

*В.И. Молчанов*

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ В ИДЕЯХ I ЧТО ЕСТЕСТВЕННОГО В «ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКЕ»?

*Молчанов Виктор Игоревич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье ставится вопрос об исследовании философских текстов, исходя из двух основных различий: 1) между терминами, концепциями и проблемами; 2) между анализом и интерпретацией. Работа Гуссерля «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая» (Идеи I) выступает в качестве основной темы исследования. Предметом анализа становится отличие стиля и терминологического тезауруса Идеи I от «Логических исследований». Критическому анализу подвергается гуссерлевское описание так называемой естественной установки. Показано, что дескрипции Гуссерля не соответствуют ни обыденной установке, ни наивно-научной, с которой Гуссерль сближал обыденную. В заключительном разделе обсуждается соответствие естественной установки в гуссерлевском понимании основным модусам сознания – восприятию и суждению.

**Ключевые слова:** термин, концепция, проблема, текст, Идеи I, Гуссерль, естественная установка, дескрипция

---

Читать текст *как текст*,  
не примешивая к нему интерпретацию, –  
это позднейшая форма «внутреннего опыта»,  
вряд ли, пожалуй, возможная...

*Ф. Ницше*

### 1. Тексты и различия

Различие между психическими и физическими феноменами как различие между способом данности сознания во внутреннем восприятии или рефлексии и данностью предметов в самом широком смысле – исходная предпосылка и исходный пункт феноменологической философии. Интенциональность как основной отличительный признак психического, или сознания (мы отвлекаемся от содержательных и терминологических различий между

Брентано и Гуссерлем), вводится как принцип различия акта и содержания сознания и одновременно как принцип их корреляции: в представлении нечто представляется, в суждении – признается или отвергается, в любви и ненависти нечто предстает, соответственно, как любимое или ненавидимое. В соответствии с принципом корреляции Гуссерль выделяет два основных измерения феноменологических исследований: исследование актов и исследование содержаний.

Однако ни в первом, ни во втором измерении не тематизируется способ данности и способ существования текста, и прежде всего текста философского, в котором различаются типы данности предметов, а также типы и структуры актов сознания. В «Логических исследованиях» (ЛИ) проблема языка ставится только в связи с рассмотрением вопроса о строении теоретического знания, и лишь в тридцатые годы Гуссерль и О. Финк ставят вопрос о специфике языка феноменологии.

В чем специфика философского текста, в каких различиях конституируется философский текст? Можно ли применить принцип беспредпосылочности и требование «к самим вещам!» к анализу философских текстов? История философии и, в частности, история феноменологии не сводится к изложению и интерпретации концепций, или учений, классиков, их учеников и последователей. Однако изложение и интерпретация остается центральной историко-философской задачей, с которой соотносятся другие задачи – выделение этапов, школ, направлений, изучений эпох в социальном и культурологическом аспектах и т. д. Где же, однако, «сами вещи», сами тексты, из которых, как правило, извлекаются концепции посредством изложения и интерпретации? Отождествление текста и концепции приводит к догматизму, который зачастую выражается в закреплении за терминами какого-либо одного значения для всех прошлых и будущих текстов и концепций. Интерпретация претендует на то, чтобы быть единственным способом обращения с текстом. Выделяя из текста концепцию и утверждая ее в качестве истинной (интерпретаций одного и того же текста может быть несколько, но это дела не меняет), она каждый раз совершает мнимое самопожертвование: концепция заслоняет ее присутствие, но она присутствует скрыто<sup>1</sup>. Если интерпретацию обнаруживают и выявляют ее предпосылки, то, как правило, при этом возникает иллюзия, что, кроме концепции и интерпретации, текст больше ничего не содержит. Извлечение философских концепций из текстов можно сравнить с пересказом сюжета рассказа или романа. Что остается в таком случае от произведения искусства?

Способ существования текста – это способ его понимания; философский текст, с одной стороны, – это феномен феноменологии, он «сам себя из себя показывает», с другой – он существует только в рамках определенной традиции, определенной социальной и биографической (как писателя, так и читателя) ситуации. К чтению и, в частности, исследованию философского текста также можно применить принцип различия и корреляции акта и содержания. В этом случае друг другу соответствовали бы два основных различия: со стороны «акта» – различие анализа и интерпретации, со стороны «содержания», или данности текста, – различие терминов, концепций и проблем.

<sup>1</sup> В качестве примера сокрытия неизбежной переводческой интерпретации и превращения текста в догму можно привести издание собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса на русском языке в советское время, где переводчики вообще не указывались. Тексты классиков марксизма чудесным образом появлялись на русском языке, и уже на русском, за редким исключением, искали «подлинного» Маркса и проч. Примерно также обстояло и обстоит дело с изучением иностранной литературы в средней школе.

В ЛИ Гуссерль задавал вопрос, из чего сделаны теории; аналогичным образом можно спросить: из чего сделаны философские концепции? Ответ Гуссерля был слишком общим: «В своем объективном содержании любая наука, как теория, конституируется из этого единого гомогенного материала; она есть идеальный комплекс значений»<sup>2</sup>. Итак, теории состоят из значений, но что не «состоит» из значений в пределах человеческого языка и человеческого мира?

Философия в этом отношении находится между математикой и поэзией или, лучше сказать, соединяет крайности обеих: в поэзии нет терминов и концепций, в математическом тексте слова естественного языка могут играть только вспомогательную роль при описании знаков; в философии терминология неизбежно сопрягается с естественным языком, но в то же время выделяется из него, указывая на тот или иной фрагмент смыслового пространства и опыта. Философские учения, какую бы они абстрактную форму ни принимали, прямо или косвенно сопряжены с жизненным миром в широком смысле этого слова, и в этом трудность анализа философских текстов. Еще одно важное сходство философии с математикой состоит в том, что как первая, так и вторая формулирует (во всяком случае, философы пытаются это делать) проблемы и задачи; сходство с поэзией в том, что постановка и решение проблем в философии если и не уникально, как уникален поэтический текст (варианты также уникальны), то всегда привязано к определенной ситуации-в-мире, исходя из которой пытаются определить интересубъективные и коммуникативные пространства. Различие терминов, концепций и проблем присуще любому научному тексту, однако в философском тексте это различие играет особую, конститутивную роль.

Термины конкретных наук в своем функциональном значении теряют значение слов естественного языка, т. е. значение-в-тексте, из которого они извлечены. Философия не просто черпает свою терминологию из исторически существующих языков (литературный источник терминологии физику безразличен), но из текстов уже так или иначе интерпретированных. Адаптация терминов, уже обретших определенное значение в философской традиции, например адаптация термина «трансцендентальный» в феноменологии, – это лишь один аспект проблемы. Другой аспект – это способ построения учения с помощью той или иной терминологии. Обычно история терминологии движется параллельно истории концепций. Любой термин в философском словаре или энциклопедии рассматривается, условно говоря, от Фалеса до Делёза. Однако существует еще внутренняя история термина и внутренняя история понятий, т. е. их история в рамках одного учения, а уже затем школы или направления. Речь идет о строении самих учений: каким образом вводятся термины, какие задачи при этом ставятся, каким образом термины и концепции сопрягаются с опытом и естественным языком.

## **2. Идеи I: термины и концепции**

Не только чтение, но и создание текста ставит вопрос о различии текста и интерпретации, а следовательно, о различии текста и концепции – интерпретировать можно только уже интерпретированное! Не только читать, но и писать текст как текст без всяких интерпретаций – этот опыт также вряд ли осуществим. Речь идет скорее о соразмерности первичных спонтанных

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. М., 2011. С. 96.

различий смыслообразования и согласованности формулировок, анализа и интерпретации, творчества и редактирования. Работа Гуссерля «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии, книга первая» (Идеи I) представляет собой один из важнейших поворотных пунктов и источников для исследования терминологической и концептуальной трансформации феноменологии. Идеи I и переделка ЛИ, попытка «поднять ЛИ до высоты Идеи» – пример дисбаланса в пользу интерпретации и редактирования.

Являются ли Идеи I одним из самых выдающихся философских произведений XX в., как полагает, например, Н.В. Мотрошилова<sup>3</sup>, вопрос, по меньшей мере, многоплановый. Бесспорно, что в институциональном аспекте Идеи I сыграли важную роль в формировании феноменологического движения. Другой вопрос, способствовал ли это труд углублению и разработке конкретных проблем?

В содержательном плане возможны, однако, и другие оценки. К. Маллиган полагает, что Гуссерль написал «одну из самых великих книг в философской традиции, *Логические исследования*, 1900–1901»<sup>4</sup>. Однако после 1906 г. он был «потерян для мира точной философии»<sup>5</sup>. Его ошибка, как и многих других, полагает Маллиган, состоит в том, что он «воздвигает слишком тяжелые философские построения на очень слабом дескриптивном фундаменте»<sup>6</sup>.

Особую позицию в этом отношении занимает П. Рикёр, который, как переводчик Идеи I на французский язык, досконально знал эту работу Гуссерля: «Идеи I – это книга, смысл которой остается *скрытым*, и тем самым приходится искать этот смысл в другом месте. Каждый раз возникает впечатление, что существенное остается невысказанным, потому что книга занята больше выражением нового видения мира и сознания, чем формулировкой определенных утверждений о сознании и мире, которые как раз нельзя было бы постичь без этой смены видения»<sup>7</sup>. «Идеи I, – отмечает Рикёр, – открываются очень трудной главой о логике, которую читатель может временно опустить, чтобы понять духовное движение произведения... неопределенность тяготеет над интерпретацией этой главы: если феноменология должна быть “без предпосылок”, то в каком смысле она предполагает логическую основу?»<sup>8</sup>. В отличие от крайних точек зрения Н.В. Мотрошиловой и К. Маллигана, позиция Рикера, который ратует за то, чтобы рассматривать Идеи I в связи с Идеями II и Идеями III, а также с ЛИ, но все же фиксирует смысловую неопределенность работы в целом, представляется наиболее взвешенной. Однако между точкой зрения Рикёра и Маллигана существует все же определенное сходство: в Идеях I на первом месте не анализ и строгость утверждений, но выражение нового видения мира, некоторого *духовного движения*. В этом плане Идеи I отличаются от ЛИ радикально. В чем же состоит это различие, если сравнивать эти работы с терминологической точки зрения? В ЛИ нет ни особых, введенных Гуссерлем терминов, кроме, пожалуй, «идеации» и «интенциональности» (если принять во внимание превращение брентановского прилагательного «интенциональный» в существительное, что тоже имеет определенное значение), ни терминов, позаимствованных у немецкого идеа-

<sup>3</sup> См.: Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 14–15.

<sup>4</sup> Маллиган К. Точность и болтовня. Глоссы к парадигматическим противопоставлениям в австрийской философии // Логос 1991–2005: Избранное. Т. 1. М., 2006. С. 190.

<sup>5</sup> Там же. С. 191.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Ricœur P. A Key to the Husserl's Ideas I. Milwaukee, 1996. P. 36–37.

<sup>8</sup> Ibid. P. 37.

лизма. Если согласиться с К. Маллиганом, что ЛИ принадлежат австрийской философской традиции, то эволюцию Гуссерля с 1905–1906 гг. до написания Идеи I можно рассматривать также как смену культурной парадигмы. В этом плане Идеи I – это попытка Гуссерля интегрировать феноменологию в немецкую философию и одновременно дать немецкой и континентальной философии в целом новый импульс<sup>9</sup>. Ключевыми терминами являются здесь «трансцендентальное», «чистое Я» и «онтология». Первые два термина указывают, по меньшей мере, на принятие кантовской и кантианской терминологии (что сразу же получило оценку возврата к Канту), а термин «онтология» – на попытку нового начала по сравнению с неокантианством и позитивизмом, сосредоточенных на теоретико-познавательных проблемах. Однако основными терминами в Идеях I становятся термины «эпохе», «феноменологическая редукция», «естественная установка», «ноэсис» и «ноэма». Все эти термины, кроме двух последних, были введены Гуссерлем уже в лекциях «Идея феноменологии» в 1907 г., однако стиль этих лекций существенно отличается от стиля Идеи I, где эти термины используются для реализации основного замысла – представить феноменологию как основание философского и научного познания. Этот замысел раскрывается Гуссерлем уже в первой фразе Введения: «Чистая феноменология, путь к которой мы здесь ищем, характеризуя ее особое положение относительно всех иных наук, и которую мы хотим удостоверить (*nachweisen*) в качестве фундаментальной философской науки, – это наука существенно новая, в силу своего принципиального своеобразия чуждая естественному мышлению, а потому лишь в наши дни настоятельно требующая своего развития»<sup>10</sup>. Сама постановка задачи вызывает вопрос: каковы конкретные задачи исследования? В отличие от ЛИ, где на первом плане конкретные проблемы – предмет логики, критика психологизма, проблема абстрагирования и т. д., в Идеях I все подчинено формированию нового учения. На первом плане оказывается само учение, но не конкретные проблемы, обсуждение которых появляется лишь где-то в четвертой главе третьего раздела. Если в ЛИ рассматриваются определенные различия, конституирующие интенциональность, то в Идеях I речь идет о структурах чистого сознания, которое предстает как регион бытия. Введение абсолютно бытия и поиски последних оснований явно сближают творчество Гуссерля на этом этапе с немецким классическим идеализмом.

Изменение модальности и стиля работы идет параллельно с изменением терминологии. Дело не только во введении новых терминов, но и в особом к ним отношении. «Эпохе» мыслится теперь не как основа теоретико-познавательной критики, как в лекциях 1907 г., но как универсальное философское действие, обеспечивающее рефлексивную работу философии. Еще больший контраст составляет эпохе в Идеях I с описанием рефлексивной установки в ЛИ: «Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной (*widernatürlich*) направленность созерцания и мышления»<sup>11</sup>. Кажется, что различие только в способе выражения. Однако в ЛИ речь идет о том, что эти трудности нужно преодолевать постоянно: «Это есть та направленность мышления, которая в наибольшей степени сопротивляется всем привычкам, постоянно упрочи-

<sup>9</sup> Во «Введении» к Идеям I Гуссерль указывает именно на немецкую философию и психологию, в которой «в последние десятилетия» «очень много разговоров о феноменологии». Гуссерль хочет представить ЛИ и Идеи I как этапы одного пути.

<sup>10</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976. S. 3 (далее: Ideen I).

<sup>11</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. С. 20.

вающимся с самого начала нашего психического развития. Отсюда почти неискоренимая склонность все снова и снова впадать в простую объективную установку, отходя от феноменологической направленности мышления»<sup>12</sup>. В Идеях I эпохе осуществляется «одним прыжком» и открывает раз и навсегда поле феноменологической работы.

В тридцатые годы Гуссерль и Финк выдвинули тезис о «трансцендентальной наивности» прежней феноменологии из-за недостаточного внимания к языку феноменологических исследований. Преодоление этой наивности они усматривали на путях создания нового, трансцендентального языка. Даже если эта попытка и была бы предпринята, она вряд ли имела бы успех. Это означало бы полный отрыв терминологии от естественного языка. Гуссерль ощущал необходимость адекватной терминологии уже в период Идеи I. **Введение в Идеи I как раз и завершается краткими терминологическими замечаниями.** Первая часть этих замечаний может быть квалифицирована как наивная, в соответствии с критериями самого Гуссерля. Гуссерль жалуется на неоднозначность терминов *a priori* и *a posteriori* и отказывается от их употребления, пока не будет найден контекст, в котором они обретут однозначность (хотя сам использует «априори» во Введении); не так плохо, по его мнению, но все же плохо, обстоит дело с терминами «идея» и «идеал»; не очень доволен Гуссерль и термином «сущность» (*Wesen*), предлагая в качестве синонима заимствованный из греческого «эйдос». Самым резким и самым наивным высказыванием является здесь следующее: «Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом слово *реальное*, если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему»<sup>13</sup>. Гуссерль предлагает употреблять те или иные термины «лишь в контекстах, придающих им однозначность»<sup>14</sup>. Однако однозначность контекстов, если она и достижима в философии, то все же формируется с помощью терминов. Здесь явно необходимо взаимное движение, а не оценочное отношение и ссылки на неверное употребление терминов и «дурное наследие прошлого». Наивность проступает здесь в вере в то, что смысл может быть присущ термину как таковому.

Вторая часть гуссерлевских терминологических замечаний в определенном смысле противоречит первой. Здесь Гуссерль как раз подталкивает к вопросу о том, что есть философский термин. С его точки зрения, нельзя в качестве терминов выбирать искусственные выражения, которые совсем не встречаются в философской традиции. Кроме того, основным философским понятиям невозможно дать определение с помощью понятий, непосредственно сопрягающихся с созерцаниями. Поэтому зачастую неизбежен комбинированный язык, который сочетает в себе несколько почти тождественных по смыслу выражений, выделяя из них отдельные в качестве терминов. «В философии, — отмечает Гуссерль, — невозможно определять так, как в математике; любое подражание математическим приемам в этом отношении не только бесплодно, но и превратно и влечет за собой лишь самые вредные последствия»<sup>15</sup>. Однако дело как раз в том и состоит, чтобы не только выбрать из близких по значению слов и выражений термин, но и, во-первых, отделить термин от обыденных выражений, как, например, в случае *a priori*, а во-вторых, соблюсти пропорцию между дескрипциями на

<sup>12</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. С. 21.

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 24 (далее: Идеи I).

<sup>14</sup> Там же. С. 23.

<sup>15</sup> Там же. С. 24.



естественном языке и терминологическими обозначениями. В этом плане Идеи I перегружены терминологией, и это дает повод искать смысл в самих терминах и смысл самих терминов.

### 3. Естественная установка и ее описание

Идеи I представляют особый интерес в том отношении, что здесь в одном из решающих моментов в явном виде проступает различие между концепцией и текстом. Концепция естественной установки говорит нам об одном, а текст свидетельствует о другом – о неестественности того, что названо естественным.

В качестве синонимов в лекциях 1907 г. Гуссерль употребляет словосочетания «естественный образ мыслей» (*Denkhaltung*), а также «естественная позиция духа» (*Geisteshaltung*), «естественное познание», противопоставляя естественный образ мыслей философскому и т. д. В Идеях I основным термином из этого ряда становится «естественная установка».

Что же такое «естественное»? Впервые два разных значения слова «естественный» в философском дискурсе выделил, насколько мне известно, Ф. Brentano, причем в работе «Об истоке нравственного познания»<sup>16</sup>. Первое значение «естественного», по Brentano, это «данное от природы», “врожденное”, в противоположность полученному посредством вывода или опыта или в историческом развитии»<sup>17</sup>. Второе значение составляет противоположность произволу и приказу; естественным называется правило, которое познается как верное в себе и для себя и по своей сути. В лекциях 1907 г. Гуссерль описывает естественное познание в соответствии со вторым значением. В частности, Гуссерль относит к естественному познанию и логику: «Познания не просто следуют друг за другом в определенном ряду, они вступают друг к другу в логические отношения, они следуют друг из друга, они согласуются друг с другом, они подтверждают друг друга, они подтверждаются, как бы усиливая свою логическую мощь»<sup>18</sup>. В Идеях I «естественное познание» становится явно беднее. Оно сводится, пожалуй, только к одному – к установке на наличие мира и предметов этого мира. Кроме того, характеризуя естественное познание и естественную установку, Гуссерль постепенно объединяет под этим названием как научную, теоретическую установку, так и обыденную. В начале первого параграфа мы читаем: «Естественное познание начинается с опыта и остается в опыте. Итак, в той теоретической установке, какую мы называем “естественной”, совокупный горизонт возможных исследований обозначен одним словом – мир»<sup>19</sup>. Здесь явно естественная установка – это вид теоретической. В 27-м параграфе, при более подробном описании естественной установки, речь уже идет о «людях естественной жизни»: «Мы начнем наши рассуждения как люди естественной (*natürlich*) жизни: мы представляем, судим, чувствуем, желаем “в естественной установке”. Что это означает, мы проясним для себя в простых медитациях, которые мы лучше всего проведем в Я-речи (*Ichrede*)»<sup>20</sup>. Выра-

<sup>16</sup> Как известно, Гуссерль слушал лекции Brentano именно о нравственной философии. Мы отвлекаемся здесь от возможного влияния на Гуссерля Р. Авенариуса, разработавшего «естественное понятие о мире».

<sup>17</sup> *Brentano F. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Lpz., 1921. S. 6.*

<sup>18</sup> *Husserl E. Idee der Phänomenologie. Den Haag, 1973. S. 17.*

<sup>19</sup> Идеи I. С. 25.

<sup>20</sup> *Ideen I. S. 56 (пер. изменен, ср. Идеи I. С. 65).*

жение Ichrede можно было бы перевести модным сейчас словосочетанием «от первого лица», как это и делает А.В. Михайлов. Однако лучше сохранить гуссерлевский термин, принимая в расчет многочисленные, более ста, гуссерлевские составные термины с Я. Изменение точки зрения Гуссерля в отношении необходимости Я и чистого Я обусловило один из важных моментов трансформации феноменологии. Кроме того, «от первого лица» может означать и «мы» – первое лицо множественного числа. Проблема состоит здесь в том, что грамматические категории смешиваются с философскими терминами. «От первого лица» не означает еще, что речь ведется от себя лично. Ichrede Гуссерль сочетает с процедурой «простых медитаций», а это означает, что будет предпринята попытка описать естественную установку «изнутри» – так, как она фактически осуществляется.

Посмотрим, насколько это удастся Гуссерлю: «Я сознаю мир, бесконечно простирающийся в пространстве, бесконечно становящийся и ставший во времени. Я сознаю его, и это означает прежде всего: я нахожу его непосредственным и наглядным образом, я переживаю его в опыте (ich erfahre sie). Посредством зрения, осязания, слуха и т. д., благодаря различным способам чувственного восприятия, телесные вещи, распределенные каким-либо образом в пространстве, просто существуют для меня здесь, они “наличны” в буквальном или переносном смысле, обращаю ли я на них особое внимание, занимаюсь ли я ими, наблюдая их, думая о них, испытывая по отношению к ним чувства, желая их или же нет»<sup>21</sup>.

Это описание «естественной установки» только выглядит дескрипцией реального опыта, но на самом деле является конструкцией из абстрактных утверждений о нахождении некоего Я в пространстве, времени и т. д. «Я» здесь можно заменить на «Мы» без всякого ущерба, поскольку речь идет скорее о том, как я или мы могли бы рассказать о нашем восприятии жизни и мира. Речь идет, подчеркнем, о рассказе, но не об описании переживаний в определенной установке, и вопрос в том, является ли эта установка обыденной. Речь идет о том, как мы могли бы посмотреть на себя со стороны и представить себя в качестве предмета, находящегося к тому же не там-то и там-то, а вообще в пространстве, времени и мире. К тому же этот рассказ основан на некоторых заранее усвоенных представлениях о бесконечности, об органах чувств, о времени и пространстве, принятых в определенной культуре. Таким образом, речь идет не об описании установки изнутри, но о превращении конкретного опыта пространственности, телесности и восприимчивости в совокупность абстрактных утверждений. Это не означает, что описание установки изнутри не может быть передано другим, это означает, что «бесконечность мира» и «наличие предметов», а также других людей и т. д., как мы увидим далее, является уже абстрактным перечислением действий и не является описанием ни обыденного, ни научного опыта: «Также и живые существа, например люди, тоже существуют для меня здесь непосредственно, – я поднимаю глаза, вижу их, слышу их приближение, я беру их за руку, разговаривая с ними, я непосредственно понимаю, что они представляют и думают, какие чувства в их душе, чего они желают или волят. И они тоже наличествуют в моем поле созерцания как [виды] действительности, даже если я не обращаю на них внимания»<sup>22</sup>. Гуссерль уравнивает «здесь» людей и предметы – главное в естественной установке – это наличие предметов и осознание, что они наличны. Это, собственно, и есть «генеральный тезис есте-

<sup>21</sup> Ideen I. S. 56 (пер. изменен, ср. Идеи I. С. 65).

<sup>22</sup> Ibid.



ственной установки»: осознание наличия предметов – от бесконечного мира до человека, которого мы берем за руку. И на все это мы можем обращать, а можем и не обращать особого внимания. Главное, однако, не в этом. Сомнительно прежде всего то, что в естественной, или обыденной, или обычной, установке основное состоит в том, что сознание предметов фиксирует их наличность, причем безразлично – непосредственно или опосредствованно. Самоочевидность созерцательной позиции, которая фиксирует в основном наличие предметов, обманчива. Скорее мы наличествуем возле тех или иных предметов, чем они вокруг нас. В обыденной установке каждый предмет имеет определенную значимость, и каждое живое существо, например человек (странно, что для Гуссерля это пример, а не исходный пункт рассмотрения естественной установки), также значим для нас, причем такого рода значимость иерархична: не все люди для нас одинаково значимы. В обыденной установке мы можем фиксировать наличие того или иного предмета, если существует определенная задача идентификации и совместного действия с каким-либо предметом. Любая фиксация подчинена определенным задачам, решить которые можно только в действии и для действия. В этом смысле Хайдеггер гораздо более адекватно описывает обыденную установку, хотя термины он выбирает другие. В человеческом мире действительными являются отсылки от одного предмета к другому (гвоздь отсылает к молотку, к чему-либо, заменяющему молоток, и т. д.), но не наличие предметов. Впрочем, и у Хайдеггера в «мире труда» люди на втором плане, на первом инструменты и материалы (строго говоря, о материалах даже речь не идет). Хотя Гуссерль вовлекает в описание различные предметы и ситуации, все же естественная установка предстает в его изображении как нечто целостное, непрерывное: «Я могу перемещать свое внимание от письменного стола, только что бывшего в моем поле зрения и внимания через не попадающие в это поле части комнаты за моей спиной на веранду, потом в сад, к детям в беседке, ко всем тем объектам, о которых я как раз “знаю” как о существующих здесь и там в моем непосредственно сознаваемом окружении, – знание, в котором нет ничего от понятийного мышления и которое лишь благодаря повороту внимания обращается, и то частично и в большинстве случаев весьма неполно, в ясное созерцание»<sup>23</sup>. Здесь у Гуссерля представлен опять-таки не реальный опыт, но опыт скорее сомнамбулический. Объективно можно, конечно, осуществлять такую последовательность действий, но в плане непрерывности актов сознания это описание указывает на опыт, который выходит за пределы нормы. Если бы Гуссерль описал интенцию оторваться от работы и выйти в сад поиграть с детьми, то тогда описание, каким бы оно ни было схематичным (не схематичное описание потребовало бы художественного текста), было бы приближено к реальности. Однако у Гуссерля стол, сад и дети суть равнозначные объекты описания, поскольку главное в них – это их наличие, непосредственное или опосредствованное. Гуссерль дает это и последующие описания для демонстрации различия непосредственно данного и потенциально данного. При этом Гуссерль делает оговорку, что наличные предметы – предметы практического мира – мира ценностей, мира благ (Güterwelt), и он не согласился бы с уравниванием столов и детей. Однако это следует из его описания! Мир ценностей и благ Гуссерль описывает скорее как функциональный мир наличествующих вещей, которым придана соответствующая наклейка: «Я сразу же нахожу вещи как снабженные вещественными свойствами, так и ценностными характеристиками – как прекрасные и бе-

<sup>23</sup> Ideen I. S. 57 (ср. Идеи I. С. 65–66).

зобразные, привлекательные и непривлекательные, приятные и неприятные, и т. п. Непосредственно наличествуют здесь вещи как предметы употребления – “стол” с его “книгами”, “стакан”, “ваза”, “фортепиано” и т. д. И эти ценностные и практические характеристики тоже *конститутивно* принадлежат “наличным объектам” как таковым, обращен я к ним и к объектам вообще или нет. И это верно, естественно, не только в отношении “просто вещей”, но и в отношении людей и животных моего окружения. Они мои “друзья” или “враги”, “слуги” или “начальники”, они “чужие” для меня или мои “родственники” и т. д.»<sup>24</sup>.

Первичное понимание мира определяет в существенных чертах описание установки, как естественной, так и феноменологической. Мир для Гуссерля – это совокупность объектов, как бы он ни видоизменял определения мира. Отсюда и установка на наличие предметов с определенными вещественными и ценностными характеристиками, которые подразумевают некий плавный переход от предмета к предмету, аналогично переходу от письменного стола к беседке с детьми. Однако естественная установка, в которую Гуссерль явно и неявно включает как обыденную, так и научную, не является как раз непрерывной: работа, коллеги, отдых, семья, друзья или враги – это не просто объекты, которым придаются те или иные характеристики, но различные миры, в которых действительны различные чувства и мысли. Любая человеческая установка имеет дело с изначальным многообразием. Обычная, или обыденная, или естественная, установка изначальна многообразна, она не обладает раз и навсегда заданным единством. Здесь лучше говорить не о единстве вообще, но частных, конкретных единствах, или пространствах. Некоторые из них берут на себя роль «системных» единств, организующих вокруг себя более частные, периферийные пространства, которыми можно в той или иной степени пренебрегать. Мир может измениться радикально, и не мнимый бесконечный мир, но мир человеческий (например, мирное и военное время, говоря точнее, мирное и военное пространство, существенно меняют «линии жизни»). «Форма» мира именно как «мира» предначертана, утверждает Гуссерль. Однако в обыденной установке нет единого мира, а формы миров изменяются постоянно. Мир, простершийся бесконечно в пространстве и времени, не является предметом в обыденной установке, а из обыденности не воспаряют к звездам! Можно, конечно, возразить – но так же происходит! Вряд ли, однако, именно так – из естественной установки не переходят к «неестественной». Скорее, обыденной, или естественной, установки как некоторого фундаментального, первичного слоя человеческого мира, как некой единой структуры сознания и поведения, вообще не существует. Определить то, что обыденно, или «естественно», не так уж легко, по крайней мере, это так же трудно, как и определить, что такое повседневность.

Вторую существенную характеристику «естественной установки», кроме наличия, или наличествования, предметов составляет у Гуссерля установка на предметы как на нечто само собой разумеющееся. Иными словами, мы принимаем окружающие нас предметы в их само собой разумеющемся существовании. Казалось бы, что такая установка действительно имеет место и не может вызывать никаких сомнений. Тем не менее такая установка также есть некоторое допущение. Во-первых, установка на само собой разумеющееся существование предметов есть нечто противоречивое; по сути, любая установка на само собой разумеющееся невозможна. Установка, настроенность – это готовность действовать или размышлять над решением задач. Если не-

<sup>24</sup> Ideen I. S. 58 (ср. Идеи I. С. 67).

что само собой разумеется, то настроиться на это нечто невозможно, ибо оно вне сферы возможного и действительного внимания. Вряд ли возможны абстрактные диспозиции; диспозиции всегда относятся к определенным ситуациям или предметам. Допустим теперь, что Гуссерль выбрал термин, который не имеет отношения к принятому значению слова «установка» и который означает неосознанную веру, или убеждение, в существование воспринимаемых предметов. Иначе говоря, естественная установка – это принятие позиции, которую обычно характеризуют как наивно реалистическую или как здравый смысл. Однако последняя характеристика относится скорее уже к философской позиции – принять за основу некоторую недоказуемую реальность, а «здравый смысл», если его трактовать расширительно, тождествен этой позиции. Здравый смысл обычно относится к «внутримирским» ситуациям и является противоположностью мечтательности, прожектерству и т. п. Очевидно, что ни одну из этих позиций нельзя назвать естественной установкой, которая подразумевает полную погруженность в мир. Наивный реализм – это уже рассуждение о том, что непосредственно воспринимаемые предметы суть реальность, которая воздействует на наше сознание и является источником познающей активности. С другой стороны, здравый смысл лежит в основе воззрений Беркли: если спросить любого неискушенного в философских рассуждениях человека, почему он полагает, что находящийся рядом с ним предмет существует, он ответит: потому что я его вижу или могу осязать. Наивность *esse est percipi* означает здесь не растворенность в делах и поступках, но попытку дать критерий существования и осмыслить истоки познавательной деятельности на основе здравого смысла. Таким образом, описание наивно реалистической позиции не есть описание естественной установки, установки «человека на улице», человека, не размышляющего над существованием мира.

«В бодрствующем сознании, – пишет Гуссерль, – я постоянно нахожусь в отношении, и это невозможно изменить, к одному и тому же, хотя и меняющемуся в своем содержательном составе миру. Он непрестанно для меня “наличен”, а сам я – его член»<sup>25</sup>. Ясно, что это описание дано не «от первого лица», но о первом лице: если я считаю себя членом, или звеном, мира, то я должен посмотреть на мир и на себя как на целое и часть, посмотреть «со стороны», занять позицию наблюдателя. Разумеется, нельзя наблюдать за миром в целом, хотя можно ощущать себя членом определенного сообщества и общества и часто размышлять об этом. Распространение отношения части и целого – основного отношения, или, лучше сказать, различия определенных человеческих миров на «весь мир» (существует ли этот мир как некое целое?) – это явный выход за пределы опыта. Однако вряд ли можно считать это неким метафизическим устремлением. Скорее Гуссерль описал здесь в общем виде, так сказать, предфилософские рассуждения дилетантов или наивно реалистических философов, но не образ мыслей и поступков людей, погруженных в повседневную жизнь или в конкретные научные исследования. Вряд ли «человек-на-улице» (т. е. человек, занятый исключительно проблемой передвижения, транспорта и т. д., но не прогуливающийся по улицам Кенигсберга Кант) или человек-в-лаборатории время от времени вспоминает о бесконечности мира.

<sup>25</sup> Ideen I. S. 58 (ср. Идеи I. С. 67).

#### 4. Восприятие или суждение – основа установки?

В связи с этим возникает вопрос: от какой же установки нужно отказаться, чтобы перейти к феноменологической? К этому вопросу примыкает и вопрос об основном модусе сознания, в котором реализуется естественная установка, вернее, то, что названо так Гуссерлем. Вспомним еще раз в его дескрипции: «Но мир, “наличествующий” для меня в каждый момент бодрствующего сознания, не исчерпывается этой областью со-присутствующего, [данного] созерцательно ясно или неясно, отчетливо или неотчетливо, которое составляет постоянное окружение поля актуального восприятия. Напротив, мир простирается в безграничное, обладая устойчивым порядком бытия. Актуально воспринимаемое, более или менее ясно сопричастующее и определенное (или, по меньшей мере, несколько определенное) отчасти пронизано, отчасти окружено неясно сознаваемым горизонтом неопределенной действительности»<sup>26</sup>. В этом отрывке для нас важно обратить внимание не столько на бесконечность, или безграничность, мира, сколько на модус сознания, «от имени» которого ведется описание. Вспомним, что осознать мир означает для Гуссерля иметь его в опыте, а опыт – это прежде всего восприятие. Здесь не может быть сомнений, что «актуально воспринимаемое» или «воспринятое», а также окружающие эту актуальность неактуальности непосредственно указывают на восприятие.

Гуссерль отмечает, что к миру относятся «все спонтанности моего непрестанно меняющегося сознания», прежде всего теоретического: «наблюдать в процессе исследования, эксплицировать и доводить-до-понятия в описании, сравнивать и различать, объединять (*Kolligieren*) и считать, предпосылать и выводить <...> Равным образом и многообразные акты и состояния души и воления – нравиться или не нравиться, радоваться и печалиться, желать и избегать, надеяться и страшиться, решаться и действовать»<sup>27</sup>. При этом неявно предполагается, что в основе всех без исключения актов лежит объективирующий акт восприятия. Доказать это нетрудно, если вернуться к гуссерлевскому исходному пониманию мира как совокупности предметов. Предметное отношение как отношение к индивидуальным предметам предполагает в качестве первичного акта их постижения или просто идентификации именно восприятие. Гуссерль утверждает, что все эти акты охватываются декартовским выражением *cogito*, но что означает – охватываются? «Я есмь» и добытое из него *cogito* как раз страдают неопределенностью – то ли это суждение о себе, то ли восприятие самого себя.

Явным образом суждение как акт не выделено в этих перечислениях. Но даже если допустить, что естественная установка состоит в признании мира существующим, то это признание неявное, а восприятия, благодаря которым мы имеем дело с предметами мира, даны явным образом. Таким образом, установка реализуется преимущественно в восприятиях, а отказаться Гуссерль предлагает от суждений.

Несомненно, что деление первичных модусов сознания на восприятия и суждения – слишком грубое, как, впрочем, и различие других модусов – предположения, сомнения, убежденности и т. д. Как правило, эти различия проводятся в чисто ментальной сфере, в отрыве от телесности, с которой, как правило, связывают только восприятия. Именно телесность задает тон в естественной установке, причем не как объект, но как субъект восприя-

<sup>26</sup> Ideen I. (ср. Идеи I. С. 66).

<sup>27</sup> Ibid. S. 58–59 (ср. Идеи I. С. 67).

тия. Именно этот аспект проблемы упускает Гуссерль как в Идеях I, так и в «Кризисе». Телесность становится темой в Идеях II, но как предмет описания она не предполагается в качестве элемента естественной установки: там, где идет речь о телесности, нет речи об установках, и наоборот, там, где Гуссерль описывает, хотя и кратко, естественную установку, не находится места для телесности. В естественной установке телесность, конечно, предполагается, ибо восприятие предполагает, по меньшей мере, органы чувств. Когда Гуссерль перечисляет модусы сознания, «действующие» в естественной установке, кажется, что это происходит в безвоздушном пространстве: «я воспринимаю мир, бесконечный в пространстве и времени...». Это трудно назвать дескрипцией реального, хотя и обобщенного опыта, который подразумевает телесность и пространство как необходимые границы описания. Когда при формулировке «принципов всех принципов» Гуссерль говорит о границах данности, то этими границами являются прежде всего телесность и пространство.

В отношении взаимодействия с другими людьми действует та же предпосылка: восприятие является базисным компонентом: «Все то, что верно в отношении меня самого, верно также, как я знаю, и в отношении всех других людей, которых я нахожу как наличествующих в моем окружающем мире. Постигая их в опыте в качестве людей, я понимаю и принимаю их как таких же Я-субъектов, как и я сам, как отнесенных к их естественному окружающему миру. При этом так, что я понимаю их и свой окружающий мир объективно как один и тот же мир, который лишь осознается всеми нами различным образом. Каждый находится в определенном месте, откуда он видит наличные вещи и, соответственно, различные явления вещей»<sup>28</sup>. Гуссерль отмечает, что, несмотря на различные поля восприятий, воспоминаний и т. п., мы находим взаимопонимание, так как принадлежим общему для всех миру.

Странно, однако, обладать различными полями восприятия, различными точками зрения и находить взаимопонимание только потому, что мир общий. Взаимопонимание находят в определенных ситуациях, в определенных пространствах и местах. Кроме того, откуда известно людям с различными «полями восприятия, памяти и т. п.», что мир у них общий? Разумеется, проблема интерсубъективности здесь еще не рассматривается, хотя сам термин упоминается, но все же парадигма для будущих экспликаций уже задана: и в «Картезианских медитациях» восприятие остается базисным слоем сознания, на котором основана постановка и решение проблемы опыта чужого – решающего, по Гуссерлю, опыта для достижения объективного знания. Подразумевается, что если нам принципиально не дано психическое управление чужой телесностью, то оно не дано нам в восприятии. Подразумевается при этом, что собственное управление телесностью нам дано через восприятие. Подразумевается также, что наше тело – это прежде всего воспринимающая «инстанция». Однако все эти предположения обнаруживают свой вторичный характер, если «вспомнить», что наше тело прежде всего действует, и наши телесные действия – это скорее суждения, пусть не высказываемые, и наше внутреннее управление телесностью есть не что иное, как система приказов, императивов, т. е. вид суждений, а не восприятий.

Итак, если восприятие – основной модус сознания, а «поля сознания» различны, то основу возможного их единства составляет «единство мира» – общий для всех мир. Мы отвлекаемся пока от вопроса, в какой установке Гуссерль соотносил различие восприятий и проч. с единым миром, чтобы

<sup>28</sup> Ideen I. S. 60 (ср. Идеи I. С. 68).



сосредоточиться на различии единства и простоты, важность которого подчеркивал Brentano в отношении проблемы единства сознания. Гуссерль пытается выделить общую, несмотря на различие восприятий, ценностей и т. д. установку, называя ее естественной. Эта установка проста: вера в существования мира. В этой естественной установке допускается многообразие восприятий и оценок, но не принимается во внимание различие типов действий. Естественная установка у Гуссерля – это позиция наблюдателя, который выбирает определенный пункт наблюдения, или созерцания, предполагая некое единство наблюдаемого, т. е. общий мир. В «Кризисе» Гуссерль несколько меняет позицию, он признает различные типы деятельности, и переходы от одного вида деятельности к другой называет видами эпохе, тогда как феноменологическое эпохе для него сродни радикальному преобразованию личности – религиозному обращению. Однако жизненный мир остается в принципе однородным, и основной его структурой остается восприятие.

При этом предполагается, что существование мира само собой разумеется, и нужно сначала сделать темой, обратить внимание на это «само собой разумеющееся», чтобы затем от него отказаться. Но каков мотив такого поворота внимания? Попытка описать естественную установку как нечто общее в противоположность различным восприятиям, а восприятие признать основным и первичным отношением к миру обнаруживает тенденцию, по крайней мере, преуменьшать различие между простотой и единством. Ни изначальной сложности мира, ни изначальной сложности восприятия и мира не отдается при этом должное. Если и допускается сложность восприятия, то только из-за предметного перспективизма, а сложность мира – из-за многообразия восприятий. Предполагается, что само по себе восприятие (и переживание вообще) должно быть чем-то по существу простым, которое может переплетаться с другими такими же простыми восприятиями или переживаниями.

Можно ли вообще считать естественную установку исходным пунктом философских размышлений и, в частности, постановки вопроса об интерсубъективности? Приводит ли к рефлексии и феноменологии сознания именно преодоление обыденной установки, как бы ее ни понимать? У Хайдеггера имеет место аналогичная предпосылка: в качестве исходного пункта анализа бытия-в-мире выбирается повседневность, которая якобы не затронута «идеями» и «установками». Однако это иллюзия; естественная установка, а также повседневность – это скорее сфера, в которую может соскользнуть философская рефлексия, нежели сфера, из которой она произрастает. Скорее таким источником служат различия и конфликты между суждением и восприятием, доверием и сомнением, верой и знанием, предположением и подтверждением и т. д., которые принимают самые разные формы в самых различных обществах и сообществах.

### Список литературы

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. 336 с.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1 / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис; ДИК, 2001. 471 с.

Маллиган К. Точность и болтовня. Глоссы к парадигматическим противопоставлениям в австрийской философии / Пер. с фр. Т. Михайловой // Логос 1991–2005: Избранное. Т. 1. М.: Территория будущего, 2006. С. 169–197.



Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 720 с.

Brentano F. *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*. Lpz.: Meiner, 1921. xiv, 108 S.

Husserl E. *Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 1973. xii, 94 S. (Husserliana. Bd. 2).

Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Nijhoff, 1976. lvii, 475 S. (Husserlinana. Bd. 3/1).

Ricœur P. *A Key to the Husserl's Ideas I* / Trans. by B. Harris and J.B. Spurlock. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. 176 p.

## Phenomenology and terminology in Ideas I. What is natural in the ‘natural attitude’?

*Victor I. Molchanov*

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

This paper suggests that the analysis of philosophical texts may proceed from understanding two main kinds of difference, i.e., 1. the difference between terms, concepts and problems, and 2. the difference between analysis and interpretation. This method is here applied to Husserl's work *Ideas I*, by singling out the difference between the style and terminological thesaurus of *Ideas I* and that of *Logical Investigations* as the object of inquiry. The author gives a critical reassessment of Husserl's description of the so-called natural attitude and shows that Husserl's account corresponds neither to the ordinary attitude nor to the naively scientific one. The concluding section discusses the correspondence of the natural attitude in Husserl's interpretation to the basic modes of consciousness-perception and judgment.

**Keywords:** term, concept, problem, text, *Ideas I*, Husserl, natural attitude, description

### References

Brentano, F. *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*. Leipzig: Meiner, 1921. xiv, 108 S.  
Husserl, E. *Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 1973. xii, 94 S. (Husserliana, Bd. 2)

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Nijhoff, 1976. lvii, 475 S. (Husserlinana, Bd. 3/1)

Husserl, E. *Ideji k chistoj fenomenologii i fenomenologičeskoj filosofii. Kniga pervaya: Obščee vvedenie v čistuyu fenomenologiju* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I: General Introduction to a Pure Phenomenology], trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: DIK Publ., 1999. 336 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Logičeskie issledovanija* [Logical Investigations], Vol. 2, Pt. 1, trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ.; DIK Publ., 2001. 471 pp. (In Russian)

Motroshilova, N. V. *Ideji I' Edmunda Gusserlya kak vvedenie v fenomenologiju* [‘Ideas I’ of Edmund Husserl as Introduction to Phenomenology]. Moscow: Fenomenologija-Germenевтика Publ., 2003. 720 pp. (In Russian)

Mulligan, K. “Točnost’ i boltovnya. Glossy k paradigmaticeskim protivopostavleniyam v avstrijskoj filosofii” [Accuracy and chatter. Glosses to paradigmatic oppositions in Austrian philosophy], trans. by T. Mikhailova, *Logos 1991–2005: Selected Papers*, Vol. 1. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2006, pp. 169–197. (In Russian)

Ricœur, P. *A Key to the Husserl's Ideas I*, trans. by B. Harris and J.B. Spurlock. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. 176 pp.