

Т.В. Козырева

Понятие рефлексии в истории философии

Аннотация. В статье представлена эволюция понятия рефлексия в истории философии с периода античности до современного этапа. Рассматриваются разные подходы к данному понятию таких мыслителей, как Сократ, Платон, Лейбниц, Гегель, Гуссерль и др.

Ключевые слова: рефлексия, саморефлексия, логическая рефлексия, спекулятивное знание, рефлексия-для-себя, трансцендентальная рефлексия, редукция, интенциональный предмет, естественная установка, самопознание.

T.V. Kozyreva

Concept of a reflection in the history of philosophy

Summary. Concept evolution is presented in article a reflection in the history of philosophy since the antiquity period to the present stage. Different approaches to this concept of such thinkers as Socrat, Platon, Leibniz, Gegel, Gusserl, etc. are considered.

Keywords: reflection, self-reflection, logical reflection, speculative knowledge, itself, transcendental reflection, reduction, intentsionalny subject, natural installation, self-knowledge.

Понятие «рефлексия» является не только основополагающим и сложным понятием философии, но спорным и по-разному понимаемым термином. Относительно нее всегда существовали различные мнения. Различают несколько видов рефлексии. Элементарная рефлексия заключается в рассмотрении и анализе индивидом собственных знаний и поступков. Такой вид рефлексии присущ почти каждому человеку: каждый из нас хотя бы изредка задумывается над причинами собственных неудач и ошибок, с тем чтобы изменить свои представления о мире или об окружающих людях, исправить ошибки и постараться не допускать их в будущем. Научная рефлексия направлена на критическое исследование научного знания, методов и приемов получения научных результатов, на процедуры обоснования научных теорий и законов. Такая рефлексия находит выражение в специальных дисциплинах – логике, методологии научного познания, психологии научного творчества и т.п. Высшим видом рефлексии является фило-

софская рефлексия – размышления о предельных основаниях человеческой культуры и о смысле человеческого существования.

Как особая проблема рефлексия стала предметом обсуждения еще в древнегреческой философии. В философии Сократа обращается внимание на гносеологический, психологический и этический аспекты проблемы рефлексии. Согласно Сократу предметом знания может быть лишь то, что уже освоено, а т.к. наиболее подвластна человеку деятельность его собственной души, самопознание есть наиболее важная задача человека. Предмет самопознания – духовная активность в ее познавательной функции. В истолковании знания как «припоминания» (анамнесис), по мнению Сократа, рефлексия служит способом возвращения в глубины памяти к идеям как творщим первообразам вещей. «Принцип самопознания понимается у Сократа как отказ от внешних космологических интуиций его предшественников-натурфилософов и обращение к внутреннему миру человека, осознающего

свое божественное происхождение. В этом смысле самопознание является добродетелью, а рефлексия трактуется как категория этики и педагогики (пайдейи), занимающейся исправлением искажений идеального состояния души, естественно возникающих в результате ее общения с телом» [1].

Подход к воспитанию у Сократа основан на том, чтобы спровоцировать у ученика сознательное движение к внутреннему миру. Благодаря рефлексии, вскрывающей и устраняющей человеческие предрассудки и заблуждения, оказывается возможным духовный прогресс человечества.

Если обратиться к этимологии понятия рефлексия, то можно отметить, что позднелатинское *reflexio* – это обращение назад к основанию, отражение; префикс *ge-* означает повторность или обратность действия, и *flexio* – сгибание, искривление, изменение при переходе в иное или в отношении с другим. У греков было два слова – *mnēmē* и *anamnēsis* – для обозначения, с одной стороны, воспоминания, рождающегося в конечном счете пассивно, так что его появление в голове можно характеризовать как чувство – *pathos*; с другой стороны – воспоминания как объекта поиска, обычно называемого воспоминанием, припоминанием. Воспоминание, которое то находят, то снова ищут, пребывает, таким образом, в точке пересечения семантики и прагматики. Вспоминать – значит иметь воспоминание или приступать к поиску воспоминания. В этом смысле вопрос «каким образом?», поставленный *anamnēsis*'ом, стремится отделиться от вопроса «что?», который с неукоснительностью ставит *mnēmē*. Такое раздвоение на когнитивный и прагматический подходы подчеркивает, что, с одной стороны, при воспоминании акцентируется внимание на процессах представления знания, хранения, обработки, интерпретации и производства новых знаний, с другой стороны, оценивается достоверность и всесторонность знания.

У Платона и Аристотеля мышление и рефлексия толкуются как атрибуты, изначально присущие демиургу, божественному разуму, в котором обнаруживается единство мыслимого и мысли. У Платона ум интуитивен и своим предметом имеет сущность вещей. Платон рассматривает все составляющие философии через призму учения об идеях. Идеи – причины вещей и причины мира в целом, но они не присутствуют в мире. Они пребывают в душе человека. Именно душа содержит знание об идеях, поскольку она до вселения в тело обитала в мире идей. Поэтому идеи познаются не через чувства, а посредством «припоминания» разума. Материальный мир познается, мир идей – «припоминается». Этим и определяется строение души: высший уровень – разумный, с высоты которого человек созерцает вечный мир идей и стремится к благу, и низший – чувственный, с помощью которого он познает мир вещей. Разум в своей чистой теоретической деятельности полагает себя в качестве предмета и тем самым обнаруживает единство предмета знания и знания, мыслимого и мысли, их тождество.

С точки зрения Ю.М. Романенко, «Платон сумел обогатить учение о рефлексии, объединив посылки космологического интуитивизма натурфилософов и софистическо-сократовского дискурса, в результате чего сложилась его позитивная концепция диалектики, в которой существенную системообразующую роль играет рефлексия» [1].

В «мифе о пещере» (диалог «Государство») символ пещеры и происходящих в ней событий является адекватной мифологической моделью действующей рефлексии – отражения света от стены пещеры и стихийно-вихревого его возвращения к своему «беспредпосылочному началу», Единому Благу, захватывая при этом в свой поток и увлекая к Абсолюту душу философа, рефлектирующую не по собственному субъективному произволу, а в соответствии и в подражании (мимесисе) объективным законам и структурам распространения этого света в условиях «пещерного» (телесного) существования души.

Критика учения Платона об идеях приводит Аристотеля к другим положениям. Вещи, явления и процессы реального мира могут быть познаны из него самого, т.е. изучать следует саму действительность, а не мир идей. Носителем сознания является душа, которая имеет три уровня: «растительная душа», «чувственная душа», «разумная душа». Именно «разумная душа» ведаёт функциями познания и мышления.

В философии Плотина самопознание было методом построения метафизики; различив в душе ощущение и рассудок, он полагал самопознание атрибутом только последнего: только ум может мыслить тождество самого себя и мыслимого, ибо здесь едины мысль и мысль о мысли, т.к. мыслимое есть живая и мыслящая активность, т.е. сама активная мысль [2, 189]. Самопознание есть единственная функция ума, рефлексия противоположна практике: «... Нужно перенести объект внутрь субъекта и созерцать его как нечто единое, процесс созерцания должен быть аналогичным процессу самосозерцания» [3, 350]. Потому что аромат яблока не существует отдельно от яблока, и никакая сила не отделена от своего истока. А значит, и мы не отрезаны и не отделены от источника бытия и истины и имеем его начало в самих себе. А значит, и искать начало всегда нужно в самих себе, в каждое мгновение, здесь и сейчас.

«Охватим же теперь... этот мир, в котором каждая часть существует без смещения с другими, нашим умственным оком и охватим его как единое целое. Пусть в пестрой смене явлений, которые извне ограничены будто бы поверхностью шара, за образом солнца и всех звезд последуют образы суши и моря и всех живых существ, при этом как бы расположенные на видимой со всех сторон шаровой поверхности. Тогда действительно перед нами предстанет вся совокупность вселенной. Пусть затем наша душа представит себе ярко светящийся шар, охватывающий собою все и отчасти движущийся, отчасти же остающийся неподвижным. Фиксируя этот образ, нужно

вызвать в себе другое представление, свободное от всякой телесности. Удали затем из своей души всякое представление о пространстве и материи и стремись не к тому, чтобы в тебе зародился образ той же материи, только меньший по массе и занимаемому им пространству, а обратись с мольбой к Богу создавшему твоё представление, и проси его снизить к тебе. Он спустится во всем своем великолепии со всеми богами, которых он объемлет собой, сохраняя при этом полное единство, подобно тому, как и всякий другой Бог объемлет всех остальных в высшем единстве» [3, 348].

Соответственно по Плотину получается, что окончательное постижение истины возможно только благодаря Божьему Откровению. Но оно возможно лишь после того, как всякая душа сумеет с помощью размышления и неуклонного стремления к красоте найти этот единственно верный путь и убедить себя в его истинности. И вот тогда, — пишет Плотин чуть далее, — «Душам, способным к созерцанию, этот мир раскрывается во всем своем богатстве» [3, 349]. Лишь погрузившись в недра собственного духа, человек может слиться во едино и с объектом созерцания, и с «приблизившимся в тиши божеством» [3, 480].

В средние века рефлексия рассматривалась исходя из господствующего религиозного мировоззрения как способ существования божественного разума, как отраженная в логосе миротворческая активность божества и форма его реализации: дух познает истину постольку, поскольку возвращается к самому себе. Здесь человек сотворен Богом по Его образу и подобию личным волевым актом свободного дарения. Образом Божьим в человеке является данность свободного разума, который, тем не менее, постоянно греховно искажается самим человеком. Разум в человеческом самостоятельном опыте подвержен мутациям (флексиям) и ошибкам, поэтому он нуждается в рефлексивной корректировке, в постоянном обнаружении и исправлении заблуждений. Рефлексия есть вынужденная мера по возвращению разуму исходного чистого образа

его целостности и простоты. Рефлектирование разума обусловлено волевым участием и проверяется в свете религиозных истин. Проблема соотношения веры и разума по-разному решалась представителями различных направлений средневековой теологии и философии. Например, Августин полагал, что наиболее достоверное знание – это знание человека о собственном бытии и сознании. Углубляясь в свое сознание, человек достигает истины, заключенной в душе, а тем самым приходит к Богу. Для Августина Блаженного вера есть обращение к Богу, в процессе которого преобразуется разум. В данном отношении вера имеет приоритет перед разумом, в задачи которого входит приведение в единство многообразия чувственно-телесных впечатлений. В вере возврат к Богу, и, как необходимое следствие, к себе самому. Высшая истина за пределами разума, существуют аспекты бытия, которые выходят за пределы ограниченного существования, эмпирического мира, однако разум может трансцендировать к истине, будучи ведом ортодоксальной верой. Рациональная рефлексия конкретизируется в «Исповеди» Августина в форме психологического самонаблюдения и самоанализа, в концепции памяти и психического времени.

В новое время трактовка рефлексии связана с проблемами философского обоснования научного знания. У Декарта рефлексия выступает в качестве способа постижения непосредственно достоверных основоположений сознания. В «Метафизических размышлениях» Декарта рассуждение основывалось на методическом сомнении. «Картезианское сомнение» предлагает усомниться абсолютно во всем. Сомнение надо начинать с того, что «обманывает» прежде всего. Таковы наши чувства, образы (воображение) и понятия. Тогда усомнимся и в собственном существовании. Но отбросить собственное существование мы не можем. Невозможно считать несуществующим то, что существует акт сомнения. А сомнение – это наша мысль. Таким образом, достоверным и не поддающимся сомнению

является лишь одно – мое собственное сомнение и мышление, а тем самым – и мое существование [4, 342]. Отсюда знаменитый вывод: «Мыслю, следовательно, существую» (*Cogito ergo sum*). Добытое с помощью рефлексии сознание о самом себе – единственное достоверное положение – является основанием для последующих заключений о существовании бога, физических тел и т.д.

Локк, отвергая концепцию врожденных идей Декарта, проводит мысль об опытном происхождении знания и в этой связи различает два вида опыта: внешний (чувственный) и внутренний (определяющий рефлексия). К первому он относил воздействие внешнего на человеческие органы, а ко второму – процесс самонаблюдения, при котором рефлексия выступала как источник особого знания, когда наблюдение направляется на внутренние действия сознания. Согласно Дж. Локку, рефлексия есть «... наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности» [5, 129]. Обладая самостоятельностью по отношению к внешнему опыту, рефлексия тем не менее основывается на нем.

Лейбниц, критикуя различение внешнего и внутреннего опыта у Локка, определял рефлексия как «внимание, направленное на то, что заключается в нас» [6, 51] и подчеркивал существование в душе изменений, которые происходят без сознания и рефлексии. Проведя различие между отчетливыми и нечетливыми идеями, он связывает первые с рефлексией духа, рефлектирующего над самим собой, а вторые – с истинами, корнящимися в чувствах [6, 82–83]. В рефлексии он усматривал способность, которой нет у животных [6, 173].

Лейбниц, критикуя различение Локка, показывает, что «... для нас невозможно рефлектировать постоянно и явным образом над всеми нашими мыслями, в противном случае наш разум рефлектировал бы над каждой рефлексией до бесконечности, не будучи в состоянии перейти к какой-нибудь новой мысли» [7, 107].

В концепции Лейбница рефлексия получает полную самостоятельность. Рефлексия является исключительной характеристикой разума. «Зеркальное» свойство лейбницеvской «монады» черпает начало в определении основного духовного разумного качества – апперцепции. В. Лейбниц ввел термин «апперцепция», обозначив им сознание или рефлексивные акты («которые дают нам мысль о том, что называется «Я»), в отличие от неосознаваемых восприятий (перцепций). Он связывал с апперцепцией самосознание: благодаря апперцепции становится возможным отчетливое представление не только какого-либо содержания, но и того, что оно находится в моем сознании. «Таким образом, следует делать различие между восприятием-перцепцией, которая есть внутреннее состояние монады, и апперцепцией-сознанием, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния...» [8, 406]. Это различие было проведено им в полемике с картезианцами, которые «считали за ничто» неосознаваемые восприятия и на основании этого даже «укрепились... во мнении о смертности душ». «Восприятие цвета или света, которое мы сознаем, состоит из некоторого количества малых восприятий, которых мы не сознаем, а шум, восприятие которого мы имеем, но на который не обращаем внимания, становится доступным сознанию благодаря небольшому прибавлению или увеличению» [7, 120]. В этом смысле апперцепция у Лейбница близка к современному понятию о внимании, но не совпадает с ним. В самосознании и рефлексии он усматривал источник морального тождества личности, переход которой на следующую ступень своего развития всегда сопровождается рефлексией [6, 236].

Кант различал логическую рефлексию, при которой представления просто сравниваются друг с другом, и трансцендентальную рефлексию, при которой сравниваемые представления связываются с той или иной познавательной способностью – с чувственностью или рассудком. Не обладая знанием, по Канту, о самом предмете, феноменологический под-

ход подразумевает лишь отражение неких процессов мышления, аффицируемых предметом, и уже эти процессы подвергаются проверке на этапе рефлексии. Сознание рефлексии относительно наблюдаемого предмета, и в результате рефлексии этот предмет удваивается как осознаваемый. В моменте для-нас оба восприятия (в-себе: знание предмета и для-себя: осознание знаний о предмете) уравниваются, поскольку объединены «размышляющим я» и как бы движутся по кругу, временно меняясь местами, поэтому рефлексия или раздвоение сознания на мышление «о-предмете» и «осознаю, что мыслю о-предмете» приводит к раздвоению и самого предмета.

Познавательная способность, по Канту, есть синтетическая деятельность сознания, обеспечивающая возможность получения нового знания. Рефлексия есть тогда не что иное, как трансцендентальное познание, воссоздающее связь чувственности и рассудка и выявляющее фундаментальную роль продуктивного воображения и времени в априорном познании.

В философии И. Канта трансцендентальными называются априорные формы познания, которые обуславливают и определяют возможность всякого опыта и организуют наше познание. Трансцендентальными формами чувственности являются пространство и время, трансцендентальными формами рассудка – категории (субстанция, причинность и др.), трансцендентальными формами разума – регулятивные идеи чистого разума (идеи Бога, души, мира как целого). Трансцендентальное (априорное) противостоит, с одной стороны, эмпирическому (опытному, апостериорному), которое оно оформляет, а с другой стороны – трансцендентному, выходящему за пределы опыта, вещам в себе. Соответственно, субъекту познания присуще трансцендентальное единство апперцепции. «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori [9, 121].

Кант толкует рефлекссию как неотъемлемое свойство «рефлектирующей способности суждения». Если определяющая способность суждения выступает, когда под общее подводится частное, то рефлектирующая способность нужна в том случае, если дано только частное, а общее еще надо найти [10, 117]. Именно благодаря рефлексии производится образование понятий. Рефлексия «... не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них», она есть «... осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» [9, 314].

Именно трансцендентальная рефлексия «... содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом» [9, 316]. Отношения между представлениями или понятиями фиксируются в «рефлексивных понятиях» (тождество и различие, совместимость и противоречие, внутреннее и внешнее, определяемое и определение), в которых каждый из членов пары рефлектирует другой член и вместе с тем рефлектирован им. Рассудочное знание, основывающееся на рефлексивных понятиях, приводит к амфиболиям – двусмысленностям в применении понятий к объектам, если не произвести его методологического анализа, не выявить его формы и границы. Такой анализ и совершается трансцендентальной рефлексией, связывающей понятия с априорными формами чувственности и рассудка и конструирующей объект науки.

Таким образом, Кантом рефлексия была признана необходимой для разума. У Канта отчетливо видна связь между сознанием и рефлексией, между априорным и трансцендентальным познанием. Время и продуктивное воображение выполняют здесь как раз связующую функцию; время есть как предмет трансцендентального познания (априорная форма чувственности и трансцендентальная схема), так и средство описания синтезов сознания.

Но следует учитывать, что, согласно философии Канта, субъективная рефлексия «не

имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них». В этом явно проявляется ограничение философии Канта и неизбежность вещей-в-себе в силу отказа от признания объективности рефлексии.

Феноменологии (науке о предметах опыта) Канта противостоит спекулятивное мышление Гегеля. Основополагающим при формировании «спекулятивной» гегелевской философии является одно из центральных понятий – это рефлексия.

В противовес субъективистскому пониманию мышления Гегель отстаивает идею объективности истины. Спекулятивное знание (от лат. *speculatio* – наблюдаю, созерцаю) – тип знания, лежащий в основании метафизики и направленный на осмысление предельных оснований духовно-практического освоения мира. Спекулятивное знание возвышается не только над эмпирическим опытом, но и над теоретическим знанием, которое и является предметом философского размышления. Философско-теоретический синтез осуществляется здесь не методами научного знания, а с помощью рефлексии и понимания. Обычно спекуляция – это теоретический тип знания, противостоящий эмпирическому, и характеризуется рефлексивным схватыванием мыслью самой себя, но в философии Гегеля спекулятивная идея схватывает теоретическое и эмпирическое как единое целое, углубляется в опытное знание. Гегелем предполагается и спекулятивным образом конструируется некий абсолютный субъект – дух, для которого логические формы его самосознания оказываются формами его бытия, а исходной позицией – позиция тождества субъекта и объекта, мышления и бытия. Гегель здесь постулирует, что уже не просто сознание, а сам предмет оказывается способным на собственную рефлекссию (отражающим себя в видимости своей сущности), в результате чего сам предмет сознания модифицируется и синтезируется за счет отрицания внешности внутренним содержанием как суммирующего внутреннего отношения к себе: рефлексии-для-себя.

Отообразим понимание рефлексии Гегелем: «Точка зрения сущности представляет собой точку зрения рефлексии. Гегель определяет сущность «как рефлексия в самом себе» [11, 11].

Кант, признавая объективность сущности («вещи в себе»), считал, что сущность принципиально не может быть познана человеком в самобытном существовании. Явление, согласно Канту, есть не выражение объективной сущности, а лишь вызванное последней субъективное представление. Преодолевая метафизическое противопоставление сущности и явления, Гегель утверждал, что сущность является, а явление есть явление сущности. Явление истолковывалось как чувственно-конкретное выражение абсолютной идеи. «Сущность тем самым есть бытие как видимость / als Scheinen / в себе самой» [12, 264]. «Сущность... выступает как видимость / scheint / внутри самой себя, иначе говоря, есть рефлексия...» [11, 10].

Гегель трактует спекулятивное знание как диалектически-разумное выведение действительности из понятия. Выделяя в логическом три аспекта – абстрактно-рассудочный, диалектически-отрицательный и спекулятивный (положительно-разумный), Гегель связывает со спекулятивным знанием постижение единства определений в их противоположности, что позволяет найти им разрешение и переход к чему-то иному. Содержание спекулятивного знания, по мнению Гегеля, может быть выражено не в одностороннем суждении, а лишь в форме понятия, которое мыслится им как конкретное богатство абстрактных определений. Поэтому отношение спекулятивного знания к наукам специфично; оно «не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием» [12, 123]. Спекулятивное знание разворачивается в Понятии, которое взято в спекулятивном смысле и которое определяется Гегелем как высшая форма мышления, как царство субъективности

или свободы, как форма абсолютного, как конкретная целостность, как раскрывшаяся сфера разума, как идея, объединяющая собой жизнь, познание и благо.

Использование особой рефлексии предполагает Гуссерль. Данная рефлексия сознания на свою собственную «жизнь» осуществляется с помощью феноменологического метода. Овладение такой рефлексией предполагает переход к особой теоретической «позиции», которая получила название феноменологической установки.

Рефлексия у Гуссерля, примыкая к методу редукции, оказывается «способом видения», включена в сам метод описания. С одной стороны, рефлексия как всякий акт сознания необходимо переживается, однако характер рефлексивного переживания Гуссерль ограничивает от всех прочих на основании того, что в рефлексии мы имеем дело с уже свершенным редуцирующим актом, который является, по мнению некоторых интерпретаторов, как бы вплетенным в событие рефлексии.

Трактовка феноменологической редукции в произведениях Гуссерля подвергалась изменениям. На ранних этапах («Пять лекций по феноменологии») внимание сосредоточивалось именно на редуцировании, воздержании (феноменологическое эпохэ) от типичных для традиции и для современности суждений о сознании, познании и методах их исследований, прежде всего натуралистических и историцистских. В более поздних произведениях подход радикализируется. Центр тяжести теперь переносится с негативно-очищающих процедур воздержания (эпохэ), нейтрализации (модификации сознания, при которой «приостанавливается» вера в наличное существование предметов (в этом смысле аналогична эпохэ) на многослойные и многообразные процедуры «конституции», т.е. творческого воспроизведения сознанием мира и всего относящегося к миру и его объектам.

Соответственно феноменологическая редукция предстает как методологически

последовательный процесс со следующими главными ступенями:

1) эпохé, подготовительный этап;

Совершая феноменолого-психологическую редукцию, мы выключаем естественную установку. Под естественной установкой Гуссерль понимает установку сознания, универсум его дорефлексивных очевидностей, это мир «само собой разумеющегося», тотальность человеческого опыта, тождественная универсуму бытия. Он всегда «здесь, перед нами» как неоспоримая данность, принятая на веру. Это мир, включающий не только объекты обыденного сознания, но и факты научного мышления, непосредственно данные сознанию как «самоочевидные». В «естественной установке» человек обращен к миру и полагает его как существующий. Размышляя о себе и воспринимая других, человек считает себя или других частью мира. Поэтому сам мир, заключающий в себе тотальность бытия, выступает как «бытие в себе». Вера в существование мира, даже не будучи выраженной (как это обычно и происходит), – свойственна любому акту, объектом которого является мир. Существование мира – «генеральный тезис естественной установки». Эта установка, по Гуссерлю, сущностно наивна. А это значит, что «наивность» не проистекает из какого-либо несовершенства эмпирической природы человека, а сущностно принадлежит любой мысли, направленной на объекты. Подобная «наивность» состоит в допущении предметов как данных и существующих без предварительного сомнения и вопросов, касающихся смысла их существования и «факта данности». Эта наивность покоится на принципиальном невнимании, которое обнаруживает естественная установка в отношении механизма жизни, что дает смысл и ее собственным предметам. Не изменив свой взгляд, обращенный к предметам, мы не способны увидеть структуру самого познания. Следовательно, пока мы направлены к тем или иным предметам, от нас ускользает возможность определить место этих предметов в жизни, «дающей им смысл».

Поэтому естественная установка не позволяет сделать ясной подлинную интенцию жизни. Не отказавшись от естественной установки, мы не будем знать отчетливо, «что сознание достигает» в каждом своем акте. Смысл предмета, на который направлено сознание в силу своего внутреннего значения, не может стать доступным, пока мы живем среди вещей и наш взор непосредственно к ним прикован: подлинная интенция жизни остается здесь скрытой.

Мы как бы заключаем в скобки мир, вещи в естественной установке, воздерживаемся от суждения об их физическом, «пространственно-временном существовании здесь», «от принятия решения о бытии или небытии мира» [13] – и направляем взор не на воспринимаемое, а на само восприятие (феномен, переживание сознания). Происходит редукция трансцендентного «к чисто психическому»; «является не [внешний] мир или часть его, но «смысл» мира» [14].

В естественной установке осознавался интенциональный предмет, т.е. тот, на который направлено переживание. Он может быть как реальным, так и идеальным. Например, интенциональный предмет восприятия этого конкретного дома – реальная вещь; интенциональный предмет слова «дом» – соответствующая сущность.

В трансцендентном акте внимание переносится на акт, в котором является предмет. Мы не живем в интенциональных актах, не растворяемся в них, а рефлектируем относительно них. Теперь не имеет значения «реальное существование», то есть не окажется ли наблюдаемое галлюцинацией, иллюзией и т.п., – феноменологический состав восприятия от этого не зависит. Мы рассматриваем восприятие красного цвета, а не сам этот трансцендентный воспринимаемый цвет, присущий реальному предмету [15].

Иными словами, мы совершаем феноменологическое эпохé (эпохé – воздержание от суждения, которое «совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой – ибо

очевидной – убежденностью» в его истинности). Мы не отбрасываем присущее феномену (переживанию сознания) указание на существование действительной вещи, но лишь воздерживаемся от суждения об этом и ограничиваемся самим феноменом, а это указание рассматриваем как его часть [16].

2) Со вторым этапом тесно связана эйдетическая редукция.

Эйдетическая редукция – очистка феноменов сознания от фактичности [16]. Проведение феноменолого-психологической редукции очистило феномены от внешней реальности, превратив их в переживания сознания, однако они остались фактами сознания, реальностями сознания. В модусе же эйдетической редукции «мы можем пренебречь фактической стороной наших феноменов и использовать их только как «примеры» [14]. Иначе говоря, переживания сознания берутся не как данные конкретные явления, существующие в данный момент времени, а как таковые, как вневременные сущности, «просто как пример определенной почвы для идеации» [15]. «Феноменологическая редукция открывает феномены действительно внутреннего опыта; эйдетическая редукция – сущностные формы сферы психического бытия» [15]. «Становится явной типическая особенность любого психического факта» [14].

Итак, эйдетическая редукция – это переход при рассмотрении переживаний сознания от экзистенции к эссенции (лат. *essentia* – сущность), от фактов к их сущностям (эйдосам), усматриваемым в идеации (непосредственное усмотрение, созерцание сущности) [16].

3) Наконец, собственно феноменологическая, или трансцендентальная, редукция, задача которой – движение анализа от конкретного эмпирического субъекта к чистому «Я», к чистой субъективности, соответственно, к феноменологии как чистой эгологии. С методологическо-процедурной точки зрения феноменологическая редукция определяется как

задействование «актов рефлексии» («актов второй ступени»), благодаря которым переживание становится «абсолютным переживанием».

После феноменолого-психологической редукции, «выключившей» естественную установку, внешнего мира для нас больше нет, мы ограничены внутренним опытом, полем сознания, оно стало нашей «действительностью». Необходимо сделать теперь само сознание (*cogito*), его содержание предметом исследования: тот удивительный факт, что я что-то сознаю, переживаю, даже независимо от того, соответствует ли этим переживаниям некая действительность. Нужно проделать теперь с самим сознанием (как сознанием эмпирического субъекта) то же, что ранее с естественным внешним миром [16].

Феноменолого-психологическая редукция, даже вместе с эйдетической, еще ограничена реальным миром (как смысловым горизонтом «внутреннего» опыта субъекта, поскольку субъект психической жизни по-прежнему мыслится как часть этого мира). Трансцендентальная же редукция ставит вопрос о том, что вообще есть сознание и реальный мир, «проявляющийся» в сознании. Этот вопрос также охватывает и бытие любого идеального мира (мира сущностей) и его «бытие-для-нас» [14]. Сущности, хотя и не являются частью реальности, воспринимаемой в естественной установке, тем не менее так же чужды, трансцендентны непосредственному составу сознания, как и реальные вещи [16].

Факты внутреннего опыта и «психологическое Я», оставшиеся после феноменолого-психологической редукции, также оказываются частью мира, трансцендентного по отношению к трансцендентальному Я [13]. Теперь же мы выключаем не только внешний мир, но и внутренний, то есть эмпирическую субъективность.

Сложившуюся ситуацию можно описать и так: если мы назовем Я, погруженное в мир при естественной установке, – в опытном познании или каким-либо иным образом, – заинтересованным в мире, то измененная и

постоянно удерживаемая феноменологическая установка состоит в расщеплении Я, при котором над наивно заинтересованным Я утверждается феноменологическое как незаинтересованный зритель. Само такое обстоятельство дел доступно благодаря новой рефлексии, которая, будучи трансцендентальной, снова требует занятия именно этой позиции незаинтересованного наблюдения – с единственным остающимся для него интересом: видеть и адекватно описывать.

Таким образом, все события обращенной к миру жизни вместе со всеми осуществляемыми в них простыми и фундированными положениями бытия и коррелятивными им бытийными модусами – такими как достоверное, возможное, вероятное бытие, а также бытие в

модусе прекрасного или благого, полезного и т.д., – очищенные от всех привносимых наблюдателем сопутствующих и предшествующих полаганий, становятся доступными описанию.

Таким образом, рассмотрев понимание рефлексии в истории философии, можно отметить, что рефлексия в конечном итоге есть осознание практики, мира культуры и ее модусов – науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия есть способ определения и метод философии, а философия – рефлексия разума. Рефлексия мышления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии. Изменение предмета философии выражалось и в изменении трактовки рефлексии.

Литература

1. Романенко Ю.М. Понятия «рефлексии» и «спекуляции» в античной философии // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 3–12.
2. Блонский П. Философия Плотина. М., 1918. 462 с.
3. Плотин. Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. 672 с.
4. Декарт Р. Избр. произв. М.: Политиздат, 1950. 456 с.
5. Локк Дж. Избр. произв. М., 1950. 561 с.
6. Лейбниц Г.В. Соч. в 4 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1983. 686 с.
7. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. 556 с.
8. Лейбниц Г.В. Соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1982. 636 с.
9. Кант И. Критика чистого разума: Введение. VII // Сочинения в 6 тт. Т. 3. М., 1964. 581 с.
10. Кант И. Критика способности суждения. Соч., т. 5. М., 1966. 564 с.
11. Гегель Г.Ф. Наука логики. В 3-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 467 с.
12. Гегель Г.Ф. Энциклопедия философских наук (наука логики). М., 1974. 476 с.
13. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 320 с.
14. Гуссерль Э. Феноменология: [Статья в Британской энциклопедии] // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.
15. Гуссерль Э. Исследования по феноменологии и теории познания. Том 3. Логические исследования. Издательство Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. 474 с.
16. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999. 472 с.

References

1. Romanenko Yu.M. Ponyatiya «refleksii» i «spekulyatsii» v antichnoy filosofii // Chelovek. Priroda. Obschestvo. Aktualnyye problemy. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2000. S. 3–12.
2. Blonskiy P. Filosofiya Plotina. M., 1918. 462 s.

3. Plotin. Sochineniya. SPb.: Aleteyya, 1995. 672 s.
4. Dekart R. Izbr. proizv. M.: Politizdat, 1950. 456 s.
5. Lokk Dzh. Izbr. proizv. M., 1950. 561 s.
6. Leybnits G.V. Soch. v 4 tt. T. 2. M.: Myisl, 1983. 686 s.
7. Leybnits G.V. Novye opytyi o chelovecheskom razume. M., 1936. 556 s.
8. Leybnits G.V. Soch. v 4 tt. T. 1. M., 1982. 636 s.
9. Kant I. Kritika chistogo razuma: Vvedenie. VII // Sochineniya v 6 tt. T. 3. M., 1964. 581 s.
10. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya. Soch., t. 5. M., 1966. 564 s.
11. Gegel G.F. Nauka logiki. V 3-h tt. T. 1. M.: Myisl, 1971. 467 s.
12. Gegel G.F. Entsiklopediya filosofskih nauk (nauka logiki). M., 1974. 476 s.
13. Gusserl E. Kartezijskie razmyishleniya. SPb.: Nauka, 2006. 320 s.
14. Gusserl E. Fenomenologiya: [Statya v Britanskoy entsiklopedii] // Logos. 1991. № 1. S. 12–21.
15. Gusserl E. Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya. Tom 3. Logicheskie issledovaniya. Izdatelstvo Gnozis, Dom intellektualnoy knigi, 2001. 474 s.
16. Gusserl E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. T. 1. M.: DIK, 1999. 472 s.