализм, который фиксируется в феноменологическом принципе *беспредпосылочности*: феноменологическое исследование должно отстраниться от всех тех предпосылок («метафизических», психологических, естественнонаучных и других), которые не могут быть «феноменологически реализованы».

Следствием принципа беспредпосылочности выступает отказ от заимствования положений и методов каких-либо дисциплин в качестве само собой разумеющихся. Таким образом, феноменологическое исследование должно подчиняться нормам собственной *автономии*.

«Феноменологическая реализация», о которой упомянуто выше, означает не что иное, как приведение к очевидности, поэтому введенный Гуссерлем в «Логических исследованиях» принцип беспредпосылочности по сути оказывается негативной формулировкой используемого в позднейших работах принципа *очевидности* («принципа всех принципов», «первого методического принципа»). Обобщая, можно сказать, что лишь опыт очевидности рассматривается основателем феноменологии как законный источник познания: «в конечном счете всякое подлинное знание и в особенности всякое научное знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть также предел понятия знания» [2]. Очевидность есть критерий и опыт истины. Последняя же истолковывается как идея полного тождества (совпадения, идентификации) смыслов мышления и созерцания (подразумевающей и исполняющей интенций). Позднее Гуссерль переносит акцент в трактовке очевидности с синтеза идентификации на созерцательную *самоданность* предмета.

То, что дано полностью и в своей «самости», не нуждается в гипотезах и каузальных объяснениях, оно должно исследоваться чисто *дескриптивно*. Этот принцип предопределяет характер феноменологических исследований.

Предельные очевидности, на которых возможно построить ту или иную систему строгих знаний, суть очевидности первичного опыта. Внешний (чувственный) опыт, по Гуссерлю, никогда не обладает адекватной очевидностью, поскольку в нем всегда подразумевается более, чем может быть созерцательно исполнено [3]. Такую очевидность может гарантировать только внутренний опыт, опыт сознания. Опыт сознания оказывается универсально фундирующим, поскольку смысл любых внешних сознанию объектов, согласно гуссерлевской феноменологии, формируется («конституируется») в сознании, любой внешний опыт опосредуется опытом сознания. Таким образом, опыт сознания приобретает статус первичного и предельно обосновывающего опыта.

Сознание понимается в феноменологии как интенциональное переживание. Интенциональность означает фундаментальную характеристику любого сознательного переживания быть сознанием «о чем-либо». (В восприятии нечто воспринимается, в представлении — представляется, в суждении — утверждается или отрицается, в желании — желается и т.д.) Важнейшей функцией сознания выступает смыслоформирование — конституирование смысла предметов опыта.

Возникает вопрос, как возможно общезначимое (научно-«объективное») и вместе с тем имманентное исследование опыта сознания и чем феноменология отличается от эмпирической психологии? Ответ Гуссерля состоит в том, что общезначимость можно достичь только в *априорном* («сущностном») исследовании субъективной сферы. Вот почему он постоянно повторял, что феноменология возможна лишь как трансцендентальная дисциплина. Тем не менее, априоризм Гуссерля значительно отличается от кантовского. В своей концепции «материального Априори» основатель феноменологии попытался «примирить» позиции рационализма и эмпиризма: Априори не только предписывает опыту всеобщие и необходимые условия, но и само обретается в особом роде опыта (идеация, созерцание сущности).

С принципом априоризма тесно связано *кардинальное различие реального* (эмпирического) *и идеального* (сущностного) аспектов внутреннего опыта, которое Гуссерль установил в своей критике психологизма в логике. Это различие далее конкретизируется как различие связи истин, актов и предметов познания, предписываемое всякой науке. Последнее различие, в свою очередь, может быть трансформировано в различия структурных элементов интенциональности: переживаемый интенциональный объект (ноэма), акт переживания (ноэсис), предмет интенциональной направленности. То же различие реального и идеального лежит в основе гуссерлевского деления наук на фактуальные и эйдетические.

Феноменологическое познание не направлено на установление эмпирических фактов подобно естественнонаучному познанию, не занимается их структуризацией, обобщением или установлением причинно-следственных связей между ними. Предметом феноменологического интереса являются сущности (Априори) и сущностные законы, составляющие условия возможности всякого фактуального знания. Таким образом, феноменологический метод применяется не для получения нового позитивно-научного знания (напр., в виде индуктивных законов), а для прояснения смысла и априорных закономерностей какого-либо познания и его объектов, поскольку они обусловлены конституирующей активностью сознания. Иными словами, специфика феноменологической методологии состоит в том, что она направлена не на производство (конструирование) концептов и концептуальных моделей, а на прояснение-осмысление того, как конституируются («устанавливаются», «формируются») смыслы тех или иных предметностей.

Феноменологический опыт

«Выражение “феноменология”, — отмечал в «Бытии и времени» М. Хайдеггер, — означает прежде всего *методическое понятие*» [4]. Своеобразие феноменологического метода состоит однако в том, что его нельзя просто «выучить»,

поскольку он реализуется в особом роде опыта, обращение к которому, по словам Гуссерля, производит «революцию в человеке». Тот же Хайдеггер, приступив к освоению «Логических исследований», постоянно мучился одним и тем же вопросом: «как должно приводить в исполнение способ мышления, называемый “феноменологией”?» [5]. Разрешение подобных затруднений видится нам на пути предварительного прояснения самого феноменологического опыта. Что же представляет собой тот опыт, в котором реализуется феноменологическое мышление? Основатель феноменологии дает следующий ответ: «“Феноменологический опыт” — это, естественно, не что иное, как та рефлексия, в которой нам становится доступным психическое в его собственной сущности» [6].

Важно отчетливо зафиксировать, что, согласно Гуссерлю, *вся феноменологическая работа, ее предмет и все результаты «принадлежат» рефлексивному опыту*. С одной стороны, интенциональное сознание вместе со своими структурами открывается (дано) *исключительно* в рефлексии [7]. С другой стороны, рефлексия — «это общая рубрика для всех тех актов, в каких становится очевидно схватываемым и анализируемым поток переживания со всем многообразно встречающимся в нем (моменты переживания, интенционалии)» [8]. Иначе говоря, рефлексия — это универсальный метод самопознания сознания: «феноменологический метод безусловно и исключительно вращается среди актов рефлексии» [9].

Далее мы попытаемся продемонстрировать, что феноменологический метод (в первую очередь, редукция) может быть понят и «исполнен» только на основе рефлексии.

Многими исследователями была замечена проблема соответствия описываемого Гуссерлем метода методу его «действительной» работы. Так, П. Рикёр в своей статье «Кант и Гуссерль» отмечает разницу между используемым Гуссерлем методом и его *интерпретацией* [10]; Э. Штрёкер, подразумевая ту же проблему, говорит о необходимости следовать не словам Гуссерля о том, что он делает, а тому, что он в действительности делает, поскольку феноменология «не столько теория, сколько стиль философской практики» [11]. В.И. Молчанов придерживается сходной позиции: «Экспликация опыта в текстах может не совпадать с опытом, воплощенным в этих текстах. Иными словами, эксплицитная методология может не совпадать с имплицитной» [12]. Примечательно, что данная проблема ставится в виде гипотетических суждений. Дело в том, что любая попытка отделить описываемый метод от «действительно» используемого представляет собой *интерпретацию* не менее, а скорее более проблематичную, чем аутентичная интерпретация. Однако вопросы возникают неспроста. Сомнения главным образом нацелены на метод редукции и его описания в «Идеях I» и последующих произведениях.

Переход к сфере феноменологической работы (соответственно, к феноменологическому опыту) зачастую описывается Гуссерлем как *смена установок*. Пожалуй, это единственное методическое разъяснение, которое встречается в его первой феноменологической работе — втором томе «Логических исследований». Позже смена «естественной» и «феноменологической» установок нередко описывалась при помощи эпохи или редукции, но в «Логических исследованиях» эти методы еще не были введены. Посмотрим, за счет каких средств Гуссерль описывает здесь переход к феноменологическому опыту, и что представляют сами эти «переход» и «опыт». «Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной направленность созерцания и мышления. Вместо того чтобы растворяться в выстроенных различным образом друг на друге актах и, таким образом, обращаться исключительно к их предметам, мы должны, скорее, «рефлектировать», т.е. сделать предметами сами эти акты» [13]. Т.е. нашими объектами в феноменологической установке должны стать не те естественные объекты, которыми мы обычно заняты (например, внешние вещи, ценности, теоретические

положения и т.д.) вместе с принадлежащей им бытийной значимостью, а акты, в которых полагаются эти объекты. Обращение к этим новым объектам вполне четко, как это видно из приведенной цитаты, описывается Гуссерлем как *рефлексивное обращение*. Переход к феноменологической установке, которую Гуссерль часто называет также «теоретической» или «*рефлексивной*», описывается им именно как рефлексивный переход [14], наконец, сфера «чистого сознания», достигаемая путем смены установок, представляет собой именно рефлексивную сферу: «Мы живем теперь исключительно в таких актах второй ступени, данное в которых есть бесконечное поле абсолютных переживаний: *основное поле феноменологии*» [15].

Феноменологические методы

Феноменологические методы представляют собой взаимосвязанное единство принципов и процедур сущностного исследования данностей первичного опыта – *феноменов*. Условно можно выделить три основных метода (или три момента единого метода), используемых в феноменологии: феноменологическую редукцию, идеацию и дескрипцию. В реальной феноменологической работе эти методы тесно взаимосвязаны и предполагают друг друга; разделить их возможно только в абстракции. С помощью феноменологических эпохе и *редукции* мы получаем методологически обеспеченный доступ к предметам исследования, раскрывая сферу имманентного опыта. Последовательное осуществление редукций ведет к дальнейшему «очищению» этой сферы, вплоть до ее априорных оснований. Усмотрение сущности, или *идеация*, является интуитивным (и в то же время рациональным) методом разработки внутри редуцированных сфер. В идеации добываются «чистые сущности» предметов опыта. Наконец, открытое в феноменологическом созерцании должно быть зафиксировано так, как оно было дано, т.е. чисто дескриптивно (описательно). Стало быть, феноменологический метод имеет дескриптивный, а не каузально объясняющий характер.

Феноменологические редукции

Прежде всего нуждается в прояснении сам термин «редукция». Нередко он используется в смысле «сведения одного к другому». В этой связи возникает доктрина редукционизма, подразумевающая возможность сведения сложных явлений к простым, объяснения законов сложных систем посредством законов простых систем и т.п. Следует иметь в виду, что Гуссерль, выступая против всех форм подобного «редукционизма», употребляет этот термин в ином смысле. Конечно, русское слово «сведение» имеет достаточно широкий объем, чтобы с его помощью можно было бы говорить также о сведении трансцендентного к имманентному, но все же «сведение» не является адекватным переводом для латинского ‘*reductio*’. ‘*Reductio*’, по словарным справкам, имеет следующие основные значения: возвращение, отодвигание назад, приведение обратно. Сравним эти значения со значениями латинского ‘*reflexio*’: обращение назад, поворачивание, загибание. Таким образом, уже на чисто лингвистическом уровне эти выражения можно рассматривать как очень близкие по смыслу. Хайдеггеровское определение редукции как *возвращения (возведения) взгляда* очень тонко демонстрирует исконный смысл слова ‘*reductio*’ [16].

Как мы видели, в «Логических исследованиях» Гуссерль вполне обходился понятием рефлексии для описания перехода в сферу феноменологического опыта. Позднее философ не раз упоминал о том, что методология редукции была уже предуготована в понятии феноменологической рефлексии [17]. Каковы те причины, что привели к появлению в арсенале Гуссерля особого понятия (и метода) редукции? Мы неизбежно попали бы впросак, если бы попытались выявить *фактические* обстоятельства дела. Тем не менее определенная идеальная реконструкция соответствующих оснований представляется нам допустимой и даже необходимой. Как известно, исследования второго тома «Логических исследований» были повсеместно расценены как дескриптивно-психологические (во многом благодаря

самоинтерпретации Гуссерля). Понятие рефлексии стало одним из центральных объектов критики, поскольку в нем видели возрождение давно обесцененного принципа интроспекции. Непонимание, с которым столкнулся основатель феноменологии, было настолько вопиющим, что он даже не узнавал в критикуемых положениях свои собственные. Гуссерль, возлагавший большие надежды на создание феноменологического сообщества, не мог оставаться безучастным к этому факту и попытался значительно изменить языковые средства, чтобы сделать свои идеи более ясными [18]. Это одна из мотивационных линий. Другая состоит в том, что феноменологические взгляды Гуссерля после публикации «Логических исследований» претерпели ряд значительных изменений, связанных с переходом к трансцендентализму. Эти изменения затронули прежде всего методологию: вводились и упорядочивались новые уровни анализа, которые требовали своеобразной и более развитой методической базы. В результате появилась первая книга «Идей», центральное место в которой было отведено под учение о феноменологической редукции. На наш взгляд, к этой работе вполне применимы золотые слова Канта: «некоторые книги были бы гораздо более ясными, если бы их не старались сделать столь ясными» [19]. Многочисленные метафоры, типа «введения» и «выведения» за «скобки» и «кавычки», «выключения» и проч., с помощью которых описывались процедуры редукции, способствовали многочисленным неверным истолкованиям этого метода и уведили от его сути, на что справедливо указывают некоторые исследователи феноменологии [20].

Первоначально феноменологическая редукция вводилась Гуссерлем в качестве дедуцированного «теоретико-познавательного принципа», который был призван методически реализовать принцип беспредпосылочности путем *a)* «нейтрализации» трансцендентно-объективирующих полаганий и *b)* обращения от них к их имманентным коррелятам (феноменам) в сознании [21]. Как мы далее увидим, эта двойная задача выполняется в единой рефлексивной процедуре.

Следует сказать о том, что Гуссерль вводит для обозначения своего метода еще один термин — «эпохе», который по аналогии с «воздержанием от суждения» древнегреческих скептиков означает воздержание от догматического содержания существующих философий и наук, а также воздержание от полагания бытия и поначалу используется как равнозначный «редукции». Термин «редукция» Гуссерль считает все же более подходящим для описания различных спецификаций и ступеней данного метода. В «Идеях I» отдельные редукции в рамках единой феноменологической редукции мыслятся как редукции *тематические*, отличающиеся видом «выключаемой» (или «нейтрализуемой») предметности, будь то теологическая, материально-эйдетическая или какая-либо иная особая предметность. Одновременно намечаются различные *уровни* редукции, которые позже будут систематизированы, в частности, под рубриками феноменолого-психологической и трансцендентальной редукций.

При поверхностном прочтении «Идей I» возникает соблазн трактовать редукцию как «выключение мира», скептическое сомнение или негацию реального бытия. Поэтому необходимо разобраться, что же именно «выключается» («нейтрализуется», «выводится из игры») при осуществлении феноменологической редукции? Редукция «выключает» или, лучше сказать, «нейтрализует» не мир или его аспекты, но *бытийную значимость* мира и его предметов, т.е. ту «доксическую характеристику», с которой эти предметы полагаются в первичных (дорефлексивных) переживаниях. Дескрипции Гуссерля чаще всего отталкиваются от анализа восприятия и пытаются сыграть на различии характера очевидности «Я *есть*» (точнее, *cogito sum*) и «мир *есть*». Очевидность бытия мира неизбежно имеет презумптивный характер, тогда как очевидность бытия его *cogito*, по Гуссерлю, аподиктически гарантирована. Другими словами, предпосылка бытия реальных предметов, реального мира вообще, является метафизической, поскольку она не может быть удостоверена в очевидном усмотрении.

Следовательно, *эта предпосылка бытийной значимости*, согласно принципам беспредпосылочности и очевидности, должна быть нейтрализована. То же требование распространяется Гуссерлем и на «доксические характеристики» всех иных первичных полаганий: практическую или эстетическую ценность, полезность, опасность, желательность, убежденность и т.д. В редукции я отстраняюсь от той «бытийной веры», с которой полагаются объекты моих первичных переживаний, я попросту *не участвую* в этой вере, обретая тем самым позицию «незаинтересованного наблюдателя» по отношению к своим первичным полаганиям. Бытийная значимость, от которой я отстраняюсь, не уничтожается, но «заключается в скобки», чтобы предстать в рефлексии для осмысления [22]. Именно поэтому Гуссерль называл феноменологическую установку «подлинно теоретической», «антиутилитарной», «созерцательной».

Для уточнения специфики феноменологической редукции полезно сравнить ее с картезианским сомнением. На определенную преемственность метода редукции относительно метода, используемого Декартом в первых Медитациях, указывал сам Гуссерль [23]. Тем важнее для нас понять различия этих методов. Декартовское сомнение в бытии мира подразумевает, по мнению Гуссерля, некоторую негацию: в противоположность тезису «мир существует» акт сомнения выносит антитезис, полагает небытие мира. Редукция же снимает не только тезис, но и антитезис. В противном случае, сохранялось бы определенное полагание бытия, пусть и в модусе «небытия». Таким образом, феноменологическая редукция не зависит от феномена сомнения [24].

Пора задаться вопросом о той процедуре, которая позволяет осуществить редукцию, т.е. «вывести из игры» нашу бытийную веру и одновременно сделать доступными имманентные данности. Проясняя процедуру этого метода в своих лекциях по «Теории феноменологической редукции», Гуссерль без обиняков начинает с рефлексии [25]. Допустим, я воспринимаю дом. Объектом, на который я направлен в этом восприятии, является *сам дом*, реальная вещь мира. Этот объект полагается мною в восприятии как реально существующий. В рефлексии я делаю своим объектом *акт восприятия дома* вместе с присущим ему бытийным полаганием. Таким образом, в рефлексии первичный акт выступает не как актуально полагающий, но как объект нового, рефлексивного, полагания. Теперь я не живу в бытийной значимости первичного акта, но созерцаю ее как «незаинтересованный наблюдатель». В «Теории феноменологической редукции», а позже в «Картезианских размышлениях» для объяснения процедуры редукции Гуссерль прибегает к феномену «расщепления» переживающего Я в процессе феноменологической рефлексии. В §15 «Картезианских размышлений» этот феномен описывается следующим образом. Первичное переживание определенным образом полагает бытие того, что в нем переживается, и Я, к которому отнесено это переживание, оказывается погруженным в мир и заинтересованным в нем. Но в акте феноменологической рефлексии над «вжитым» в мир Я утверждается Я феноменологическое, «не участвующее» в бытийной вере первого и в качестве «незаинтересованного зрителя» созерцающего его жизнь [26].

В связи с тем, что редукция неизбежно выполняется в актах рефлексии, возникает весьма сложная проблема различия редукции и рефлексии. В.И. Молчанов в своей статье «Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени» указывает на особую близость понятий редукции и рефлексии у Гуссерля, замечая, что «в определенном смысле они тождественны» [27]. С другой стороны, Г. Шпигельберг, автор фундаментального труда по истории феноменологического движения, пишет: «Если редукция подразумевает лишь удержание от убеждения и сопутствующую рефлексию, то возникает вопрос, почему редукция должна произвести такой переворот оснований философии, как это считал Гуссерль» [28]. Шпигельберг, анализируя труды Гуссерля (в том числе используемые нами), не находит однозначного ответа на

поставленный вопрос, замечая только, что редукция предполагает некие дополнительные шаги, однако «нелегко определить, что собой представляют эти дополнительные шаги редукции» [29]. При этом исследователь ссылается на заявления Гуссерля о незавершенности работы над объяснением редукции и на экстраординарные трудности такого объяснения. На наш взгляд, понятие редукции является не просто более широким, чем понятие рефлексии, но и более гибким: оно позволяет выделять разноплановые структуры и направления феноменологического описания (сферы тематизации, уровни дескрипции). Причем, если понятие рефлексии применимо к отдельным актам, то понятие редукции применяется к целым «сферам» или «пластам» опыта. Именно в этом смысле и стоит, видимо, понимать эйдетическую редукцию, которая не только совершается в актах идеации, но и предполагает переход в область исключительно эйдетического опыта.

Далее мы рассмотрим особенности основных видов феноменологической редукции, различающихся по своему объему и достигаемым результатам.

Выполнив феноменолого-психологическую редукцию, мы, по мысли Гуссерля, во-первых, обретаем подлинно теоретическую «позицию» исследователя, свободного от необходимости предпосылать своему исследованию некоторое наивно принятое толкование смысла бытия, а во-вторых, впервые раскрываем «жизнь» субъективности, ту сферу деятельности сознания, «сквозь» которую мы все это время смотрели на вещи, оставляя между тем саму ее постоянно «просмотренной». Вместо вещей, ценностей, целей и т.д. мы раскрываем тот субъективный опыт, в котором они «являются», мы изучаем то, как они являются, будучи «единицами смысла», феноменами, сплетающимися в единый «гераклитов поток» интенциональной жизни. Важно отметить, что именно рефлексия обращает нас к сфере имманентности, и именно она является «инструментом», с помощью которого вычленяются отдельные смысловые единицы (феномены) в потоке сознания.

В рамках раскрытой сферы индивидуальной душевной жизни может быть проведена эйдетическая редукция, выделяющая сущностные формы психического бытия. В произвольных вариациях фактических данностей сознания мы усматриваем всеобщие виды («эйдосы») переживаний и предметностей, коррелятивные тому или иному региону сущего. Каждому региону соответствует «эйдетическая наука», или онтология, исследующая выявленные эйдетической редукцией сущностные структуры региона [30].

Трансцендентальная редукция может надстраиваться над психологической и эйдетической редукциями как этап более глубокого «очищения» сферы имманентного опыта. Если феноменолого-психологическая редукция направлена на вскрытие потока наших психических переживаний, а эйдетическая – на усмотрение чистых видов переживаний и предметностей, то трансцендентальная редукция нацеливается на описание самой структуры сознания как переживания. Трансцендентальная редукция предполагает «заклучение в скобки» не только того, что подверглось психологической и эйдетической редукции, но и всего душевного и эйдетического. Содержания феноменов моей фактической душевной жизни перестают быть предметом интереса. Более того, меня теперь не интересует и свое собственное существование в качестве психофизического субъекта. Трансцендентальное эпохе распространяется не только на реальный мир, но и на все возможные «идеальные миры», включая науки и культурные ценности. Выполняя трансцендентальную редукцию, мы обращаем взгляд от содержания феноменов к их всеобщим структурам, т.е. нозтико-ноэматическим корреляциям, открывая сферу «чистого сознания», сознания как «чистой возможности» любого фактуального сознания вообще. Так проявляется универсальная область сознания, конституирующая мир и душевную жизнь — трансцендентальная субъективность.

В заключение стоит отметить, что большинство последователей Гуссерля не поддержало идею трансцендентальной редукции, расценив ее как уклонение от фундаментального принципа феноменологии обращаться только «к самим вещам».

Ранний Хайдеггер использует понятие феноменологической редукции для обозначения метода тематизации бытия путем возвращения феноменологического взгляда от схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего.

Идеация

Идеация («категориальное созерцание», «созерцание сущности», «эйдетическая интуиция») в самом общем смысле означает направленность сознания непосредственно на всеобщее, («эйдос», «сущность», «Априори»). Акты созерцания всеобщего, по Гуссерлю, принципиально отличных от актов созерцания единичного, тем не менее, первые фундированы во вторых и в конечном итоге — в первичных чувственных созерцаниях. То же коррелятивно относится и к идеальным предметностям: «Их способ явления сущностно определяется этим отношением. Здесь идет речь о сфере объективностей, которые могут являться «сами» только в таком образом фундируемых актах» [31]. Тем не менее каждый категориальный акт созерцания, согласно классификации, данной в «Логических исследованиях», имеет: 1) свое качество, 2) свою (интенциональную) материю, т.е. смысл схватывания, 3) свои репрезентанты. Указанные структурные моменты категориальных актов содержательно отличны от соответствующих моментов фундирующих актов. Причем, в качестве репрезентантов категориальных созерцаний могут выступать только содержания рефлексии [32]. В «Идеях I» Гуссерль выдвигает тезис о том, что всякое созерцание в принципе может быть преобразовано в сущностное созерцание [33]. Заметим, что такая возможность выполнима только в рефлексивных актах. Подобно чувственному созерцанию, созерцание сущности (в широком смысле) может быть адекватным или неадекватным, различаться по степени ясности и отчетливости.

Исследователи гуссерлевской феноменологии не раз отмечали факт многочисленных неверных трактовок идеации, или *Wesenschau*. Дело в том, что в издававшихся при жизни Гуссерля исследованиях метод идеации и его процедура были прояснены недостаточно. В «Философии как строгой науке», а затем и в §20 «Идей I» Гуссерль показывает, что позиция эмпириков, не признающих сущностное познание, противоречива. Эмпирическое исследование неизбежно прибегает к сущностным констатациям, дедуктивным или индуктивным выводам, полагающим всеобщее, которое недоступно *эмпирическому* познанию. В то же время, если опосредованное познание лишается опытного оправдания, то чем оно лучше спекуляций идеалиста? «Кажется, эмпирики вовсе не заметили того, что научные требования, предъявляемые ими к познанию, вместе с тем адресованы и их же собственным тезисам» [34]. Следовательно, феноменология, последовательно отстаивающая и проясняющая опыт познания сущностей, есть радикальный эмпиризм и подлинный позитивизм.

Особо стоит отметить, что сущностное познание, по мысли Гуссерля, подразумевает не просто мышление (пустое полагание общего), но и созерцательное исполнение таких полаганий. Основатель феноменологии постоянно подчеркивает, что общее может не только мыслиться, но и созерцаться. Здесь возникает несколько важных проблем. Первая касается правомерности расширения понятия созерцания. В произведениях Гуссерля неоднократно встречаются попытки оправдания такого шага [35]. В целом они основываются на постулате, что всякое созерцание, в отличие от мышления, обеспечивает самоявленность предмета, непосредственно («во плоти») открывает его «духовному зору». Кроме того, Гуссерль апеллирует к неслучайности расширенного употребления понятия «видения» в естественной речи. Совершенно очевидно, что эта аргументация, черпающая свою силу из аналогий и метафор, не является достаточной. В расширенном понятии созерцания неизбежно размывается различие между мышлением и созерцанием, о чем свидетельствует уже всякая попытка

«созерцать» какое-либо идеальное образование, к примеру, число «два» (не цифру «2», а именно саму «двоичность» как таковую). Решающий аргумент Гуссерля состоит в том, что без допущения сущностного созерцания формально-логические и математические положения не могут быть очевидными, что противоречиво. В шестом исследовании «Логических исследований» условия возможности категориальных предметов вообще ставятся в необходимую корреляцию с условиями возможности категориального созерцания [36]. Следует учесть однако, что здесь предположена совершенно определенная концепция очевидности (см. выше). Тем не менее категориальное созерцание может быть проблематизировано и в ее рамках. Э. Штрёкер замечает: «представляется сомнительным, может ли очевидность чисто логических «положений дел» быть также объяснена при помощи расширенного подобным образом понятия созерцания» [37]. Если здесь сохраняется различие между пустой и исполненной интенцией, то как могут быть исполнены содержательно пустые логические формы? В конце концов, проблема категориального созерцания сводится, на наш взгляд, к вопросу: что же именно «стоит у нас перед взором» в этом случае. Если это единичный предмет со своими категориальными формами, то возникает вопрос о самоданности этих форм. Если же нам даны чистые формы, то могут ли они быть созерцательно исполнены?

В феноменологии Гуссерля идеация очень тесно связана с эйдетической редукцией. В любом случае, когда идеация опосредуется феноменологическими редукциями (т.е. применяется к феноменам сознания), она осуществляется в актах рефлексии. Не случайно Гуссерль называет идеацию также «идеирующей рефлексией» [38] и «рефлексией сущности» [39].

Процедуры метода идеации подробно описываются в лекциях «Феноменологическая психология» и в выпущенном под редакцией Л. Ландгребе «Опыте и суждении».Deskрипции идеации в обоих произведениях в значительной степени перекликаются, поскольку при подготовке «Феноменологической психологии» В. Бимель использовал те же рукописи Гуссерля, что и Ландгребе в «Опыте и суждении».

Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль замечал, что в случае категориального созерцания нивелируется разница между восприятием и воображением [40]. Воспринятый вид «Красное» неотличим от воображаемого вида «Красное». Сознание общего с одинаковым успехом может строиться как на основе актов восприятия, так и на основе актов фантазии. Более того, фантазия имеет безусловное преимущество по сравнению с другими модусами сознания, поскольку она постоянно доступна и способна приводить свои предметы к совершенной ясности. Геометр, к примеру, постоянно погружается в это «царство чистых возможностей». Вот почему Гуссерль уверенно заявляет в *Идеях I*: «“*фикция*” составляет жизненный элемент феноменологии, как и всех эйдетических дисциплин, <...> фикция — источник, из которого черпает познание “вечных истин”» [41].

Исходным пунктом идеации служит некоторая фактическая данность имманентного опыта, Априори которой требуется установить. Эта данность кладется как «образец» или «пример» в основу идеирования. Далее на этой основе путем свободной вариации в фантазии модусов данности мы образуем горизонт произвольных вариантов начального «образца». При этом исходный «пример» превращается в чистую возможность наряду с другими возможностями, каждая из которых может стать центральным членом вариации. Таким образом, произвольная вариация становится решающим шагом в отстранении от всего фактического. Важными условиями осуществления идеации Гуссерль считает произвольность варьирования и постоянное поддержание открытости горизонта вариации, сохранение постоянной возможности «и так далее». Последнее условие не подразумевает однако произведения всех возможных (бесконечно-возможных) вариантов. Оживляемые фантазией

единичные варианты не просто следуют друг за другом, но образуют синтетическое единство, приходя к перекрывающему совпадению. В постоянном самосовпадении вариантов проступает общая им всем сущностная форма как необходимо сохраняющийся во всей вариации инвариант: «мы можем видеть с абсолютной достоверностью, что в выполнении произвольной вариации, поскольку различающееся в ней нам безразлично, так сказать, сохраняется постоянное совпадение вариантов и общая сущность в качестве *Что* или *содержания*, которая в этом совпадении остается необходимо инвариантной... Эта общая сущность есть эйдос, “*idea*” в платоновском смысле, но чисто схваченная и свободная от всех метафизических интерпретаций...» [42]. Идеация может быть исполнена и на основе идей. Пределом вариации выступает региональная сущность, которая уже не имплицитно вышестоящий род. В «Опыте и суждении» выделяются три основных шага процесса идеации: 1) порождающее протекание многообразий вариантов, 2) единая связь в постоянном совпадении, 3) усматривающая активная идентификация совпадающего в противоположность разнящемуся [43].

В связи с учением об идеации Гуссерль проводит несколько сущностных различий. 1) Идеация не имеет ничего общего с эмпирическим обобщением. Объем последнего составляют единичные факты, тогда как объем эйдоса — «чистые возможности». 2) Идеация осуществляется путем вариации, а не изменения. Изменение, как и неизменность, относится к реальному, существующему в постоянном временном становлении. В изменении предполагается тождество изменяющейся индивидуальности, в вариации мы, напротив, упускаем тождество индивидуального, чтобы сфантазировать другие индивидуальности. 3) Эйдос — не результат эмпирической абстракции (в смысле выделения части содержания).

Дескрипция

Согласно «принципу всех принципов», усмотренное в идеации «нужно принимать таким, каким оно себя дает», т.е. точно описывать открытые взору данности, не прибегая к объяснениям причинно-следственных отношений и толкованиям, руководствуясь *внешней* точкой зрения.

С самого начала определяя характер своей работы как дескриптивный, феноменология движется в русле основной интуиции психологий Brentano и Dilthey. Своеобразие же феноменологической дескрипции состоит в том, что ее предметом выступают не эмпирические факты, не реальные события, но *сущности*. Гуссерль подчеркнуто именуется свою дескрипцию «эйдетической», дабы ее не смешивали с описаниями реальных психических процессов и состояний. Помимо прочего, такая позиция мотивирована убеждением в невозможности точной понятийной фиксации индивидуальных переживаний флуктуирующего потока сознания. Но возможно ли, в свою очередь, описание сущностей? Значительное внимание рассмотрению данного вопроса уделил Г.Г. Шпет в своей работе «Явление и смысл» [44]. По его мнению, возможность описания сущностей коренится в том обстоятельстве, что феноменология относится не к формальным, а к материальным эйдетическим наукам. Следовательно, феноменологические сущности являются не пустыми абстракциями, но конкретными содержательными Априори. Действительно, если мы присмотримся ближе к предмету феноменологического описания, то заметим, что сущность восприятия имеет свою собственную специфику, отличную, допустим, от сущности воспоминания или воображения. Более того, имеет свое сущностное содержание и сущность «интенция». В этой связи В.И. Молчанов пишет: «Введя родовую сущность интенции, Гуссерль был вынужден, по существу, перейти к построению различных моделей сознания. Объявляя дескрипцию основой феноменологического метода, Гуссерль в то же время, полагает в качестве «единицы» сознания то, что в принципе не поддается описанию — интенцию как таковую, или переживание как таковое и его части. Тем самым разработка региона «чистое сознание» становится возможной только как структурирование переживания,

как структурная модель» [45]. На наш взгляд, здесь нет противоречия: описание сущности «интенция» по необходимости есть аналитическое описание ее сущностных структур (напр., нозтико-ноэматической корреляции), и это еще отнюдь не означает теоретического моделирования. Если допустить, что сущность непосредственно созерцается в своих структурах, то нам незачем строить модели этой сущности.

Помимо проблемы самой возможности эйдетической дескрипции феноменологическое учение сталкивается с проблемами понятийного выражения, а далее и с более широкими языковыми проблемами. Что касается понятийной фиксации опыта, то Гуссерль, с одной стороны, постоянно борется с всевозможными эквивокациями и требует однозначного употребления выражений, а, с другой стороны, как замечал В.И. Молчанов [46], стремится преодолеть субстантивацию терминов, учитывая неизбежные изменения и уточнения в процессе развития феноменологического анализа. Трудности дескриптивного исследования, которые были осознаны Гуссерлем, касались прежде всего отсутствия в естественном языке четких выражений, позволяющих описывать важные феноменологические различия, к примеру, различия между актом переживания и пережитым содержанием («суждение» как психический акт и одновременно как положение дел). Тем не менее философ считал допустимым использовать в феноменологических описаниях многозначные естественные выражения, рассчитывая на то, что в интуиции они «получают однозначную соотнесенность с определенно интуитивно постижимыми сущностями, какие “исполняют их смысл”» [47]. Нетрудно увидеть, что здесь мы попадаем в заколдованный круг: смысл выражений, фиксирующих опыт, сам должен фиксироваться в том же опыте. Последнее предполагает крайне проблематичную фиксацию самого опыта.

Ж. Деррида вслед за О. Финком поднимает проблему «трансцендентального языка», т.е. собственного языка описания трансцендентального опыта [48]. Если трансцендентальный опыт предполагает редукцию «естественности», то эта редукция должна затрагивать и «естественный язык». Возникает вопрос: в каком языке может быть описано трансцендентальное сознание? В «Голосе и феномене» Деррида дает следующий ответ: «В действительности никакой язык не может справиться с операцией, посредством которой трансцендентальное это конституирует и противопоставляет себя своему мирскому я, своей душе, отражающей себя в *verweltlichende Selbstapperzeption*» [49].

В целом фундаментальный характер языковой проблемы не был систематически осмыслен Гуссерлем, на что указывали уже его ближайшие сотрудники — Л. Ландгребе и О. Финк, в один голос заявлявшие о «языковой наивности» основателя феноменологии. Естественный язык не может быть полностью заменен техническим, и, в то же время, нельзя полностью отстраниться от бесчисленных коннотаций естественного языка с его вековыми традициями. Можно даже сказать, что язык неизбежно опосредствует «непосредственно переживаемую» действительность, причем не только в коммуникации, но и в «одиноким душевной жизни». Проблема языка — это не просто проблема однозначности языковых выражений, но проблема внутренней структуры самого сознательного опыта как опыта «языкового», как опыта, всегда уже вплетенного в предданный культурно-исторический контекст. Значимость этой проблемы была осознана в философской герменевтике (Г. Шпет, М. Хайдеггер, Х.Г. Гадамер, П. Рикёр), которая во многом отталкивалась от феноменологии Гуссерля. Говоря о «герменевтической прививке» феноменологии, мы не должны однако забывать о том, что Гуссерль не был абсолютно слеп к герменевтическим идеям и не противопоставлял описание истолкованию (в особенности в поздний период). В статье «Феноменология и антропология» он прямо говорит: «Подлинный анализ сознания — это, так сказать, герменевтика сознательной жизни» [50]. Кроме того, Гуссерль ясно видел и феномен герменевтического круга. Уже в во втором томе «Логических

исследований» мы встречаем ссылку на «зигзагообразное» движение исследования в процессе прояснения понятий, так как подобное исследование само вынуждено пользоваться понятиями, к прояснению которых следует снова и снова возвращаться [51].

Список литературы

1. Заметим, что другие мыслители, работавшие в рамках феноменологической традиции, хотя и испытывали в большинстве своем зависимость от гуссерлевского понимания феноменологической методологии, нередко привносили в нее собственные нюансы и решения.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Том I: Прологомены к чистой логике // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 187.
3. Грубо говоря, мы всегда подразумеваем более, чем воспринимаем. Когда, например, мы видим дом, мы подразумеваем и те его элементы (пол, крышу, стены), которые в данный момент не воспринимаются. И если бы мы их не подразумевали, то мы бы видели не дома, а театральные декорации. Важно отметить, что ни одна вещь внешнего мира, по Гуссерлю, никогда не дана абсолютно, она дается в меняющихся проекциях, в горизонтах неопределенности.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 27.
5. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. №6. С. 304.
6. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. 1992. № 3. С. 66.
7. См. там же, с. 65.
8. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 164.
9. Там же, с. 160 и сл.
10. Рикёр П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 163.
11. Ströker E. The Husserlian foundations of science. Washington, 1987. P. 22.
12. Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 3 (1). М., 2001. С. XXII.
13. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 3 (1): Логические исследования. Том II (1). Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001. С. 20 и сл (цит. по первому изданию).
14. См. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 19.
15. Там же, с. 111. См. также Husserl E. Phänomenologische Psychologie / Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. IX. Den Haag, 1968. S. 190.
16. См. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 26.
17. См., напр., Husserl E. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution / Collected works. Vol. 3. Dordrecht, 1989. P. 418 f.
18. Ср. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 69.
19. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 3: Критика чистого разума. М., 1994. С. 15.
20. См., напр., Ströker E. The Husserlian foundations of science. Washington, 1987. P. 24.
21. См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций // Ступени. 1991. №3. С. 215. Husserl E. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological

- philosophy. Third book: Phenomenology and the foundations of the sciences / Collected works. Vol. 1. The Hague, 1980. P. 65.
22. Ср. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 100.
 23. Husserl E. Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. VIII. Den Haag, 1959. S. 80.
 24. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 72.
 25. См. Husserl E. Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. VIII. Den Haag, 1959. S. 87f, 119.
 26. См. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 97-99.
 27. Молчанов В.И. Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981. С. 131.
 28. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М., 2002. С. 141.
 29. См. там же.
 30. Подробнее об этом см. в разделе, посвященном идеации.
 31. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Tübingen, 1980. S. 146.
 32. Ibid, S. 180.
 33. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 28.
 34. См. там же, с. 55. Гуссерль имеет в виду, например, такой тезис эмпиризма: всякое значимое мышление основывается на опыте. Спрашивается, почерпнут ли этот тезис из того же опыта?
 35. См. Husserl E. Phänomenologische Psychologie / Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. IX. Den Haag, 1968. S. 85. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg, 1976. S. 421.
 36. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Tübingen, 1980. S. 189.
 37. Ströker E. The Husserlian foundations of science. Washington, 1987. P. 44.
 38. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 3 (1): Логические исследования. Том II (1). Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001. С. 38.
 39. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 140.
 40. См. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Tübingen, 1980. S. 163.
 41. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 149.
 42. Husserl E. Phänomenologische Psychologie / Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. IX. Den Haag, 1968. S. 73.
 43. См. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg, 1976. S. 119.
 44. См. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 96-106.
 45. Молчанов В. Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос. 1999. №21. С. 196.
 46. Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э.Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 52.
 47. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 142.
 48. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996. С. 78-80.

49. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб, 1999. С. 22.
50. Aguirre A Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt, 1982. S. 66.
51. См. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 3 (1): Логические исследования. Том II (1). Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001. С. 27-28.

PHENOMENOLOGICAL METHODOLOGY OF COGNITION

I.N. Shkuratov¹⁾

¹⁾ Belgorod State University, Preobrazhenskaya st , 78, Belgorod, 308600, Russia

The article deals with the questions linked to the nature and procedures of phenomenological methods which are rooted in the studies of the phenomenological philosophy of Edmund Husserl

Key words principle of phenomenological cognition, phenomenological experience, phenomenological method, phenomenological reduction