

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии и права  
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи



Бердаус Светлана Владимировна

СООТНОШЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО  
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

09.00.03 – История философии

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук, профессор  
Целищев Виталий Валентинович

Новосибирск – 2019

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ .....	3
1 ДИСЦИПЛИНАРНЫЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ .....	17
1.1 Проблема понимания практики и практического у Гуссерля: между классикой и неклассикой.....	17
1.2 Идея нормативности в философии Гуссерля .....	39
1.3 Этика и логика Гуссерля как <i>Kunstlehre</i> .....	57
2 ТРАНСЦЕДЕНТАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ.....	71
2.1 Критика разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля.....	71
2.2 Интенциональность как средоточие теоретических и практических актов сознания.....	81
3.3 Проблема обоснования знания в феноменологии. ....	93
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	119
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	123

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность темы исследования.**

Западная философия начала XX века ознаменована двумя парадигмальными «поворотами»: метафизическим и лингвистическим. Однако не менее фундаментальное влияние оказал на облик современной философии также и практический поворот<sup>1</sup>. Суть этого поворота в общих чертах может быть сведена к потере актуальности демаркации знания на теоретическое и практическое в силу как минимум двух причин: 1) расставания философии с миром умозрительного, отвлеченного, «платоновского»; 2) обращения философии к индивидуальной жизни сознания, опыту конкретного человека. Пример хайдеггеровской экзистенциальной философии в достаточной мере ясно иллюстрирует это смещение, если не ликвидацию границы между практическим и теоретическим.

Одним из инициаторов практического поворота выступил основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль. Подчеркнем, что мы причисляем Гуссерля именно к *инициаторам* практического поворота. При этом мы не квалифицируем основанное Гуссерлем философское учение – феноменологию – как относящееся в полной мере к практической философии в современном ее понимании. Обратимся к работе «Практический поворот в постметафизической философии», где авторы следующим образом очерчивают рамки современной практической философии: (1) «классическое соотношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что сфера практического не только расширяется далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личностное самобытие, социальные практики, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии»<sup>2</sup>; (2) «это не региональная философская субдисциплина (этика и политическая философия), а “полная” философия

---

<sup>1</sup> См.: Борисов Е.В., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Вильнюс, 2008.

<sup>2</sup> Там же. С. 5.

(включая “онтологию” и “эпистемологию”)<sup>3</sup>. По какой причине мы не причисляем феноменологию к современной практической философии? Главным образом в силу того, что практический поворот полноценным образом раскрылся именно в поле «постметафизической» философии (термин Хабермаса), т. е. философии, преодолевшей метафизику (таким образом, к практической «постметафизической» философии можно причислить: «превозмогающее метафизику» бытийно-историчное мышление М. Хайдеггера, англо-американскую и немецкоязычную языковую прагматику, “критическую теорию” франкфуртской школы, “деконструктивизм” Ж. Деррида; к последним по времени – идею “постметафизической культуры” Р. Рорти и “постметафизическую эпистемологию” Х.-У. Гумбрехта<sup>4</sup>). Феноменология же в известном смысле так и не «превозмогла» метафизику, что позволяет воспринимать ее скорее как медиатора между классическим и постклассическим способом философствования.

В философской системе Гуссерля выстраивается новая диспозиция между теоретическим и практическим знанием. Что в общих чертах лежит в основе этого нового типа соотношения? Эти черты можно суммировать простым указанием на то, что феноменология является одной из ветвей современной философии сознания, которая, изучая природу сознания во всех его возможных проявлениях и интенциях, охватывает и область практического (мотивация, выбор, оценивание, поступок). Но специфика феноменологии как философского направления заключается в том, что она работает с сознанием не как с абстрактной категорией. Для Гуссерля более адекватной его целям и задачам является установка на конкретно-единичное мышление «здесь и сейчас». В связи с этим относительно предмета своего исследования феноменология предполагает смещение центра тяжести с более академического способа мыслить «вообще» к более непривычной установке на конкретно-сингулярное мышление. Как элемент этого мира (мирская и мунданная (*mundan*) феноменология в терминологии Гуссерля), а не мира абстракций, феноменологическое сознание всегда наполнено

---

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

<sup>4</sup> Там же. С. 7.

чем-то сиюминутным, принадлежащим мне и этому моменту. Именно это, наряду с другим базовым свойством «быть направленным», и составляет «идеологию» интенциональности и феноменологического метода в целом. Феноменология – это «первое радикальное оспаривание в западном мышлении приоритета теории»<sup>5</sup> в пользу возвращения к реальным единичным уникальным переживаниям.

Одним из способов ослабления приоритета теории стало, с одной стороны, инкорпорирование в теоретическое знание практических элементов, а с другой – имплицитное размывание понятий теории и практики как таковых. Специфическая трактовка практики в феноменологии была нами рассмотрена в первом параграфе, где мы пришли к заключению, что практическая сторона интенционального сознания функционирует на почве постоянно становящегося феноменологического опыта, который может быть интерпретирован как критико-познавательный функционал субъективности. Для того чтобы продемонстрировать, как в теоретическую область инкапсулируется так понимаемая практическая составляющая, далее в своем исследовании мы обратимся к анализу построения таких парадигмальных дисциплин, как логика и этика. Обращение к этим дисциплинам, обусловившее название первой главы диссертации, будет способствовать более комплексному и последовательному анализу генезиса самой феноменологии и практических элементов этого учения. Следует отметить, что в рамках дисциплинарного подхода мы хотели показать то, каким образом в феноменологии осуществляется подход к изложению философии как строгой науки через обособление от классического подхода к философии как метанарративу. Кроме того, обращение именно к дисциплинам может служить выходом на более глубокую проблематику того, каким образом практический аспект соотносится с теоретико-нормативными положениями феноменологии, в частности, с наукоучением. Обозначив, с одной стороны, неочевидное, а с другой стороны, комплементарное соотношение теоретического, нормативного и практического, мы во второй главе обратимся к анализу практической

---

<sup>5</sup> Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо / Пер. И.С. Вдовиной // История философии. 2000. №. 5. С. 178.

составляющей, которую раскроем через обращение к различным топикам трансцендентальной феноменологии. В этой области имеет место специфическая связь теоретического и практического, отразившаяся как на феноменологической концепции разума, так и на таких фундаментальных вопросах, как проблема обоснования знания и интерпретация интенциональности.

Из вышесказанного очевидно, что установление степени и характера инверсии теоретического и практического в философской системе Гуссерля представляется проблематичным и требует многоаспектного исследования. Таким образом, в центре нашего исследования будет находиться **проблема** определения степени и характера трансформации теоретического и практического знания. Поскольку Гуссерль отказывается от прежних представлений о содержании и компетенциях практического знания в его классическом понимании и вместе с тем не может считаться в полном смысле слова представителем новой постметафизической философии, его система соотношения теоретического и практического не соответствует стандартам как классической философии, так и неклассической (постметафизической) философии.

Между тем, исходя из современного состояния философии, очевидно, что заданное Гуссерлем и другими философами начала прошлого века направление в настоящий момент уже стало утвердившимся фактом. Имеется в виду ряд теорий и концепций, в которых уровень строгости и абстрактности теоретического знания значительно ослаблен, а зависимость от практики несравненно больше, нежели в прошлом. Яркий пример – эволюционная эпистемология, согласно которой знание не является набором неизменных положений, ни от чего не зависящих, но представляет собой результат развития человека и общества, благодаря чему выкристаллизовались наши представления, которые со временем могут измениться. Поэтому сегодня перед философами по-прежнему стоит задача по установлению степени возможного влияния практического знания на теоретическое. Это свидетельствует об **актуальности темы и проблемы** нашего исследования.

Актуальность исследования определяется, кроме всего прочего, и тем, что поставленные Гуссерлем задачи до сих пор в полной мере не решены. Например, перед исследователями наших дней так же, как в начале XX века стоит вопрос о возможности универсальной научной этики, проблема когнитивного статуса моральных высказываний, вопрос существования моральных фактов и др.

### **Степень разработанности проблемы.**

Поскольку наиболее явно смена границ между теоретическим и практическим знанием происходит в рамках этики Гуссерля, мы, прежде всего, будем говорить об исследованиях именно этого раздела. В качестве пионеров в этой области можно назвать Алоиза Рота и Ульриха Мелле: первый работал с рукописями лекций по этике<sup>6</sup>, второй стал издателем этих рукописей<sup>7</sup>, параллельно осуществив реконструкцию этики Гуссерля<sup>8</sup>. Нарботки А. Рота нашли отклик в статье А. Рубениса «Эмоциональное априори в феноменологической этике»<sup>9</sup>. Дальнейшее развитие исследований в этой области было обеспечено такими авторами, как П. Прехтель<sup>10</sup>, С. Н. Земляной<sup>11</sup>, В. Молчанов<sup>12</sup>, Лаврухин<sup>13</sup>, Н.-И. Ли<sup>14</sup>, С. Феррарелло<sup>15</sup>, Х. Пойкер<sup>16</sup>. Тесно

<sup>6</sup> Roth A. Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960. 171 S.

<sup>7</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 28). Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988. 523 S.

<sup>8</sup> Melle U. Husserls Phänomenologie des Willens // Tijdschrift voor Filosofie. 1992. Vol. 54, № 2. P. 280–305; Melle U. Edmund Husserl: From Reason to Love // Phenomenological Approaches to Moral Philosophy / Ed. by J. J. Drummond and L. Embree. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 229–248; Melle U. Husserls personalistische Ethik // Fenomenologia della ragion pratica: l'etica di Edmund Husserl. Napoli: Bibliopolis, 2004. P. 327–356.

<sup>9</sup> Рубенис А. Эмоциональное априори в феноменологической этике / под ред. Б. Кузмицкас // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 105–121.

<sup>10</sup> Prechtl P. Husserl zur Einführung. Hamburg: Junius Verl, 1991. 142 S.

<sup>11</sup> Земляной С.Н. Феноменология и этика // Этическая мысль. Вып. 5. М., 2004. С. 172–199.

<sup>12</sup> Молчанов В.И. Чувства разума и а priori телесности // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. С. 11–31.

<sup>13</sup> Лаврухин А. В. Практическая философия Э. Гуссерля: проект обновления культурного человечества Европы // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 100–118; Лаврухин А. В. Идея практического разума в феноменологии Э. Гуссерля // Известия Томск. политехнического ун-та. 2007. Т. 311. № 7. С. 80–84; Laurukhin A.V. Idea of formal axiology in Husserl's ethics-lectures 1908-1914 // Russia and Phenomenological Tradition. St. Petersburg School of Religion & Philosophy. St. Petersburg, 2005. P. 96–101; Laurukhin A.V. Husserl's Practical Philosophy: The Project of a Scientific Ethics. // Phenomenology. 2005. Vol. IV, Selected Essays from Northern Europe, ed. Hans Rainer SEPP & Ion COPOERU. Bucharest: Zeta Books, 2007. P. 425–439; Laurukhin A.V. Husserl's Phenomenology of Practical Reason // Problemos. 2015. № 87. P. 133–141; Лаврухин А. В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект научной этики // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. 2007. № 2–3. С. 24–40; Лаврухин А. В. Практическая философия Э. Гуссерля: от этики научной к эмпирической // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. 2008. № 7. С. 66–83; Лаврухин А. В. Предпосылки, проблемы и перспективы гуссерлевского проекта обновления европейского культурного человечества // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 318–329; Лаврухин А.В. Практическая философия И. Канта и Э. Гуссерля // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 3. С. 61–76.

связанная с тенденцией практического толкования феноменологии в целом и интенциональности в частности проблематика феноменологии воли раскрыта в статье К. Мертенса «Феноменология воли Гуссерля в его размышлениях об этике»<sup>17</sup>, в которой автор дает интерпретацию воли как особого типа интенциональности, что весьма значимо в контексте формальной (ранней) этики Гуссерля. Наиболее развернуто эта тема представлена в статье У. Мелле<sup>18</sup>, в которой автор дает интерпретацию воли как особого типа интенциональности, а также в статье Т. Нинона «Воление и действие в лекциях Гуссерля по этике и аксиологии»<sup>19</sup>, где волю он интерпретирует более осторожно как трансцендентальный феномен.

В своей монографии «Гуссерль» Д. В. Смит<sup>20</sup> ставит вопрос относительно природы ценностей, лежащих в основе гуссерлевской нормативности, и отвечает в том смысле, что для философа этот вопрос в целом не был принципиален. Вопрос нормативности, поднятый Гуссерлем в § 14 первого тома «Логических исследований», в соотношении с задачами ранней логики всесторонне реконструирован у Ф. Бонджорно в статье «Основания этики и проблемы должностования у Э. Гуссерля»<sup>21</sup>.

Разные стороны этической проблематики феноменологии представлены в сборнике «Феноменологические подходы к моральной философии»<sup>22</sup>. В частности, там осуществлен анализ соотношения феноменологической этики с аристотелевской и кантовской, а также с этикой утилитаризма, собраны точки зрения известных философов на феноменологию как на этически

<sup>14</sup> Ли Н.-И. Практическая интенциональность и трансцендентальная феноменология как практическая философия / пер. К. Майданченко // HORIZON. Феноменологические исследования. 2014. Т. 3. № 1. С. 191–206.

<sup>15</sup> Ferrarello S. Husserl's Ethics and Practical Intentionality. London, N.Y.: Bloomsbury, 2016. 269 p.

<sup>16</sup> Peucker H. Die Grundlagen der praktischen Intentionalität // Lebenswelt und Wissenschaft, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Sammlung der Sektionsbeiträge, Essen, CD, 2008 (URL: [http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2\\_Peucker.pdf](http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf)) (дата обращения: 30.03.2019).

<sup>17</sup> Mertens K. Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics // Alterity and Facticity. New Perspectives in Husserl / Ed. by N. Depraz and D. Zahavi. Dordrecht, 1998. S. 121–138.

<sup>18</sup> Melle U. Husserls Phänomenologie des Willens // Tijdschrift voor Filosofie. 1992. Vol. 54, № 2. P. 280–305.

<sup>19</sup> Nenon T. Willing and Acting in Husserl's Lectures on Ethics and Value Theory // Man and World. 1990. Vol. 24. P. 301–309.

<sup>20</sup> Smith D.W. Husserl. L.–N.Y.: Routledge, 2007. 467 p.

<sup>21</sup> Buongiorno F. Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl // Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia. 2011. Vol. 2. P. 32–40.

<sup>22</sup> Phenomenological Approaches to Moral Philosophy / Ed. by J. Drummond, L. Embree. Dordrecht, 2002.

ориентированный проект (Яна Паточки, Макса Шелера, Альфреда Щюца, Эдит Штайн, Герберта Шпигельберга, Симоны де Бовуар, Поля Рикёра, Адольфа Райнаха и др).

Среди комментаторов Гуссерля существует отдельная дискуссия относительно того, является ли поздний этап отрицанием раннего, либо же его логическим продолжением. К занимающим первую позицию можно отнести Дж. Доноху<sup>23</sup>, а также С. Лойдолт<sup>24</sup>, которая считает, что развитие поздней этики связано с осознанием Гуссерлем факта невозможности познания этической действительности посредством объективной, доказательной науки, поскольку последняя всегда внеперсональна<sup>25</sup>. Со своей стороны Х. Силс-Боррас говорит о том, что феноменология имеет своим основанием этику (мотивы рефлексивной ответственности) или еще шире – утверждает, что феноменология – это этический проект<sup>26</sup>.

В целом представленный обзор позволяет заключить, что проблема определения специфики практической философии Гуссерля является актуальной и вместе с тем достаточно дискуссионной: до сих пор нет единого мнения об основании и степени включения элементов практической философии Гуссерля в его теоретическую философию.

**Объектом** исследования является феноменология Гуссерля в ее дисциплинарном и трансцендентальном аспектах. **Предмет** исследования – соотношение теоретического и практического знания в феноменологии Гуссерля.

**Цель исследования.** Выявить основания и характер изменений в соотношении теоретического и практического знания в философии Гуссерля.

**Поставленная цель достигается путем решения следующих задач:**

1. Выявить специфику понимания практики и практического в рамках феноменологии Гуссерля.

---

<sup>23</sup> Donohoe J. Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology. N.Y.: Humanity Books, 2004. 197 p.

<sup>24</sup> Loidolt S. Ist Husserls späte Ethik «existenzialistisch»? Überlegungen zu Texten der «Grenzprobleme» (Hua 42) // Journal Phänomenologie. 2011. Vol. 36. P. 34–44.

<sup>25</sup> Loidolt S. Husserl and the Fact of Practical Reason – Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics // Santalka. Filosofija. 2009. Vol. 17. №. 3. P. 50–61.

<sup>26</sup> Siles-Borras J. Ethics of Husserl's Phenomenology: Responsibility and Ethical Life. London, New York: Continuum, 2010. P. 5.

2. Проанализировать природу нормативности в феноменологии Гуссерля.
3. Реконструировать концепцию *Kunstlehre*<sup>27</sup> как теоретический, нормативный и практический концепт.
4. Выявить трансцендентальные основания теоретических и практических элементов феноменологии.
5. Продемонстрировать степень влияния практической философии на концепцию интенциональности.
6. Продемонстрировать специфику обоснования теоретического и практического знания в рамках феноменологии.

**Основные методологические принципы работы.** Главным образом в исследовании будут применяться стандартные историко-философские методы. Прежде всего нами будет использован метод реконструкции, который позволит воссоздать максимально близкий к исходному смысл понятий и концепций философа прошлого. Этот метод предполагает осмысление идей исследуемого философа в контексте его эпохи и предшествующей интеллектуальной традиции. Вместе с тем, чтобы не превращать философское наследие Гуссерля в архив и доксографию, нами был применен метод частичной модернизации. Так, обсуждение проблемы обоснования теоретического и практического знания в феноменологии Гуссерля было осуществлено через призму современных эпистемических концепций и подходов (фундаментализм и когерентизм). Подобное включение философа прошлого в современные дискуссии позволяет актуализировать его идеи в контексте наших дней и сохранить их значение. Также в нашей работе мы рассматриваем исследуемый предмет в двух аспектах – дисциплинарном и трансцендентальном. Это позволило более объемно представить проблематику исследования. Помимо этого, в работе были использованы такие базовые философские методы, как анализ, синтез, интерпретация, сопоставление, сравнение, концептуализация. Метод анализа позволил вычлнить в едином концептуальном поле философии Гуссерля

---

<sup>27</sup> Данный термин Э.А. Бернштейн переводит как «техническое учение», а Р.А. Громов как «практическое руководство». Мы из соображений удобства и избегания эквивокции оставим его без перевода, поскольку наша интерпретация будет идти в полемике с традиционным пониманием концепта, обозначаемого этим термином. Подробный анализ концепта *Kunstlehre* будет произведен в третьем параграфе первой главы.

отдельные элементы и понятия, в то время как посредством синтеза стало возможным представить ранее дискретные теоретические положения в качестве согласованной системы. Метод интерпретации применялся для выявления смысла и значения исследуемых концепций. Для соотнесения идей Гуссерля с отдельными понятиями философии Аристотеля использовались метод сравнения и сопоставления. Наконец, метод концептуализации позволил нам представить реконструируемое учение в целостности и системности.

Отдельно следует остановиться на том, какие возможны подходы к феноменологии. Мы бы выделили следующие известные подходы: во-первых, собственно феноменологический, в рамках которого феноменологический проект рассматривается не как часть истории философии, но как направление с актуальными задачами и проблемами, которые современные исследователи должны разрешить с учетом настоящего контекста. Во-вторых, следует выделить историко-философский подход, сторонники которого рассматривают феноменологию как интеллектуальную традицию прошлого, идеи которой имели значение лишь в том историческом контексте, в котором они зародились. Признавая потенциал феноменологии и законность притязаний ее современных представителей, историки философии, тем не менее, относятся к феноменологическому проекту как к набору идей и проблем, появление которых было предопределено предыдущей философской традицией и тем интеллектуальным контекстом, в котором они возникли. Это, однако, не означает, что с помощью исторической реконструкции мы не можем обнаружить идеи, которые бы представляли интерес для современного читателя. Наконец, можно выделить аналитический подход к феноменологии, в рамках которого современные исследователи самых разных традиций (но чаще всего представители аналитической философии) обращаются к текстам Гуссерля с тем, чтобы показать, как актуальные проблемы философии могут быть рассмотрены в новом свете благодаря феноменологии. При этом наименование «аналитический» здесь подразумевает, что феноменология рассматривается не как целостное учение, но как набор интересных и полезных концептов, которые можно

использовать без учета их идейной нагруженности. Например, можно активно оперировать понятиями «ноэма» и «интенциональность», но отказываться признавать верным тезис Гуссерля о вынесении объективного мира за скобки.

С нашей точки зрения, все три подхода имеют право на существование, однако в этой работе мы будем придерживаться двух последних. Нас прежде всего будет интересовать историческое значение феноменологического проекта, то есть то, какое продвижение сделал Гуссерль по сравнению с предыдущей традицией. Но в то же время мы считаем, что аналитическая традиция прочтения «Гуссерлианы» может быть действительно полезна для прояснения некоторых феноменологических концептов, поскольку такое прочтение предполагает переводение идей Гуссерля на другой, зачастую чуждый язык, что позволяет в каком-то смысле объективировать содержание этих идей. В данном случае под аналитическим подходом не стоит понимать формально-логический анализ и соотнесение феноменологии с идеями аналитической философии, но скорее особое объективизированное отношение к учению Гуссерля, предполагающее более научную и академическую интерпретацию его взглядов. Иначе говоря, мы ориентируемся на североамериканскую феноменологию (Р. Соколовски, Х. Дрейфус, М. Фарбер, Д. Кэйрнс, Д. Фоллесдаль, Дж. Моханти, Д. Карр и др.), обособляясь от традиции французской феноменологии (Э. Левинас, П. Рикёр, Ж.-Л. Марион, М. Ришир и др.).

Результаты исследования нашли свое отражение в следующих **положениях, выносимых на защиту**:

1. В феноменологии Гуссерля наблюдается инверсия в соотношении теоретического и практического, о чем свидетельствует его понимание теории как особого вида практики. Это связано с установкой философа на исследование опыта сознания как основного поля феноменологического анализа.

2. Установлено, что в рамках феноменологии Гуссерля было выработано особое понимание нормативности. Это понимание имеет свои концептуальные истоки в том, что Гуссерль обозначает термином «нормальность». Последняя выступает лишь особым представлением чисто теоретических импликаций и, в

отличии от традиционной нормативности, не выполняет регулятивно-принудительной функции.

3. Предложена интерпретация концепции *Kunstlehre*, согласно которой наука включает в себя не только теоретический и нормативный уровень, но и практический, благодаря которому осуществляется приложение научных положений на практике.

4. Реконструированы базовые трансцендентальные положения феноменологической концепции разума как поля для разграничения теоретического и практического в феноменологии. Эти основания могут быть спроецированы не только на дисциплинарную область, предоставляя определенные принципы для различения дисциплин, но и на область сознания в целом как на более широкую область, позволяя структурировать и анализировать интенциональные акты с большей полнотой и всесторонностью.

5. Установлено, что, хотя интенциональность представляет собой некую «пограничную» структуру, способную охватить все разнообразие жизни сознания, теоретический интерес играет в ней первенствующую роль. Это связано с тем, что первой и основной задачей интенциональности является обеспечение человека знанием в широком смысле слова. Оценка, мотивация, воля, выбор занимают преимущественно вторичное положение и являются модификациями этого знания.

6. Показана специфика обоснования знания в феноменологии. Исходя из методологических особенностей феноменологии (ограничение дедукции и индукции), обоснование знания осуществляется в рамках умеренного фундаментализма. Центр тяжести смещается на практику отдельного субъекта, которая предполагает возможность тотальной корректировки знания при сохранении определенных фундаменталистских принципов.

### **Теоретическая значимость результатов исследования.**

Исследование роли Гуссерля в коренных изменениях восприятия практики и практического, которые произошли в начале прошлого века, является важной задачей для истории философии. Поскольку ни в отечественной, ни в зарубежной

науке до сих пор не было предпринято надлежащего исследования в этом направлении, постольку результаты настоящего диссертационного исследования могут считаться первым опытом в этой области. Обращение к ранней этике Гуссерля и практической составляющей феноменологии позволило представить феноменологический проект не только как исключительно теоретико-познавательное предприятие и новую методологию, но и как практико-ориентированную философию.

#### **Практическая значимость результатов исследования.**

Так как в работе представлен анализ феноменологического понимания практики как работы индивидуального сознания, ее результаты могут быть в перспективе использованы в таких областях, как феноменологическая психология и феноменологическая психиатрия. Результаты исследования могут быть использованы для подготовки образовательных курсов по западной философии и истории философии XX века.

#### **Степень достоверности результатов проведенного исследования.**

Достоверность полученных результатов определяется репрезентативностью источников и исследовательской литературы, а также корректным применением общенаучных и историко-философских методов. На протяжении всего исследования С.В. Бердаус обращалась к полному корпусу сочинений Гуссерля на языке оригинала (Husserliana) и использовала все имеющиеся на данный момент переводы на русский язык. Помимо этого, с 18 июня по 1 июля 2018 г. была проведена работа в Архиве Гуссерля в г. Лёвен (Бельгия) с неопубликованными рукописями и с уже изданными работами.

Использование историко-философской методологии позволило реконструировать идеи Гуссерля максимально близко к их исходному содержанию. Вместе с тем, интерпретация текстов Гуссерля осуществлялась согласно аналитическому подходу, который дал возможность представить его учение в строгом и научно-академическом виде.

### **Научная новизна исследования.**

1. Впервые высказано предположение, что Гуссерль, будучи одним из инициаторов практического поворота, обнаруживает свое промежуточное положение между классической и постметафизической философией, что стало следствием инверсии отношения теоретического и практического в феноменологии.

2. Впервые произведено комплексное исследование проблемы соотношения теоретического и практического в феноменологии Гуссерля через дисциплинарный и трансцендентальный аспекты.

3. Впервые произведено последовательное соотнесение общепринятого представления о нормативности и понятия нормальности у Гуссерля.

4. Впервые в развернутом виде сформулированы общие положения и принципы критики разума в феноменологии Гуссерля, а также установлена связь этой критики со структурой науки в ее феноменологическом понимании.

5. Впервые высказано предположение, что сложности в интерпретации интенциональности в феноменологии Гуссерля (возникающие как у самого Гуссерля, так и у исследователей его наследия) обусловлены его многоуровневой концепцией разума.

6. Впервые доказано, что в вопросе обоснования знания позицию Гуссерля можно квалифицировать как умеренный фундаментализм, подразумевающий возможность тотальной корректировки знания при сохранении определенных фундаменталистских принципов.

**Апробация работы.** Результаты исследования были представлены на международной конференции «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2017. Этика революций» (Санкт-Петербург, 26–28 октября 2017 г.) в виде очного доклада «Комплементарность этики и метафизики в феноменологии Гуссерля», на XV и XVI Всероссийской научной конференции молодых ученых «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований» (Новосибирск, 4–5 декабря 2017 г., 4–5 декабря 2018 г.) в виде очных докладов

«*Doxa* в феноменологии Гуссерля» и «Феноменология Гуссерля как слияние метафизики и этики».

**Публикации по теме диссертации.** Всего по теме диссертации опубликовано 10 работ, из них – 7 статей в журналах из Перечня ВАК (1 статья – в соавторстве), один из которых входит в международную базу данных Web of Science, 3 статьи в сборниках тезисов докладов научных конференций.

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, 2 глав, заключения и списка литературы, включающего 138 наименований. Общий объем работы – 134 страницы.

## 1 ДИСЦИПЛИНАРНЫЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

### 1.1 Проблема понимания практики и практического у Гуссерля: между классикой и неклассикой

В своей статье «Феноменология» для энциклопедии «Britannica» Гуссерль выделяет в феноменологии два раздела – эйдетическую феноменологию и науку об универсуме действительности, или трансцендентальной intersубъективности, и отмечает, что указанные разделы составляют универсальную науку, которая охватывает всю совокупность знаний. «Метафизические, телеологические, этические проблемы, проблемы истории философии, проблемы суждения, все значительные проблемы вообще, а также трансцендентальные связи, объединяющие их, лежат в границах возможностей феноменологии»<sup>28</sup>. Очевидно, что столь всеобъемлющие компетенции требовали создания соответствующей модели философии как науки.

Во «Введении и заключении к лекциям об основных проблемах этики и аксиологии» (1911 г.) Гуссерль предлагает следующий дисциплинарный эскиз сферы мунданной феноменологии: «Совершенно очевидно, что мы должны разделить философию как науку об абсолютном, во-первых, на чистую или априорную философию: она включает в себя целый комплекс учений о принципах, чистых или рациональных дисциплинах, чистой логике, чистом математике, чистой естественной науке, чистом учении о пространстве и времени, чистом сущностном учении о душе (индивидуальной и социальной), чистой теории ценностей, чистой практике; и, кроме того, ноэтические дисциплины и высшие дисциплины <...>. Во-вторых, на метафизику как абсолютную науку о фактической реальности, хорошо обоснованной в чисто философских дисциплинах, которые, конечно, не дают ей презумпции бытия, но скорее принципы обоснования и прояснения смысла, чистых норм и идеалов»<sup>29</sup>. Если сформулировать это более схематично, то универсальная наука будет

<sup>28</sup> Гуссерль Э. Феноменология / предисл., пер. и примеч. В. И. Молчанова // Логос. 1991. № 1. С. 21.

<sup>29</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 182.

представлять собой комплекс чистых (формальных) дисциплин, которые содержательно будут наполняться «материалом» трансцендентальной феноменологии, которая «тождественна трансцендентальной психологии»<sup>30</sup>.

Как можно заметить, приведенный перечень дисциплин является достаточно разнородным. Это обусловлено тем, что Гуссерль планировал охватить дисциплины как из области теоретической, так и из области практической философии. И в той, и в другой области он выделял так называемые «формальные» и «материальные» онтологии, и если в области теоретического дисциплинарный срез в достаточной мере определен и ясен, то в отношении практической области (где также должны быть формальные и материальные онтологии<sup>31</sup>) ситуация более сложная. По замечанию Карла Шумана, «Гуссерль убежден, что область практического и оценивающего разума исторически далеко не так детально разработана, как теоретическая, и поэтому ему не хватает соответствующей подготовительной работы. В частности, аксиологические дисциплины “еще предстоит сформировать” (Hua XXIV, 236)<sup>32</sup>; они остаются “теоретическими пожеланиями” (Hua III / 1, 343)»<sup>33</sup>. Поэтому Гуссерль в рамках практической философии останавливается на упрощенном (в структурном смысле) варианте формальной этики как совокупности трех дисциплин: формальной практики, формальной аксиологии, феноменологии воли. По существу, включение дисциплин формальной этики в общий комплекс феноменологических дисциплин зиждется на положениях предложенной Гуссерлем концепции разума и ее критики (о чем подробнее будет сказано во второй главе нашего исследования). Согласно этим положениям, разум представляет собой единое универсальное поле актов, специфицированных тремя

<sup>30</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб.: Наука, 2013. С. 419.

<sup>31</sup> Мы не будем подробно останавливаться на соотношении формальных и материальных онтологий в теоретической и практической области феноменологии. В качестве примера укажем лишь на то, что к региональной категории «душа» в материальной онтологии, входящей в теоретическую феноменологию, будут относиться «воспоминания, фантазии, ожидания, смутные представления (*dunkle Vorstellungen*), всевозможные мыслительные переживания, эмоциональные и волевые переживания» (Hua V, 40). В то время как к материальной онтологии практической области будут относиться ценности и моральные обязательства.

<sup>32</sup> Здесь и далее в цитатах мы будем сохранять ссылки на «Гуссерлиану» в виде сокращенного наименования (Hua), тома (римскими) и страницы (арабскими цифрами), т.е. так, как их оформляют авторы.

<sup>33</sup> Schuhmann K. Selected papers on phenomenology. Ed. by C. Leijenhorst and P. Steenbakkers. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2005. P. 67.

областями: теоретической, практической и аксиологической. Из этого положения Гуссерль выводит два следствия: 1) формальная аксиология и практика являются «параллельными дисциплинами» или аналогами формальной логики (Нua III / 1, 339, Нua XXIV, 381); 2) теоретический разум, однако, заслуживает определенного приоритета, так что формальная аксиология и практика являются не просто параллелями, а скорее расширением формальной логики (Нua XVII, 142). Таким образом, формальная логика и формальная этика выступают своего рода стержневыми дисциплинами для, соответственно, теоретической и практической области. Установление Гуссерлем аналогии между ними, несмотря на доминирующую роль формальной логики, является, на наш взгляд, очень значимым шагом для всей феноменологии в целом. Поэтому вся эта глава будет посвящена именно этим формальным дисциплинам.

Предварительно нам хотелось бы ввести несколько принципов, задающих обобщающую цельность всем дисциплинам, как теоретическим, так и практическим, чтобы снять общее впечатление от их разобщенности. Эти принципы мы обнаружили в первом томе «Логических исследований»:

– *системность* как «единство связей обоснований <...>, в которое сведены не только отдельные знания, но и сами обоснования, а с ними и высшие комплексы обоснований, называемые теориями»<sup>34</sup>. На первоочередной характер этого принципа для Гуссерля указывает С. Феррарелло: «идеальная наука должна состоять не из изолированных фрагментов знания, но из единого обоснованного комплекса связей»<sup>35</sup>.

– *телеологичность*, поскольку «цель науки – не знание вообще, а знание в том объеме и в той форме, которые наиболее полно соответствуют нашим высшим теоретическим задачам»<sup>36</sup>. Особенное значение здесь имеет то, что «науки суть творения духа, направленные к известной цели и потому также подлежащие оценке сообразно с этой целью <...>. Является ли наука действительно наукой, и метод – методом, зависит от того, соответствуют ли они

<sup>34</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике / пер. С.Л. Франка. М.: Академ. проект, 2011. С. 32.

<sup>35</sup> Ferrarello S. Husserl's Ethics and Practical Intentionality. London, N.Y.: Bloomsbury, 2016. P. 63.

<sup>36</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 32.

той цели, к которой стремятся»<sup>37</sup>. Этот внешний принцип оказывает прямое влияние на такой внутренний аспект формальных дисциплин как нормативность.

– *методичность* связана с тем, что все науки используют «искусственные вспомогательные средства для того, чтобы добиться познания истин или вероятностей, которые иначе остались бы скрытыми»<sup>38</sup>, в связи с чем «сравнительное изучение этих методических вспомогательных средств, в которых отразились познания и опыт бесчисленных поколений исследователей, могло бы дать нам в руки средство для установления общих норм для подобных приемов, а равно также правил для изобретательного конструирования таковых сообразно различным классам случаев»<sup>39</sup>.

Следует отметить, что в целом эти принципы отвечают требованиям науки и в том виде, как понимал ее Гуссерль, и в более традиционном понимании этого института. При соответствующем исследовательском внимании к попытке феноменологии построить себя как универсальную науку, соблюдающую классические требования объективности по отношению к знанию, можно, на наш взгляд, уравновесить диспропорцию, имеющую место в некоторых областях, активно применяющих феноменологический метод. Особое внимание в этом отношении привлекают направления феноменологической психологии и психиатрии, где феноменологический метод часто применяется с выраженным субъективистским уклоном<sup>40</sup>.

Теперь вернемся к очерченной нами выше предметной области – чистой этике и чистой логике как конституентам, имеющим особое значение для феноменологии как универсальной науки. Их конститутивная значимость определяется их включением в теоретический уровень концепта *Kunstlehre*. Главное, что привлекает внимание в данном концепте – это трехчастная структура представления знания, заключающая в себе три уровня: теоретический, нормативный и технический (практический). Практический и нормативный

---

<sup>37</sup> Там же. С. 40.

<sup>38</sup> Там же. С. 33.

<sup>39</sup> Там же. С. 34.

<sup>40</sup> См., например, Минковски Ю. Случай шизофренической депрессии // Теория и практика экзистенциальной психологии / пер. с англ. под ред. С. Римского. М.: Институт Общегуманитарных Исследований. 2017. С. 250–264.

уровни будут подробно рассмотрены в следующих параграфах, а пока нам бы хотелось остановиться на проблематизации понимания практики в феноменологии, поскольку это понимание накладывает свой отпечаток не только на дисциплинарное строение феноменологии как строгой науки, но и на те проблемы трансцендентальной феноменологии, которые будут рассмотрены во второй главе.

Здесь же ограничимся двумя задачами: 1) представить специфику феноменологического понимания практики; 2) показать на примере ранней и поздней этики генезис этого понимания.

*Практика и опыт сознания в феноменологии.*

Понимание роли и специфики практических дисциплин и практического уровня науки в феноменологии затруднены по следующим причинам. Несмотря на то что Гуссерль постоянно апеллирует к предыдущей традиции, в частности, обращает внимание на то, что Кант так же, как и он, понимает логику как практическое руководство, – идея практического в феноменологии претерпела значительные изменения по сравнению с концепциями прошлого. Дополнительную трудность создает отсутствие на сегодняшний день универсального понимания того, что представляет собой феномен практического (должны ли мы ограничиваться только областью человеческих поступков или же в силу широкого смысла понятия «практика» должны подразумевать под практическим рефлексию по поводу любого действия или процесса) и чем занимается практическая философия. В большинстве случаев практическую философию отождествляют с этикой и политикой. Начало этой традиции следует искать в учении Аристотеля, в рамках которого обе эти дисциплины были связаны с нормативным стремлением к благу, в виде которого представала любая цель. Таким образом, основной материал практических дисциплин в классическом понимании представляет собой целеполагающая деятельность разумных существ, а, следовательно, базовой характеристикой практического будет телеологичность. В этике телеология проявляется в виде стремления человека к счастью (наивысшему благу), в политике – стремление к общему благу, достигаемому

посредством целостности государства, воспитания добродетельных граждан и т.д. Но это классическое понимание практической философии было пересмотрено Гуссерлем, вследствие чего теоретические и практические дисциплины в феноменологии приобрели несколько иное значение и содержание, отличные от традиционных. Главной особенностью нового понимания, заданного Гуссерлем, является экспансия практического в область теоретического, и наоборот, теоретического в область практического. Сущность этой экспансии во многом, на наш взгляд, обусловлена исследовательской установкой основателя феноменологии на природу опыта сознания.

Особенностью этой установки можно считать своеобразный синкретизм метафизического и диалектического метода философствования, вылившийся в феноменологический метод интерпретации сознания. Средоточием этого синкретизма выступает интенциональность, с одной стороны, представляющая собой некую структуру (по определению нечто статичное), находящаяся, с другой стороны, в постоянном движении и становлении. Иначе говоря, есть некоторые метафизические структуры, которые находятся в постоянном диалектическом становлении. Эта «стереоскопичность» интенциональности О. Финк описывает следующим образом: «Проблема интенциональности состоит в том, чтобы найти в актах, исходящих из грубых субъективных жизненных единств, ответы на вопросы о синтезах всех смыслодающих интенциональных результатов (*Leistung*), благодаря которым возникают “простые” акты сознания. В таком случае очевидно, что требуемое обратное движение от базовой проблемы самоданности сущего к первично-доказывающему сознанию не может иметь места посредством простых прото-модальных (*urmodalen*) актов, это обратное движение по отношению к своим интенциональным модификациям подтверждается, как и прежде, смыслодающим сознанием. Поэтому имеет смысл считать, что первичное (исконное) сознание следует сделать ясной аналитической темой и тем самым понять его в своей функции, своем живом смыслообразовании. Упрощенный образ акта очевидности должен быть вновь вовлечен в процесс упрощения и

должен быть подтвержден как результат этого процесса функционирующей интенциональности»<sup>41</sup>.

Интенциональность, по-видимому, исходит из точки, предшествующей тому, что описывают классические философские парадигмы: поскольку нет как таковой воспринимающей субъективности, к которой бы мы могли применить метафизический метод, и нет как таковой объективности, становление которой в нашем сознании схватывает диалектический метод. Где же находится эта точка отсчета по Гуссерлю, куда он делает этот методологический шаг назад? Этой областью является опыт, а именно, опыт сознания. «Феноменология исходит из опыта и в опыте остается»<sup>42</sup>. Представляемый им трансцендентальный эмпиризм как дисциплина постулирует опыт сознания в качестве базы для конкретно-эйдетических феноменологических исследований. В этой связи Гуссерль отказывается видеть или работать с так называемыми интеллигибельными объектами познания, о которых писали Платон (идеи, интеллектуальные сущности можно усмотреть только при помощи ума) и Кант (вещь в себе дана нам только в разуме, а познать ее чувственным образом невозможно), пытаясь сделать шаг в сторону познания сенсительных объектов. Здесь можно напомнить призыв Гуссерля «Назад, к вещам!», обращая нас от абстрактных понятий и идей к конкретным объектам конкретного опыта, т.е. к сенсительным объектам, которые познаются чувственным познанием, не выходя из сферы опыта, характеризуются конкретностью, сингулярностью, изменчивостью, а самое главное – своей погруженностью в практику, что своеобразным образом «заземляет» знание, обеспечивая ему максимально легитимный статус.

Хотя, по словам самого Гуссерля, философия – это «теория и ничего, кроме теории» (Hua VI, 326), тем не менее, эта теория направлена на новый тип практики, который представляет собой «синтез теоретической универсальности и универсально заинтересованной практики» (Hua VI, 329). В этом слиянии «теория является новым и определяющим моментом, который поднимает дофилософскую

---

<sup>41</sup> Fink E. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // Revue Internationale de Philosophie. 1939. Vol. 1. №. 2. S. 256.

<sup>42</sup> Di Martino C. Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl. Milano: Guerini e Associati, 2013. P. 59.

практику на более высокий уровень, где <...> теория служит этой практике и построена ради нее»<sup>43</sup>. По мнению Х. Сеппа, ключевым моментом следует считать установление особых *функциональных* отношений между теорией и практикой, где теория выступает особой функцией практики. Практика в этом отношении «должна быть специальной практикой, отличной от всех других»<sup>44</sup>, особенность же ее заключается в том, что она представляет собой «теоретическую познавательную практику»<sup>45</sup>.

Неизбежно возникает вопрос, как соотносить подобную интерпретацию практики с более традиционным пониманием этого концепта. Представляется, что в рамках той постановки проблемы, которая заявлена в нашей диссертации, попытки дать четкое определение практики и практического в рамках феноменологии Гуссерля окажутся безуспешными. В большинстве случаев употребление этих понятий в нашей работе следует толковать сугубо контекстуально. Однако следует задать определенные рамки, которые, возможно, несколько облегчат это толкование. Начнем с соотнесения классической модели стадий человеческого познания с теоретико-познавательной программой Гуссерля. Согласно универсальной классической модели, человеческое познание включает две стадии: чувственное познание, которое проходит по алгоритму «ощущение, восприятие и представление», и рациональное познание, которое включает понятие, суждение и умозаключение. Одним из ключевых затруднений эпистемологии в целом является проблема перехода от представления как завершающей стадии чувственного познания к понятию как переломной точке, где происходит обретение общего знания о том, что было получено в ходе конкретного опыта. В феноменологии эта традиционная схема претерпевает определенные метаморфозы. Прежде всего происходит перенесение этой схематики на особую область, а именно, на область интенционального сознания. Прибегая к образному изложению, классическая модель представляет собой движение вверх, подразумевающее в той или иной степени отрыв от опыта,

---

<sup>43</sup> Schuhmann K. Selected papers on phenomenology... P. 64.

<sup>44</sup> Sepp H.R. Sepp H.R. Praxis und Theoria... S. 74.

<sup>45</sup> Ibid.

феноменология же является программой, разворачивающейся в горизонтальной плоскости интенционального сознания, что позволяет чувственной и рациональной стадиям познания не отрываться от почвы сознания как опытной структуры. Таким образом, чувственная стадия познания будет в целом приходиться на то, что Гуссерль называет «допредикативным опытом», а рациональная стадия будет соответствовать области вынесения суждения. Более подробный анализ соотношения этих областей мы находим в работе Гуссерля «Опыты суждения». Поскольку интенциональное сознание функционирует на почве постоянно становящегося опыта, мы толкуем этот опыт как практику познающего и действующего субъекта. Итак, исходя из сказанного, мы можем предложить грубую схему, где стадии чувственного познания будут соответствовать дотеоретическая практика как практика «пассивного» и «активного» функционирования сознания, а стадии рационального познания будет соответствовать такая теоретическая практика, как вынесение суждения.

Принято считать<sup>46</sup>, что особый акцент на практику (Praxis) Гуссерль начинает делать в своих поздних работах, формируемых после Первой мировой войны. Однако если мы обратимся к одной из его лекций 1917, то увидим там ряд рассуждений, предвосхищающих многие положения «Кризиса». И главное из них – убежденность в том, что именно Новое время сформировало опасную тенденцию или даже конфликт между требованиями науки и требованиями чувств. Гуссерль резонно замечает, что «человек – разумное существо, [которому] присуща способность понимающего схватывания действительности, [ему] присуща способность к науке, в рамках которой объективно задаются пределы сущего, сущего здесь и сейчас (Daseiende), сущего ценности (Wertseiende) и достижимого на практике благого сущего (Praktisch-Gut-Seiende) и познает их взаимосвязь»<sup>47</sup>. Как следствие, человек «способен к разумной практике, которая

---

<sup>46</sup> Например, Strasser S. Welt im Widerspruch: Gedanken zu einer Phänomenologie als ethische Fundamentalphilosophie, Phaenomenologica, 124. Springer-Science+Business Media, B.V., 1991. 69–70 S.; Sepp H.R. Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, Verlag Karl Alber Freiburg / München. 1997. 74 S.

<sup>47</sup> Husserl E. Die Allgemeine Idee der Wissenschaftstheorie // Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie Vorlesungen 1917–1918 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 30). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996. S. 304.

разумно мотивирована интуитивным и научным усмотрением»<sup>48</sup>. Другими словами, речь идет о том, что в человеке как существе разумном заложено две, условно говоря, формы существования: во-первых, он может, памятуя о своем статусе разумного существа, выносить суждения и принимать решения исходя из собственного опыта, интуиции, положения себя в мире *hic et nunc* и т. д. С другой стороны, он может прибегать к обобщениям (верным или неверным), а значит выводить ход своих мыслей, мотивации на уровень теории. На этом уровне, как известно, происходит определенное выхолащивание непостоянных, случайных деталей бытия, которые отбрасываются в поисках более универсальных факторов формирования знания. Как говорит Гуссерль, «после того, как однажды человек вкусил от древа познания, для него открылись новые, несравнимо более высокие теоретические возможности <...> и время естественно-ненаучной беззаботной жизни, саморазвития в простом интуитивном мыслительном, ценностном и волевом отношении минуло безвозвратно»<sup>49</sup>. Уже указанный нами конфликт между требованиями науки и требованиями чувств, развернувшийся в Новое время, возник, по мнению Гуссерля, в силу того, что успешная строгая наука разворачивалась в регионе естественной сферы, ценностно не нагруженной. Это игнорирование ценностной сферы Гуссерль квалифицирует как ложное и неоправданное и, что самое главное, приводящее к релятивизации ценностей.

Таким образом, мы можем зафиксировать следующую цепь рассуждения: 1) первоначально человек располагал как разумное существо инструментарием как научного, так и интуитивного (неабстрактного) познания; 2) в силу более широких возможностей и успехов в целом предпочтение было оказано именно научному познанию; 3) научное познание практически сразу максимально обособилось от сферы ценностей и чувств; 4) это принесло вред как сфере практики в виде релятивизации ценностей и моральных норм, так и научному познанию, которое со временем стало приобретать антигуманистические черты. Эта цепь рассуждений, разрабатываемая Гуссерлем в 1919 году в указанных

---

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid.

лекциях, позже появится в «Кризисе». Более того, добавим, что написанное (т. е. изложенное в этих лекциях) Гуссерлем в 1919 году, в свою очередь, выступает результатом более ранних соображений, истоки которых мы находим первом томе «Логических исследований», «Идеях к чистой феноменологии», а также лекциях по этике разных лет.

*Ранняя и поздняя этика как иллюстрация генезиса феноменологического понимания практики.*

Утверждение Гуссерлем практики как «теоретической познавательной практики»<sup>50</sup> привело к определенной инверсии в соотношении теоретического и практического уровней феноменологии. Эта инверсия может восприниматься определенным образом как выход за пределы классических представлений о практической философии и об этике в частности. Как станет ясно из нижеследующего текста, философская позиция Гуссерля в этом отношении является промежуточной: с одной стороны, он может выступать как представитель классической традиции, когда ведет диалог с классическими этическими системами на традиционном для них языке (практический разум, этические принципы, чувство, цель и средство, ценность и т.п.), с другой – как инициатор структурных изменений, например, когда пытается сформировать этику по образцу логики, намереваясь стать «отцом формальной этики»<sup>51</sup>, таким, каким был Аристотель для формальной логики. В любом случае феноменологическая этика, безусловно, открывает жанр современных неклассических этик. Однако надо признать, что более или менее точно определить ее координаты в этой сфере достаточно сложно, поскольку она в равной мере обнаруживает в себе зачатки таких направлений, как метаэтика, прикладная этика, так и экзистенциально ориентированных этических систем. Этот факт порождает **проблематику** нашего исследования – установление границ введения нового понимания практического и выяснение причин неполного перехода к новому, неклассическому пониманию такового.

---

<sup>50</sup> Sepp H.R. Praxis und Theoria... S. 74.

<sup>51</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 37.

Переходя к более подробной демонстрации особенности практической философии Гуссерля, отметим, что его этика традиционно делится на два этапа – ранний<sup>52</sup>, в рамках которого разрабатывался проект научной этики, и поздний<sup>53</sup>, посвященный социально-гуманитарной и экзистенциальной проблематике. Далее будет кратко представлена характеристика этих двух этапов. Поскольку четкой границы между ранним и поздним этапом не было и поскольку разграничение этих этапов происходит не столько во времени, сколько в тематике, обусловленной личностными и социальными предпосылками, ниже мы представим именно тематическую характеристику этих этапов.

*Ранняя этика.*

К раннему периоду, который в исследовательской литературе именуется «формализм», относится ряд лекций, прочитанных Гуссерлем и опубликованных в томе под названием «Лекции по этике и аксиологии 1908–1914 гг. (Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914)», изданном Ульрихом Мелле в 1988 году. Следует отметить, что еще раньше Гуссерлем были прочитаны лекции по этике в университете Халле в летние семестры 1891, 1893, 1894, 1895 и 1897 гг. Как сообщает А. В. Лаврухин, «в архивах Гуссерля тексты этих лекций не сохранились»<sup>54</sup>.

С теоретической точки зрения, ранние этические произведения Гуссерля были плотно вписаны в контекст феноменологических идей (в особенности первого тома «Логических исследований» и «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»)<sup>55</sup>. Предприняв попытку «нового обоснования чистой логики и теории познания»<sup>56</sup> в «Логических исследованиях», Гуссерль приходит к выводу, что логика содержит в себе два уровня – нормативный и практический, что, в свою очередь (помимо специфической феноменологической

<sup>52</sup> См.: Бердаус С.В. Место ранней этики в феноменологическом проекте Э. Гуссерля // Вестн. Том. гос. ун-та. 2019. № 442. С. 69–74.

<sup>53</sup> См.: Бердаус С.В. Ранняя и поздняя этика Э. Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 3. С. 238–249.

<sup>54</sup> Лаврухин А.В. Практическая философия И. Канта и Э. Гуссерля // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 3. С. 62.

<sup>55</sup> Pietrek T. A Reconstruction of Phenomenological Method for Metaethics // New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. 2004. Vol. 4. P. 72.

<sup>56</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 14.

концепции разума), предопределяет идею параллелизма логики и этики, которая будет лейтмотивом раннего периода этики. Этика, как и логика, является одновременно нормативной и практической дисциплиной, поскольку она определяет цели, достойные стремления, и показывает путь к их достижению. Логика, в свою очередь, занимается тем же самым, только в качестве цели у нее выступает не благо, а истина. Считается, что источник такого представления Гуссерль находит в философии Аристотеля, Б. Больцано и Ф. Brentano. На Гуссерля оказал особенное влияние лекционный курс его учителя Франца Brentano, который Гуссерль, будучи студентом, посещал в Вене с 1884 по 1886 год<sup>57</sup>. Таким образом, Гуссерль неоднократно отсылает нас к «Пролегоменам» (первому тому «Логических исследований»), где он вводит проблемное понятие *Kunstlehre*, которое является средоточием проблемы соотношения теоретического и практического знания. С другой стороны, концептуальные решения ранней этики были уже отчасти предзаданы концепцией трех видов разума (теоретического, практического и аксиологического) из «Идей к чистой феноменологии», которая в «Лекциях 1914 г.» предстала в виде идеи параллелизма логики и этики. Квинтэссенцией всех этих идей стали проекты формальных дисциплин: формальной практики, формальной аксиологии и феноменологии воли.

Для того чтобы всесторонне описать суть и содержание сопричастности этики и феноменологии, мы суммируем общие положения этого параграфа и выделим два аспекта – *трансцендентальный* и *дисциплинарный*. Вышеупомянутые «Логические исследования» предопределили развитие практической философии Гуссерля именно в направлении дисциплинарного аспекта. В рамках этого аспекта были разработаны основные представления о составных частях науки и о соотношении теоретических, нормативных и практических дисциплин. Однако поскольку источник этих дисциплин лежит в разделении разума на теоретический, практический и аксиологический, для

---

<sup>57</sup> Peucker H. From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics // The Review of Metaphysics. 2008. Vol. 62. № 2. P. 308.

полного исследования необходимо обратиться к субъекту – носителю этого разума, что и привело к появлению второго аспекта – трансцендентального. Сейчас мы о них кратко расскажем.

1. *Трансцендентальный аспект.* В «Идеях к чистой феноменологии», особенно в разделе «Феноменология разума», Гуссерль намечает расширение поля феноменологических исследований посредством включения в них предметной области практической философии – практического и аксиологического разума. Он постулирует при этом гомогенную природу трех видов разума (теоретического, практического и аксиологического), а также пригодность алгоритмов описания ноэтико-ноэматических структур теоретического разума для двух других. Эта гомогенность (надо признать, слабо исследованная в историко-философской литературе) выступает основной концептуальной базой «Лекции об основных вопросах этики и аксиологии 1914 г.»<sup>58</sup> – одного из ключевых произведений ранней этики. Например, за счет идеи гомогенности Гуссерль находит компромисс в традиционном споре этики разума (Кант) и этики морального чувства (Юм).

Можно сказать, что Гуссерль склоняется в сторону этики разума, полагающей, как известно, что источник понятий, основывающий и обосновывающий высшие принципы и законы этики, находится в разуме. Однако он не принимает исключения чувств (аффектов) из дискурса этики: «очевидно, что практическое поведение людей определяется чувствами (Fühlen). Если мы попытаемся погасить все чувства в человеческой груди, тогда мы потеряем смысл всех этических понятий: таких понятий, как цель и средство, добро и зло, добродетель и долг – и всех относящихся к ним особых понятий»<sup>59</sup>. Гуссерль подчеркивает, что представители этики морального чувства, говоря о «чувствах», не принимают во внимание индивидуальные различия (чувств у различных людей), скорее они имеют в виду универсальные способы чувствования, желания, воления и т. д. Это приводит к тому, что научная этика, изучающая феномен

<sup>58</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 2–159.

<sup>59</sup> Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 37). Dordrecht: Springer Science, Business Media, B.V., 2004. S. 148.

долженствования, требует всестороннего изучения роли духа (Geist). Кроме того, признается, что чувства, аффекты, эмоции вносят решающий вклад в фундамент нравственности. Эти два обстоятельства крайне важны для Гуссерля. Во-первых, в контексте его борьбы со скептицизмом посредством научного обоснования этики, а во-вторых, в связи с его интенцией дать чувству место в этике, опять-таки не впадая в этический субъективизм.

Что же останавливает Гуссерля в принятии положений этики морального чувства? Он формулирует принципиальный вопрос: «Имеет ли обоснование этики на аффективной деятельности в качестве неизбежного следствия отказ от строгой универсальной обоснованности / обязательности этических норм?»<sup>60</sup>. Ответ на этот вопрос со стороны этики морального чувства, по-видимому, должен быть положительный, так как в рамках этой парадигмы законы этики основаны на фактическом человеческом «типе бытия» и, как следствие, не могут быть строго универсальными. Своего рода паллиативной мерой можно считать предложенную Адамом Смитом (последователя Шефтсбери, Хатченсона и Юма) концепцию «беспристрастного наблюдателя» – некий объективный канон, пытающийся гарантировать универсальность.

А. Смит относил к области нравственности те душевные состояния, которые отзываются в человеке чувствами одобрения или осуждения. Человек (моральный агент) может одобрять или порицать свое поведение, сообразно тому сочувствует ли он – а точнее «беспристрастный наблюдатель» в нем – или нет тем побуждениям и чувствам, которые им руководят. Смит отождествляет суд этого «беспристрастного наблюдателя» с судом совести. Таким образом, в основе общих правил морали утверждаются наши «естественные чувства», а сами моральные правила становятся *фактически* (но не априори) универсальными. Пытаясь сформулировать отношение Гуссерля к подобным идеям, М. Креспо предполагает, что основатель феноменологии счел бы подобный «разговор о фактической универсальности крайне близким к противоречию в терминах.

---

<sup>60</sup> Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924... S. 390.

Максимум эта позиция может считаться чем-то вроде «очень разбавленной» универсальностью»<sup>61</sup>.

В отношении самого Юма Гуссерль, с одной стороны, признает его заслуги в области теоретической философии, однако, с другой стороны, считает, что «абсурдный скептицизм» Юма своим логическим следствием имеет «крайний моральный скептицизм»<sup>62</sup>. Это состояние философии Юма в целом, по мнению Гуссерля, было отголоском натуралистических мотивов, которые определили философское сознание Нового времени<sup>63</sup>. Для Юма чувство – это нечто субъективное, факт психической природы; подобная натурализация жизни сознания связана с фундаментальными характеристиками «позитивизма» Юма, совершенно не учитывающего интенциональную природу сознания.

Для Гуссерля же, строящего свою философию именно на концепции интенциональности, настоящей потребностью было обнаружение универсальных оснований и обоснований включения чувств в этический дискурс. Поиски эти были обращены к противоположной этической теории, а именно – к этике разума. На этом поле основатель феноменологии вступает в критический диалог с основоположником этой тенденции И. Кантом.

Гуссерль признает необходимость сопоставления своих взглядов с Кантом в плане «повторения открытия того, что любая этическая философия должна принять сущностную *формальность* (формальность самих этических положений и этического поведения), которая, согласно Канту, является условием существования и обоснованности трансцендентальных правил практического разума»<sup>64</sup>. Согласно этим принципам разума, Гуссерль пытается использовать кантианские понятия, говоря о своем собственном «категорическом императиве», переосмысливая при этом его содержание. В целом, трансцендентализм и формализм должны изменить свое значение, поскольку они должны быть идентифицированы как феноменологические понятия. Ф. Тринкия отмечает в

<sup>61</sup> Crespo M. Toward an A Priori *Gefühlsmoral*: Husserl's Critique of Hume's Theory of Moral Sentiments, *Phaenomenologica* 22. Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology / Ed. by R. Walton, S. Taguchi, R. Rubio. Springer, 2017. P. 102.

<sup>62</sup> Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924... S. 173.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Trincia F.S. The ethical imperative in Edmund Husserl // *Husserl Studies*. 2007. Vol. 3. No. 23. P. 171.

этой связи: «Следует избегать идеи о том, что практический разум – это человеческая способность, которая действует формально, поскольку отбрасывает интерес к содержанию морального действия. Для Гуссерля формальность становится феноменологическим (а не психологическим) условием этической философии, а также практической ориентации в мире, основанной на ноэтико-ноэматической корреляции. Важной, с одной стороны, является роль субъекта, который “живет очевидностью” практического решения согласно своей воле. С другой стороны, господство “ценностей” (“материального априори”) представляет другой полюс интенциональной корреляции, обосновывающей соответствие между “долгом”, взятым как своего рода объект в его данности (Gegebenheit), и “рациональной волей” этического субъекта»<sup>65</sup>.

Таким образом, включив в сферу интенциональности эмоции как трансцендентальный феномен, Гуссерль намерен установить баланс между рациональным и нерациональным, баланс, адекватно отражающий как восприятие реальности, так и феноменологическую специфику и структуру совершения поступков.

2. *Дисциплинарный аспект.* В «Лекциях об основных вопросах этики и аксиологии 1914 г.» Гуссерль говорит об этике и как о научной дисциплине. Он подчеркивает необычайную важность этой дисциплины для современности, квалифицируя этику как «логику» правильного поступка. Причина подобной квалификации, которая именуется самим Гуссерлем как параллелизм (Parallelismus) логики и этики, укоренена в вышеописанной гомогенности теоретического и практического разума.

В силу того, что Гуссерль хочет сконструировать этику по образцу логики, первая должна соответствовать основной специфике второй, а именно формальности: «В этической сфере, в сфере рациональной практики должно быть что-то вроде аналитики, что-то вроде формальной практики, комплекса принципов и законов, которые абстрагируются от “материи” практики и выражают закономерности в чистой форме, аналогично тому, как формально-

---

<sup>65</sup> Ibid.

логические законы поступают относительно знания, абстрагируясь от так называемой материи знания»<sup>66</sup>. По мнению ряда исследователей, абсолютно трансцендентальный характер гуссерлевского этического формализма является наглядным<sup>67</sup>. Даже наличие аналитики и попыток формального представления таких базовых для этики элементов, как поступок, мотив, воля, а также попыток введения аналогов формальных законов в этический дискурс (например, закона исключенного четвертого), не в состоянии сделать из феноменологической этики действительно формальную этику<sup>68</sup>. Представляется, что Гуссерль искал в идее формализма скорее факторы научной строгости, обоснованности, т. е. все то, что позволит избежать психологизма, с которым основатель феноменологии боролся во всех сферах, как в теории познания, так и в этике<sup>69</sup>.

Поскольку Гуссерль возлагает на этику как дисциплину особую роль, проектирует ее как некий универсальный механизм оценки поступков, целей и средств, важно было прояснить такой базовый вопрос для любой этической системы, как природа нормативности. В своей монографии «Гуссерль» Д. В. Смит<sup>70</sup> ставит вопрос относительно природы ценностей, лежащих в основе гуссерлевской нормативности, и отвечает, что для философа этот вопрос не был принципиален. Вот как об этом пишет сам Гуссерль: «...при простой констатации смысла предложений долженствования, нас не касается вопроса, является ли это признание в каком-либо смысле “объективно значимым” или нет, следует ли вообще проводить различие между субъективно и объективно “хорошим”. Достаточно отметить, что нечто считается ценным...»<sup>71</sup>. Вопрос нормативности, поднятый Гуссерлем в 14 § Первого тома «Логических исследований», в соотношении с задачами ранней логики всесторонне реконструирован у

<sup>66</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 37.

<sup>67</sup> См., например: Peucker H. Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus // Die Aktualität Husserls. Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 278–298; Лаврухин А.В. Практическая философия И. Канта и Э. Гуссерля // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 3. С. 61–76.

<sup>68</sup> Противоположную позицию мы находим у Т. Питрека, который пытается выйти за рамки «этического» трансцендентализма и воспринимает формальную этику скорее как метаэтику. Эпистемологизированный подход к формальной этике Гуссерля мы находим в статье Питрека «Реконструкция феноменологического метода для метаэтики» (Pietrek T. A Reconstruction of Phenomenological Method for Metaethics // New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. 2004. Vol. 4. P. 69–108.).

<sup>69</sup> См.: Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 10–35.

<sup>70</sup> Smith D.W. Husserl. L.–N.Y.: Routledge, 2007. 467 p.

<sup>71</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 54.

Ф. Бонджорно в статье «Основания этики и проблемы долженствования у Э. Гуссерля»<sup>72</sup>.

*Поздняя этика.*

Если на раннем этапе развития Гуссерль обеспокоен построением парадигмы, в рамках которой могли бы взаимодействовать практическая философия с конкретными проблемами актуальной практики, нежели самими этими проблемами (о чем будет подробнее сказано ниже), то в поздний период (именуемый в исследовательской литературе «субъективизм») он, с одной стороны, пытается привести в действие эту парадигму, а с другой – уделяет много внимания остросоциальным вопросам и даже участвует в своего рода патриотической пропаганде<sup>73</sup>. В этой связи среди исследователей ведется дискуссия относительно того, является ли поздний этап отрицаем раннего, либо же его логическим продолжением. К занимающим первую позицию можно отнести Дж. Доноху<sup>74</sup>, а также С. Лойдолт, которая считает, что развитие поздней этики связано с осознанием Гуссерлем факта невозможности познания этической действительности посредством объективной, доказательной науки, поскольку последняя всегда внеперсональна<sup>75</sup>. К представителям второй позиции можно отнести Х. Пойкера, по мнению которого, развитие этической мысли Гуссерля, если принимать во внимание именно философский вектор, носило эволюционный характер<sup>76</sup>. И действительно, если мы обратимся к широкому кругу экзистенциальных, психологических, т.е. в целом междисциплинарных тем, которые исследованы в поздних лекциях по этике, опубликованных в 42-ом томе Гуссерлианы<sup>77</sup>, например: умирание и смерть как мировые события,

<sup>72</sup> Buongiorno F. Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl // Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia. 2011. Vol. 2. P. 32–40.

<sup>73</sup> Гуссерль Э. Фихтевский идеал человечества. Три лекции / пер. В. Молчанова // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 366–394.

<sup>74</sup> Donohoe J. Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology. N.Y.: Humanity Books, 2004. P. 128.

<sup>75</sup> Loidolt S. Husserl and the Fact of Practical Reason – Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics // Santalka. Filosofija. 2009. Vol. 17. №. 3. P. 50–61.

<sup>76</sup> Peucker H. Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus // Die Aktualität Husserls. Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 278–298.

<sup>77</sup> Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik // Texte aus dem Nachlass 1908–1937 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 42). Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer Science, Business Media, 2013.

обусловленность поступков инстинктами и бессознательным и т.п., то станет очевидно: «формальные» алгоритмы ранней этики, предназначенные для описания трансцендентальных структур практического разума, в поздних лекциях «обрастают» предметным содержанием. Но был и другой вектор, где Гуссерль выступает не столько как философ, но как мыслитель, лично вовлеченный в исторический процесс.

В связи с насыщенностью событий, представляющих действительность в Германии и мире в 1910–1930-е годы, для Гуссерля невозможно было сохранять академическое спокойствие и вести оторванную от этих событий научную жизнь. И дело здесь не только в политической вовлеченности или же какой-то иной социальной ангажированности. Напротив, Гуссерль в своем отношении к социально-политической ситуации прошел драматический путь, который начался с «национально-патриотического и пропагандистского энтузиазма, естественным образом перетекающего в энтузиазм научного и философского поиска»<sup>78</sup>, что нашло свое выражение в лекциях «Фихтевский идеал человечества»<sup>79</sup>, прочитанных «для смешанной аудитории из молодых солдат, вернувшихся с фронта, а также для студентов и вольнослушателей Фрайбургского университета»<sup>80</sup> в целях укрепления духа молодых людей. Однако после смерти младшего сына на поле боя, поражения Германии в Первой мировой войне и установления кризисного положения как в экономике, так и культуре, мировоззренческие ориентиры Гуссерля меняются, он констатирует наступление «самого универсального и глубокого грехопадения человечества во всей обозримой истории... философского бедствия человечества»<sup>81</sup>. Отражение этого перелома в мировоззрении нашло место в «Лекциях об обновлении

---

<sup>78</sup> Лаврухин А. В. Практическая философия Э. Гуссерля: проект обновления культурного человечества Европы // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 102. См. также: Харт Дж. Предисловие к публикации перевода на русский язык лекций Э. Гуссерля «О фихтевском идеале человечества» / пер. О. Ивашук // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 363–365; Харт Дж. Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества») / пер. О. Ивашук // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. С. 209–250.

<sup>79</sup> Гуссерль Э. Фихтевский идеал человечества... С. 366–394.

<sup>80</sup> Харт Дж. Предисловие к публикации... С. 363.

<sup>81</sup> Цит. по: Лаврухин А. В. Практическая философия Э. Гуссерля... С. 102.

(Erneuerung)»<sup>82</sup>, опубликованных в японском журнале «Kaizo» в начале 20-х годов XX века. В качестве главного шага на пути «обновления» Гуссерль видит отказ от европоцентризма и образование «универсального этического человечества».

Попытка Гуссерля существовать одновременно в двух мирах – в мире чистого знания, абсолютной истины и в мире мнения, быть одновременно и философом и крайне равнодушным к событиям реальной жизни практиком-гуманистом, – возымела свои последствия. Одним из таких последствий можно считать его последнюю, крайне противоречивую работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Это произведение выступает своего рода точкой схождения практической и теоретической мысли основателя феноменологии. Это наложение и даже вживление этического содержания в эпистемологию Гуссерля дало основание Х. Силс-Боррасу говорить о том, что феноменология имеет своим основанием этику (мотивы рефлексивной ответственности) или еще шире – утверждать, что феноменология – это этический проект<sup>83</sup>.

Нам хотелось бы выразить согласие с исследовательницей практической феноменологии С. Феррарелло, которая полагает, что все, «что произошло после Гуссерля – экзистенциализм, герменевтика, философские и психологические теории телесности, формальные и материальные этики – не является чем-то отстраненным от его философии, но скорее активно вовлечено в плодотворные идеи, уже присутствующие в его мысли»<sup>84</sup>. Особенную же солидарность выразим мнению, что «самые известные работы современников и последователей Гуссерля (в особенности посещавших его лекции, семинары, состоявших в переписке и т.д.) являются плодами постоянного диалога с его идеями – диалога, порой невидимого для современных студентов, не знакомых с работами основателя феноменологии»<sup>85</sup>. В этой связи знакомство и исследование феноменологической

---

<sup>82</sup> Гуссерль Э. Статьи об обновлении / пер. К. Бандуровского // Вопросы философии. 1997. №4. С. 109–135.

<sup>83</sup> Siles-Borras J. Ethics of Husserl's Phenomenology: Responsibility and Ethical Life. London, New York: Continuum, 2010. P. 5.

<sup>84</sup> Ferrarello S. Husserl's Ethics and Practical Intentionality. London, N.Y.: Bloomsbury, 2016. P. 1.

<sup>85</sup> Ibid.

этики Гуссерля позволят пролить свет на множество интереснейших философских предприятий XX века.

Подводя итоги, напомним, что цель данного параграфа заключалась в прояснении специфики понимания практики и практического в философии Гуссерля. Отдельное затруднение составляют пути выявления формулировки тех аспектов феноменологии, которые порождают заявленную проблему. Одним из избранных путей является попытка всеохватного взгляда на феноменологию как проект универсальной науки. Этот проект наряду с набором формальных дисциплин включает в себя две уравненные в статусе дисциплины – формальную логику и формальную этику. Сообразно этим дисциплинам должны быть устроены все остальные науки, и деятельность феноменолога должна быть им подчинена. Введение двух этих дисциплин в проект универсальной науки значительным образом обусловлено особой природой интенциональности как базовой рабочей области феноменологии. Ключевые моменты этой природы формулируются в рамках анализа корреляции понятий практики и опыта. Поскольку интенциональное сознание функционирует на почве постоянно становящегося феноменологического опыта, мы толкуем этот опыт как практику познающего и действующего субъекта. Мы можем предложить грубую схему, где стадии чувственного познания будет соответствовать дотеоретическая практика как практика «пассивного» и «активного» функционирования сознания, а стадии рационального познания будет соответствовать такая теоретическая практика, как вынесение суждения.

Другим путем представления практического в феноменологии выступает критерий отождествления практического с этикой и политикой. Согласно этому критерию выделяется, с одной стороны, ранняя этика Гуссерля как опровержение такого понимания практического, поскольку она скорее открывает жанр современных неклассических этик. Более точно определить ее координаты в этой сфере достаточно сложно, поскольку она в равной мере обнаруживает в себе зачатки таких направлений, как метаэтика, нормативная этика, прикладная этика, так и экзистенциально ориентированных этических систем. С другой стороны,

поздняя этика, напротив, представляет собой канонический вариант традиционного понимания практической философии, поскольку на данном этапе он сосредотачивается на этике как моральном кодексе ученого и мыслителя, а также на политических вопросах.

## 1.2 Идея нормативности в философии Гуссерля

Идея нормативности является одним из важнейших компонентов практически любой философской системы. В целом нормативность состоит в необходимости следовать каким-то нормам, правилам, поэтому ее влияние в равной степени распространяется как на практическую философию, так и на теоретическую. Прежде всего, эта необходимость соблюдения правил наблюдается в логике. В силу своей природы законы логики принуждают нас к их соблюдению, а прямым следствием их нарушения являются противоречия. Также нормативность составляет основу этики, где долженствование является ключевым моментом. Зачастую моральный агент должен следовать либо определенному своду правил (как в христианстве), либо некоему универсальному императиву (как в этике Канта). Вместе с тем нормативность проникает в построения философов в виде общего требования обоснованности и рациональности их рассуждений.

В последние десятилетия как отечественными<sup>86</sup>, так и зарубежными<sup>87</sup> исследователями обсуждались самые различные аспекты нормативности. Чаще всего подобные исследования начинаются с проблемы долженствования и различения того, что *есть*, и того, что *должно быть* (the is–ought problem). В современной науке различаются два уровня нормативности: ценностный уровень (хорошее, плохое и т.п.) и деонтический уровень (правильное, неправильное,

---

<sup>86</sup> Целищев В.В. Нормативность дедуктивного дискурса: феноменология логических констант. Новосибирск: Нонпарель, 2004. Шевченко А. А. Нормативность: роль, источники и статус // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2010. Т. 8. № 4. С. 28–32; Карпович В.Н. Логика и нормативность // Учёные записки ЗабГУ. 2015. № 4 (63). С. 26–32.

<sup>87</sup> Normativity / Ed. by J. Dancy. Oxford: Blackwell, 2000; Miller A. Understanding People. Normativity and Rationalizing Explanation. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004; Wedgwood R. Understanding Normativity. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007; Donnelly B. A Natural Law Approach to Normativity. Ashgate Publishing Company, 2007.

обязательное, запрещенное и т.п.). При этом оба уровня обнаруживаются как на практическом уровне (мы можем сказать, что принятое решение было неправильным или правильным, а также, что условия обязывают нас принять то или иное решение), так и на теоретическом (мы не должны отрицать, что  $q$ , пока мы полагаем, что  $p$ , в том случае, если  $p$  подразумевает  $q$ )<sup>88</sup>. Считается, что «сейчас никто не отрицает, что понятие причины является центральным для понятия нормативности»<sup>89</sup>. Это связано с тем, что понятие «должного» выступает в качестве причины и основания для суждения или поступка.

В феноменологии Гуссерля нормативность предстает при обсуждении многих вопросов, но прежде и чаще всего она появляется в тех пассажах, где Гуссерль обсуждает структуру науки и соотношение конституирующих ее уровней, значимую роль среди которых он отводит нормативному уровню. Как мы увидим далее, сущностью нормативной компоненты, по Гуссерлю, является то, что она устанавливает идею науки, задает ее высшую цель, а также выступает с ревизионистской миссией, инспектируя эмпирические науки на предмет совпадения с этим идеалом и мерой. В качестве примера такой нормативной дисциплины он приводит логику, которая «исследует, что относится к истинной, действительной науке как таковой»<sup>90</sup>. Для нашего исследования идея нормативности в ее общепринятом понимании имеет особое значение, поскольку, как уже было сказано выше, она связана как с уровнем теоретических рассуждений, так и с уровнем практической делиберации. При этом у Гуссерля эта проблематика приобретает несколько иную акцентуацию, поскольку, как будет сказано далее, нормативность не просто проявляется в теоретических и практических построениях, но является одним из элементов науки наряду с теоретическим и практическим. В связи с этим необходимо рассмотреть, что именно Гуссерль понимал под нормативностью и какую роль она играла в его практической философии и феноменологии в целом.

---

<sup>88</sup> Dancy J. Editor's Introduction // Normativity / Ed. by J. Dancy. Oxford: Blackwell, 2000, p. viii.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 40.

*От нормальности к нормативности.*

Несмотря на то, что в контексте обсуждения структуры научного знания Гуссерль описывает соотношение нормативных и теоретических дисциплин, само понятие нормативности является довольно проблематичным для феноменологии. Это явствует из того факта, что Гуссерль наряду с общеупотребимым термином «нормативность» использует также собственный аналог – «нормальность» (Normalität). Хотя в «Пролегоменах» он рассматривает то, как норма сама по себе работает в той или иной сфере (об этом и о соотношении нормативных и теоретических дисциплин подробнее будет сказано в следующем разделе этого параграфа), по всей видимости, идея нормативности в традиционном понимании как функциональная единица чужда феноменологии. Дело в том, что подобная нормативность конструируется догматическим (или дедуктивным) образом, поскольку имеет своей целью универалистское объяснение того, почему та или иная норма и нормативная система должны работать именно так и не иначе. В то время как нормативные аспекты таких феноменологических дисциплин, как этика и логика не подразумевают опоры на нормативность как объективистскую конституирующую основу. Каков в таком случае статус нормы в феноменологии? И что будет выступать аналогом нормативности у Гуссерля?

Для ответа на эти вопросы обратимся к «Лекциям по логике и общему наукоучению 1917–18 гг.» (30 том Гуссерлианы), где основатель феноменологии развивает намеченный еще в «Пролегоменах» проект логики как чистого учения о нормах познания. В этой работе Гуссерль проводит базовое различие существующих норм с тем, чтобы очертить интересующую его область. Следуя общей традиции, он выделяет три вида норм: правовые (куда, в принципе, можно отнести и нормы морали, если ориентироваться на способ их установления), нормы (или законы) природы и логические нормы. В центре внимания Гуссерля находятся именно логические нормы. Их первой и главной характеристикой является то, что никто не располагает правом их устанавливать, кроме того «нормы правильности и ложности действительны и абсолютны, если они действительны вообще». То есть речь идет о присущем ранней феноменологии

сосредоточении на чистой идеальной области, выведенной за пределы эмпирической и антропологической обусловленности: «если у меня есть понимание, что  $2 < 3$ , то это, конечно, мой человеческий опыт; но разве очень похожий опыт совершенно другого существа, такого как марсианин, не затрагивает ту же истину? И если для меня это понимание имеет рационально-логическое значение, не имеет ли оно сходное рациональное значение для каждого мыслящего познающего субъекта?»<sup>91</sup>. Таким образом, логические нормы «действительны в том смысле, что не включают в себя фактичность»<sup>92</sup>. Но это не исключает возможности их переключения в ориентированный на познавательную практику режим. В этом случае, а именно, в случае «преобразования логических норм для практических целей нормирования, в них будет включаться внесущностная фактичность»<sup>93</sup>.

Ключевым в удержании линии демаркации между чистыми логическими нормами и практическим нормированием с различными включениями фактичности будет уяснение источника норм, и, как следствие, источника нормативности или, согласно введенному Гуссерлем термину, – нормальности (Normalität). Для конструирования подлинной научной дисциплины в качестве источника нормы мы должны использовать чистый разум, то есть разум, очищенный от каких-либо эквивокаций. Гуссерль полагал, что «разум как психическая возможность, то есть как название класса психических переживаний, есть факт природы и должен отличаться от разума как идеи, то есть своего рода обозначения для определенных видов нормальности, а именно, неэмпирической нормальности»<sup>94</sup>. Следовательно, чистая логическая нормальность выступает обозначением для «определенных групп взаимосвязей идеальных норм, которые адресуются к суждению и другим актам разума, а не к фактическим актам разума человека»<sup>95</sup>. Здесь следует добавить, что и этические нормы, нормативность которых в традиционных системах задается извне (из актуальной моральной

---

<sup>91</sup> Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924... S. 29.

<sup>92</sup> Husserl E. Die Allgemeine Idee der Wissenschaftstheorie... S. 15.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid. S. 16.

<sup>95</sup> Ibid.

практики) в рамках феноменологического понимания также являются чистыми (то есть свободными от фактичности) нормами только уже практического разума. Для экспликации этих чистых этических норм Гуссерлем разрабатывалась чистая или научная этика.

Норма как источник нормативности, таким образом, может быть привнесена, с одной стороны, из эмпирической реальности или же, с другой стороны, из априорной чистой реальности. Любая научная дисциплина – и в особенности логика как наиболее удачный кандидат на звание наукоучения – должна стремиться к тому, чтобы черпать нормы из чистого разума. Поскольку большая часть наук имеет своим объектом фактическую реальность (науки о *matter of fact*), постольку они не могут рассматриваться в качестве образца для идеальной науки. В этом качестве выступает логика, которая единственная может предоставить в наше распоряжение идеальные истины. Ввиду наличия двух плоскостей – субъективной и объективной, одна и та же наука, отмечает Гуссерль, одновременно может быть связана и с чистыми нормами, и с фактической реальностью. «Ибо каждая наука, как мы уже сказали, может быть рассмотрена в двойном смысле: в одном смысле она есть совокупность приемов, употребляемых человеком для достижения систематического разграничения и изложения познаний той или иной области истины. Эти приемы мы именуем методами... Все эти методы, как и формы изложения, приспособлены к устройству человека в современном его нормальном виде, а отчасти даже – к случайностям национального своеобразия... Но каждая наука может рассматриваться еще и в другом смысле; именно в отношении того, *чему* она учит, в отношении своего содержания. То, что – в идеальном случае – высказывает каждое отдельное предложение, есть истина... Это объективное содержание науки, если оно действительно удовлетворяет ее цели, совершенно независимо от субъективности исследующего, от особенностей человеческой природы вообще, оно именно и есть объективная истина»<sup>96</sup>. Эта специфика приводит к тому, что понятие нормативности удваивается – существует безусловная чистая нормативность,

---

<sup>96</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 145–146.

которая основывается на универсальных нормах и обусловленная эмпирическая нормативность, связанная с областью применения науки, с особенностями человеческой природы, социальными конвенциями и т.д. В связи с этим понятие «нормальности» у Гуссерля имеет также двойственный смысл. Им выделяется индивидуальная нормативность, обусловленная опытом и универсальная нормальность, проистекающая из чистого разума. Первая преимущественно разрабатывалась Гуссерлем в рамках раннего этапа его философии, связанного с проектом чистой логики и программой логицизма, вторая – в поздних работах.

Эволюцию понимания нормальности можно отметить ко времени написания работ, посвященных проблемам интересубъективности (в особенности тех, что собраны в 14-ом и 15-ом томах Гуссерлианы, объединенных названием «К феноменологии интересубъективности»<sup>97</sup>), а также «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии». На этом этапе в феноменологии идея нормативности претерпела трансформации и обрела новые качества, отличающие ее от более раннего представления об универсальной или неэмпирической нормальности. Поскольку исходный и интересующий пункт для Гуссерля – это субъективность, всегда индивидуальная и всегда партикулярно функционирующая в своей интенциональной конституции, постольку и нормативность должна проистекать или, по крайней мере, давать материал для своего понимания, исходя из этой индивидуальной субъективности.

Интерес к подобного рода индивидуальной нормативности, обретший оформление в концептуально переосмысленной и дополненной идее нормальности, мог возникнуть только тогда, когда любая нормативность – как в ее традиционном понимании, так и в феноменологическом варианте – имеет хотя бы какое-то значение. Это значение появляется тогда, когда субъект в своей практической деятельности сталкивается с теми или иными инвариантами сущего, которые в свою очередь вызывают в нем либо принятие (в случае согласованности со своими представлениями о нормальности), либо непринятие

---

<sup>97</sup> Этим томам соответствует внутреннее деление на части, соответственно: 13 том Гуссерлианы – это первая часть «К феноменологии интересубъективности», 14 том – вторая, а 15 том – третья часть. Первую часть «К феноменологии интересубъективности» (13 том в номенклатуре Гуссерлианы) в большей степени посвящен проблемам вчувствования (Einfühlung), поэтому мы оставляем его в стороне.

(в случае их отсутствия). Однако именно в рамках феноменологии, которая берет в качестве исходного материала данные индивидуального опыта, по справедливому замечанию Захави, возникает ситуация, когда «мерку нормальности у различных людей практически невозможно привести к универсальной»<sup>98</sup>, где универсальность понимается в традиционном ключе, который предполагает конструирование и применение всеобщей и необходимой нормы в какой-либо области.

Как полагает Д. Захави, «позднее мышление Гуссерля характеризуется решительным пересмотром отношений между трансцендентальным и эмпирическим, что в конечном итоге привело к расширению трансцендентальной сферы»<sup>99</sup>. Подобное расширение трансцендентальной сферы имеет для нас существенное значение, поскольку идеи этого периода в их соотнесении с ранним этапом выступают аргументом в пользу справедливости нашей гипотезы о специфическом напряжении между теоретической и практической областями в феноменологии, которое в данном случае представляется в виде неизбежной трансформации, детерминированной логикой развития учения Гуссерля, нормальности, проистекающей из норм не-эмпирического разума в нормальность как феномен окказионального сознания. Поэтому мы немного остановимся на более подробном анализе понимания нормальности в позднем периоде феноменологии.

Обобщая тексты позднего периода, сосредоточенные на идее нормальности, можно выделить три условных уровня (элемента), которые так или иначе взаимообусловлены:

1. *Трансцендентальный* (в третьей части «К феноменологии intersубъективности» Гуссерль пишет: «Первая и универсальная нормальность состоит в том, что трансцендентальная intersубъективность в целом составляет мир как нормальное переживание нормального человечества»<sup>100</sup>).

<sup>98</sup> Zahavi D. Husserl's phenomenology. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 134.

<sup>99</sup> Zahavi D. Husserl's phenomenology. P. 133.

<sup>100</sup> Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 15. Dritter Teil / Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 155.

2. *Чувственный (эмпирический)* (в заметках, относящихся к проблемам жизненного мира и парадоксам психофизической соотнесенности природы и тела, Гуссерль отмечает, что «простой нормальный опыт состоит не в чем ином, как в том, что, будучи единодушно и прогрессивно переживаемым (*einstimmig wahrnehmend und fortschreitend erfahrend*), этот опыт осознается просто как данная истинная действительность и в особенности как то, что каждый раз воспринимается в первоначальнейшем восприятии воспринятого (*in eigentlichster Wahrnehmung Wahrgenommene*) как в самом деле непосредственного самосхватывания и самовосприятия (*Selbsterfassung und Selbsthabe*)»<sup>101</sup>)<sup>102</sup>.

3. *Социально-коммуникативный* (в этих же заметках показан переход от эмпирической нормальности к социальной: «поскольку [человек] всегда знает себя как человека-среди-людей, как члена открытого сообщества людей, пребывающих в опыте (*Erfahrenden*), его воспринимающее и истинствующее бытие предназначено для всех с идентичным содержанием воспринимания и истинствования, для каждого, кто здесь есть, и для тех, кто мог бы здесь оказаться»<sup>103</sup>).

Определяющую роль в формировании феномена нормальности, с точки зрения Гуссерля, играет трансцендентальная intersубъективность, которая репрезентируется в человеческом опыте и социальной коммуникации. Область простого чувственного опыта выступает исходной и базовой структурой, обеспечивающей эту intersубъективность. Сенсорные переживания доставляют человеку картину мира, которая при условии неповрежденности органов чувств является универсальной для большинства членов одного сообщества. Иначе говоря, каждый нормальный человек согласится, что видит перед собой красное яблоко, когда перед ним лежит именно красное яблоко, и каждый нормальный человек может и должен это подтвердить. Подобное удостоверение формирует

---

<sup>101</sup> Husserl E. *Die Lebenswelt Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution Texte aus dem Nachlass 1916–1937* (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 39) / Herausgegeben von Rochus Sowa. Springer, Dordrecht, 2008. S. 656.

<sup>102</sup> Подробнее см. главу «О нормативности восприятия» в работе С. Кроуэлла «Нормативность и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера» (Crowell S. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. P. 124–146).

<sup>103</sup> Husserl E. *Die Lebenswelt Auslegungen...* S. 657.

определенное сообщество нормальных людей, среди которых некоторые факты и суждения не могут оспариваться. Столкновение с исключительными случаями, противоречащими общему консенсусу, приводит к выявлению и фиксации аномальности, благодаря которой среди членов обозначенного выше сообщества упрочивается уверенность в нормальности собственных суждений. «Я нормальный человек», – говорит себе член этого сообщества, – «поскольку все за исключением нескольких исключений воспринимают этот мир так же, как и я». Тем самым формируется «общий мир» (Gemeinwelt) с общим горизонтом, задающим рамки возможного общего опыта.

Из сказанного выше очевидно, что между обозначенной только что нормальностью и универсальной нормальностью лежит довольно глубокая пропасть. Универсальная нормальность ближе к традиционному пониманию нормативности, поскольку решительным образом отделяется Гуссерлем от всяческих антропологических включений. Индивидуальная нормальность работает на уровне коллективного, порой не осознаваемого, переживания обыденного опыта, в то время как универсальная нормальность наряду с общепринятой нормативностью относится не столько к коллективному субъекту, сколько к требованиям, которые распространяют свою силу на всех людей вне зависимости от того, к какому сообществу они относятся. Для примера можно привести общественную солидарность в отношении того или иного морального вопроса (например, интуицию, что нельзя обижать слабых) и сопоставить ее с категорическим императивом Канта. В первом случае мы имеем дело с условной универсализацией, которая сложилась в обществе, и поэтому не может расцениваться как нечто безусловное, а во втором – с ригористическим требованием.

Дискурс нормативности и нормативных дисциплин, как правило, выстраивается на понятии нормы как чего-то заранее понятного, т.е. некоего правила поведения в той или иной ситуации, будь то теоретическая, практическая или оценивающая деятельность субъекта. Однако, с точки зрения поздней феноменологии, норма, полагание чего бы то ни было нормальным – это

самостоятельный феномен интенционального сознания. Из отдельных феноменов такого порядка выстраивается общее осознание нормальности, которая, расширяясь и захватывая новые уровни общественного сознания, может трансформироваться до общепризнанной нормы.

Возвращаясь к раннему этапу, приведем следующие слова Гуссерля: «идея “чистой логики” как теоретической науки, независимой от всякой эмпирии, следовательно, и от психологии, – науки, которая одна лишь и делает возможной технологию научного познания (логику в обычном теоретическо-практическом смысле), должна быть признана правомерной»<sup>104</sup>. В рамках этой идеи дескриптивная экспликация чистых норм неэмпирического разума позволяет выстроить надежную связь между априорными основаниями и выведенными из них нормами, что в свою очередь обеспечивает логике как нормативной дисциплине совершенно иной статус. То же касается и этики как нормативной дисциплины, в основе которой будет лежать обеспечивающая надежный теоретический фундамент чистая этика: «этика, точно так же, как и логика, должна вновь обрести свою собственную почву и стать “системой абсолютных и чистых принципов практического разума... которые, будучи освобождены от каких бы то ни было связей с эмпирическим человеком и его эмпирических отношений, тем не менее должны выполнять функцию абсолютного нормативного мерил, регулирующего все человеческое поведение”»<sup>105</sup>. Далее мы рассмотрим, как природа чистых логических и чистых этических норм преобразовывает содержание нормативной дисциплины как таковой.

#### *Нормативный уровень науки в феноменологии.*

Как в науке, так и в обыденной жизни мы постоянно сталкиваемся с суждениями долженствования. Воин должен быть храбрым, художник должен владеть техникой рисунка, женщина должна быть хранительницей очага, а мужчина зарабатывать деньги т. д. Если рассмотреть эти примеры в историческом срезе, мы сможем убедиться, что содержание каждого отдельного

---

<sup>104</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 185

<sup>105</sup> Лаврухин А. В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля... С. 26.

долженствования не всегда одно и то же в разное время: в наши дни воин скорее должен быть не столько храбрым, сколько хорошо владеющим различными видами техники и боевых искусств; художника мы можем считать хорошим за талантливые абстрактные картины, не требующие хорошей техники рисунка; в современных эгалитарных семьях супруги самостоятельно принимают решение, кто какие обязанности будет выполнять, и часто они не совпадают с традиционным распределением ролей. Много меняется, но сами по себе правила и нормы остаются, а вместе с ними сам феномен нормирования жизни, особенно ее этической стороны. Поэтому научные дисциплины должны иметь, с одной стороны, объективную основу, логически безусловную, с другой стороны, должны учитывать эмпирическую реальность, чтобы наилучшим образом прикладывать выработанные нормы. Логика, поэтому может также рассматриваться как чистая наука о принципах и основах познания, а также как практическое руководство. Поскольку нормы существуют и используются не в условном мире идей, требуется учитывать то, кто их будет использовать и то, в приложении к чему они будут использоваться. Это, в свою очередь, влечет необходимость введения в логику эмпирической и практической проверки, и поэтому, как отмечает В.В. Горбатов, в феноменологии Гуссерля логика представляет собой «технологическое нормирование мышления»<sup>106</sup>. Схожая ситуация с этикой, как дисциплиной, зависящей во многом от актуально существующего ценностного положения дел, а с другой стороны, как чистой наукой о ценностях как таковых.

Современные философы не раз обращали внимание на то, что понятие нормы имеет равное значение как для этики, так и для логики. Впрочем, В.Н. Карпович отмечает, что проблема нормативности актуализируется в прошлом веке прежде всего в связи с логикой, а не этикой: «...проблема согласования норм и конкретных случаев в связи с обоснованием нормативных систем возникла в середине прошлого столетия вовсе не в моральных или других

---

<sup>106</sup> Горбатов В.В. Между *calculus ratiocinator* и *characteristica universalis*: спор двух парадигм в философской логике на рубеже XIX–XX вв. // Философский журнал. 2009. № 2(3). С. 128.

аксиологических контекстах, а наоборот, в эпистемических контекстах, в теории познания, при попытке обоснования законов логики»<sup>107</sup>. В каком-то смысле этому созвучны попытки Гуссерля в рамках проекта чистой логики найти общие основания для нормативности как для теории познания, так и для практических дисциплин, т.к. проект чистой (или научной) этики по большому счету лишь одной из магистральных линий наукоучения.

В целом сущностью нормативной дисциплины в феноменологии является то, что она «обосновывает общие положения, в которых в связи с нормирующей основной мерой – например, идеей или высшей целью – указываются определенные признаки, обладание которыми гарантирует соответствие мере или же создает необходимое условие этого соответствия»<sup>108</sup>. Сам Гуссерль разъясняет суть нормативной дисциплины на примере логики, которая по своей сути призвана задавать науке ее высшую меру и цель, а также проверять, соответствуют ли те или иные науки этой мере. Со своей стороны, мы могли бы привести в пример категорический императив из этики Канта, который задает предельную норму поведения, и, согласовываясь с которым, любой моральный субъект может определить, насколько он достиг морального совершенства. Таким образом, одной из главных задач нормативной дисциплины является постулирование высшей нормы и дальнейшее соотнесение с ней подлежащих норм. Поскольку логика «исследует, что относится к истинной, действительной науке как таковой, другими словами, что конституирует идею науки, чтобы, приложив полученную мерку, можно было решить, отвечают ли эмпирические данные науки своей идее, или в какой мере они к ней приближаются и в чем от нее отклоняются»<sup>109</sup>, постольку за этим усматривается ее нормативный характер, чем она отличается, скажем, от истории, которая призвана рассматривать науку «как конкретные продукты культуры соответствующих эпох в их типических особенностях и общих чертах и объяснить их из условий времени»<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Карпович В.Н. Рефлексивное равновесие и пределы социальной ответственности // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2005. Т. 3, вып. 1. С. 32.

<sup>108</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 41.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Там же.

Более общие представления Гуссерля о соотношении теоретических и нормативных дисциплин мы находим уже в первом томе «Логических исследований», где речь идет, в частности, о соотношении нормативных и теоретических дисциплин: «Каждая нормативная, а также и каждая практическая дисциплина опирается на одну или несколько теоретических дисциплин, поскольку норма ее должна обладать теоретическим содержанием, отделимым от идеи нормирования (долженствования), и научное исследование этого содержания является задачей соответствующих теоретических дисциплин»<sup>111</sup>. Приведенный пассаж вызывает два вопроса. Каким образом теоретическая дисциплина может быть основанием для нормативной дисциплины? И насколько возможно отделить теоретическое содержание нормы от идеи нормирования?

В поисках ответа на первый вопрос мы можем предположить следующее: теоретические дисциплины фундируют нормативные в том смысле, что первые просто задают содержание вторым. Рассмотрим высказывания «*A* должно быть *B*» и «*A* не должно быть *B*». Какого рода это долженствование, ведь очевидным образом это не чье-то воление или желание? Речь идет об алетической модальности, предполагающей объективность описания положения дел. Рассуждения Гуссерля выстраиваются следующим образом: объем понятия *B* дихотомически распределяют предикаты «хороший» и «плохой». В примере, приводимом в 14 § «Пролегомен» «воин должен быть храбрым», выводится: если воин не храбрый, он плохой, если храбрый – хороший. Таким образом, Гуссерль увязывает нормативность с аксиологическим критерием: храбрость, как норма для воина, является теоретическим содержанием этой нормы (поскольку само понятие «воин» должно включать в себя предикат «храбрый» аналитическим образом), а оценка «хороший» тождественна признанию ценности обладания этим содержанием. Д. В. Смит в этой связи ставит вопрос относительно природы ценностей, лежащих в основе гуссерлевской нормативности: «Являются ли они объективными характеристиками этого мира (как считал Платон)? Или же они являются моральными заповедями как продуктом божьей воли (десять заповедей,

---

<sup>111</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Пролегомены... С. 51.

послание Моисея)? Или же этические ценности привносятся в бытие посредством наших актов воления (Кант, Сартр)? Или ценности возникают только с нашим коллективным соглашением (как в теориях общественного договора у Гоббса и Руссо)?»<sup>112</sup>. Для Гуссерля это было не принципиально: «...при простой констатации смысла предложений долженствования, нас не касается вопрос, является ли это признание в каком-либо смысле “объективно значимым” или нет, следует ли вообще проводить различие между субъективно и объективно “хорошим”. Достаточно отметить, что нечто *считается* ценным...»<sup>113</sup>. Существует точка зрения, согласно которой источником нормативности выступает сам человек, формирующий смыслы и ценности, соотнося их с условиями, заданными конкретным контекстом<sup>114</sup>.

Возвращаясь к высказыванию «только *A*, которое есть *B*, есть хорошее *A*», следует отметить, что термин «хороший» здесь служит для обозначения чего-либо ценного, а ценное (конкретизацией чего будут полезное, прекрасное, нравственное), в свою очередь, опосредовано «ценностным положением дел» (*Werthaltung*)<sup>115</sup>, о котором Гуссерль говорит следующее: «существует столько же многообразных смыслов речи о долженствовании, сколько различных видов ценностных положений дел, т. е. видов действительных или мнимых ценностей»<sup>116</sup>.

Итак, ценностное положение дел – это набор разнородных оценок в определенной сфере, сформированной единым практическим интересом и взаимной обусловленностью этих разнородных оценок. Поэтому для возможности высказать суждение «*A* должно быть *B*» нам необходимо понятие о «хорошем», которое мы можем почерпнуть только из ценностного положения дел. Закономерно возникает вопрос, как, оказавшись в конкретной ситуации (в

<sup>112</sup> Smith D.W. Husserl. L.–N.Y.: Routledge, 2007. P. 359.

<sup>113</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 54.

<sup>114</sup> См.: Карпович В.Н. Нормативность, ценности и рациональные основания // Ценности и смыслы. 2013. № 3 (25). С. 34.

<sup>115</sup> В послесловии к первому тому «Логических исследований» Р. Громов отмечает: «понятие *Werthaltung* (*Wertverhalt*) в § 14, 15 в старой редакции переводилось как “оценка”, “ценность”, “оценивающее положение”, “мера ценности”. Повод для столь многозначного перевода дает сам Гуссерль, который не проводит здесь строгого разграничения между субъективной и объективной стороной этического дознания» (Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 246–247).

<sup>116</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 52.

конкретной актуальной системе ценностей), нам производить оценку, как установить хорошее и плохое, и, принимая тот факт, что ничего абсолютного нет, как проводить сравнение в рамках, например, хорошего: неплохое-хорошее-лучшее-наилучшее? Общее представление о хорошем и плохом нам дает теоретическая дисциплина: первоначально мы должны знать предмет, чтобы приписать ему какую-либо аксиологическую характеристику, только после этого мы можем конструировать нормативное положение. Для такой нормативной дисциплины, как этика теоретической основой, как полагал Гуссерль, будет чистая этика. Если же обратиться к более антропологически нагруженным основаниям, то в качестве таковых можно предложить, например, правоведение, литературоведение, педагогику, религиоведение и т. п.

На следующем этапе конструирования нормативного суждения в рамках ценностного положения дел Гуссерль вводит понятие «основной нормы» (*Grundnorm*), которая представляет собой «коррелят дефиниции “хорошего” или “лучшего” в соответствующем смысле; она указывает, согласно какой основной мере (основной ценности) должно происходить нормирование»<sup>117</sup>. В этике Канта основной нормой является категорический императив, в этике утилитаристов принцип «возможно большего счастья для наибольшего числа людей». Однако сама основная норма не является нормативным положением. «Отношение основной нормы к собственно нормирующим положениям аналогично отношению между так называемыми дефинициями числового ряда и постоянно с ними соотносящимися теоремами о числовых отношениях в арифметике»<sup>118</sup>. Это подразумевает, что основная норма есть условие всякого нормирования в рамках конкретного ценностного положения дел в том смысле, что она выступает парадигмальным критерием формирования оценки, при этом в своей сущности не являясь оценкой. В этой связи возникает вопрос о характере самой основной нормы. Ответ заключен в телеологическом понимании Гуссерлем этики как нормативной дисциплины: она формирует оценочные утверждения исходя «из

---

<sup>117</sup> Там же. С. 55.

<sup>118</sup> Там же.

некоторых ценностей высшего порядка и из целевой установки, относящейся к определенному знанию»<sup>119</sup>; основная норма и носит в этом смысле характер предельной ценности для конкретной области, не имеющей уже никакой целевой установки.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что этика, как и другие нормативные дисциплины, имеет свою собственную основную норму, которая в каждом конкретном случае выступает связующим принципом между ценностью и теорией. В теоретических дисциплинах это центральное звено не представлено, так как отсутствует «единство их исследований и порядок их познаний определяется исключительно теоретическим интересом, направленным на исследование того, что связано по существу (т. е. теоретически, в силу внутренней закономерности вещей) и что поэтому должно быть исследуемо совместно»<sup>120</sup>. Теоретический интерес определяет единство теоретических дисциплин. Так, например, социализация личности является одним из главных интересов педагогики. Что касается нормативной дисциплины, то ей будет соответствовать нормативный интерес, обусловленный основной нормой. В нашем примере, это будет вопрос о том, какой самой по себе должна быть социализация как основная цель теоретической дисциплины педагогики.

Резюмируя вышеописанную диспозицию нормативных и теоретических дисциплин, С. Феррарелло отмечает: «Теоретическое наблюдение и нормативное определение имеют задачу *обнаружить* взаимосвязь между частями и целым и сохранить обоснованность системы с помощью заданных норм»<sup>121</sup>. Именно поэтому теоретические дисциплины являются основой для нормативных дисциплин: первые предоставляют вторым теоретическую согласованность, вторые, в свою очередь, фиксируют те связи, которые были обнаружены на теоретическом уровне.

Может сложиться впечатление, что теоретические дисциплины являются более приоритетными и первостепенными по отношению к нормативным и

---

<sup>119</sup> Перминов В.Я. *Философия и основания математики*. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 86.

<sup>120</sup> Гуссерль Э. *Логические исследования. Прологомены...* С. 56.

<sup>121</sup> Ferrarello S. *Husserl's Ethics...* P. 64.

практическим. Такое мнение высказывает Д. Фисетт: «Мощная аргументация Гуссерля против психологизма в «Пролегоменах» свидетельствует о превосходстве теоретических наук над практико-нормативными науками, и, вне всякого сомнения, интерес, которым мотивирована та версия теории науки, которую находим в «Пролегоменах», является в первую очередь теоретическим и познавательным»<sup>122</sup>. Однако нам хотелось бы несколько скорректировать это утверждение. На наш взгляд, задачей Гуссерля было не постулирование превосходства теоретических наук над практическим, а скорее указание на особый тип отношения между ними. Действительно, в первом томе «Логических исследований» Гуссерль пытается найти такую основу для логики, которая бы низвергала психологизм в его убежденности, что логические законы – это привычки мышления. Для этого он различает теоретическое понимание значимости логических законов и их практическое применение: с одной стороны, логика состоит из теоретических положений, а с другой стороны – это *Kunstlehre*<sup>123</sup>, которое призвано регулировать наше мышление и руководить нашим познанием. Поэтому необходимо различать чистую логику как основу нормативного уровня и логику как *Kunstlehre*, которая достраивается из теоретического и нормативного уровня логики. Однако дальнейшее рассмотрение показывает, что это различие носит аналитический характер, цель которого состоит в указании на уязвимое место психологизма, а не разобособление этих двух «ипостасей» логики. В поддержку этого тезиса высказывается и Г. Фролих: «термин [логика] чрезвычайно сложен, поскольку он означает не только формальные структуры, которые служат правильному и научному обоснованию, но также он распространяется и на материальные подразделения отдельных областей наук, т.е., в частности, на структуры, которые дают науке единство как области знаний. Кроме того, “логика” Гуссерля *всегда* (курсив наш – С. Б.) имеет значение *Kunstlehre*, т.е. метода производства знаний (Hua XIX, 1,4; Hua XXVIII, 4). Таким образом, логика как реакция на критику скептицизма в отношении

<sup>122</sup> Fissette D. Husserl's Programme of a Wissenschaftslehre in the Logical Investigations // Husserl's Logical Investigations Reconsidered. Contributions to Phenomenology. Vol. 48. Ed. by D. Fissette. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003. P. 41.

<sup>123</sup> *Kunstlehre* (нем.) – искусство научения чему-либо. Подробнее см. § 1.3.

“истинного” знания представляет собой идею правильности и истины и идею общей методологии научного познания»<sup>124</sup>. Говорить о приоритете теории по отношению к практико-нормативными наукам в феноменологии нет возможности, поскольку для Гуссерля логика не сводится к чистому знанию, но также подразумевает принципы производства знания. Взаимосвязь чистой логики и этики, а также нормативный и практический аспекты принципов построения знания через концепт *Kunstlehre* мы проследим в следующем параграфе.

Подведем итоги нашего рассмотрения идеи нормативности в феноменологии Гуссерля. Важной особенностью феноменологического понимания нормативности является признание Гуссерлем того факта, что источником нормы может выступать как чистый разум, так и фактическая реальность, вследствие чего мы получаем универсальную (безусловную) и индивидуальную (ограниченную) нормальность (*Normalität*). На сравнительно раннем этапе своего философского пути, когда все внимание было сосредоточено на проекте наукоучения, Гуссерля более всего занимает обоснование возможности фундирования науки посредством чистых норм и принципов. Поэтому на тот момент ему была близка идея универсальной нормативности, требования которой не обусловлены никакими антропологическими факторами. Подобная идея нормативности была выражена в нормативном уровне научных дисциплин и получила статус конститутивного элемента для наукоучения Гуссерля. В этом отношении нормативный аспект дисциплин обнаруживает свое медиальное положение по отношению к теоретическому и практическому аспектам дисциплин. С одной стороны, принудительность нормы и нормативности проистекает из содержания теоретических дисциплин, с другой стороны, нормативные дисциплины предваряют собой практические, поскольку последние невозможны без представления о норме. Это глубокое

---

<sup>124</sup> Fröhlich G. *Form und Wert: Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. P. 298.

взаимопроникновение нашло свое отражение в концепте *Kunstlehre*, к которому мы обратимся уже в следующем параграфе.

### 1.3 Этика и логика Гуссерля как *Kunstlehre*

Развитие феноменологии как строгой науки сопровождалось постоянными поисками Гуссерлем надежных и безусловных оснований знания. Как мы показали в предыдущем параграфе, даже нормативные аспекты знания выводятся строго из априорной области неэмпирического разума. Хотя следует признать, что нормативный элемент, какой бы отвлеченный характер он не носил, так или иначе обращает наш взор в сторону субъекта познания и его потребности в нормах как ориентирах познавательной деятельности. Именно в ориентирах, а не инструкциях и регламентациях, как мы увидим дальше. При этом нужно учитывать, что феноменология как строгая наука, как совокупность чистых наук о чистых сущностях, формируется не как замкнутая область чистых значений и норм: сделанное нами выше указание на субъект найдет свое выражение в расширении предметной сферы феноменологического учения.

Подробный анализ этого расширения мы и осуществим в этом параграфе, сконцентрировавшись в основном на примере реформирования Гуссерлем логики и, в меньшей степени, этики. С намерением указать направление этих реформ, основатель феноменологии проводит линию демаркации между: 1) традиционным пониманием логики и этики как *Kunstlehre*, т.е. практического руководства по достижению практических целей и 2) собственными проектами логики и этики как дисциплин, построенных по принципиально иному лекалу.

*Kunstlehre* в традиционном значении можно отождествить, с одной стороны, с искусством – умением что-то делать хорошо (*нем.* Kunst), а с другой – с совокупностью существующих и нарабатываемых, постоянно совершенствующихся в соответствии с конкретными задачами методов, т. е. методологией (*нем.* Lehre). С одной стороны, *Kunstlehre* – теоретическая дисциплина, поскольку его интересуют положения о порядке целей и средств, а

также о соответствующих субъективных актах в их разумности или неразумности, рассудительности и нерассудительности; с другой стороны – *Kunstlehre* «не имеет цели проследить бесчисленные теоретические связи, оно является не системой истин, но системой правил, которым подобает практическая задача содействовать человеку в достижении определенных целей»<sup>125</sup>. В. Вонг высказал мнение, что *Kunstlehre* выражает глубинную сущность самой феноменологии: являясь прикладной философией, она не должна ограничиваться рамками какой-либо конкретной сферы<sup>126</sup>. Однако на самом деле отношение Гуссерля к этому концепту гораздо более сложное и противоречивое.

Гуссерль неоднократно обращается к концепту *Kunstlehre* в разных своих работах, главным образом в первом томе «Логических исследований», «Лекциях по логике и общему наукоучению 1917/18» (Ниа XXX), «Лекциях по этике 1914 года» (Ниа XXVIII). В «Пролегоменах» он резко отграничивает свое видение логики от понимания логики как *Kunstlehre*, т.е. как некоего искусства или технологии познания. Те же задачи относительно как логики, так и этики он преследует и в вышеуказанных лекциях. В чем причина такой строгой критики? Ведь разве это не первая задача логики научить искусству правильного познания, а этики – искусству правильного поступка – если прибегать к обыденным формулировкам предназначения этих дисциплин?

Как нам представляется, Гуссерль осознает и оставляет за логикой и этикой как таковыми эти цели и задачи, однако исторически сложилось так, что именно эти цели, а именно практически цели, легли в основу формирования логики и этики как теоретических дисциплин. И если логика со времен Аристотеля смогла достигнуть более формального и оторванного от праксиса статуса (хотя, следуя критике Гуссерля, и его оказалось недостаточно), то в этике дела обстоят гораздо хуже.

Таким образом, получается, что проблема не столько в целях и задачах логики и этики как *Kunstlehre*, сколько в том, как этот концепт формировался сам

<sup>125</sup> Roth A. Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960. S. 71.

<sup>126</sup> Wang W.-S. «Kunstlehre» and Applied Phenomenology // Open Journal of Philosophy. 2013. Vol. 3. №. 2. P. 308.

по себе. Именно на это и указывает Гуссерль, когда говорит: «то, что в философской традиции понималось под названием *Kunstlehre* никогда особо не прояснялось. Традиционным было понимание этого концепта как свода правил и советов, который один практикующий дает другим. Однако наука – это система истин, языковых выражений. Она говорит в каждом предложении “это так!”, но не “делай это, действуй согласно правилу!”»<sup>127</sup>. Отсюда проистекает своего рода двусмысленность: практическая установка *Kunstlehre* может переходить в теоретическую установку, т. е. *Kunstlehre* может превратиться в теоретическую дисциплину, науку, а также может свободно дополняться к другим наукам. Это в свою очередь, отмечает Гуссерль, придает науке «гибридный характер и лишает ее свободы и безграничности теоретического замысла»<sup>128</sup>. От этого зла, продолжает философ, страдают все *Kunstlehre*, технологии, т. е. различные практические науки, которые называются практическими не ради практической установки, а просто будучи науками из определенной области практики. (Так, например, научная юриспруденция возникла из *Kunstlehre* судебной практики).

Особенно вредоносным пребывание в статусе *Kunstlehre* было, конечно, для логики и этики, поскольку под воздействием большого веса практических мотивов человек так и не пришел к глубинным философским основаниям (особенно это касается этики), не проник в теоретические основы, которые характеризуют сущностное содержание объектов философских технологий (логических, этических и др.).

Если, как мы уже отметили, теоретические основания этики в принципе не были выявлены, то касательно логики ситуация имеет другие осложнения. В «Пролегоменах» Гуссерль весьма однозначно отзывается о состоянии логики своего времени: она не доросла до уровня современной науки, обоснованию которой она (логика) призвана способствовать: «К понятию науки, ее задачам принадлежит нечто большее, чем просто знание..., а именно *систематическая связь в теоретическом смысле*, и под этим разумеется обоснование знания,

---

<sup>127</sup> Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924... S. 325.

<sup>128</sup> Ibid.

надлежащая связность и порядок в ходе обоснования»<sup>129</sup>. При этом предыдущая традиция не то что не проникла в ее теоретические основы, но, в рамках указанного выше перехода из практической установки в теоретическую, возводила в ранг этих основ то, что в целом объемлется программой психологизма (от античных учений о душе, метафизики до эмпирической психологии конца XIX века). Оба эти явления, как известно, строго критиковались Гуссерлем в силу того, что они имплицитно содержат в себе зерна скептицизма и релятивизма. В связи с этим ясна категорическая позиция Гуссерля на обособление своих проектов логики и этики от традиционного формообразования их по образцу *Kunstlehre*.

Однако на эту ситуацию можно посмотреть с другой стороны, попытаться реконструировать этот концепт в приемлемом для феноменологии виде. Для начала формально выделим в *Kunstlehre* три уровня – теоретический, нормативный и практический. Сведение воедино теоретического (чистая логика) и нормативного (см. § 1.2.) уровней мы можем наблюдать в проекте наукоучения (*Wissenschaftslehre*) Гуссерля. Это учение отталкивается от того соображения, что научное знание само по себе едино, представляя собой целостную систему. Иначе говоря, если каждая отдельная наука ориентирована на содержание знания: математика имеет дело с одной областью знания, химия – с другой, астрономия – с третьей и т.д., то в своей совокупности «они, оказывается, обладают некими особенностями – очевидностью истины, доказательностью, целостностью, выводимостью и т.д. Следовательно, существует нечто, что показывает существование не только содержания знания, но и формы, т.е. чистая методология, чистый метод. Именно существование этой формы знания и говорит о том, что возможно существование и наукоучения»<sup>130</sup>.

Чистая логика как теоретический фундамент наукоучения выполняет три задачи, которые были сформулированы в «Прологоменах»:

---

<sup>129</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 32.

<sup>130</sup> Лега В. П. История западной философии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 342.

1. фиксация чистых категорий значения, чистых предметных категорий и их закономерных усложнений (§ 67);
2. фиксация законов и теорий, коренящихся в категориях, охватываемых в рамках первой задачи (§ 68);
3. формулирование теории возможных форм теорий или чистого учения о многообразии (§ 69).

Задача же нормативного уровня будет отражена в том, что за счет него будут обосновываться «общие положения, в которых в связи с нормирующей основной мерой – например, идеей или высшей целью – указываются определенные признаки, обладание которыми гарантирует соответствие мере или же создает необходимое условие этого соответствия»<sup>131</sup>. Кроме того, на нормативном уровне эксплицируются «родственные положения, в которых учитывается случай несоответствия или высказывается отсутствие таких соотношений вещей»<sup>132</sup>. Здесь важно отметить, что в рамках этого уровня не предполагается выявление «универсальных критериев, подобно тому как терапия не отмечает универсальных симптомов»<sup>133</sup>, соответственно, в целом «наукоучение дает нам только специальные критерии, и это единственное, что оно может дать»<sup>134</sup>.

Теперь важно обратиться к той роли, которую Гуссерль отводит *философам* в деле построения наукоучения (это окажется важным при обсуждении практического уровня *Kunstlehre*). В § 71 «Пролегомен» – «Разделение труда. Работа математиков и работа философов» – отмечается, что «построение теорий, строгое и методическое разрешение всех формальных проблем навсегда останется специальной областью математика»<sup>135</sup>, который на самом деле не чистый теоретик, а «лишь изобретательный техник, как бы конструктор, который, имея в виду только формальные связи, строит теорию как произведение технического

---

<sup>131</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Пролегомены... С. 41.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же.

<sup>134</sup> Там же.

<sup>135</sup> Там же. С. 217.

искусства»<sup>136</sup>. Что же, спрашивает Гуссерль, остается философу, какую *он* будет выполнять функцию? И здесь на первый план выступает миссия, которая, по убеждению основателя феноменологии, может быть исполнена только в рамках философской рефлексии, руководящейся чисто теоретическим интересом. Философу надлежит «привести к ясности, что такое сущность “вещи”, “процесса”, “причины”, “следствия”, “пространства”, “времени” и т. п.; и, кроме того, в чем состоит удивительное родство этой сущности с сущностью мышления, познания, значения, что она может мыслиться, познаваться, означаться и т. д.»<sup>137</sup>. Суммируя функционалы математика и философа, Гуссерль заключает «*ars inventiva* специального исследователя и познавательная критика философа суть взаимно дополняющие друг друга научные деятельности, и только благодаря им получается полное, охватывающее все существенные связи теоретическое постижение»<sup>138</sup>.

Обозначенная критико-познавательная функция философа соотносится с так называемыми *ноэтическими* условиями, которые приводят к «расширению взгляда на логику и состоят в размещении примитивных логических категорий в более широкий контекст суждения, а также в контекст умственных действий»<sup>139</sup>. Соответственно ноэтические условия носят субъективный характер, поскольку теоретические знания обосновываются только очевидностью, с которой сталкивается познающий субъект. Или словами Гуссерля: «но если судящий никогда и нигде не был бы в состоянии переживать в себе и схватывать как таковое то самое отличительное свойство, которое дает суждению оправдание, если бы все суждения были для него лишены очевидности, отличающей их от слепых предрассудков и дающей ему ясную уверенность, что он не просто что-то принимает за истину, но самой истиной обладает, то не могло бы быть и речи о разумном возникновении и оправдании познания, о теории и науке»<sup>140</sup>. Здесь необходимо особо обратить внимание на то, что под субъективными условиями

---

<sup>136</sup> Там же. С. 218.

<sup>137</sup> Там же. С. 219.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Fiset D. Husserl's Programme of a Wissenschaftslehre in the Logical Investigations... P. 46.

<sup>140</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 107.

понимаются «не реальные условия, коренящиеся в единичном судящем объекте или в изменчивом виде существ, выносящих суждения (например, человеческих), а идеальные условия, вытекающие из формы субъективности вообще и из ее отношения к познанию»<sup>141</sup>. Эти идеальные условия философ и называет ноэтическими.

Принятие во внимание ноэтических условий составляет для Гуссерля фундаментальную задачу, которая осложняется очевидной опасностью, а именно: область ноэтических условий подчинена психологии, но именно с психологизмом и борется философ. По его выражению, он делает шаг навстречу оспариваемому им воззрению на психологизм. Но делает он это постольку, поскольку «не сомневается в том, что логика как *Kunstlehre*<sup>142</sup> должна исследовать психологические условия, при которых в процессе суждения нас озаряет очевидность»<sup>143</sup>. При этом отрицается возможность логических положений высказывать что-либо об очевидности и ее условиях. Гуссерль пытается показать, что эти логические положения «могут обрести это отношение к переживаниям очевидности только путем применения, соответственно, видоизменения; именно таким же образом, каким каждый “основанный исключительно в понятиях” закон может быть перенесен на представленную в общем виде область эмпирических единичных случаев вышеупомянутых понятий. Получающиеся таким путем положения очевидности сохраняют по-прежнему свой априорный характер, и условия очевидности, ими высказываемые, отнюдь не суть психические, т. е. реальные условия»<sup>144</sup>. Соответственно можно заключить, что включение – в рамках априорной психологии – ноэтических условий в область методологической логики, базирующейся на чистой логике, дает нам представление о расширенном варианте наукоучения.

Именно разработка ноэтических условий и составляет, на наш взгляд, предположительное содержание практического (технологического) уровня логики как *Kunstlehre*. Мы высказываемся в предположительном ключе, поскольку на

---

<sup>141</sup> Там же. С. 108.

<sup>142</sup> Здесь *Kunstlehre* следует понимать не в пейоративном, а в позитивном смысле.

<sup>143</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 161.

<sup>144</sup> Там же. С. 162.

уровне «Прологомен», Гуссерль только намечает проект своих дальнейших исследований. И только с точки зрения исторической перспективы мы можем сказать, что качественное развитие этого уровня и вылилось в феноменологии в одну из ее самых мощных ветвей, а именно трансцендентальную философию.

И теперь нам хотелось указать на один принципиальный момент. Достаточно распространено мнение, что программа логицизма была свернута (или отодвинута на задний план) Гуссерлем в скором времени после написания «Прологомен». Соответственно и проект наукоучения и проект логики как *Kunstlehre* остались не завершенными. Однако если принять во внимание сугубо фактологические аргументы, а также конститутивную значимость практического уровня логики как *Kunstlehre*, можно увидеть несколько иную картину. На фактологическую сторону обращает внимание Д. Фисетт, который считает, что «проект наукоучения играл основополагающую роль для Гуссерля вплоть до “Кризиса европейских наук”»<sup>145</sup>.

Перейдем к краткой хронологии этого вопроса.

1) Уже в 1906/07 году в лекциях, озаглавленных «Введение в логику и теорию познания», проект наукоучения занимает столь важное место (ему посвящен весь первый раздел), что «в своих личных заметках (1906) Гуссерль называет его “общим введением в наукоучение”»<sup>146</sup>.

2) Лекции по логике и общей теории познания (Ниа ХХХ), которые были прочитаны в 1917/18 годах, свидетельствуют о важном шаге в развитии наукоучения: в этих лекциях Гуссерль представляет программу, которая лучше структурирована и намного шире в целом, поскольку теперь она ассимилирует региональные онтологии, а также области этики и аксиологии.

3) Лекции 1927 года «Природа и дух» подтверждают интерес Гуссерля к вопросу о связи между природой и разумом, т.е. к теме, которая была им намечена во второй книге «Идей к чистой феноменологии» и в Лекциях 1925 года по интенциональной психологии.

---

<sup>145</sup> Fisette D. Husserl's Programme of a Wissenschaftslehre in the Logical Investigations... P. 50

<sup>146</sup> Ibid.

4) В третьей книге «Идей к чистой феноменологии» основные идеи чистой логики и наукоучения были расширены до более широких амбиций. Универсальное наукоучение становится не чем иным, как обобщением или распространением идеи чистой логики на совокупность всех наук (номологических и неномологических). Универсальность наукоучения здесь следует истолковывать как с точки зрения расширения компетенций, так и с точки зрения статуса по отношению к другим наукам в связи с предельными философскими вопросами. Это расширение затрагивало многие аспекты первоначальной версии наукоучения, наиболее значимые из которых:

- включение синтетического априори и региональных онтологий;
- включение аксиологии и практики;
- включение ноэтических исследований и идеи критической теории разума.

5) Этот расширенный вариант наукоучения Гуссерль анонсирует и в самом начале «Картезианских медитаций» (в § 5), а в заключении работы описывает его как «конкретную универсальную онтологию». Эта конкретная универсальная онтология, по словам Гуссерля, могла бы стать «фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философией в картезианском смысле, абсолютно обоснованной универсальной наукой о фактически существе»<sup>147</sup>.

6) В «Формальной и трансцендентальной логике» (1929 г.) универсальная наука определяется как Первая философия. Подобное название не означает, что имеет место нарушение проповедуемого Гуссерлем принципа метафизической нейтральности, скорее подчеркивается сходство с общей интенцией декартова проекта по реформированию философии.

Исходя из идеи Первой философии можно вывести, что Гуссерль преследует двойную цель: с одной стороны, развитие проекта универсальной науки, которая управляла бы всеми другими науками, а, с другой – он желает обеспечить основу для этой универсальной науки, которая обосновывала бы занимаемый ей статус. Эти две цели, собственно, совпадают с целями универсального наукоучения, поскольку, как отмечает Фисетт, «оно достигает

---

<sup>147</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2010. С. 198.

своей полной степени реализации только после включения критики знаний, а в более широком отношении – критику теоретического, аксиологического и практического разума»<sup>148</sup>.

Исходя из этой хронологической последовательности развития идей Гуссерля относительно наукоучения, можно сделать вывод, что программа логицизма (в своем феноменологическом изводе) составляла один из магистральных векторов развития философии Гуссерля вплоть до его последних работ. Практический уровень, достраивающий или расширяющий наукоучение до статуса *Kunstlehre*, развивался как бы параллельно в поле трансцендентальных изысканий основателя феноменологии.

Прежде чем переходить к основным выводам, уделим некоторое время анализу другой не менее важной дисциплины для Гуссерля, а именно этики. И посмотрим мы на нее с той же перспективы, т.е. с точки зрения ее представления в рамках концепта *Kunstlehre*.

Можно сказать, что этика как дисциплина не нуждается в том, чтобы как-то по-особому определять ее значимость. И для Гуссерля ее важнейшая роль для человека также была вне обсуждения. Тот факт, что в феноменологии ей отводится достаточно скромное место с точки зрения концептуальных разработок, посвященных ей лекций и т.д., вовсе не говорит о каком-либо принижении значимости этики. Скорее речь может идти о включении этики в общий план феноменологии, что иногда влечет распространение на нее общетеоретических положений, в силу введенных Гуссерлем принципов, например, такого как параллелизм логики и этики.

По аналогии с анализом состояния современной Гуссерлю логики, свое видение этики он пытается обособить от традиционного ее понимания как *Kunstlehre*. В рамках этого понимания каждый особенный род целей (например, завоевание или защита границ государства, лечение больных, потребность в жилище и т.д.), универсальным образом детерминируя человеческую деятельность, определяет специфику конкретного искусства, которое, дополняясь

---

<sup>148</sup> Ibid. P. 54.

знаниями и умениями его реализации, образует некое самостоятельное *Kunstlehre*: таковы стратегия на войне, врачевание для здоровья, архитектура для построек, политика для государства и т. д. Этика как особое *Kunstlehre* связывает все актуальные и потенциальные *Kunstlehren*, поскольку является дисциплиной, которая определяется предельными целями, связанными универсальной совокупностью правил.

Однако говорит Гуссерль «необходимо, чтобы она [логика] освободилась от всех практических целей улучшения и преобразования людей и поднялась до свободной и чисто теоретической позиции. В рамках этой позиции направляется прогресс от обусловленной эмпирически-человеческой технологии к априорной науке чисто практического разума и к абсолютным и относительным факторам, составляющих ее действия. Это должно быть постигнуто с помощью сопутствующего теоретического знания и развито в соответствии с его априорными истинами»<sup>149</sup>. При этом отмечается, что «в этике полное осуществление теоретического анализа и связанного с этим разделения необходимых априорных дисциплин сложнее, чем в логике. Тысячи лет назад это признал уже Аристотель, который в своем учении о понятии и предложении (Satz) как содержании суждения и в своем учении о формальных принципах истины и законах вывода (Schlussgesetzen) предоставил богатый фонд, полную согласованную теорию обучения (Theorie von Lehren), чей сугубо идеальный, сверхэмпирический характер можно было обнаружить легко. Как ни странно, за прошедшие тысячелетия параллельная работа в этической литературе не была осуществлена; “Аристотель” чистой этики, который выявил бы формальные законы, относящиеся к области предложений воления (Willenssätze), не проявил себя в этом. Но здесь этика имеет преимущество модели логики, а это значит тем более, что согласно сущностным основаниям имеет место внутренняя связь между логической и этической проблематикой»<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924... S. 31.

<sup>150</sup> Ibid.

Поэтому можно прийти к следующему: по аналогии с тем, как мы различили логику как *Kunstlehre* в пейоративном смысле и логику как *Kunstlehre* в позитивном смысле, возможно доведение до позитивного смысла и проекта этики как *Kunstlehre*. Для этого мы также выделим три уровня: теоретический, нормативный и практический. Теоретическому уровню будет соответствовать чистая этика, которая разрабатывалась Гуссерлем в «Лекциях по этике 1914 г.». На нормативном уровне будут эксплицироваться чистые нормы практического и аксиологического разума. Практический уровень в целом будет совпадать с тем же уровнем методологической логики, с тем лишь ограничением, что этику будет интересовать разворачивание субъективности именно в поле практического и аксиологического разума. Единственным существенным замечанием в этом отношении будет тезис Гуссерля о превосходстве логического (теоретического) разума по отношению к практическому и аксиологическому<sup>151</sup>.

Вопрос о статусе этики как *Kunstlehre* осложняется одним, но решающим фактором, а именно противоречивым положением теоретического уровня – чистой этики. Дело в том, что ряд исследователей<sup>152</sup>, проведя подробный анализ предложенной Гуссерлем в «Лекциях по этике 1914 г.» концепции чистой этики, указывают на ее несостоятельность. В частности, А. В. Лаврухин приходит к выводу, что «дисциплинарная несоизмеримость этики и логики (соответственно, математики) может быть разрешена лишь в том случае, если будет разработано и убедительно доказано априорное материальное учение о ценностях или материальное априори, позволяющее связать обе перспективы – и конкретно-практическую, и априорно-теоретическую. Важность этого доказательства Гуссерль не устает подчеркивать: “Высший [по отношению к формальной аксиологии и практике] уровень – это выявление всеобщего материального

---

<sup>151</sup> См. § 8 «Лекций по основным вопросам этики и аксиологии» (Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914 S. 65–69).

<sup>152</sup> Peucker H. Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus // Die Aktualität Husserls. Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 278–298; Лаврухин А. В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект научной этики // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. 2007. № 2–3. С. 24–40

априори...». Однако, увы, в рамках проекта научной этики такого доказательства нам не найти»<sup>153</sup>.

Итак, переходя к общему заключению, мы должны отметить следующее. Еще на раннем этапе своего творчества Гуссерль пытается создать проект такого логического учения, который мог бы лечь в основу построения всех других наук. В качестве основания такой проект должен был бы гарантировать защиту от каких бы то ни было угроз со стороны психологизма, релятивизма и скептицизма. Для этого Гуссерль концептуализирует идею логики, принципиально отличающейся от ее традиционного статуса *Kunstlehre*, одним из главных уязвимых моментов которого был практический интерес, обуславливающий научную деятельность ученого. Этот практический интерес осознанно или неосознанно переходит в теоретическую установку, тем самым контаминируя последнюю изменчивым эмпирическим содержанием.

При этом Гуссерль отнюдь не разубежден в том, что логика должна помогать человеку приближаться к истине, т.е. выступать для него своего рода практическим руководством. Для того чтобы показать, как наукоучение Гуссерля, представляющее неразрывную связку теоретического (чистая логика) и нормативного уровней (совокупность норм, аккумулированных из того, что Гуссерль называет идеальной нормальностью, а именно из совокупности норм чистого неэмпирического разума), расширяется задачей методологической логики, мы предложили реконструкцию логики как *Kunstlehre* в позитивном, а не пейоративном смысле. В итоге получилась взаимообусловленная и неразрывная конструкция, составленная из трех уровней: теоретического, нормативного и практического. Где практическому уровню будет соответствовать исследование ноэтических условий познания, которое в дальнейшем нашло свое выражение в трансцендентальной феноменологии.

Мы полагаем, что целостность логики как *Kunstlehre* (при допущении разных комбинаций значимости и подробности рассмотрения этих уровней в тех или иных исследованиях) была сохранена Гуссерлем вплоть до его поздних

---

<sup>153</sup> Лаврухин А. В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля... С. 38.

произведений. Это дает нам основание предположить, что программа логицизма не была завершена на раннем периоде его творчества, а была своего рода стержнем феноменологии в целом.

Этика как *Kunstlehre* заслуживает своих дальнейших исследований и разработок в силу ее значимости как дисциплины. Для этого необходимо решить вопрос о том, как наилучшим образом может быть лишен противоречий ее теоретический уровень, а именно проект чистой этики.

Выводы, к которым мы пришли в этой главе свидетельствуют, что практический уровень, достраивающий проект наукоучения Гуссерля до более широкомасштабного предприятия, состоит в постепенном включении, расширении и дальнейшей эволюции элементов трансцендентального толка. Поскольку поле трансцендентальной феноменологии крайне широко, а исследований, проведенных Гуссерлем в рамках этого ответвления очень много, мы в следующей главе сосредоточимся на ключевых, как мы полагаем, вопросах и топиках, а именно: критике разума, вариантах интерпретации интенциональности и вопросах обоснования знания.

## 2 ТРАНСЦЕДЕНТАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

### 2.1 Критика разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля

Трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля по праву считается наиболее сложной и противоречивой составляющей феноменологии в целом. Стремясь к последовательному изложению своих взглядов, Гуссерль в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» совершил значительный шаг – инкорпорировал в свою философию трансцендентального субъекта как носителя чистого сознания. Как известно, ряд последователей и сторонников феноменологии Гуссерля времен «Логических исследований» отказались принять подобное новшество и пошли по пути собственных философских изысканий. Вокруг сложившейся ситуации есть ряд дискуссий, центральной из которых может считаться следующий вопрос: являлся ли трансцендентальный поворот эволюционным или же он спровоцирован внутренними противоречиями Гуссерля и его желанием в этой связи прибегнуть к новому инструментарию. Нас в этой ситуации интересует скорее предметное содержание трансцендентального поворота, а именно природа трансцендентализма Гуссерля, поэтому мы сконцентрируемся на более узком предметном поле – концепции разума, включающей его критику. Исследование этого предметного поля в силу его специфики поможет, на наш взгляд, расширить представление о трансцендентальной феноменологии, объемлющей, с одной стороны, органическим, а с другой стороны, новаторским образом элементы как теоретической, так и практической философии.

Для начала коснемся некоторых сущностных особенностей трансцендентализма основателя феноменологии. Как отмечает Дэн Захави, «Гуссерль (в отличие от Канта и немецкого идеализма по большей части) не понимал трансцендентального субъекта как абстрактного, идеального, универсального (general) или трансперсонального субъекта. Напротив, трансцендентальный субъект, или, если точнее, *моя* трансцендентальная

субъективность – это моя конкретная и индивидуальная субъективность»<sup>154</sup>. Подобное толкование трансцендентального есть сумма тех слагаемых, из которых складывается феноменологический метод – (1) установки наук о фактах, в которых естествоиспытатель «...констатирует *существующее* по мере опыта, *опытное познание есть для него акт обоснования*, какой никак не возможно было бы заменить простым воображением»<sup>155</sup> и (2) установки наук о сущности, которые «...исключительно свободны от каких-либо полаганий фактического»<sup>156</sup>, которые не познают «...никакого положения дел помимо эйдетически значимого». Другими словами, это сумма или «слияние»<sup>157</sup> частного (опыт) и универсального (эйдос), это синтез, который возможен лишь при условии, что «...философу удалось пробиться к ясному пониманию самого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника, <...> познающей субъективности как изначальному средоточию всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей»<sup>158</sup>. Легко прослеживаемая здесь аналогия с другим эпохальным философским «слиянием», а именно эмпиризма и рационализма, произошедшего в результате совершенного Кантом «коперниканского переворота», вполне уместна. Гуссерль признает, что философия Канта находится на пути к подлинной трансцендентальной философии, а точнее, что она «соразмерна формально-всеобщему смыслу трансцендентальной философии в нашей (т.е. феноменологической – С.Б.) дефиниции»<sup>159</sup>. Однако фундаментальное размежевание с этой традицией Гуссерль проводит по линии методологической обоснованности: «Кант никогда не погружался в необъятные глубины фундаментального картезианского воззрения, а его собственная проблематика

---

<sup>154</sup> Zahavi D. Husserl's Phenomenology. California: Stanford University Press, 2003. P. 48.

<sup>155</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 43.

<sup>156</sup> Там же. С. 42.

<sup>157</sup> Подчеркнем, что мы ведем речь о «слиянии» именно установок, а вовсе не наук о фактах и наук о сущностях. Мы ни на мгновение не упускаем из виду, что «чистая, или трансцендентальная, феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука “эйдетическая”), как наука, которая намерена констатировать исключительно “познания сущности” – никакие не “факты”» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 20–21). При этом не следует забывать о дальнейших планах Гуссерля в разработке проблем трансцендентальной феноменологии, а именно, вопроса о том, «в какой мере трансцендентальные феномены доступны исследованию в качестве единичных фактов и каково отношение такого исследования фактов к идее метафизики» (Там же. С. 22).

<sup>158</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 170.

<sup>159</sup> Там же. С. 170.

никогда не давала ему повода искать в этих глубинах последние обоснования и решения»<sup>160</sup>. И, как следствие, все трансцендентальные понятия Канта – «понятие Я трансцендентальной апперцепции, понятия различных трансцендентальных способностей, понятие “вещи по себе” [“Ding an sich”] (лежащей в основе и тел, и душ) – суть конструктивные понятия, которые принципиально противятся последнему прояснению. Это в полной мере относится и к позднейшим идеалистическим системам»<sup>161</sup>. Другими словами, только посредством «картезианского воззрения», а отнюдь не кантовского конструктивизма философия может подойти к такому знанию души, такой универсальной психологии (очищенной от «нововременной идеи объективистской универсальной науки *more geometrico* с ее психофизическим дуализмом»<sup>162</sup>) – трансцендентальной феноменологии, которая сможет реализовать идеал подлинной науки наук. Выполнение этой феноменологической программы, предполагающей глубокое проникновение в пласты субъективности, требовало от Гуссерля, с одной стороны, ясного, с другой стороны, авторского понимания источника этой субъективности – разума<sup>163</sup>.

Теперь перейдем к смысловому полю термина «разум»<sup>164</sup>. На самом деле спорадическое появление в текстах Гуссерля этого термина, которому редко сопутствует концептуальное сопровождение (как, например, в четвертом разделе

---

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Там же. С. 327.

<sup>162</sup> Там же. С. 333.

<sup>163</sup> Подробнее см.: *Бердаус С.В.* Критика разума в феноменологии Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17. № 2. С. 63–76.

<sup>164</sup> Хотелось бы обратить внимание на особенности терминологии Гуссерля в «Идеях». Приведем оценку этой терминологии Д. Беллом: «...после 1907 года мы все меньше и меньше слышим [такие термины, как] “акт”, его “материя”, “качество” или “сенсорное содержание” или “абстракции”, “вид” или “категориальное восприятие”. Вместо этого нам представлены тексты, которые касаются вещей, называемых “ноэма”, “ноэзис”, “тетические характеристики”, “доксические синтезы”, “гилетические данные”, “ноэматический объект в его Как” или еще хуже. Надо сказать, что эта терминология не что иное как варваризм: она уродлива; она не представляется необходимой; она в общем и целом не определяется и не объясняется хотя бы неформальным образом; и, кроме того, она не всегда используется последовательно» (Bell D. Husserl: The Arguments of the Philosophers.L., NY: Routledge, 1990. P. 154). В каком-то смысле с этой достаточно жесткой оценкой следует согласиться, поскольку в указанном произведении многие термины действительно тяжеловесны, режут слух, и, что более досадно, действительно не прояснены, а как бы введены по умолчанию. Склонность к терминологической «нервозности» – известная черта Гуссерля. Избегая строгих дефиниций используемых им терминов, основатель феноменологии словно призывает читателя заново и самостоятельно выстроить смысловой контент: «Все <...> наши термины должны разумеаться исключительно в том смысле, какой придается ему в нашем изложении, а не в каком-то ином, подсказанном историей или же терминологическими привычками читателя» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 105). Тем примечательнее в столь щепетильной терминологической обстановке использование терминов, жестко связанных с предшествующей философской традицией.

«Идей»), может вызвать недоумение. Принято считать, что предметное поле феноменологии – это сознание. Однако в ряде произведений Гуссерль мимоходом, реже концептуально предлагает говорить о разуме<sup>165</sup>. Более того, в разделе «Разум и действительность» «Идей» можно и вовсе встретить такую конструкцию, как «сознание разума». Как отмечает Н.В. Мотрошилова, «хотя термины “сознание” и “разум” традиционны для философии, их соединение в одно слово (причем при главенстве сознания) нетрадиционно, необычно. Но как раз в таком соединении прочитывается специфика феноменологии»<sup>166</sup>. В чем же заключается эта специфика? Если говорить о соотношении сознания и разума в феноменологии, то можно увидеть следующую «расстановку сил». «Сознание – это <...> источник разума и неразумности, нрава и несправедливости, реальности и фикции, ценности и бросовости, деяний и злодеяний – всего и всяческого такого»<sup>167</sup>. Сущность сознания, по словам Гуссерля, заключается в том, «чтобы скрывать в себе “смысл”, <...> квинтэссенцию “души”, “духа”, “разума”»<sup>168</sup>. Так что же вкладывает Гуссерль в понятие разума? В первом томе «Логических исследований» сказано, что в рамках феноменологии понятие разума (в отличие от философии Канта) «не признается душевной способностью в собственном смысле», соответственно термин «разум» берется «просто как указание на направление в сторону “формы мышления” и ее идеальных законов»<sup>169</sup>. Формальная природа разума подчеркивается и в «Картезианских медитациях», где разум есть «...название для универсальной сущностной структурной формы

<sup>165</sup> С другой стороны, подобная ситуация дала возможность некоторым авторам причислять основателя феноменологии к «последним могикам» философской классики». Э. Соловьев, кому принадлежит указанная оценка, усматривает «классичность» Гуссерля также и в толковании им гуманизма и морали, особым образом продемонстрированную в феноменологической концепции объективного разума («Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Предшественники этой концепции (например, Платон и Гегель) «неявным образом исходили из тождества, непосредственного совпадения понятий *истины, высшей ценности и бесконечной задачи*. Свою цель Гуссерль видит в прояснении и сознательной аксиоматизации этого тождества. В итоге возникает учение, в котором теория познания, этика и философия истории оказываются в интенциональном единстве, не зависящем от анализа и учета каких бы то ни было “эмпирических обстоятельств”. Соответственно они выступают не в качестве теоретически развиваемых разделов или частей философской системы, как это имело место в прошлом, а в качестве особых измерений одного и того же целостного видения» (Соловьев Э. Ю. История и этика в феноменологии позднего Гуссерля // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 402).

<sup>166</sup> Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. С. 489

<sup>167</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 273.

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 187.

трансцендентальной субъективности вообще»<sup>170</sup>. Формально-структурная характеристика разума, дополняется еще одной, по всей видимости, основополагающей функцией, а именно: разум несет ответственность за целостное протекание «жизни» сознания. Об этом Гуссерль пишет в небольшой работе «Феноменология и теория познания» (1917): «Сознание – это единство и единство под названием разума»<sup>171</sup>. И далее следует пассаж, в котором заключается одна из ключевых особенностей гуссерлевского трансцендентализма: «Познающий, оценивающий и практический разум неразрывно связаны друг с другом, и нет никакой теории познания, отдельной от теории ценности и теории воли, никаких трансцендентальных наук, обособленных в соответствии с определенными типами разума, но есть единая трансцендентальная доктрина разума, которая сама сливается в единую трансцендентальную науку о чистом сознании в целом – чистую или трансцендентальную феноменологию»<sup>172</sup>.

Итак, прибегая к сравнению, можно рассмотреть идущую от Аристотеля традицию разделения души на части, где обычно выделялась своего рода когнитивная элита – научная часть, добродетелью которой является мудрость (*софия*), состоящая в чистом созерцании (*теории*) и направленная на вечные и неизменные предметы, а с другой стороны – менее благородная часть – рассчитывающая, которая направлена на становящиеся вещи и высшей добродетелью которой является рассудительность, отвечающая за выбор и достижение поставленных целей. Эта традиция (репрезентации которой могут носить самый разнообразный характер) играла одну из ключевых ролей в западной философии вплоть до наших дней. Ее основным алгоритмом и целью было выискивание метафизической (часто божественной) частички в душе или сознании человека, которая отличала бы его от животного, позволяла ему абстрактно мыслить, выносить априорные синтетические суждения и т.д. Позиция Гуссерля отличается от этой традиции главным образом тем, что он не выискивает какие-либо части в сознании, а скорее предлагает наделить

<sup>170</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2010. С. 76.

<sup>171</sup> Husserl E. Phänomenologie und Erkenntnistheorie // Husserl E. Aufsätze und Vorträge: 1911–1921. Dordrecht, 1987. S. 197.

<sup>172</sup> Ibid.

разумностью «сеть», матрицу, на основе которой живет сознание в целом. Таким образом, и теоретико-познавательные акты, и акты воления и оценивания (пускай и в разной степени) постулируются разумными и, как следствие, гомогенными<sup>173</sup>. Какую же роль в этой ситуации играла критика разума?

Из приведенного выше пассажа мы узнали, что Гуссерль выделяет три области разума: познающий (в текстах также он может называться логический или теоретический), оценивающий (аксиологический) и практический разум. В этом же пассаже он делает ударение на том, что эти виды разума не могут исследоваться порознь (в отличие от автономии практического разума по отношению к теоретическому в философии Канта). Абсолютизируется эта неразрывность в «Кризисе европейских наук», где в заключительном параграфе Гуссерль утверждает, что «...разум не следует разделять на “теоретический”, “практический” и “аксиологический” и какой бы то ни было еще...»<sup>174</sup>. Соответственно, говоря о критике, Гуссерль, по всей видимости, имеет в виду именно разграничение, определение функций и прочие формальные структурные вопросы анализа чего-то единого, а не собственно разделение, разобособление.

Итак, с 1906 года Гуссерль ставит себе основной задачей критику разума: «Прежде всего, я определяю для себя общую задачу, которая должна быть решена мною с тем, чтобы я мог назвать себя философом. Я имею в виду критику разума. Критику логического и практического разума, а также оценивающего разума»<sup>175</sup>. Выше мы использовали образ разумной «сети», пронизывающей сознание. Этот образ удачно коррелирует с двумя предложенными Гуссерлем моделями соотношения типов (или областей) разума, а именно, *параллелизмом* (Parallelismus) и *переплетением* (Verflechtung).

---

<sup>173</sup> Различие этих элементов по критерию объективируемости и необъективируемости, разумеется, принимается во внимание, но об этом будет сказано позже.

<sup>174</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 442.

<sup>175</sup> Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07) / Hrsg. von U. Melle. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 2004. S. 445.

*Параллелизм.*

В текстах Гуссерля мы не найдем какого-либо прямого объяснения этой метафоры. В случае с феноменологией непроясненная метафора затрудняет и без того непростую задачу по концептуальному анализу. Часто она может привести к злоупотреблениям и искажениям смысла. В целях соблюдения максимально корректных границ интерпретации К. Шпан в своей работе «Феноменологическая теория поступка» предлагает придерживаться нейтральной, чисто «геометрической» стратегии: «“Быть параллельным” означает, прежде всего, что что-то движется в одном направлении и на одинаковом расстоянии рядом с чем-то другим, и что оно находится на одинаковом расстоянии друг от друга во всех точках. С другой стороны, это означает, что процесс существует, происходит одновременно таким же или аналогичным образом с чем-то другим. Под “параллелизмом” понимается соответствие, сходная природа или точная согласованность. Деятельность “распараллеливания” предполагает сравнительное сопоставление»<sup>176</sup>. В целом мотив параллелизма пронизывает те рассуждения основателя феноменологии, где он пытается предложить некий систематический взгляд на природу сознания, на целокупную модель теории познания и трансцендентальной психологии. В нижеприведенной таблице 1 можно проследить следующий ряд параллелей:

---

<sup>176</sup> Spahn C. Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996. S. 62.

Таблица 1 – Разделение разума в феноменологии

область разума	класс интенциональных переживаний, характер актов	философско-феноменологические дисциплины <sup>177</sup>	фундаментальные философские идеи <sup>178</sup>	уровни человеческого знания <sup>179</sup>
логический разум	акты представления и мышления	формальная логика	истина	теоретический
аксиологический разум	акты чувствования	формальная аксиология	красота	нормативный
практический разум	акты воления	формальная практика	благо	практический

Еще раз отметим, что, устанавливая параллелизм указанных идей, актов и структур, Гуссерль пытается охватить все области сознания, создать для них единую теорию познания. Первая сторона параллелизма – развиваться в непосредственной близости друг от друга. Вторая – это все-таки необходимость сохранения расстояния между областями. И действительно, за счет параллелизма сохраняется сущностное различие: «“Этика” не есть “логика”; “любить” – это не “судить”»<sup>180</sup>. В этом месте наиболее четко вырисовывается общий принцип критики разума, осуществляемой Гуссерлем, исходящий из исконного значения древнегреческого слова ἡ κριτική – искусство разбирать. Основной задачей выступает установление границ, а вместе с этим и соответствующих функций, и компетенций для отдельно взятой области. Надо признать, что обрисованная нами в общих чертах концепция спецификации разума согласно модели параллелизма

<sup>177</sup> «...перейдем к параллелям логики и этики в соответствии с параллелями типов актов (Akt) и разума, на которых эти дисциплины сущностно основаны: с одной стороны, разум, выносящий суждение, с другой – практический разум, в связи с чем напрашивается идея, что теперь и логике – в определенном и узко ограниченном смысле формальной логики – параллельным образом должна соответствовать в аналогичном смысле формальная и равным образом априорная практика. То же самое относится и к параллелям с оценивающим разумом, оценивающим именно в самом широком смысле, а не только в смысле эстетической оценки. Это приводит к одной из тех мыслей, которые являются сущностными основами тесной связи формальной практики с формальной аксиологией в качестве априорной формальной дисциплины о ценностях, и, соответственно, содержания ценностей и значения ценностей» (Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 3). Таким образом, мы видим, что Гуссерль предлагает ввести в феноменологический дискурс две новые формальные дисциплины: формальную практику и формальную аксиологию. Идеи этих новых формальных дисциплин, которые в философской традиции никогда не становились концепциями, а также их разграничение и исследование является главной темой «Лекций об основных вопросах этики и аксиологии 1914 г».

<sup>178</sup> «Истина, добро и красота традиционно изображаются как согласованные философские идеи, и им соответствуют параллельные нормативные философские дисциплины: логика, этика, эстетика» (Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 3).

<sup>179</sup> Имеется в виду три уровня знания, о которых мы говорили в первой главе.

<sup>180</sup> Mariani E. L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les «Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)» de E. Husserl // Feeling and Value, Willing and Action / Ed. by M. Ubiali, M. Wehrle // Phaenomenologica. 216. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 2012. P. 17.

оставляет впечатление камерного произведения, предназначенного скорее для экспозиции основных идей, для пропедевтики и т.д., поскольку любые попытки начать работать по существу с этой концепцией тут же оборачиваются рядом трудностей, во многом обусловленных природой интенциональности.

*Переплетение.*

Моделью, позволяющей нам увидеть соотношение теоретического, практического и аксиологического разума в динамике (обусловленной процессуальной природой интенциональности), является модель переплетения. В эскизных чертах модель переплетения встречается впервые во «Введении и заключении к лекциям по основным проблемам этики и аксиологии 1911 г.»: «Исходя из естественного эмпирического факта душевной жизни человека, мы должны сказать, что познание (Erkenntnis) – всего лишь одна из функций этой душевной жизни, постоянно переплетаемая с другими»<sup>181</sup>. Теоретическим ядром этой модели является различие, проводимое в рамках феноменологии, между объективирующими и необъективирующими актами, например, «когда мы испытываем удовольствие от какой-либо вещи или когда она нас отталкивает, как неприятная, то мы ее *представляем* (курсив наш – С.Б.). Однако мы имеем не просто представление и [в добавление] к этому еще чувство – как нечто в себе и для себя лишенное отношения и в таком случае просто ассоциативно присоединенное к вещи, но удовольствие или неудовольствие направлены на представленный предмет, и без такой направленности они вообще не могут существовать»<sup>182</sup>. Таким образом, необъективирующие акты суть те самые акты чувствования и воления, которые являются параллельными актам мышления, которые, в свою очередь, являются объективирующими. Это взаимоотношение имеет прямое следствие из концепции интенциональности как направленности на объект. Объект должен быть всегда, а поэтому акты чувствования и акты воления как бы впечатаны в акты логического разума, «переплетены» с ним и, как следствие, являются зависимыми от него. Как образно выражается Гуссерль:

<sup>181</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 183.

<sup>182</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / пер. В. И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2011. С. 357

«Факел логического разума должен быть направлен на то, что скрыто в формах и нормах в сфере чувства и воли, подведя их к яркому свету»<sup>183</sup>. И хотя далее Гуссерль пишет, что «логические акты освещают и делают видимым только то, что есть. Они составляют только логические формы, а не своеобразное содержание параллельных сфер разума, представленных в этих формах»<sup>184</sup>, тем не менее, многие исследователи<sup>185</sup> видят противоречие в том, что на фоне установления параллелизма областей разума один из них, а именно логический, играет ключевую и подчиняющую роль для двух других. Мы в свою очередь выступаем за позицию автономного использования модели параллелизма и модели переплетения, что позволяет устранить противоречия, вызванные скорее методологическими, нежели сущностными факторами.

Подведем итоги параграфа. Представленная нами карта трансцендентальной феноменологии Гуссерля с акцентом на проводимой им критике разума очевидным образом сделана в очень малом масштабе. Своей задачей мы видели набросок целостной картины с тем, чтобы иметь общее представление о концепции разума как некоей обобщающей концепции, задающей фундамент для дисциплинарного разделения науки. В заключение хотелось бы сказать, что при исследовании трансцендентальной феноменологии Гуссерля мы сталкиваемся с примером переосмысления классической рациональности (в «лице» ее субъекта), в которой мышление вытесняет чувства, а поступки являются строго целенаправленными. Трансформация этой модели рациональности, будучи одной из задач феноменологии, производилась Гуссерлем посредством изменения субординации между разумом и сознанием. Расположив сознание в центре своей философии, Гуссерль модифицировал разум в формальную структуру, которая универсальным образом заполняет все поле трансцендентальной субъективности.

<sup>183</sup> Husserl E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914...* S. 69.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> См.: Ferrarello S. *The Ethical Project and Intentionality in Edmund Husserl* // *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century* / Ed. by A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana*, Vol. CIII. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 2009. P. 161–178; Loidolt S. *Husserl and the Fact of Practical Reason – Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics* // *Santalka. Filosofija*. 2009. Vol. 17, No. 3. P. 50–61; Mariani E. *L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les «Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)» de E. Husserl* // *Feeling and Value, Willing and Action* / Ed. by M. Ubiali, M. Wehrle, *Phaenomenologica* 216. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 2012. pp. 13–30.

Отныне субъект рассматривается через призму сознания, т.е. единого поля актов, в котором не может идти речи о какой-либо автономии одних актов в отношении других. Напротив, познающие, оценивающие акты, а также акты волеия находятся между собой в теснейшей связи, на описание и объяснение которой и направлены модели параллелизма и переплетения в феноменологической критике разума.

## 2.2 Интенциональность как средоточие теоретических и практических актов сознания

В предыдущем параграфе мы рассмотрели критику разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля и пришли к выводу, что Гуссерль намерено ставит сознание на первое место, чтобы модифицировать разум в формальную структуру и объединить волевые, оценивающие и познающие акты в единое поле. После этого естественным шагом в нашем исследовании будет обращение к интенциональности как главной способности сознания, выступающей единственной основой и способом реализации любого из выше обозначенных актов. Сколь важен этот концепт для феноменологии, настолько же он и сложен для интерпретации. Вероятно, эта неоднозначность интенциональности коренится в ее непростой «родословной»: будучи перенесенным из описательной психологии Ф. Brentano в феноменологию Гуссерля, она оказалась в точке слияния психологии и метафизики, что привело к неопределенности ее статуса<sup>186</sup>. В то же время очевидно, что поскольку интенциональность является ключевым моментом феноменологии, постольку мы либо приближаемся, либо отдаляемся от философского замысла Э. Гуссерля, в зависимости от того, как мы понимаем и толкуем интенциональность.

Осмысление интенциональности традиционно осуществляется в рамках философии сознания. Однако следует отметить, что феноменология как философское направление работает не с сознанием как абстрактной категорией, и

---

<sup>186</sup> Подробнее см.: Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 468.

поэтому говорить о сознании «вообще» невозможно<sup>187</sup>. Для Гуссерля более адекватной его целям и задачам является установка на конкретно-единичное мышление «здесь и сейчас». Еще раз отметим: нет сознания *вообще*, есть сознание *здесь и сейчас*, и – как элемент этого мира, а не мира абстракций (то есть отвлечений от содержания) – оно всегда наполнено чем-то сиюминутным, принадлежащим мне и этому моменту. Именно это и составляет «идеологию» интенциональности и феноменологического метода в целом – «первое радикальное оспаривание в западном мышлении приоритета теории»<sup>188</sup> – в пользу возвращения к реальным единичным уникальным переживаниям. Однако в силу ряда причин эта заостренность очень часто теряется в феноменологии.

В той связи, что интенциональность смещает философский дискурс с теоретического уровня (сознание «вообще») на уровень сознания «вот», т.е. на уровень «человеческой»<sup>189</sup> практики, мы сталкиваемся с неясностью: считать ли нам феноменологию практической дисциплиной или же природа интенциональности дает нам основание для размывания границ между теоретической и практической философией как таковыми.

Прежде чем перейти к решению проблемы, следует объяснить, почему устранение этой неясности имеет такое значение. Как теоретическая, так и практическая философия задают своим приверженцам определенный образ мысли. Так, если наша сфера – это теоретическая философия, то мы располагаем инструментарием отвлеченной мысли: нам нужно осуществлять абстракции, конструировать понятия, очерчивать рамки познающего и познаваемого, производить «критику», классификацию и т.д. Если мы на поле практической философии, то частное, конкретное нас интересует больше, чем общее и универсальное, что влечет за собой отказ от абстрактного способа мышления. Однако, когда мы находимся на поле феноменологии, то обнаруживаем

---

<sup>187</sup> Более подробно данная специфика излагается в нашей статье: Бердаус С.В. Практический и теоретический характер интенциональности в феноменологии // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 1. С. 217–228.

<sup>188</sup> Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. 2000. №5. С. 178.

<sup>189</sup> Кавычки объясняются антиантропологической позицией Гуссерля, но здесь этим можно пренебречь.

многослойное пересечение теоретического и практического, что провоцирует сложность ориентировки в этом философском учении.

Итак, целью данного параграфа будет проблематизация соотношения теоретической и практической составляющей феноменологии на «материале» генезиса понятия интенциональности. Для этого мы обратимся к статье Нам-Ин Ли «Практическая интенциональность и трансцендентальная феноменология как практическая философия» (2014), автор которой ставит цель показать, что «любая интенциональность должна быть рассмотрена как практическая интенциональность и, в соответствии с этим, трансцендентальная феноменология может быть понята как практическая философия»<sup>190</sup>.

В целом тема практической интенциональности является достаточно новой. Эта тема стала актуальной совсем недавно и в большей степени связана с публикациями лекций Гуссерля по этике. Авторы с разных сторон подходят к этой теме: например, Пойкер<sup>191</sup> выходит на расширение понятия интенциональности в связи с таким феноменом, как воля, волевые акты. С. Феррарелло в большей мере пытается реконструировать раннюю этику и вписать свои результаты в толкование интенциональности, хотя в большей мере ее интересует дисциплинарный аспект<sup>192</sup>. П. Теодору пытается выйти на практическую интенциональность через анализ «Логических исследований» и через расширенное понимание акта<sup>193</sup>. Поскольку все эти работы являются менее дискуссионными, поскольку носят в большей мере исследовательский характер, а наиболее радикальные заявления по данной теме мы находим в статье Нам-Ин Ли, постольку мы сосредоточимся на диалоге именно с ним.

<sup>190</sup> Ли Н.-И. Практическая интенциональность и трансцендентальная феноменология как практическая философия / пер. К. Майданченко // HORIZON. Феноменологические исследования. 2014. Т. 3. № 1. С. 193.

<sup>191</sup> Peucker H. Die Grundlagen der praktischen Intentionalität // Lebenswelt und Wissenschaft, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Sammlung der Sektionsbeiträge, Essen, CD, 2008 (URL: [http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2\\_Peucker.pdf](http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf)) (дата обращения: 30.03.2019).

<sup>192</sup> Ferrarello S. Practical Intentionality: a Balance Between Practical and Theoretical Acts // Humana Mente. 2011. Vol. 4 (15). P. 237–250.

<sup>193</sup> Theodorou P. Perception and action: On the praxial structure of intentional consciousness // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2006. Vol. 5. Issue 3–4. P. 303–320.

Основной своей задачей Нам-Ин Ли видит критику определения интенциональности, которое было сформулировано Гуссерлем во втором томе «Логических исследований»<sup>194</sup>, ибо это определение носит статус хрестоматийного, а значит, выступает репрезентатором феноменологии в целом. В тоже время, это определение интенциональности, по мнению Ли, блокирует подходы к адекватному (т. е. практически-ориентированному) восприятию феноменологии в силу того, что Гуссерль руководствовался «непроверенным предположением», которое сделало гуссерлевский анализ интенциональности в «Логических исследованиях» в некоторой степени нефеноменологическим<sup>195</sup>. Поэтому Н.-И. Ли намерен исправить и дополнить это общепринятое, но неадекватное понимание интенциональности. Этой задачей и определяется план его работы: 1) эксплицировать определение интенциональности, содержащееся в Логических Исследованиях; 2) показать скрытые в нем противоречия и недостатки; 3) предложить «правильное» определение интенциональности, а именно толкование ее как практической интенциональности, выявляя истоки этого определения в более поздних работах Гуссерля.

В чем же заключается «нефеноменологичность» подхода к интенциональности, которую Гуссерль продемонстрировал в «Логических исследованиях»? Обратимся к интересующему нас определению в редакции Нам-Ин Ли: **«интенциональность означает фундаментальное свойство, “отсылающее к чем-то предметному”, которое может быть усмотрено в определенном виде переживания (Erlebnis)»**<sup>196</sup>.

Подчеркнем, что Нам-Ин Ли приводит здесь не цитату, а свою компилятивно-интерпретативную версию, опирающуюся на 12–13 параграфы пятого раздела «Логических исследований». Это объясняется тем, что Гуссерль в своих работах избегал каких бы то ни было полноценных определений, и Нам-Ин Ли был вынужден, как и большинство исследователей феноменологии, формировать определение интенциональности на основе дескрипций,

<sup>194</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... М., 2011.

<sup>195</sup> Ли Н.-И. Практическая интенциональность... С. 197.

<sup>196</sup> Там же. С. 192.

содержащихся в указанном тексте. И действительно, если мы обратимся к 12–13 параграфам, то можем убедиться в этом: целостного определения интенциональности нет, однако присутствует основной «компонент» определения, данного этим исследователем, а именно указание на значения слова «интенциональный»: «прилагательное *интенциональный* обозначает общий сущностный характер подлежащего выделению класса переживаний, [оно обозначает] своеобразие интенции, отношение к предметному способом представления или каким-либо другим аналогичным способом»<sup>197</sup>.

Сделаем сразу терминологические пояснения. Интенция представляет собой тот или иной вид интенциональности. В общем и целом, имеет место огромное разнообразие интенций. Однако особо следует сказать о направленной интенции и о наполняющей интенции. Направленная интенция («*abzielender*» Intentionen), являющаяся собственно одной из основных тем «Логических исследований», – это отдельно взятый «репрезентатор» интенциональности как *сознания о*, это типологическое свойство акта (Aktcharakter) быть направленным на какой-то предмет. Под наполняющей интенцией следует понимать не предметную составляющую интенционального переживания, а именно интенцию, т.е. устремленность на то, чтобы направленная интенция достигла своей цели. Гуссерль поясняет это следующим образом: «Если воспользоваться образом, то действию, устремленному к цели, соответствует в качестве коррелята действие, достигающее цели (выстрел и попадание). Точно так же определенным актам как “интенциям” (например, интенциям суждения, желания) соответствуют другие акты в качестве “достижений цели”, или “осуществлений”»<sup>198</sup>. Гуссерль в связи с этой дистинкцией выделяет (а) понятие интенции в узком смысле, которое совпадает с направленной интенцией, и (б) понятие интенции в широком смысле – в него входят и направленная интенция, и наполняющая интенция. Однако Гуссерль указывает в одной из сносок<sup>199</sup>, что широкое понятие интенции и соответствующие исследования стоят за рамками целей и задач «Логических

<sup>197</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 347–348.

<sup>198</sup> Там же. С. 348.

<sup>199</sup> Там же. С. 415.

исследований». По-видимому, это было отражено и на понимании интенциональности в этой работе.

Итак, мы видим, что определение сосредоточено действительно лишь на направленности акта, на разнообразии этих актов, но ничего не говорит о том, как они будут достигать своей цели. С одной стороны, если приять во внимание оговорку Гуссерля о том, что широкое понимание интенции выносится за рамки «Логических исследований», то выглядит излишним и неуместным критиковать Гуссерля за «неполное» определение интенциональности, данное им в этой работе. Но, с другой стороны, мы вправе ожидать генезиса, развития понятия интенциональности, которое все-таки должно учитывать фактор наполняющей интенции. Но этого не произошло, и, как мы уже сказали, именно это «неполное» определение интенциональности так и осталось флагманским. Сам Гуссерль ограничивается признанием интенциональности как понятия «в высшей степени непонятного»<sup>200</sup>. В этом смысле понятен исследовательский пафос Н.-И. Ли внести ясность и полноту в ту область, с которой начинается феноменология сама по себе. И ему удается найти слабое место в рассуждениях Гуссерля.

Он цитирует следующее высказывание из «Логических исследований»: «Выражение *интенция* представляет своеобразие актов в образе целевой устремленности (*Abzielen*) и поэтому очень хорошо подходит для тех многих актов, которые в естественном и самом общем смысле можно назвать теоретической или практической целевой устремленностью»<sup>201</sup>. В приведенном высказывании для Нам-Ин Ли важно подчеркнуть еще раз то, что интенция может носить характер практической устремленности (т.е. быть наполняющей интенцией). Затем он переходит к той части текста «Логических исследований», которая вступает в противоречие с вышеприведенной цитатой. Говоря об интенциональных переживаниях или актах в целом (и разнообразных видах интенции в частности), основатель феноменологии накладывает запрет на тенденцию видеть в слове «акт» те смыслы, которых, на самом деле нет: «Что

<sup>200</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 279.

<sup>201</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 348.

касается выражения “акт”, то, с другой стороны, здесь нельзя, конечно, подразумевать первичное значение слова *actus*, мысль о деятельности должна быть совершенно исключена»<sup>202</sup>. И далее в сноске: «Когда Наторп возражает против того, чтобы всерьез говорить о психических актах как деятельности сознания, или Я, “только потому, что сознание часто или всегда сопровождается стремлением”, <...> то мы полностью с ним согласны. Мы отвергаем “мифологию деятельности”; мы определяем акты не как психическую деятельность, но как интенциональные переживания»<sup>203</sup>.

Обозначив не согласующиеся друг с другом утверждения Гуссерля, Нам-Ин Ли готов продемонстрировать нам противоречие, которое закралось в рассуждения основателя феноменологии:

1) С одной стороны, Гуссерль признает, что «среди различных форм интенциональности есть такие, которые могут быть охарактеризованы в основе своей как практические», а подобные формы интенциональности невозможны без существования «“воли, чтобы быть направленным на” (напомним, что практическая устремленность или наполняющая интенция *нацелена на* приведение к цели направленной интенции – С.Б.), и эта воля “быть направленным на” может быть наполнена только через практику»<sup>204</sup>.

2) Однако «Гуссерль настаивает на том, что ни один акт как интенциональное переживание не должен быть рассмотрен как практика. Это означает, что нет никакой практической интенциональности»<sup>205</sup>.

Почему Гуссерль столь категорично отмежевывается от деятельного аспекта, активности, практики? С точки зрения Ли, можно выделить следующие моменты:

Основной ошибкой Гуссерля была идея о превосходстве направленной интенции над наполняющей интенцией. В первую очередь по той причине, что наполняющая интенция не направлена на объект, этот тип интенции носит

---

<sup>202</sup> Там же. С. 349.

<sup>203</sup> Там же.

<sup>204</sup> Ли Н.-И. Практическая интенциональность... С. 196.

<sup>205</sup> Там же. С. 197.

инструментальный характер. И, напротив, направленная интенция во всех своих типах представляет неограниченное поле для исследований. Из-за постулирования этого превосходства Гуссерль был вынужден прибегнуть к искусственному разделению интенции, отдавая предпочтение анализу интенции в узком смысле. Однако подобное разделение тождественно абстрагированию, т.е. пренебрежению феноменом интенциональности как таковым: «Понятие интенциональности как направленной к чему-то есть только статический и абстрактный компонент практической интенциональности и может быть достигнут только через абстрагирование»<sup>206</sup>. В этом и проявился собственно нефеноменологический подход Гуссерля к определению интенциональности в «Логических исследованиях».

В действительности же, утверждает Нам-Ин Ли, наполняющая интенция или практическая интенциональность являются изначальным понятием, а отношение к чему-либо – производным. Чем обосновывается это предположение или скорее утверждение? Основным аргументом для этого исследователя выступает то, что направленность в принципе невозможна без существования воли. Он приводит слова Гуссерля из работы зрелого периода: «Вереница стремлений и волений, а также оцениваний пронизывает каждое познающее суждение, поскольку человек, который практически ориентирован на истину принимает истину позитивно-ценной, а потому как цель воления»<sup>207</sup> (перевод мой – С.Б.). Нам-Ин Ли заключает в этой связи: «Поэтому весь поток сознания есть не что иное, как единство, которое пронизано различными формами интенций воления. Воля здесь включает не только волю в ее собственном смысле, то есть ту волю, которая сопровождается размышлением (рефлексией), но также и различные формы стремления, инстинктов и побуждений, которые работают и функционируют бессознательно, как генетическое основание первого. Кроме того, сущность интенции воления заключается в стремлении перейти от неудовлетворенного состояния к удовлетворенному. Это движение возможно

---

<sup>206</sup> Там же. С. 205.

<sup>207</sup> «Durch jedes erkennende Urteilen geht hindurch ein Strebens- und Wollenzug, ja auch ein Werten, sofern der auf Wahrheit praktisch Gerichtete die Wahrheit positivwertig und darum als Willensziel nimmt».

только через телесную активность, то есть практику в широком смысле. Таким образом, интенция воления, которая может быть наполненной только через практики и тесно связана с последними, и может быть названа практической интенциональностью. Весь поток сознания оказывается единством практических интенциональностей»<sup>208</sup>.

Итак, вот мы и увидели исследовательский результат Нам-Ин Ли – новое определение или видение интенциональности как практической интенциональности. Ее характеризующей чертой выступает фактор единства наполняющей и направленной интенции, поскольку их обособленное рассмотрение – проявление нефеноменологического подхода. И главное при этом то, что любая интенция интерпретируется как интенция воления. «Реализация» же отдельных интенций воления возможна только через практику<sup>209</sup>. При этом понятие **воли** и понятие **практики** коррелятивным образом охватывают предельно широкую сферу явлений в том числе и бессознательного и физиологического характера.

Теперь суммируем сказанное выше и выскажем свое отношение к позиции Наи-Ин Ли. В целом, этот параграф был направлен на проблематизацию соотношения теоретического и практического в феноменологии Гуссерля, которое репрезентируется, в частности, в переплетении разумов. Ранее мы уже рассмотрели на примере научной этики и концепта *Kunstlehre* вопрос соотношения теоретического и практического знания у Гуссерля и пришли к выводу, что компетенции практического знания значительным образом

---

<sup>208</sup> Ли Н.-И. Практическая интенциональность... С. 199. Правомерность подобной натурализации интенциональности подробно анализируется в: Theodorou P. Perception and action: On the praxial structure of intentional consciousness // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2006. Vol. 5. Issue 3–4. P. 303–320.

<sup>209</sup> Важно отметить, как Нам-Ин Ли интерпретирует практику: «Практика как способ наполнить интенцию воления, включает в себя не только деятельность, сопровождаемую размышлением, но также и привычную деятельность, которая формируется механическим повторением, кинестетическими действиями, такими как движение глаз, непрерывно работающими в ощущении и восприятии. Практика в широком смысле также включает даже бессознательные телесные движения, которые связаны с побуждениями и инстинктами на генетически более низком уровне. Конечно, среди указанных выше примеров, практика, сопровождаемая размышлениями, называется практикой в собственном смысле, тогда как другие могут быть названы практиками в несобственном смысле. Однако этот факт не означает, что только анализ практики в собственном смысле феноменологически значим. Феноменологический анализ практики в несобственном смысле есть такая же важная задача, как и анализ практики в собственном смысле: понять структуру практики в собственном смысле невозможно без понимания практики в несобственном смысле как генетического истока первой» (Ли Н.-И. Практическая интенциональность... С. 199).

расширились, но вопрос о допустимых границах этого распространения остается открытым. Интерпретация Нам-Ин Ли базового концепта интенциональность может служить хорошим примером нарушения границ возможной практизации феноменологии Гуссерля.

Прежде всего, вызывает вопросы сама по себе исследовательская методология Нам-Ин Ли. Его интерпретация выкристаллизовывалась на основе анализа обширных текстов Гуссерлианы, однако, прибегая к ретроспективному подходу, Нам-Ин Ли обращает вспять мысль Гуссерля и пытается внедрить в логику феноменолога то, что ей в соответствующий период совершенно не свойственно. Рассмотрим, например, рассуждение о нефеноменологическом подходе в «Логических исследованиях» при определении интенциональности. Широко известно, что Гуссерль в данной работе занимает достаточно антиметафизические позиции, и познающий субъект появится только на других этапах развития его мысли. Именно эта антиметафизическая направленность сделала «Логические исследования» одинаково интересной и до сих пор актуальной работой как для аналитических, так и для континентальных философов.

В этом смысле заключение Нам-Ин Ли о том, что всякая интенция по своей сути является волящей, вызывает сомнения. Главным образом потому, что воля не может быть сама по себе, ее должен кто-то выражать, т.е. дискурс воли подразумевает дискурс субъекта, что неизбежно требует того или иного метафизического контекста. В то время как теория интенциональности, разрабатываемая в «Логических исследованиях», имела своим предназначением тематизирование сознания как опыта, живого опыта, предшествующего любым теориям и конструкциям. А осознание своего Я, себя как познающего субъекта – это именно конструкция, один из видов переживания, становящийся на почве индивидуального опыта.

На наш взгляд, интенциональность может восприниматься как своего рода медиатор между эмпирическим и рациональным, эта «пограничность» интенциональности, ее возможности охватить своей структурой все разнообразие

жизни сознания, на самом деле и не предполагало никакого понятийно-концептуального генезиса (который инициировал Нам-Ин Ли). Интенциональность как фундаментальный и системообразующий элемент феноменологии «забронировала» за собой статус такой характеристики сознания, который максимально нейтрален как к рациональной своей составляющей, так и к эмпирической. Эта точка зрения в некоторой степени подтверждается следующими словами Гуссерля, сказанными им в добавлении ко второму изданию «Логических исследований», т.е. тогда, когда он уже активно развивал систему трансцендентальной философии: «Как ни важен этот вопрос вообще, а также чисто феноменологически, все же наиболее широкие проблемные сферы феноменологии, которые в той или иной степени общности касаются реального (reellen) содержания интенциональных переживаний и их сущностного отношения к интенциональным объектам, могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я»<sup>210</sup>.

Если суммировать все повороты мысли Нам-Ин Ли, все шаги аргументации (которыми просто перенасыщена статья), то складывается ощущение, что скрупулезный анализ направленной и наполненной интенции, рассуждения об абстрактном характере их обособленного исследования, изначальности и производности этих интенций являются излишними. Поскольку о необходимости этих рассуждений приходится задуматься после такой фразы, которая спорадически появляется в тексте, не будучи действительным выводом или венцом аргументации: «В связи с тем фактом, что направленная интенция есть неотъемлемая часть, содержащаяся в каждой интенциональности, она может быть охарактеризована как интенция воления»<sup>211</sup>. Если присмотреться, то в первой ее части содержится трюизм, а во второй части почти произвольное, так в статье и не обоснованное суждение, апеллирующее в большей степени к обыденному пониманию интенции – когда человек осознанно к чему-то стремится (душевым или физическим способом). Из такого обыденного понимания вполне

---

<sup>210</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены... С. 335.

<sup>211</sup> Ли Н.-И. Практическая интенциональность... С. 199.

закономерно вытекает, что интенция воления может быть наполнена только через практику, а все вместе это формирует концепцию практической интенциональности.

Подводя итоги параграфа, постараемся ответить на вопрос, чем обусловлен интерес Нам-Ин Ли к трансформации интенциональности в практическую интенциональность? Основной причиной, на наш взгляд, является попытка обосновать тезис, согласно которому трансцендентальная феноменология – это практическая философия<sup>212</sup>. А «прямой дорогой» к этому выступает признание практического характера за фундаментальным понятием феноменологии – интенциональностью. Мы в свою очередь разделяем мнение о практической ориентированности постдескриптивной феноменологии, но отрицаем возможность обосновать эту ориентированность посредством той или иной теории интенциональности.

На наш взгляд местом, в котором следует искать истоки включения практических элементов в интенциональность, является описанная в первом параграфе феноменологическая концепция разума. Сообразно тому, как амбивалентно выстраивается картина критики видов разума (согласно которой он, с одной стороны, является гомогенной структурой, где все виды разума находятся на одном уровне, а с другой стороны, сохраняется приоритет логического разума), следует проецировать концептуальные следствия на понимание интенциональности. Возможно, многослойность концепции разума и проецирование этой многослойности на концепцию интенциональности служит причиной затруднительного анализа этого фундаментального понятия, что может быть проиллюстрировано отсутствием единого и контингентного понимания интенциональности в работах самого Гуссерля. Со своей стороны, мы можем сказать, что несмотря на некоторую несогласованность в оценке соотношения видов разума и некоторой сугубо рационалистской гипертрофии роли теоретического разума, можно признать, что перенесение этой сверхроли логического, теоретического разума на понимание интенциональности более чем

---

<sup>212</sup> Там же. С. 191.

уместно. Это связано с тем, что первой и основной задачей интенциональности является обеспечение человека знанием в широком смысле слова. Оценка, мотивация, воля, выбор занимают преимущественно вторичное положение и являются модификациями этого знания. Даже в том случае, если бы Гуссерль не настаивал на первенстве теоретического разума, а распределял в равной степени функции между теоретическим, практическим и аксиологическим разумом, феноменологическое понимание практики как «теоретической практики» не позволило бы вывести трактовку интенциональности за рамки трансцендентальной интерпретации.

### 3.3 Проблема обоснования знания в феноменологии.

В переписке со своим учеником А. Пфендером Гуссерль высказывает знаменитую оценку работы (имеется в виду «Бытие и время») другого своего ученика – М. Хайдеггера, а именно – «гениальная ненаучность» (*genialen Unwissenschaftlichkeit*)<sup>213</sup>. Эту характеристику при всей ее краткости можно считать исчерпывающей для объяснения того, чем феноменология Гуссерля отличается от феноменологии Хайдеггера. Научность как нормативное требование к философской работе (и процессу и результату) выступала для Гуссерля непреходящей ценностью и доминантой. В то же время можно вспомнить слова Гуссерля из его программной работы «Философия как строгая наука»: «Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней (имеется в виду современное для Гуссерля положение дел – С. Б.) эпохой...»<sup>214</sup>. Доказательством несостоятельности философии как науки выступали различные формы психологизма<sup>215</sup>, натурализма, скептицизма, релятивизма и проч., широко

<sup>213</sup> Pfänder-Studien. *Phaenomenologica* 84. / Hrsg. von Spiegelberg H. und Avé-Lallemant E. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1982. S. 349.

<sup>214</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Избранные работы / сост. В. А. Куреной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 187.

<sup>215</sup> Наиболее подробный анализ форм психологизма, релятивизма и скептицизма, подвергнувшихся критике Гуссерля см.: Fröhlich G. Ein neuer Psychologismus? Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die

распространенные в начале 20-го века и выступающие постоянными мишенями гуссерлевой критики. Ни одно ключевое произведение Гуссерля не обходилось без упоминания тех опасностей для науки и знания вообще, которые влекут за собой указанные тенденции. Однако способы снятия, преодоления этих опасностей, теоретико-методологический инструментарий феноменологии для борьбы с этими вызовами составляет, на наш взгляд, самостоятельную и достаточно глубокую проблему<sup>216</sup>.

С точки зрения нашей программной гипотезы о метаморфозе теоретико-практических элементов в феноменологии, суть обозначенной проблемы может быть сформулирована следующим образом. Стремление к конструированию феноменологии как строгой науки совмещало два мотива: 1) классические требования научной нормативности («знание – это истинное обоснованное мнение») и 2) неклассическое понимание науки, объективности (в особенности смысла объективности в науках о духе<sup>217</sup>), а также неклассическая трактовка универсальности, складывающейся не дедуктивно и не индуктивно, а редуктивно с последующим включением в контекст интересубъективности.

Существование этих двух мотивов в феноменологии придало ей определенную специфику, прослеживаемую и на концепции истины, и на подходах Гуссерля к обоснованию знания. Поскольку концепция истины является одной из часто рассматриваемых тем среди исследователей феноменологии, в этом параграфе мы сосредоточимся на затрагиваемом реже круге проблем, посвященных обоснованию знания в феноменологии.

Следуя практике зарубежных авторов, мы предлагаем рассматривать подходы Гуссерля к обоснованию знания через терминологический и

---

Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. 270 S.

<sup>216</sup> Эта проблема была раскрыта нами в двух статьях: Бердаус С.В. Нефундаментализм и обоснование практического знания в феноменологии // Сибирский философский журнал. 2017. Т. 15. № 4. С. 232–245; Бердаус С.В. Проблема обоснования знания и феноменология Э. Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2017. Т. 15. № 3. С. 181–193.

<sup>217</sup> «Психологии приписывали ту же объективность, что и физике, и именно поэтому психология в ее полном и собственном смысле оставалась совершенно невозможной; ибо применительно к душе, к субъективности – как индивидуальной, у отдельного человека и в отдельной жизни, так и общественно-исторической, социальной в самом широком смысле – объективность, мыслимая по типу естественнонаучной объективности, оказывается просто-таки абсурдной» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 435).

концептуальный аппарат современной эпистемологии, а именно в рамках таких установок как фундаментализм и когерентизм. Сразу сделаем одно важное замечание: далее мы будем рассматривать как противопоставленные друг другу две концепции – фундаментализм и когерентизм. Однако П.С. Куслий предупреждает нас о том, что «холистское утверждение о том, что обосновываются не единичные суждения, а системы, не следует путать с когерентистским тезисом о том, что суждение истинно, если оно соотносится с другими суждениями в рамках общей системы, равно как не следует думать, что первое имплицитно подразумевает последнее»<sup>218</sup>. Другими словами, правильнее противопоставлять холизм фундаментализму. Действительно, мы имеем два базовых критерия знания: истина и обоснование. У истины есть три основных теории: корреспондентная, когерентная и прагматистская. И у обоснования есть две основные теории: фундаменталистская и холистская. И эти вещи, действительно, не следует путать. Тем не менее, мы будем следовать традиции, идущей от Л. Бонжура, который фундаментализму противопоставлял именно когерентизм, используя критерий линейного и нелинейного обоснования (“linear versus nonlinear justification”)<sup>219</sup>. Заметим, что этой традиции следуют и некоторые отечественные авторы: «Альтернативный фундаментализму когерентистский подход состоит в следующем. Согласно когерентной теории обоснования, полагание делает обоснованным его когерентность с другими полаганиями – где, как и в когерентной теории истины, стандарты того, что составляет когерентность, принадлежат непосредственно самой теории. Когерентисты отрицают, что существуют базовые причины и утверждают, что все полагания получают свое обоснование, по крайней мере частично, от других полаганий. В основе такого подхода – предположение о том, что наши полагания взаимно поддерживают друг друга, образуя структуру, подобную сети (“web of belief” Куайна)»<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Куслий П.С. Понятие истины в аналитической философии // Понятие истины в социогуманитарном познании / отв. ред. А.Л. Никифоров. М.: ИФРАН, 2008. С. 58.

<sup>219</sup> Bonjour L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988. P. 89–93.

<sup>220</sup> Аналитическая философия: учеб. пособие / под ред. М. В. Лебедева, В.А. Суровцева, А.З. Черняка. М.: Изд-во Российского ун-та дружбы народов, 2006. С. 414.

Современные концепции обоснования знания пытаются в той или иной мере отказаться от фундаментализма. Однако эти попытки имеют два вектора. Первый может быть расценен как позитивный, в том смысле, что, отвергая фундаментализм, предлагается что-то конструктивное (например, когерентизм). Второй может расцениваться как негативный, ибо он указывает на позицию своего рода философского нонконформизма в вопросе обоснования. Чаще всего это выражено в отказе фундаментализму в праве на существование вообще: отвергается его необходимость и критикуется требование обоснованности как относящееся к устаревшим идеалам классической науки<sup>221</sup>. В таком случае уместнее вести речь уже об антифундаментализме. Поскольку антифундаментализм связан как с широким кругом теорий и идей (в число которых входят: тезис о несоизмеримости теорий, диалектика, герменевтика, объективизм, релятивизм, постмодернизм, различные формы литературной теории и т. д.), так и с длинным списком имен (Г. В. Ф. Гегель, Ф. Ницше, К. Маркс, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Рорти и Ж.-Ф. Лиотар), постольку говорить об едином направлении нет смысла, но скорее вслед за Р. Рорти под антифундаментализмом правильнее было бы понимать некий «лозунг для комплекса идей, ранее не имевших резонансного выражения»<sup>222</sup>. В связи с этой весьма разобщенной природой антифундаментализма, здесь останавливаться на нем неуместно.

#### *Фундаментализм и феноменология.*

Для фундаментализма характерна линейная формула обоснования, т.е. строго обязательное следование двум этапам:

1) обнаружение или же постулирование самоочевидных и/или не требующих своего обоснования<sup>223</sup> положений (*P*), которые выступают фундаментом для нашего знания (на этом этапе, по существу, и решается проблема регресса в бесконечность при обосновании знания);

<sup>221</sup> См.: Антаков С.М. Фундаментализм и его отрицания в философии науки (наука как предмет философии) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007. № 1. С. 301–307.

<sup>222</sup> Rockmore T., Singer B. J. *Antifoundationalism. Old and New*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1992. P. 2–3.

<sup>223</sup> В современной литературе эти положения характеризуются такими выражениями, как «infallible», «indubitable», «incorrigible» (BonJour L. *The Structure of Empirical Knowledge*; BonJour L. *The Myth of Knowledge // Philosophical Perspectives. Epistemology*. 2010. Vol. 24. P. 57–83).

2) выведение из  $P$  мнений, убеждений (beliefs) ( $B$ ), которые всегда могут быть редуцированы к  $P$  для своего обоснования.

На основании этого мы получаем следующую линейную формулу:

$$P \rightarrow B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_N.$$

Использование этой формулы является общим алгоритмом любого фундаменталистского обоснования. Классическими представителями такого подхода к обоснованию являются Аристотель<sup>224</sup>, Р. Декарт (рационалистический фундаментализм) и Б. Рассел, М. Шлик, Р. Карнап (теория протокольных предложений). Взгляды Рассела, Карнапа и Шлика в силу их позитивистских установок обособляют в эмпирический фундаментализм, в рамках которого на место эмпирических фактов ставились тождественно-истинные формулы логики. Мы же сосредоточимся на «ортодоксальных» как наиболее репрезентативных фундаменталистских идеях Аристотеля и Декарта, сформулировав два соответствующих типа фундаментализма.

Первый связан с именем Аристотеля, в соответствии с замыслом которого мы усматриваем эйдосы (неизменные сущности), которые и являются основанием нашего знания. Назовем этот тип фундаментализма *эйдетическим*. Второй тип связан с попытками нововременных философов выявить такой источник наших знаний, который автоматически гарантировал бы надежность тех данных, которые мы из него получим. Начало этой традиции заложил Р. Декарт, открывший посредством «радикального сомнения» то, что впоследствии станет фундаментальным элементом западного рационализма – философское утверждение *cogito ergo sum*. Это утверждение фиксирует бытие некой инстанции (трансцендентального Я, сознания), только при наличии которой возможно мыслить (и сомневаться в том числе). Бытие этой инстанции является абсолютно

---

<sup>224</sup> Кратко обратимся к известной версии аристотелевского фундаментализма, предложенной К. Поппером: для Аристотеля знание (в противоположность мнению) может быть двух видов – демонстративное и интуитивное. Демонстративное знание есть знание причин, а интуитивное состоит в схватывании сущности или сущностной природы вещи. Интуитивное знание в силу того, что формирует так называемые «первые начала» или в терминах аналитической философии «базисные установки» (basic beliefs) выступает первоначальным источником, фундаментом всей науки (математики и естествознания). Эти начала, базисные посылки постулируются безусловно истинными и не нуждающимися ни в каких доказательствах, т. е. важны для избегания регресса в бесконечность в процедуре доказывания (Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 2. С. 17).

достоверной истиной, в которой нельзя (невозможно) усомниться, а это, в свою очередь, дает основание считать эту инстанцию фундаментом для построения знания, которое будет обладать иммунитетом к нападкам скептиков. Назовем этот тип фундаментализма *трансцендентальным*.

Для начала соотнесем феноменологию с *эйдетическим фундаментализмом*. В «Идеях» Гуссерль утверждает: «Сущность (эйдос) – это предмет нового порядка. Подобно тому, как данное в индивидуальном или же постигающем опытным путем созерцании есть индивидуальный предмет, так данное в сущностном созерцании – есть чистая сущность»<sup>225</sup>. Сущности «...могут иметься в виду, мниться, то правильно, то ложно, – как, например, в ложном геометрическом мышлении. Но постижение и созерцание сущности – это многообразный акт, и в особенности *высматривание сущности есть дающий из самого первоисточника акт*»<sup>226</sup>. Акт высматривания сущности (Wesenschau) и сама по себе усмотренная сущность суть элементы того типа эссенциализма Гуссерля, который конструироваться на основе двух слагаемых: 1) феноменологического толкования сущности и 2) феноменологической теории абстракции. На наш взгляд, можно согласиться с точкой зрения Д. Захави, который считает некоторым преувеличением оценку акта усмотрения сущности как важнейшей особенности феноменологии: «Несмотря на справедливость того, что Гуссерль был больше заинтересован в понимании сущностных структур сознания, чем в исследованиях фактического и эмпирического состава человеческого сознания, а также того, что его феноменология может частично рассматриваться как попытка изложить необходимые и универсальные законы, которые управляют и структурируют интенциональность, этот интерес к сущностным структурам настолько широко распространен в истории философии, что бессмысленно принимать его как определяющую особенность феноменологии»<sup>227</sup>. И действительно, в феноменологии прихотливым образом сочетаются целый ряд онтологий, разработанных предшествующей традицией (от

<sup>225</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 34.

<sup>226</sup> Там же. С. 80.

<sup>227</sup> Zahavi D. Husserl's phenomenology. California, Stanford University Press, 2003. P. 37.

античности и Средневековья до современных Гуссерлю теорий предметов). Эссенциализм во многом составлял фундаментальную основу дескриптивного этапа феноменологии, поскольку он предоставлял надежный инструментарий (отточенный временем и подогнанным Гуссерлем до нужд своей философии) для описания предметной сферы и сферы значений. Однако переход к трансцендентальной феноменологии отодвинул сущностную (и эссенциалистскую) проблематику на второй план.

По замечанию Дж. Моханти, «конкретно феноменологическое предприятие прояснения значений (ноэтико-ноэватическая проблематика) ... медленно выдвигается на передний план, какое-то время омрачается эссенциализмом предварительного этапа, но позже освобождается от него и восстанавливает свое первенство как философскую деятельность по преимуществу»<sup>228</sup>. Однако подобный переход требовал новых оснований. В этом месте и становится актуальным обращение к взаимоотношениям феноменологии и *трансцендентального фундаментализма*. В исследовательской литературе уже утвердились две традиции в оценке этого характера. Первая традиция представлена исследователями, которые не видят надобности в особо изощренной аргументации присутствия трансцендентального фундаментализма в феноменологии, поскольку Гуссерль открыто заявляет о картезианских корнях своей философии<sup>229</sup> и др.). Другая традиция представлена теми исследователями, которые в разной степени умаляют значение картезианского тезиса для феноменологии, а значит, ставят под сомнение фундаменталистский характер этого учения<sup>230</sup>.

Разногласия исследователей по данному вопросу не вызывают удивления. Дело в том, что Гуссерль одновременно и принимает картезианский тезис, и критикует Декарта за то, что тот не вполне осознал весь глубокий смысл

---

<sup>228</sup> Mohanty J. N. The Possibility of Transcendental Philosophy. *Phaenomenologica* 98. Dordrecht. Boston. Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. p. 191

<sup>229</sup> Mohanty J. N. *Husserlian Transcendental Phenomenology*...P. 177; Smith, McIntyre. *Husserl and Intentionality*. Boston: D. Reidel Publ. Co, 1982. P. 93

<sup>230</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence and Justification // Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition / Ed. by R. Sokolowski. Washington: The Catholic University of America Press, 1988. P. 107–129; Hopp W. Husserl, Phenomenology, and Foundationalism // *Inquiry*. 2008. Vol. 51. № 2. P. 194–216.

собственного открытия. Действительно, выведение *ego* за пределы обыденного опыта через сомнение, выход к трансцендентальному субъекту позволяет получить аподиктическую очевидность. Однако эта очевидность касается исключительно того, что дано в опыте *ego*, в то время как за пределами этого опыта простирается «неопределенный предположительный горизонт того, что, собственно, не дано в опыте»<sup>231</sup>. Именно поэтому *ego*, будучи источником аподиктической очевидности, не может гарантировать адекватности последующих выводов, сделанных на его основании. Этот нюанс действительно был важен для Гуссерля, поскольку с его точки зрения именно недопонимание этой особенности чистого Я (быть источником очевидностей и не быть способным дать надежное обоснование всего того, что выходит за его границы) привело к неудаче Картезия в осуществлении трансцендентального поворота. Неудача Декарта, добавляет Гуссерль, обусловлена предрассудком, восходящим к математическому естествознанию и заключающимся в том, что *ego cogito* расценивается как аподиктическая аксиома, которая совместно с другими аксиомами способна дать основание для «дедуктивно объясняющей науки-в-мире»<sup>232</sup>. Следуя такой логике, мы можем «вывести весь остальной мир» из аподиктически чистого *ego* «посредством верно сделанных заключений»<sup>233</sup>. Но это предположение Гуссерль называет «роковым поворотом», который не позволил Декарту вступить на путь подлинной трансцендентальной философии. Гуссерль же предлагает остаться на пути радикального сомнения, сохранив тем самым принцип чистой интуиции или очевидности: «Не будем придавать значения ничему, кроме того, что действительно и прежде всего совершенно непосредственно дано в раскрытом для нас, благодаря *epoche* поле *ego cogito*, следовательно, не будем утверждать ничего, чего мы сами не видим»<sup>234</sup>. Таким образом, Гуссерль пытается провести более строго и последовательно линию, намеченную Декартом. На этом пути он отыскивает надежный источник подлинного знания – *ego cogito*, но отказывается видеть в нем базис для

---

<sup>231</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации... С. 37.

<sup>232</sup> Там же. С. 38.

<sup>233</sup> Там же.

<sup>234</sup> Там же. С. 39.

последующих дедуктивных выводов, чтобы не нарушить чистоту нашего знания. Соответственно, мы можем усмотреть элементы трансцендентального фундаментализма в феноменологии с той весомой оговоркой, что найденный источник достоверного знания как бы законсервирован, ибо прямая дедукция знания из него Гуссерлем не принимается.

Данная ситуация некоторой своей асимметричностью (несоответствием *prima facie* предпринятых теоретических поисков и усилий достигнутому результату) оставляет чувство незавершенности и даже недоумения, а также подозрения в чисто декларативном характере устанавливаемых принципов. Это в свою очередь породило две тенденции в исследованиях: позитивную и негативную.

**Негативная тенденция** допускает усмотрение в природе феноменологического знания элементов когерентизма. Как мы уже сказали, она обусловлена тем, что описанная неполнота и асимметричность ситуации с *ego cogito* использовалась некоторыми авторами как наиболее удобная цель для критики, поскольку она не была защищена от весьма смелых интерпретативных конструкций. На рассмотрении одной из таких интерпретаций мы и остановимся подробнее.

Напомним, что когерентизм характеризуется нелинейной формулой обоснования. Эта формула предполагает устранение первого этапа (базисных установок либо надежного источника нашего знания). Обоснование же любого убеждения осуществляется в цепи рассуждений, замыкающихся на самих себя: мы имеем систему убеждений, они не должны противоречить друг другу, а напротив, взаимно поддерживать друг друга. Однако эта формула присуща только «чистому» когерентизму и в большинстве случаев считается неприемлемой в силу затруднений при решении основной для когерентистского подхода проблемы – круга обоснования<sup>235</sup>. Более популярными формами когерентизма являются его

---

<sup>235</sup> Показательна в этом смысле эволюция одного из первых теоретиков когерентизма Л. Бонжура, который проделал интеллектуальный путь от когерентиста до фундаменталиста, что отражено в его работах – от «The Structure of Empirical Knowledge» (1988) до статьи «Foundationalism and The External World» (1999).

различные гибридные, развивающиеся в экстерналистской (например, концепция релейабилитизма<sup>236</sup> и др.) или интерналистской<sup>237</sup> плоскостях.

В качестве наиболее репрезентативного примера проявления негативной тенденции мы возьмем статью Д. Фоллесдаля «Гуссерль о очевидности и обосновании»<sup>238</sup>. Автор обосновывает тезис о том, что любые фундаменталистские утверждения основателя феноменологии являются таковыми лишь на поверхности. В действительности Гуссерль занимает прямо противоположную позицию, и эта позиция обнаруживает схожесть с методом «рефлексивного равновесия» (reflective equilibrium)<sup>239</sup>. Метод рефлексивного равновесия был предложен Джоном Ролзом в его работе «Теория справедливости»<sup>240</sup> и первоначально использовался в этическом и метаэтическом дискурсах. Позднее этот метод, первоначально предназначенный для выведения принципов справедливости, стал использоваться и за пределами этики. За основу берется сама идея «балансирования» рационального субъекта в процессе познания, которая подразумевает возможность подвергать сомнению, изменять абсолютно все свои взгляды в зависимости от тех или иных факторов (включая данные интуиции). Согласно рассуждениям Д. Фоллесдаля, если феноменология действительно отвечает требованиям метода рефлексивного равновесия, то она должна обладать рядом соответствующих характеристик. Здесь мы рассмотрим три из них, наиболее дискуссионные: согласованность (coherence), тотальная поправимость (total corrigibility) и расширение принципов обоснования на смежные области (а именно эмпирические науки, математику, логику, этику).

Смысл согласованности самой по себе в принципе интуитивно ясен, поэтому Фоллесдаль не дает специальных определений, ограничиваясь обобщающим примером в виде любой теории, куда подпадают как научные теории, так и обыденные универсализации (например, у субъекта X есть теория,

<sup>236</sup> Goldman A. What Is Justified Belief? // *Justification and Knowledge* / Ed. by G. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979. P. 89–104; Plantinga A. Warrant and Proper Function. New York: Oxford Univ. Press, 1993. 241 p.

<sup>237</sup> Bonjour L. Externalist Theories of Empirical Knowledge // *Midwest Studies in Philosophy*. 1980. Vol. 5(1). P. 53–73.

<sup>238</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence and Justification // *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition* / Ed. by R. Sokolowski. Washington: The Catholic University of America Press, 1988. P. 107–129.

<sup>239</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 117.

<sup>240</sup> Ролз Дж. Теория справедливости / пер. В. В. Целищева. Новосибирск, 1995. 513 с.

как заработать миллион долларов). Неотъемлемым свойством любой теории является максимальная взаимообусловленность, непротиворечивость составляющих ее элементов. Что касается тотальной поправимости, то данная характеристика наиболее явно размежевывает фундаменталистский и когерентистский подходы: согласно этой характеристике ни одно положение какой-либо теории не защищено от пересмотра. Иначе говоря, мы можем отказаться от любого отдельного утверждения (в том числе и базового), если это будет способствовать большей согласованности теории. Из этого, по мнению Фоллесдаля, следует, что несовместимыми с методом рефлексивного равновесия являются убеждения логических эмпиристов относительно «протокольных предложений», ибо последние не могут быть подвергнуты сомнению<sup>241</sup>. Аналогично обстоят дела и с теорией «чувственных данных» (the sense data theory), в рамках которой утверждения относительно чувственных данных принимаются как непогрешимые<sup>242</sup>. Относительно расширения принципов обоснования на смежные области отметим лишь то, что мы рассмотрим действие этого принципа только на примере этики.

Теперь мы выскажем несколько критических соображений в отношении этих трех характеристик, которые, по мнению Фоллесдаля, соответствуют установкам феноменологии в целом. Начнем с того замечания, что даже обзорное знакомство с его статьей «Husserl on Evidence and Justification» оставляет впечатление, что автор своей аргументацией пытается «вчитать» в феноменологию некоторые вещи, абсолютно ей не свойственные, но которые соответствуют созданному самим Фоллесдалем образу феноменологии, который условно можно назвать аналитической феноменологией<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 117.

<sup>242</sup> Ibid.

<sup>243</sup> Несмотря на то что дальнейший текст будет носить полемический характер, мы отдаем отчет в том, что свободу интерпретации при адекватной аргументации в философии никто не отменял. Д. Фоллесдаль является представителем Калифорнийской школы (или школы Западного побережья) американской феноменологии (Дрейфус, Смит, Макинтайр и др.). В рамках этой школы придерживаются фрегеанской интерпретации гуссерлевой теории интенциональности, а также концепции ноэмы (см. Føllesdal D. Husserl und Frege. Oslo: I Kommissjon Hos H. Aschehoug & Co., 1958. p. 235.; Føllesdal D. Husserl's Notion of Noema // JPh. 1969. Vol. 66. P. 680–687; а также: Зайцева Н. В. У истоков современной науки о сознании: Фреге или Гуссерль? // РАЦИО.ru. 2015. № 15. С. 178–195). Этим собственно и объясняется тот «проаналитический» настрой Фоллесдаля, на который мы указываем. Добавим лишь, что специфика интерпретации Фоллесдалем концепции ноэмы в свое время вызывала

*Согласованность.*

Согласованность, как уже было отмечено, есть естественное свойство любой системы взглядов и феноменологии в том числе. Однако Фоллесдаль пытается усмотреть в феноменологии согласованность более специфического качества, приводя для этого аргументы, вызывающие много вопросов. Например, перед одной из цитат, предназначенной продемонстрировать отношение основоположника феноменологии к фактору согласованности, Фоллесдаль замечает: «Гуссерль снова и снова подчеркивает важность согласованности для правильности (validity) и истины». Далее цитата самого Гуссерля: «...единство суждения пронизывает все отдельные суждения. Они обладают единством, которое выстраивается через последовательность суждения. Это единство суждения дает [всем отдельным суждениям] внутренние, взаимосвязанные значимости. В этом же роде, множественность высказываний какого-нибудь научного труда имеет всеохватывающее единство суждений, также это имеет место в каждой теории и каждой целостной науке»<sup>244</sup>. Первое, что хотелось бы отметить: данная цитата берется из достаточно позднего произведения Э. Гуссерля, лекций «Первая философия» («Erste Philosophie») (1923/24), полностью посвященных метафизике. Если быть точнее, то эти вступительные лекции, откуда Фоллесдаль заимствует цитату, посвящены *только историко-философскому* анализу ряда идей античных и позднеантичных мыслителей. Речь идет о лекции «Die aristotelisch-stoisch-traditionelle Logik der Konsequenz oder Einstimmigkeit» («Аристотелевская, стоическая и традиционная логика вывода и взаимосогласия»)<sup>245</sup>, т.е. Фоллесдаль делает объектом рассмотрения не столько идеи самой феноменологии Гуссерля, сколько историко-философскую

---

много дискуссий; подробный обзор и конструктивную критику этой интерпретации мы находим у Н. Мотрошиловой (Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. С. 397-407), она же высказывает близкую нам мысль о том, что многие ходы Фоллесдаля вызывают «недоумения и возражения», но лишь «лишь постольку, поскольку с их помощью дается интерпретация Гуссерля, а не выстраивается собственная концепция Фоллесдаля лишь с опорой на гуссерлевскую феноменологию. Ибо во втором случае Фоллесдаль, как и всякий другой автор, совершенно свободен заимствовать любые элементы из каких угодно концепций, волен интерпретировать их и объединять в любые теоретически обоснованные сочетания» (Там же. С. 404).

<sup>244</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 121.

<sup>245</sup> Husserl E. Erste Philosophie. Erster Teil (1923/24) (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 7). Haag: Martinus Nijhoff, 1956. S. 17–24.

реконструкцию феноменологом Гуссерлем предшествующей философской традиции. Можно добавить, что в этой лекции Гуссерль пытается проследить исторический генезис проблемы взаимосогласованности (*Einstimmigkeit*) как проблемы описания слоев трансцендентального конструирования вещи. Этот вопрос кратко он уже затрагивал в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии».

Иначе говоря, под взаимосогласием понимается не методологическая установка, не характеристика теории, а функция человеческого разума конструировать предмет мышления в интерсубъективном порядке, т.е. с учетом процесса или результатов процесса мышления других субъектов.

Наиболее развернутую оценку обсуждаемой позиции Фоллесдаля высказывает Ф. Бергхофер: «[относительно вышеупомянутой цитаты] необходимо отметить две вещи. Во-первых, это утверждение не является обязательством к крайнему холизму, оно не обязывает даже к слабому когерентизму, поскольку оно не указывает на то, что когерентность или «единство» необходимы для обоснования или «validity». Во-вторых, важнейший отрывок “Это единство придает всем им внутреннюю, взаимосвязанную действительность” (“This unity confers on all of them an intrinsic, interrelated validity”) может быть лучше переведен как “Это придает всем им единство внутренне взаимозависимой действительности” (“This confers to all of them the unity of an internally interdependent validity”). Этот отрывок не столько об эпистемическом обосновании, сколько о том, как отдельные убеждения связаны друг с другом в рамках единой системы убеждений. Это может показать, что когерентность играет значительную роль для Гуссерля, но полностью совместима с фундаментализмом»<sup>246</sup>.

#### *Тотальная поправимость.*

Фоллесдаль в общих рассуждениях о методе рефлексивного равновесия отмечает, что он является разновидностью гипотетико-дедуктивного метода, который, напомним, реализуется в следующих трех этапах:

---

<sup>246</sup> Berghofer P. Why Husserl is a Moderate Foundationalist // Husserl Studies. 2018. Vol. 34 (1). P. 15.

1. Построение связной системы гипотез.
2. Верификация и (или) фальсификация этой системы гипотез.
3. Уточнение, конкретизация, коррекция исходной конструкции.

Если мы обратим внимание на третий пункт, то увидим ту самую установку на тотальную поправимость, заключающуюся в несколько спорном предположении, что любая система гипотез может быть в корне пересмотрена. Фоллесдаль, как складывается впечатление, заинтересованный в эвристическом потенциале феноменологического метода, пытается отбросить какие-то чисто декларативные, гипотетические утверждения Гуссерля, не имеющие рационального обоснования. Так он утверждает, что феноменология Гуссерля полностью соответствует требованиям тотальной поправимости. А чтобы «не быть введенными в заблуждение фундаменталистским способом толкования Гуссерля»<sup>247</sup>, Фоллесдаль предлагает обратить внимание на следующие вопросы, которыми немецкий феноменолог задается в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии»: «Могу ли я начать с истины, с окончательной истины?... Если у меня уже есть такие “непосредственно очевидные” истины, то я, пожалуй, мог бы опосредованно выводить из них новые. Но где они у меня есть?»<sup>248</sup>. Эти вопросы, по мнению Фоллесдаля, свидетельствуют о том, что Гуссерль признает неадекватность, неполноту и неясность в некоторых случаях нашего собственного опыта<sup>249</sup>. На первый взгляд, с Фоллесдалем сложно спорить, более того, можно расширить этот круг сомнений Гуссерля еще одной цитатой из того же его сочинения: «Каким же образом и где у меня есть что-либо окончательно по-себе-сущее? Опыт, опыт общности и осуществляемая в нем взаимная корректировка, равно как и собственный персональный опыт и самокорректировка, ничего не меняет в относительности опыта, остающегося относительным и в качестве опыта всей общности, так что все дескриптивные высказывания и все мыслимые умозаключения, дедуктивные

---

<sup>247</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 122.

<sup>248</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 351.

<sup>249</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 122.

или индуктивные, по необходимости относительны»<sup>250</sup>. Из подобных рассуждений Гуссерля Фоллесдаль делает вывод: если все относительно, если любой опыт может влечь за собой ошибочные умозаключения, если эти ошибочные умозаключения предполагают корректировку, то феноменология как и метод рефлексивного равновесия допускает и с необходимостью применяет «тотальную поправимость». Признание подобного тождественно признанию за феноменологией когерентистской природы.

Именно эта характеристика – «тотальная поправимость» – выступает важным индикатором тех глубинных пертурбаций в феноменологическом образе мышления, которые, проявляясь в области поисков надежного источника знания, указывают на более фундаментальную проблему, доминирующую в нашем исследовании. Гуссерль отказывает теории как таковой в притязаниях на догматическое право обнаружить раз навсегда истинный фундамент нашего знания и переносит акцент на практику рационального субъекта, который находится в постоянной заботе об истине. Это смещение теоретического и практического дискурса должно представлять собой отдельную координату, которую обязательно нужно вводить в рассуждения о подходах Гуссерля к вопросам обоснования. Фоллесдаль явным образом не сделал этого в своей статье, что лишает нас возможности однозначно оценивать его выводы относительно «тотальной поправимости»: с точки зрения синкретичного восприятия феноменологии Фоллесдаль прав: Гуссерль действительно допускает возможность тотальной корректировки опыта, но с точки зрения специфического устройства феноменологического знания Фоллесдаль не прав – иногда «тотальная поправимость» может служить первым признаком фундаментализма. Однако здесь мы пока остановимся и вернемся к этой характеристике чуть позже.

*Расширение принципов обоснования на смежные области.*

Согласно Фоллесдалю, одной из характеристик метода рефлексивного равновесия является то, что его можно использовать в различных областях:

---

<sup>250</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 351.

эмпирических науках, математике, логике и даже этике<sup>251</sup>. Поскольку основной интерес Фоллесдаля сосредоточен на теоретической феноменологии, рассуждениям о способе обоснования в этике уделено крайне мало внимания. Не ставя своей целью реконструировать феноменологическую этику, Фоллесдаль ограничивается поиском убедительных иллюстраций для своей интерпретации. Например, он приводит следующие слова Гуссерля из «Лекций по этике»: «Как может быть осознана безоговорочная действенность “долженствования”, если не посредством некоторых отношений или особенностей, лежащих в основе чувств, актов чувствования, на которые ориентируется выносящий суждение?»<sup>252</sup>. Или: «Само собой разумеется, что о “хорошем” и “плохом” не может идти и речи, если мы абстрагируемся от чувства»<sup>253</sup>. Фоллесдалю этого было достаточно, чтобы прийти к выводу о том, что «для Гуссерля акты чувствования являются источником доказательства (evidence) ценностей»<sup>254</sup>. В принципе ход мысли Фоллесдаля ясен: 1) в рамках моральной философии существует классическое противостояние этики разума и этики чувства; 2) поскольку Гуссерль в своих этических работах говорит о чувстве, он явным образом принадлежит к традиции сенсуалистической этики. Как известно, в русле данной этической традиции следование раз и навсегда установленным принципам не является необходимым, а моральные максимы в конкретной ситуации вырабатываются каждый раз по-новому в зависимости от чувствования морального субъекта. Соответствует ли подобная квалификация феноменологической этике?

Напомним, что этические взгляды Гуссерля не укладываются в традиционные рамки моральной философии за счет расширения своих интересов до уровня дисциплины (а точнее дисциплин – формальной практики, формальной аксиологии, феноменологии воли), которая в свою очередь коррелирует с соответствующими областями трансцендентального сознания. Исходным<sup>255</sup>

<sup>251</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 117.

<sup>252</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 404.

<sup>253</sup> Ibid. S. 394.

<sup>254</sup> Føllesdal D. Husserl on Evidence... P. 124.

<sup>255</sup> Напомним, что принцип параллелизма логики и этики своей теоретической базой имеет теорию гомогенности теоретического, практического и аксиологического разума, развиваемую Гуссерлем в «Идеях к

принципом для Гуссерля в этом отношении выступает так называемый *параллелизм* логики и этики<sup>256</sup>. Следствием подобного параллелизма является возведение этики в статус строгой науки, что значительно расширяет ее рамки и полномочия. Благодаря этому она может выполнять «надзорно»-нормативную функцию по отношению ко всем прочим наукам<sup>257</sup>. Что касается корреляции в трансцендентальной области, то это обеспечивается специфической феноменологической трактовкой опыта<sup>258</sup>. Коротко говоря, в рамках формально-этических дисциплин мы изучаем трансцендентальные области сознания, отвечающие за такие формы практики как оценивание, воление, выбор, поступок и т.д.

Но какое место в этой многослойной системе занимает чувство (акт эмоционально-волевого переживания)? Обратимся к уже упомянутой классической оппозиции между этикой разума (рациональная природа долженствования) и этикой чувства (сенсуалистическая природа долженствования с акцентом на конкретных именно эмоциональных переживаниях субъекта). Одной из вершин первой является этика Канта, второй – исходящая из общетеоретической скептической установки этика Юма. Гуссерль же оспаривает саму по себе обоснованность этой дилеммы. Уделяя большое внимание критике кантовской этики, он заимствует ее объективный характер и утверждает формальный принцип, который будет выступать основой выбора при вынесении

---

чистой феноменологии и феноменологической философии» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 423–479).

<sup>256</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 3.

<sup>257</sup> Бердаус С. В., Карпович В. Н. Этика как нормативная дисциплина в феноменологии Гуссерля // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2015. Т. 13, вып. 3. С. 186–192.

<sup>258</sup> Опыт может быть представлен как допредикативная, недискурсивная структура сознания, функционирование которой отражает универсальные и всеобщие условия познающей субъективности, чистого Я. Чтобы объяснить своеобразие феноменологического понимания опыта, а также развеять какие-либо сомнения в том, что Гуссерль не противоречил сам себе, критикуя все формы эмпирической психологии и при этом выстраивая свою философию на понятии опыта, обратимся к следующим словам Л. Тенгели: «Под “опытом”, напротив, понимается процесс (Vorgang), который – по крайней мере частично – не подпадает под юрисдикцию сознания. В нем появляется, как выразился в “Феноменологии духа” Гегель, нечто новое “за спиной сознания”» (Тенгели Л. Феноменология и категория опыта // HORIZON. Феноменологические исследования. 2012. № 1 (2). С. 210). Таким образом, приступая к феноменологическому исследованию «фундаментальных артикуляций опыта: перцептивного, имагинативного, интеллектуального, волевого, аксиологического и т. д.» (Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет? // Историко-философский ежегодник’90. 1991. С. 309), мы обращаемся к тем процессуальным структурам, к которым субъект не имеет сознательно-созидательного отношения, но в которых он себя обнаруживает и сознает.

морального суждения в конкретной практической ситуации<sup>259</sup>. Однако Гуссерль как феноменолог в большей степени обеспокоен тем, что происходит «внутри» субъекта в момент принятия решения, он отказывается принимать эмоциональную выхолощенность, присущую кантовскому формализму. За восполнением эмоциональной составляющей, позволяющей, по контрасту с кантовским ригоризмом, придать этике человечности и правдоподобности, логично было бы обратиться к этическим идеям Юма. Но для Гуссерля в этике шотландского мыслителя был неприемлем тот фундаментальный принцип, который наиболее емко можно выразить следующими словами: «Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания»<sup>260</sup>. Неприемлемым оказывается это доминирующее положение эмоции (аффекта, чувства), что помимо всего прочего влечет за собой такое явление как этический скептицизм, а для Гуссерля скептицизм одинаково недопустим как в теоретической области, так и в этике. Другими словами, не признавая обоснованность дилеммы Кант-Юм, Гуссерль пытается не просто синтезировать все лучшее из этих учений, убрав все «лишнее», а скорее меняет оптику взгляда на эту проблему, затачивая ее на феноменологический лад. Однако возможно ли это на самом деле? Ведь синтез предполагает не просто наслоение одного элемента на другой, а слияние их в одно целое.

Феноменологическая оптика Гуссерля в этом отношении выстроена на этических идеях его учителя Ф. Brentano. И если относительно понятия интенциональности Гуссерль повел себя как реформатор (почти полностью отойдя от трактовки этого понятия Brentano), то в этике он выступил самым настоящим последователем и поддержал всецело главную мысль своего учителя, согласно которой источник наших этических понятий следует искать в чувствах, но сами чувства еще не могут считаться принципами этики. В работе «Происхождение нравственного сознания» Brentano отмечает: «Мы обладаем

---

<sup>259</sup> Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914... S. 138.

<sup>260</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1 / пер. с англ. С. И. Церетели. М.: Мысль, 1996. С. 457.

наглядными представлениями физического содержания; они являют нам чувственные качества, пространственно определенные особым образом. Из этой области исходят понятия цвета, звука, пространства и многие другие. Источник понятия блага, однако, не здесь. Нетрудно убедиться, что, как и понятие истинного, в силу сродства справедливо ставящееся с ним рядом, оно берется из наглядных представлений психического содержания»<sup>261</sup>. Развивая мысль Brentano, Husserl пишет: «Когда мы испытываем удовольствие от какой-либо вещи или когда она нас отталкивает, как неприятная, то мы ее представляем. Однако мы имеем не просто представление и [в добавление] к этому еще чувство – как нечто в себе и для себя лишенное отношения и в таком случае просто ассоциативно присоединенное к вещи, но удовольствие или неудовольствие направлены на представленный предмет, и без такой направленности они вообще не могут существовать»<sup>262</sup>. Если прибегать к метафоре, то можно выразиться в том смысле, что чувство (эмоция) в феноменологической этике «запечатывается» в оболочку интенциональности и только после этого допускается до вопросов обоснования. Все дело в том, что если представление в классической логике – еще не рациональная, предпонятийная стадия познания, то для феноменологии с ее размытостью грани между представлением (как мысленным образом чего-либо) и индивидуально-дескриптивной рационализацией этого представления, представление есть *неотъемлемый* элемент в структуре интенциональности. Тем самым, следует признать, что видеть в феноменологической этике чувство в качестве источника обоснования этических понятий, как это пытался сделать Фоллесдаль, неправильно.

Итак, из трех рассмотренных характеристик две (согласованность и расширение принципов обоснования), с нашей точки зрения, не могут быть приложимы к феноменологии. Относительно такой характеристики как тотальная поправимость мы сказали, что при определенных условиях она может быть приемлемым и даже необходимым элементом фундаментализма. Для

<sup>261</sup> Brentano Ф. Избранные работы / сост., пер. с нем В. Анишвили. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. С. 119.

<sup>262</sup> Husserl Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / пер. В. И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2011. С. 357.

феноменологии подобным условием выступает феноменологическая установка, достигаемая посредством одноименной редукции<sup>263</sup>, редукции к трансцендентальному полю сознания, трансцендентальному опыту *hic et nunc* познающего субъекта, редукции, перед которой стоит задача «конкретного аналитического исследования актуальной субъективности, в которой имел свою значимость актуальный созерцаемый мир феноменов»<sup>264</sup>. И здесь нам нужно вернуться к началу этого параграфа и вспомнить, что кардинальной задачей для Гуссерля было построение универсальной философии, «которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук»<sup>265</sup>. Каков же путь к универсальности предлагает нам Гуссерль? Каким образом от «окказионального познания» переходить к уровню науки? И как при этом быть уверенным, что этот переход осуществляется на вполне *обоснованных* основаниях? Ведь дедукция для Гуссерля недопустима, как мы уже видели; индукция, свойственная эмпиризму, в рамках которого «прямой опыт дает только единичные отдельные, а не всеобщности, так что его одного мало»<sup>266</sup> также Гуссерлем не принимается. Какие возможности в такой ситуации составляет редукция?

Редукция приводит нас к опыту нашего сознания. Этот опыт – повторим цитату, приведенную Фоллесдалем: «Опыт общности и осуществляемая в нем взаимная корректировка, равно как и собственный персональный опыт и самокорректировка, ничего не меняет в относительности опыта, остающегося относительным и в качестве опыта всей общности, так что все дескриптивные высказывания и все мыслимые умозаключения, дедуктивные или индуктивные, по необходимости относительны. Как может мышление достичь чего-либо иного,

---

<sup>263</sup> В целом редукция как метод может рассматриваться в качестве процедуры, знакомой не только феноменологии, но и аналитической философии. Например, Гайс, сравнивая философские программы Гуссерля и Витгенштейна, в качестве «аналога» феноменологической редукции предлагает говорить о лингвистической редукции, где первая сводит мир к структуре сознания, а вторая – к структуре языка. При этом Гайс отмечает безусловные преимущества лингвистической редукции, в первую очередь «простоту, четкость и доступность для понимания» (Hems J. M. Husserl and/or Wittgenstein // *Analytic Philosophy and Phenomenology* / Ed. by Durfee H. A. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. P. 83).

<sup>264</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 437.

<sup>265</sup> Гуссерль Э. Феноменология. С. 14.

<sup>266</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 71.

кроме относительных истин?»<sup>267</sup>. Согласно Гуссерлю, на помощь нам должна прийти «философская или научная практика» с прилагающейся к ней «методикой научного мышления нового типа», методикой исследования трансцендентального сознания. Подобная философия есть «не что иное, как рационализм, рационализм абсолютный, но этот рационализм различается в самом себе на различных ступенях движения интенции и ее наполнения, это *ratio* в постоянном движении прояснения самого себя»<sup>268</sup>. Более того, философия во всех своих формах «находится на пути к более высокой рациональности, ее рациональность такова, что, вновь и вновь открывая для себя свою недостаточность и относительность, она вновь и вновь стремится завоевать истинную и полную рациональность. Но наконец она обнаруживает, что такая рациональность есть лежащая в бесконечном идея»<sup>269</sup>.

Таким образом мы можем говорить о том, что в рамках феноменологии есть определенные невыводные основания подлинного знания – это *ratio*, трансцендентальное *ego*. Оно выступает одновременно и источником, и целью феноменологической редукции, оно в «бесконечном прогрессе стремления достичь ясного как день понимания самого себя»<sup>270</sup> допускает различные формы корректировки или, в терминах Фоллесдаля, «тотальной поправимости». Однако тотальная поправимость выступает лишь обязательным условием прояснения, критики поля субъективности, но никоим образом не отменяет аподиктический и неустранимый характер статус *ego*.

С концептуальной точки зрения, подобный вид фундаментализма может соответствовать тому, что в западной эпистемологии квалифицируют как «умеренный фундаментализм» (*modest foundationalism*)<sup>271</sup>.

Здесь можно привести в пример своего рода затруднение в интерпретации и оценке типа фундаментализма, имеющего место в феноменологии, возникшее у

<sup>267</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 434.

<sup>268</sup> Там же. С. 438.

<sup>269</sup> Там же. С. 439.

<sup>270</sup> Там же. С. 441.

<sup>271</sup> В этой связи весьма значимой представляется статья Ф. Бергхофера «Почему Гуссерль умеренный фундаменталист?» (Berghofer P. Why Husserl is a Moderate Foundationalist // *Husserl Studies*. 2018. Vol. 34 (1). P. 1-23.).

известного американского феноменолога, принадлежащего школе Восточного побережья, – Джона Драммонда. Согласно Драммонду, феноменология Гуссерля не может рассматриваться ни как форма когерентизма ни как форма фундаментализма. Это не может быть фундаментализм, поскольку эта концепция «не в состоянии адекватно представить интенциональность опыта и, следовательно, не в состоянии адекватно прояснить какова связь между переживаемым содержанием и переживаемой объективностью»<sup>272</sup>. Это не может быть и формой когерентизма, так как обоснование опять-таки подразумевает нечто большее, чем систематическую согласованность убеждений. Таким образом, Драммонд вводит термин «не-фундаментализм» (“non-foundationalism”) для обозначения знания, которое основано на «не вызывающем сомнения» (indubitable) субъективном опыте, но тем не менее подвержено ошибкам (fallible) и допускает корректировку (corrigible). Драммонд приходит к выводу, что «несомненность не влечет за собой невозможность исправления, [таким образом] остается вполне вероятным, что в непрекращающемся философском размышлении такие истины будут исправлены не отрицанием, а уточнением и более точной квалификацией»<sup>273</sup>. Разделяя точку зрения Драммонда, К. Санчес в каком-то смысле развивает ее в сторону усмотрения в феноменологии умеренного фундаментализма, поскольку «обоснование – гораздо более динамичный процесс, чем предлагают два вышеупомянутых дискурса; что еще более важно – нужно отказаться от векового проекта *абсолютного* (курсив наш – С.Б.) обоснования знания»<sup>274</sup>.

Умеренный фундаментализм – это элемент классификации фундаментализма, предложенной Л. Бонжуром. Эта классификация подразделяет фундаментализм на сильный (strong), умеренный (modest) и слабый (weak). Если точнее, то сама концепция умеренного фундамента – без терминологического обрамления – принадлежит В. Олстону (W. Alston). Вообще до 1975 года

<sup>272</sup> Drummond J. J. Husserlian Intentionality and non-foundational Realism: Noema and Object. Contributions to Phenomenology. Volume 4. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 48.

<sup>273</sup> Ibid. P. 65.

<sup>274</sup> Sanchez C. A. Epistemic Justification and Husserl’s “Phenomenology of Reason” in Ideas I // Epistemology, archaeology, ethics: current investigations of Husserl’s Corpus / Ed. by P. Vandavelde and S. Luft. L., NY: Continuum, 2010. P. 16.

фундаментализм в основном отождествлялся с сильным фундаментализмом, который характеризуется непременным наличием таких характеристик базовых убеждений как «infallible» (безошибочный), «indubitable» (несомненный), «incorrigible» (не допускающий исправлений). Для контекста современной науки и философии это действительно весьма жесткие и сложные для реализации требования. Олстон предлагает немного снизить градус требований, предъявляемых к обоснованию знания, и адаптировать их к реалиям современной постметафизической философии. В основе аргументации Олстона лежит предложение разделить убеждения на эпистемические (содержат в себе те или иные эпистемологические концепты (epistemic concepts), например, знание или обоснование) (epistemic beliefs) и неэпистемические (не содержат эпистемических концептов) (non-epistemic beliefs)<sup>275</sup>. Например, убеждение в том, что передо мной красный круг не является по своей природе эпистемическим убеждением, поскольку природа этого убеждения не содержит в себе посторонней эпистемической нагрузки. А вот убежденность в том, что я обоснованно полагаю, что передо мной красный круг – это уже эпистемическое убеждение за счет «вшитого» в него эпистемического концепта обоснованности. По мнению Олстона, львиная доля критики фундаментализма в основе своей неправомерно смешивает эти два типа убеждений, предъявления требования эпистемических убеждений для обоснования неэпистемических. Соответственно, четкое разделение этих двух типов убеждений позволит умеренному фундаментализму не соответствовать трем вышеперечисленным характеристикам при сохранении неизменного эпистемического ядра.

Относительно слабого фундаментализма, который (как и термин «умеренный фундаментализм») впервые появился на страницах хрестоматийной работы Л. Бонжура «Структура эмпирического знания», сам автор отмечает следующее: «Слабый фундаментализм является разновидностью фундаментализма, потому что он считает, что существуют базовые убеждения, имеющие некоторую, хотя и относительно низкую, степень невыводного

---

<sup>275</sup> Alston W. P. Two Types of Foundationalism // Journal of Philosophy. 1976. Vol. 73 №7. P. 165–185.

(noninferential) эпистемического обоснования»<sup>276</sup>. Однако «слабый фундаменталист не может сказать, что регресс аргументов обоснования просто останавливается, когда достигаются базовые убеждения. Поскольку базовые убеждения слабого фундаменталиста не имеют достаточного обоснования сами по себе, чтобы служить обоснованием для всего остального. Слабое фундаменталистское решение этой проблемы состоит в том, чтобы попытаться усилить обоснование как базовых, так и небазовых убеждений, обратившись к понятию согласованности»<sup>277</sup>.

**Позитивная тенденция** заключается в более глубоком анализе конечных целей и задач феноменологии, которые ставил перед ней Гуссерль.

В лекциях «Идея феноменологии» Гуссерль указывает на очевидный, но для наших рассуждений важный и конструктивный момент: «Философское мышление определяется тем, какую позицию оно занимает по отношению к проблемам возможности познания»<sup>278</sup>. Исходя из предпочитаемой позиции, философский дискурс может быть разделен на три группы или, точнее, установки: скептическую, догматическую и критическую. Соответственно для феноменологии с ее антискептической установкой требовалось принятие какой-то из двух других.

Если смотреть на обозначенную выше асимметрию с этой точки зрения, то получается, что для Гуссерля допущение возможности дедукции какого бы то ни было знания из *ego cogito* было равносильно возвращению к докантовскому догматическому способу философствования. И хотя Гуссерль полемизировал с Кантом по многим вопросам, однако примерно с 1912 года фундаментальная установка основателя феноменологии очевидным образом становится критической<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> Bonjour L. The Structure of Empirical Knowledge. P. 28.

<sup>277</sup> Ibid.

<sup>278</sup> Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н. А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. С 42.

<sup>279</sup> Хотя, надо признать, догматическая установка все-таки имеет место в феноменологии. Как пишет Моханти: «[эссенциализм Гуссерля] поддерживает догматическую онтологию (и догматическую эпистемологию интуиции, эйдетической интуиции в данном случае), а [трансцендентальная философия] порождает дух критического преодоления любой онтологии и растворения любой временной данности, разоблачая их скрытую

Справедливость наших слов подтверждается следующим высказыванием Д. Морана: «Разумеется Гуссерль использует термин теория познания (epistemology)<sup>280</sup> не для отсылки к тем видам эпистемического обоснования, обычно выстраиваемых (marshaled) для преодоления угрозы скептицизма, но использует скорее в кантианском смысле априорного исследования природы тех актов, которые приводят к познанию (yield cognition)»<sup>281</sup>. Другими словами, преодоление угрозы скептицизма осуществлялась не посредством создания *теории* или комплекса логических аргументов. Преодоление скептицизма в случае феноменологии – это скорее *практика* постоянной трансцендентальной критики сознания, своего рода методологический фундаментализм<sup>282</sup>.

Этот методологический фундаментализм реализуется через две ступени:

1) «на первой <...> нужно пересечь всю огромную область трансцендентального опыта своей собственной данности, сначала просто доверяясь очевидности, которая внутренне присуща его согласованному протеканию, т. е. отодвинув на задний план вопросы рациональной критики, озабоченной аподиктическими принципами области действия [этого опыта]. На этой, еще не в полной мере философской ступени мы поступаем подобно естествоиспытателю с его полным доверием очевидностям естественного опыта, причем для него – как естествоиспытателя – вопросы принципиальной критики опыта вообще остаются за пределами его предмета»<sup>283</sup>.

---

анонимную конституцию» (Mohanty J. N. Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Philosophy. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997. P. 54).

<sup>280</sup> Неполный аналог немецких терминов Theorie der Erkenntnis и Erkenntnistheorie

<sup>281</sup> Развивая эту идею, К. Санчес высказывается в том духе, что «...эпистемологические проблемы Гуссерля отличаются от проблем эпистемологов, обеспокоенных обоснованием своих убеждений, например, таких исследователей, как Эрнест Соса или Эдмунд Гетье» (Sanchez C. A. Epistemic Justification and Husserl's "Phenomenology of Reason" in Ideas I // Epistemology, archaeology, ethics: current investigations of Husserl's Corpus / Ed. by P. Vandavelde and S. Luft. L., NY: Continuum, 2010. P. 7). И далее Санчес утверждает, что «"феноменология разума" Гуссерля, разъясняя пути, которыми происходит "легитимация разума", в конечном итоге может быть понята как теория эпистемологического обоснования. [Эта] теория эпистемологического обоснования представляет собой феноменологическое описание процесса, посредством которого субъект мышления начинает рассматривать определенные убеждения как истинные и может предоставить основания (give reasons) для поддержки этого утверждения» (Ibid. P. 8).

<sup>282</sup> В этом смысле более понятным становится то, почему для Гуссерля Первая философия – это не наука о сущем, а наука о феноменологической редукции. Как известно, второй том «Первой философии», опубликованной в восьмом томе Гуссерлианы полностью посвящен именно разработке метода трансцендентальной редукции, предоставляющей доступ к полю трансцендентального опыта как темы трансцендентальной критики (Husserl E. Erste Philosophie. Zweiter Teil (1923/24) (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 8). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1996. 594 S.).

<sup>283</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации... С. 45.

2) вторая ступень феноменологического исследования будет представлена в виде «критики трансцендентального опыта, и на основании этого – критики трансцендентального познания вообще»<sup>284</sup>.

Таким образом, положительная тенденция развития феноменологического подхода к обоснованию знания после отказа от такого надежного источника подлинного знания как открытого Декартом *ego cogito* заключается в реализации новой идеи универсальной философии. Эта идея воплощается «совсем иначе, чем это представляли себе Декарт и его современники, руководствовавшиеся новым естествознанием, – не в качестве универсальной системы дедуктивной теории, как если бы все сущее находилось в единых рамках некоего исчисления, но как система феноменологических дисциплин (при этом вообще радикально изменяется сущностный смысл науки), дисциплин, коррелятивных по своей тематике, система, основывающаяся не на аксиоме *ego cogito*, но на универсальном самоосмыслении»<sup>285</sup>.

При определенном историко-философском настрое в подобном методологическом фундаментализме можно усмотреть эпистемологическую интерпретацию Гуссерлем идеи метафизики<sup>286</sup>. Г. Функе в своей работе «Феноменология: метафизика или метод?» называл феноменологию «“критической совестью” каждой метафизической позиции, основанной на догматическом подходе»<sup>287</sup>. Феноменология пытается сформировать новый образ метафизики, которая являла бы собой не замершее знание, а постоянный процесс описания, корректировки и критики субъективности. Это в свою очередь могло бы сделать феноменологию действительно универсальным фундаментом для науки, при этом достаточно мобильным по своей сути, позволяющий учитывать постоянный прогресс науки.

---

<sup>284</sup> Там же.

<sup>285</sup> Там же. С. 199.

<sup>286</sup> Создается впечатление, что в этом отношении более прямолинеен был Николай Гартман, испытавший определенное влияние Гуссерля и утверждавший, что «критическая метафизика является пролегоменом ко всякой теории познания» (Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin: Walter de Gruyter & CO, 1949. S. 5).

<sup>287</sup> Funke G. Phänomenologie – Metaphysik oder Methode? Bonn: H. Bouier u. CO. Verlag, 1966. S 28.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Феноменология Гуссерля по праву может считаться одним из главных философских направлений XX века. Популярность этого учения не ослабевает и по сей день, находя своих сторонников среди философов, логиков, психологов, психотерапевтов, искусствоведов и других специалистов. Одной из причин этого интереса является внеспекулятивный подход к человеческому бытию во всех его модусах – познавательном, практическом, эстетическом и т. д. В этом отношении основатель феноменологии выступил инициатором радикального перелома в образе мышления западной философии, проложив дорогу континентальной философии, одним из центральных объектов интереса которой является человек как предельная единица бытия (проблемы телесности, выбора, смерти и т. д.). Однако принял ли бы сам Гуссерль подобные способы философствования остается вопросом. Главным образом потому, что континентальная философия переступила через главный ориентир для Гуссерля – критерий строгой научности. Другими словами, та предметная область, которую очертил Гуссерль, то есть сознание здесь и сейчас во всех его проявлениях, должна была исследоваться и репрезентироваться совсем иным путем. Попытка установления точной траектории этого пути и послужила мотивом нашего исследования. Мы стремились привлечь внимание к той стороне феноменологии, которая демонстрировала, что сознание человека помимо теоретико-познавательной стороны включает и другие, внетеоретические области, которые условно можно было бы называть феноменологической практикой. Для этого мы разделили феноменологические исследования Гуссерля на два блока – дисциплинарный и трансцендентальный. В рамках дисциплинарного аспекта мы продемонстрировали, что весь спектр познавательной, деятельностной, мотивационной, волевой практики Гуссерль включает в виде соответствующих дисциплин в область конструирования феноменологии как универсальной науки. Универсальным знаменателем для всех этих видов практики выступает феноменологическая концепция опыта и разума, а также представление о

сознании как едином предметном поле феноменологии. Среди этих дисциплин особо были выделены чистая этика и чистая логика, которые могут быть доведены посредством нормативного и практического уровней до статуса *Kunstlehre*. Согласно нашей интерпретации, пребывание логики и этики в статусе *Kunstlehre* и составляет их энтелехиальную вариацию, резко отличающую их от современных Гуссерлю проектов логики и этики, пребывающих, по его мнению, в кризисном положении. Для выработки позитивного проекта наукоучения Гуссерль разрабатывает теоретико-нормативные конститuenty, задающие особый акцент на то, что нормы и законы науки проистекают не из фактической реальности, а из области чистого разума.

После дисциплинарного аспекта, рассмотренного в первой главе, мы перешли к рассмотрению отдельных проблем трансцендентальной феноменологии, поскольку последняя выступает в качестве практической надстройки к теоретико-нормативным положениям наукоучения, что приводит нас к завершённому образу логики и этики. Основной задачей здесь мы видели обнаружение общих трансцендентальных связующих логики и этики, что и было осуществлено через рассмотрение феноменологической концепции разума и его критики. С одной стороны, Гуссерль подчеркивает гомогенность всех видов разума (логический, практический и аксиологический), устанавливая такой тип их соотношения, как переплетение (*Verflechtung*) и параллелизм (*Parallelismus*), с другой стороны, обнаруживается определенная амбивалентность в рассуждениях Гуссерля, поскольку он все-таки оставляет главенствующее положение за логическим разумом по отношению к двум другим. Неизбежным образом, эта амбивалентность коснулась фундаментальной феноменологической структуры, а именно, интенциональности. Со своей стороны нам хотелось бы отметить, что, несмотря на некоторую несогласованность в оценке соотношения видов разума и сугубо рационалистскую гипертрофию роли теоретического разума, можно признать, что перенесение этой сверхроли теоретического разума на понимание интенциональности более чем уместно. Это связано с тем, что первая и основная задача интенциональности заключается в обеспечении человека знанием в

широком смысле слова. Оценка, мотивация, воля, выбор – все это вторичные положения и, по сути, являются модификациями этого знания. Даже в том случае, если бы Гуссерль не настаивал на первенстве теоретического разума, а распределял бы функции в равной степени между теоретическим, практическим и аксиологическим разумом, феноменологическое понимание практики как «теоретической практики» не позволило бы вывести трактовку интенциональности за рамки трансцендентальной интерпретации.

Завершает наше исследование рассмотрение того, как феноменология реагирует на один из главных вызовов для любой философской системы – проблему обоснования знания. Эта проблема всегда была актуальной для Гуссерля, тема борьбы со скептицизмом имела место почти в каждой его работе. Трудность обоснования знания заключалась для Гуссерля в том, что он, в силу основных принципов своей философии, не мог обращаться к тем или иным абстрактным основаниям знания, которые предлагала классическая парадигма, например, таким, как трансцендентальное Я, которое хотя и присутствует в феноменологии, но в соответствующем феноменологической модификации. Гуссерль, стремясь быть последовательным, не прибегает к этому концепту в качестве обоснования знания, поэтому наиболее подходящим решением для него было смягчение параметров классического фундаментализма, что в современных концепциях можно подвести к так называемому «умеренному фундаментализму». Благодаря такому пониманию знания и его способов обоснования стало возможным представление о феноменологическом сознании как структуре, которая может корректировать знание на всем протяжении его интенционального конструирования.

Представив комплексное исследование феноменологии через дисциплинарный и трансцендентальный аспекты, мы можем заключить, что Гуссерль был зачинателем новой, неклассической традиции интерпретации практической философии. В его системе практика понимается как вид теории, а теория во многом определяется практикой, интерпретируемой через призму опыта сознания. Вместе с тем феноменология обнаруживает в себе явные

объективистские установки, которые зачастую ускользают от внимания интерпретаторов и продолжателей феноменологического проекта. Данные установки наиболее ясно представлены в тех принципах, с помощью которых Гуссерль описывает идеальную науку, и которые свидетельствуют о том, что основатель феноменологии в качестве сущностных сторон науки усматривал именно те ее характеристики, которые позволили бы зафиксировать универсальные законы и истины.

Полученные результаты открывают ряд перспектив дальнейшего исследования. Прежде всего следует указать на то, что разработанная нами концепция феноменологического разума может успешно применяться при исследовании способов приложения феноменологического метода в современной психологии и психиатрии. Особенности феноменологического понимания нормативности, артикулированные в нашем диссертационном исследовании, могут найти свое применение в современной моральной философии и правоведении. В целом же наша работа позволяет взглянуть на феноменологию и феноменологический метод под новым углом, что в перспективе дает возможность раскрыть потенциал этого учения в более полной мере.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
2. Аналитическая философия: учеб. пособие / под ред. М.В. Лебедева, В.А. Суровцева, А.З. Черняка. М.: Изд-во Российского ун-та дружбы народов, 2006. 595 с.
3. Антаков С.М. Фундаментализм и его отрицания в философии науки (наука как предмет философии) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007. № 1. С. 301–307.
4. Бердаус С.В. Критика разума в феноменологии Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17. № 2. С. 63–76.
5. Бердаус С.В. Место ранней этики в феноменологическом проекте Э. Гуссерля // Вестн. Том. гос. ун-та. 2019. № 442. С. 69–74.
6. Бердаус С.В. Нефундаментализм и обоснование практического знания в феноменологии // Сибирский философский журнал. 2017. Т. 15. № 4. С. 232–245.
7. Бердаус С.В. Практический и теоретический характер интенциональности в феноменологии // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 1. С. 217–228.
8. Бердаус С.В. Проблема обоснования знания и феноменология Э. Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2017. Т. 15. № 3. С. 181–193.
9. Бердаус С.В. Ранняя и поздняя этика Э. Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 3. С. 238–249.
10. Бердаус С.В., Карпович В.Н. Этика как нормативная дисциплина в феноменологии Гуссерля // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2015. Т. 13, вып. 3. С. 186–192.
11. Бердаус С.В. Kunstlehre в философии Гуссерля: нормативность и выполнимость // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 3. С. 352–365.
12. Brentano Ф. Избранные работы. / сост., пер. с нем В. Анишвили. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. 176 с.

13. Горбатов В.В. Между *calculus ratiocinator* и *characteristica universalis*: спор двух парадигм в философской логике на рубеже XIX–XX вв. // Философский журнал. 2009. № 2(3). С. 118–132.

14. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академ. проект, 2009. 489 с.

15. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. 224 с.

16. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2010. 229 с.

17. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д.В. Кузница. СПб.: Наука, 2013. 494 с.

18. Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике / пер. С.Л. Франка. М.: Академ. проект, 2011. Т. I. 253 с.

19. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / пер. В. И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2011. 563 с.

20. Гуссерль Э. Статьи об обновлении / пер. К. Бандуровского // Вопросы философии. 1997. №4. С. 109–135.

21. Гуссерль Э. Феноменология / пред., пер. и примеч. В. И. Молчанова // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.

22. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Избранные работы / сост. В.А. Куреной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 464 с.

23. Гуссерль Э. Фихтевский идеал человечества. Три лекции / пер. В. Молчанова // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [III]. С. 366–394.

24. Зайцева Н.В. У истоков современной науки о сознании: Фреге или Гуссерль? // РАЦИО.ru. 2015. № 15. С. 178–195.

25. Земляной С.Н. Феноменология и этика // Этическая мысль. 2004. Вып. 5. С. 172–199.
26. Карпович В.Н. Логика и нормативность // Ученые записки ЗапГУ. 2015. № 4 (63). С. 26–32.
27. Карпович В.Н. Рефлексивное равновесие и пределы социальной ответственности // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2005. Т. 3, вып. 1. С. 32–36.
28. Карпович В.Н. Нормативность, ценности и рациональные основания // Ценности и смыслы. 2013. № 3 (25). С. 27–35.
29. Куслий П.С. Понятие истины в аналитической философии // Понятие истины в социогуманитарном познании / отв. ред. А.Л. Никифоров. М.: ИФРАН, 2008. С. 55–77.
30. Лаврухин А.В. Идея практического разума в феноменологии Э. Гуссерля // Известия Томск. политехнического ун-та. 2007. Т. 311, № 7. С. 80–84.
31. Лаврухин А.В. Практическая философия И. Канта и Э. Гуссерля // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 3. С. 61–76.
32. Лаврухин А.В. Практическая философия Э. Гуссерля: от этики научной к эмпирической // Вестник РГГУ. 2008. № 7. С. 66–82.
33. Лаврухин А.В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект научной этики // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. 2007. № 2–3. С. 24–40.
34. Лаврухин А.В. Практическая философия Э. Гуссерля: проект обновления культурного человечества Европы // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 100–118.
35. Лаврухин А. В. Предпосылки, проблемы и перспективы гуссерлевского проекта обновления европейского культурного человечества // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 318–329.
36. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. 2000. № 5. С. 172–183.

37. Лега В. П. История западной философии. Часть вторая. Новое время. Современная западная философия: учеб. пособие / В. П. Лега. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 456 с.
38. Ли Н.-И. Практическая интенциональность и трансцендентальная феноменология как практическая философия / пер. К. Майданченко // HORIZON. Феноменологические исследования. 2014. Т. 3. №1. С. 191–206.
39. Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. 1998. № 10. С. 39–54.
40. Минковски Ю. Случай шизофренической депрессии // Теория и практика экзистенциальной психологии / пер. с англ. под ред. С. Римского. М.: Институт Общегуманитарных Исследований. 2017. 336 с.
41. Молчанов В.И. Чувства разума и а priori телесности // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. С. 11–31.
42. Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. 720 с.
43. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.
44. Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет? // Историко-философский ежегодник'90. 1991. С. 296-316.
45. Ролз Дж. Теория справедливости / пер. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. 513 с.
46. Рубенис А. Эмоциональное априори в феноменологической этике / под ред. Б. Кузмицкас // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 105–121.
47. Соловьев Э.Ю. История и этика в феноменологии позднего Гуссерля // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
48. Перминов В.Я. Философия и основания математики. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 320 с.

49. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 2. 528 с.
50. Тенгели Л. Феноменология и категория опыта // HORIZON. Феноменологические исследования. 2012. № 1 (2). С. 201–219.
51. Харт Дж. Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества») / пер. О. Иващук // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. С. 209–250.
52. Харт Дж. Предисловие к публикации перевода на русский язык лекций Э. Гуссерля «О фихтевском идеале человечества» / пер. О. Иващук // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 363–365.
53. Целищев В.В. Нормативность дедуктивного дискурса: феноменология логических констант. Новосибирск: Нонпарель, 2004.
54. Чернавин Г.И. К вопросу о соотношении различных типов телеологии в феноменологии Гуссерля: телеологический аспект перехода к феноменологической установке // Horizon. 2012. № 1(2). С. 7–40.
55. Чернавин Г.И. Предисловие к публикации статьи Нам-Ин Ли «Практическая интенциональность и трансцендентальная феноменология как практическая философия» // Horizon. 2014. № 3(1). С. 193–195.
56. Шамис Д.А. Моральное чувство как феномен гносеологии // Философские науки. 2015. № 10. С. 111–126.
57. Шевченко А.А. Нормативность: роль, источники и статус // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2010. Т. 8, вып. 4. С. 28–32.
58. Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1 / пер. с англ. С. И. Церетели. М.: Мысль, 1996. 733 с.
59. Alston W.P. Two Types of Foundationalism // Journal of Philosophy. 1976. Vol. 73 №7. P. 165–185.
60. Bell D. Husserl: The Arguments of the Philosophers. L., NY: Routledge, 1990. 266 p.
61. Berghofer P. Why Husserl is a Moderate Foundationalist // Husserl Studies. 2018. Vol. 34 (1). P. 1–23.

62. Bonjour L. Externalist Theories of Empirical Knowledge // *Midwest Studies in Philosophy*. 1980. Vol. 5 (1). P. 53–73.
63. Bonjour L. Foundationalism and the External World // *Noûs*. 1999. Vol. 33. № 13. P. 229–249.
64. Bonjour L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988. 258 p.
65. Buongiorno F. Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl // *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. 2011. Vol. 2. P. 32–40.
66. Crespo M. Toward an A Priori Gefühlsmoral: Husserl's Critique of Hume's Theory of Moral Sentiments // *Phaenomenologica* 222. Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology / ed. by R. Walton, S. Taguchi, R. Rubio. Springer, 2017. P. 97–111.
67. Crowell S. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. 321 p.
68. Di Martino C. *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*. Milano: Guerini e Associati, 2013. 147 p.
69. Donnelly B. *A Natural Law Approach to Normativity*. Ashgate Publishing Company, 2007. 174 p.
70. Donohoe J. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*. N.Y.: Humanity Books, 2004. 197 p.
71. Drummond J.J. *Husserlian Intentionality and non-foundational Realism: Noema and Object. Contributions to Phenomenology. Volume 4*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990. 296 p.
72. Ferrarello S. *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*. London, N.Y.: Bloomsbury, 2016. 269 p.
73. Ferrarello S. *Practical Intentionality: a Balance Between Practical and Theoretical Acts* // *Humana Mente*. 2011. Vol. 4 (15). P. 237–250.
74. Fink E. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* // *Revue Internationale de Philosophie*. 1939. Vol. 1. №. 2. S. 256.

75. Fisette D. Husserl's Programme of a Wissenschaftslehre in the Logical Investigations // Husserl's Logical Investigations Reconsidered. Contributions to Phenomenology. Vol. 48. Ed. by D. Fisette. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003. P. 35–58.

76. Føllesdal D. Husserl's Notion of Noema // Journal of Philosophy. 1969. Vol. 66. P. 680–687.

77. Føllesdal D. Husserl on Evidence and Justification // Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition / ed. by R. Sokolowski. Washington: The Catholic University of America Press, 1988. P. 107–129.

78. Føllesdal D. Husserl und Frege. Oslo: I Kommissjon Hos H. Aschehoug & Co., 1958. 235 p.

79. Fröhlich G. Ein neuer Psychologismus? Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. 270 S.

80. Fröhlich G. Form und Wert: Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. 417 S.

81. Funke G. Phänomenologie – Metaphysik oder Methode? Bonn: H. Bouier u. CO. Verlag, 1966. 272 S.

82. Goldman A. What Is Justified Belief? // Justification and Knowledge / ed. by G. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979. P. 89–104.

83. Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin: Walter de Gruyter & CO, 1949. 573 S.

84. Hems J. M. Husserl and/or Wittgenstein // Analytic Philosophy and Phenomenology / ed. by Durfee H. A. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. P. 55–86.

85. Hopp W. Husserl, Phenomenology, and Foundationalism // Inquiry. 2008. Vol. 51. № 2. P. 194–216.

86. Husserl E. Abschnitt Vormeditationen über die Idee der Philosophie // Einleitung in die Philosophie Vorlesungen 1922–1923 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 35). Dordrecht: Springer Science, Business Media, B.V., 2002. S. 3–49.

87. Husserl E. Apriorische Wertlehre und Ethik, Soziale Ethik // Einleitung in die Philosophie Vorlesungen 1916–1920 (Husserliana: Materialien; Bd. 9). Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2012. S. 118–180.

88. Husserl E. Die Allgemeine Idee der Wissenschaftstheorie // Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie Vorlesungen 1917–1918 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 30). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996. S. 255–330.

89. Husserl E. Die Lebenswelt Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution Texte aus dem Nachlass 1916–1937 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 39) / Herausgegeben von Rochus Sowa. Springer, Dordrecht, 2008. 1032 S.

90. Husserl E. Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920–1924 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 37). Dordrecht: Springer Science, Business Media, B.V., 2004. 502 S.

91. Husserl E. Erste Philosophie. Erster Teil (1923/24) (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 7). Haag: Martinus Nijhoff, 1956. 468 S.

92. Husserl E. Erste Philosophie. Zweiter Teil (1923/24) (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 8). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1996. 594 S.

93. Husserl E. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 1968. 651 S.

94. Husserl E. Fichtes Menschlichkeitsideal (Drei Vorlesungen 1917) // Aufsätze und Vorträge 1911–1921 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 25). Dordrecht–Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. S. 267–292.

95. Husserl E. Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1929. 155 S.

96. Husserl E. Fünf Aufsätze über Erneuerung // Aufsätze und Vorträge: 1922–1937 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 27). Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989. S. 3–58.

97. Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik // Texte aus dem Nachlass

1908–1937 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 42). Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer Science, Business Media, 2013.

98. Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914 (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 28). Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988. 523 S.

99. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana: Gesammelte Werke; Bd. 15. Dritter Teil / Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. 742 S. S. 155.

100. Laurukhin A.V. Husserl's Phenomenology of Practical Reason // Problemos. 2015. № 87. P. 133–141.

101. Laurukhin A.V. Husserl's Practical Philosophy: The Project of a Scientific Ethics. // Phenomenology. 2005. Vol. IV, Selected Essays from Northern Europe, ed. Hans Rainer SEPP & Ion COPOERU. Bucharest: Zeta Books, 2007. P. 425–439.

102. Laurukhin A.V. Idea of formal axiology in Husserl's ethics-lectures 1908–1914 // Russia and Phenomenological Tradition. St. Petersburg School of Religion & Philosophy. St. Petersburg, 2005. P. 96–101.

103. Loidolt S. Husserl and the Fact of Practical Reason – Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics // Santalka. Filosofija. 2009. Vol. 17. №. 3. P. 50–61.

104. Loidolt S. Ist Husserls späte Ethik «existenzialistisch»? Überlegungen zu Texten der «Grenzprobleme» (Hua 42) // Journal Phänomenologie. 2011. Vol. 36. P. 34–44.

105. Mariani E. L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) de E. Husserl // Feeling and Value, Willing and Action / ed. by M. Ubiali, M. Wehrle, Phaenomenologica 216. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 2012. pp. 13–30.

106. Melle U. Edmund Husserl: From Reason to Love // Phenomenological Approaches to Moral Philosophy / ed. by J. J. Drummond and L. Embree. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 229–248.

107. Melle U. Husserls personalistische Ethik // *Fenomenologia della ragion pratica: l'etica di Edmund Husserl*. Napoli: Bibliopolis, 2004. P. 327–356.

108. Melle U. Husserls Phänomenologie des Willens // *Tijdschrift voor Filosofie*. 1992. Vol. 54, № 2. P. 280–305.

109. Mertens K. Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics // *Phaenomenologica* 148. *Alterity and Facticity. New Perspectives in Husserl* / ed. by N. Depraz and D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1998. P. 121–138.

110. Miller A. *Understanding People. Normativity and Rationalizing Explanation*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.

111. Mohanty J. N. *Husserlian Transcendental Phenomenology* // *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition* / ed. by R. Sokolowski. Washington: The Catholic University of America Press, 1988. P. 175–182.

112. Mohanty J. N. *Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Philosophy*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997. 101 p.

113. Mohanty J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. *Phaenomenologica* 98. Dordrecht. Boston. Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. 249 p.

114. Nenon T. *Willing and Acting in Husserl's Lectures on Ethics and Value Theory* // *Man and World*. 1990. Vol. 24. P. 301–309.

115. *Normativity*. Ed. by J. Dancy. Oxford: Blackwell, 2000.

116. Peucker H. *Die Grundlagen der praktischen Intentionalität* // *Lebenswelt und Wissenschaft, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Sammlung der Sektionsbeiträge*, Essen, CD, 2008 (URL: [http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2\\_Peucker.pdf](http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf)) (дата обращения: 30.03.2019).

117. Peucker H. *From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics* // *The Review of Metaphysics*. 2008. Vol. 62. № 2. P. 307–325.

118. Peucker H. *Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus* // *Die Aktualität Husserls*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 278–298.

119. Pfänder-Studien. *Phaenomenologica* 84. / Hrsg. von Spiegelberg H. und Avé-Lallemant E. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1982. 384 S.
120. Pietrek T. A Reconstruction of Phenomenological Method for Metaethics // *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. 2004. Vol. 4. P. 69–108.
121. Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford Univ. Press, 1993. 241 p.
122. Precht P. *Husserl zur Einführung*. Hamburg: Junius Verl, 1991. 142 S.
123. Rockmore T., Singer B. J. *Antifoundationalism. Old and New*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1992. 251 p.
124. Roth A. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960. 171 S.
125. Sanchez C. A. Epistemic Justification and Husserl's "Phenomenology of Reason" in *Ideas I // Epistemology, archaeology, ethics: current investigations of Husserl's Corpus* / ed. by P. Vandavelde and S. Luft. L., NY: Continuum, 2010. P. 7–20.
126. Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind // Science, Perception, and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview Publ. Co, 1963. P. 127–196.
127. Sepp H.R. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1997. 326 S.
128. Siles-Borras J. *Ethics of Husserl's Phenomenology: Responsibility and Ethical Life*. London, New York: Continuum, 2010. 209 p.
129. Sokolowski R. *How Aristotle and Husserl differ on First Philosophy // Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet* / ed. by R. Breeur, U. Melle, *Phaenomenologica* 201. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer Science, Business Media B. V. 2012. P. 1–28.
130. Schuhmann K. *Selected papers on phenomenology*. Ed. by C. Leijenhorst and P. Steenbakkens. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2005. 371 p.
131. Smith D.W. *Husserl*. L.–N.Y.: Routledge, 2007. 467 p.

132. Smith D. W., McIntyre R. Husserl and Intentionality. Boston: D. Reidel Publ. Co, 1982. 423 p.

133. Strasser S. Welt im Widerspruch: Gedanken zu einer Phänomenologie als ethische Fundamentalphilosophie, *Phaenomenologica*, 124. Springer-Science+Business Media, B.V., 1991. 210 S.

134. Theodorou P. Perception and action: On the praxial structure of intentional consciousness // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 5. Issue 3–4. P. 303–320.

135. Trincia F.S. The ethical imperative in Edmund Husserl // *Husserl Studies*. 2007. Vol. 3. No. 23. P. 169–186.

136. Wang W.-S. «Kunstlehre» and Applied Phenomenology // *Open Journal of Philosophy*. 2013. Vol. 3. №. 2. P. 308–313.

137. Wedgwood R. Understanding Normativity. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

138. Zahavi D. Husserl's phenomenology. California: Stanford University Press, 2003.