

УДК 165.3**Принцип очевидности: от Гуссерля к Хайдеггеру****Дацковский Максим Юрьевич**Аспирант философского факультета,
кафедра онтологии и теории познания,Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, 1;
e-mail: nspmax@ya.ru**Аннотация**

Эта статья ставит своей целью проследить судьбу одной из ключевых концепций феноменологии Гуссерля – принцип очевидности, наследие которого, по мнению автора, можно обнаружить в поздних проектах философии «после феноменологии», отталкивающихся от хайдеггеровской критики. Во втором томе «Логических исследований» Гуссерль обращается к теме прояснения эпистемологического основания наук, формулируя феноменологический подход к проблеме достоверности знания, через описание интенционального отношения между субъектом и объектом. На этом пути были определены перспективы тематизации очевидности в феноменологии, ставшие одними из ключевых исходных пунктов дальнейшего развития феноменологических и постфеноменологических учений – «правильность», «интенциональное наполнение», «опыт очевидности» и др. Прежде всего данная статья сконцентрирована на значении хайдеггеровской философии в осмыслении идеи достоверности знания в классической метафизике через призму его отношения к тем или иным аспектам принципа очевидности в феноменологии. Автор приходит к выводу, что, несмотря на стремление феноменологии к отказу от идеи интенциональности, некоторые существенные характеристики принципа очевидности, составляющего основу значимости интенциональности, по-прежнему, играют существенную роль в современных концепциях.

Для цитирования в научных исследованиях

Дацковский М.Ю. Принцип очевидности: от Гуссерля к Хайдеггеру // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 4А. С. 23-35.

Ключевые слова

Интенциональность, достоверность, очевидность, правильность, феноменология, Гуссерль, Хайдеггер.

Введение

Сталкиваясь с феноменологией, пытаюсь вникнуть в её проблематику, мы первым делом обнаруживаем в ней, как, пожалуй, в никакой другой философской традиции, сложный терминологический аппарат. Примечательно, насколько этот аппарат, на первый взгляд, похож на аппарат естественных (да и не только естественных) наук, что непосредственно коррелирует с феноменологической задачей выстраивания, «конструирования», философии как строгой науки. Однако, это лишь иллюзия. В действительности, если эволюция в науке непременно сопровождается постоянной сменой понятий и терминов, то в феноменологии, как и в философии вообще, всякая эволюция, развитие, смещение проблематики протекает по «эту» сторону слова, ведь значения философских понятий не выстраиваются на готовом фундаменте ясно различимых (различаемых) вещей, они зависимы отчего-то такого, что не лежит перед нами в качестве уже данного или раз и навсегда конституированного.

Таково положение дел в феноменологии и в феноменологии Гуссерля (феноменологии *par excellence*) в частности. Легко заметить, что от «Логических исследований» до «Картезианских размышлений» ключевые понятия его концепции обретают новые коннотации, новые области применения, а порой и новые измерения при весьма ограничено развивающемся терминологическом аппарате. Это задаёт специфическую черту философского исследования в отличие от исследования научного – необходимость её реактивации, необходимость говорить всегда заново о том, о чём уже говорилось, философия может жить только в непрестанном возобновлении своих собственных начал. Что «уже было сказано» в науке не имеет того значения, что в философии, так как в философии не было ещё сказано, не вышло в совершенной истинной форме (как «завершённый проект») [ср. Марион, 2014] «вовне» ещё ничего (в том числе и сама наука).

Можно возразить, что философия веками существовала и, в некотором смысле, до сей поры в некоторых формах существует без этого ясного требования реанимации собственных начал. Речь идёт, разумеется, о метафизике. Не будем подробно останавливаться на этом моменте, по этому поводу в современной философии мы уже можем найти не мало. Однако заметим, что необходимость требует не только собственного обнаружения и прояснения, но и осуществления в некоторой возможности, ведь не всё, что необходимо – возможно.

И здесь как раз и проступает специфическая направленность феноменологии, её задача, её место в философской традиции: обнаружение и прояснение условий возможного (сущего, данного, мира и, не в последнюю очередь, себя самой). Всё что имеет отношение к этой задаче, имеет отношение и к феноменологии. Не зря практически для всех феноменологических исследований, в том числе и современных имеет такое значение учение Канта, впервые

поставившего этот вопрос именно в такой форме, хотя они, конечно, не обязаны при этом принимать форму трансцендентализма (трансцендентальной философии).

На пути к решению этой задачи феноменология выработала некоторый комплекс решений, так или иначе связанных с концепцией интенциональности, однако прежде чем к ним приступить стоило бы для начала прояснить предмет феноменологического исследования, о котором мы уже упомянули: во-первых, это *прояснение возможности высказать что-то истинное, возможности знания (о знании)* и, во-вторых, прояснение возможности высказать что-то истинное *с общезначимой достоверностью*.

Таким образом, феноменологическое исследование определяло перспективу «тематизации очевидности в феноменологии: она должна стать основанием возможности утверждать и обосновывать истину» [Черняк, [www](#)].

Уже Brentano обратил внимание на то, что в философии, в эпистемологии, как и в обыденной речи мы часто имеем дело с некоторыми смутно связанными очевидностями, состоящими в смысловом отличии в различном применении тех или иных слов, претендующих на терминологическое значение [Brentano, 2010], обозначив эти отличия как эквивокции (двусмысленности). Он же впервые попытался преодолеть эту проблему посредством прояснения смыслов этих различных применений фундаментальных эпистемологических терминов и формул, прежде всего, непосредственно формулировки «истина есть соответствие разума и вещи». Здесь же в феноменологии впервые появляется концепция принципа очевидности, который описывает достоверность переживаний во внутреннем восприятии. В учении Brentano очевидность выполняет роль опытного свидетельства, причём абсолютно достоверного свидетельства истинности тех или иных переживаний субъекта: если я испытываю боль, то она имманентно дана мне с очевидностью, следовательно, абсолютно достоверна [Soldati, 2005].

В наиболее цельном виде учение о принципе очевидности было изложено в работах Гуссерля. В законченном виде оно присутствует в Картезианских размышлениях, тем не менее нам ещё придётся обратиться и к его ранней работе, к Логическим исследованиям, где Гуссерль впервые пытается дать прояснение корреспондентской теории истины и логической стороне принципа очевидности в этой связи (методологическая сторона этого принципа оформится чуть позже [Разеев, [www](#)]).

Феноменология, по Гуссерлю, берёт на себя ответственную задачу: выстраивания всей науки как бы заново, на новых ясных и твёрдых основаниях. Эту же задачу преследовал и Декарт, однако он, по мнению Гуссерля, не справился, не смог сделать этого последовательно, введя в сферу эпистемических исследований идею казуальности порождения знания, иными

словами метафизику, тем самым подточив научность оснований науки и предрешив её судьбу к кризису. Настоящие же основания науки должны быть не менее научны, чем науки частные, то есть должны быть основаны на *опыте* (сущего), причём на опыте сущего в его таковости (сущего как оно есть), такой опыт именуется Гуссерлем *очевидностью*.

«Очевидность в наиболее широком смысле есть опыт сущего и притом сущего так, как оно есть, – так-сущего, – т. е. обращенность умственного взора к самому сущему» [Гуссерль, 2006].

Однако нам для построения «подлинной науки» требуется не только очевидность как чей-то *личный* опыт. Это лишь одна, хоть и необходимая сторона принципа очевидности. Так или иначе, мы, итак, уже имеем множество несовершенных донаучных очевидностей. Гуссерль же обращает наше внимание на другую сторону: необходимость иметь достоверное и общезначимое знание приводит нас к идее аподиктической очевидности. Эта аподиктическая очевидность может быть достигнута нами через трансценденцию через критическую рефлексию к «немыслимости небытия» [там же] того сущего в его таковости, на которое направлена наша интенция. Эта негативная сторона очевидности является неким мостом между личной очевидностью (выполненной в локальных условиях и имеющей условную истинность) и очевидностью аподиктической, абсолютно достоверным знанием, на котором должна основываться подлинная наука¹ [там же].

Заметим, что мост этот также должен работать в обе стороны: нам необходимо иметь возможность подтвердить имеющуюся аподиктическую очевидность «возвращением» к локальным личным очевидностям, из которых она состоит: «...любые “моменты развития” внешнего знания локализованы в рамках личности и “имеют место” в контексте личностной ситуации» [Черняк, www].

Более того, очевидности от личного опыта и вплоть до аподиктической очевидности обладают специфической иерархией (точнее, они получают посредством критической рефлексии): очевидности более высокого и безусловного порядка отсылают к очевидностям более низкого, условного порядка. В конечном счёте эта процедура приводит нас к основной аподиктической очевидности. Так что же это за аподиктическая очевидность?

Здесь мы переходим к одному из самых проблематичных моментов в учении Гуссерля, к которому ещё вернёмся далее, когда будем говорить об учении Хайдеггера, – проблеме конституирования Его. Гуссерль, вслед за Декартом, признаёт за непосредственную аподиктическую очевидность суждение «Я мыслю», тем самым конституируя трансцендентальную субъективность. Отметим, что, в отличие от Декарта, Гуссерль не

¹Гуссерль принимает картезианскую процедуру сомнения, пытаясь прояснить и конкретизировать её.

утверждает её субстанциальный характер, тем самым избегая проблем с казуальными детерминациями.

«Здесь мы, следуя за Декартом, делаем великий поворот, который, будучи правильно осуществлен, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к *egocogito* как к аподиктически достоверной и последней почве суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия» [Гуссерль, 2006].

Конституируя трансцендентальную субъективность таким образом, мы сможем предать очевидности более конкретный статус, так как изначально он нам ещё не ясен. Этот статус заключается в том, что очевидность выступает в качестве «прафеномена интенциональной жизни сознания», как его путеводная звезда, цель как разумного существа (более того, таким образом и определяется Гуссерлем разумность). Тем самым нами движет определённая идея (пусть и бесконечно отложенная в своём выполнении), идея которая, по Гуссерлю, оправдывает высшее достоинство и необходимость науки, заложенные в нашей «природе»: идея совершенной очевидности, замыкания, опыта полного синтеза возможных опытов. И эту идею ещё предстоит наполнить, то есть выполнить поставленную задачу.

Очевидность, таким образом, выступает как (ограниченная опытом) потенциальность, укоренённая в структуре трансцендентального Я².

Хайдеггер и Гуссерль. Постановка такого противопоставления стала для феноменологии чем-то почти судьбоносным. В некотором смысле за ним стоит целый комплекс противопоставлений: Гуссерль и все остальные, феноменология и постфеноменология, феноменология и её преодоление. Парадоксальным образом внутренний заряд напряжённости и родства между интенциональностью и конституитивностью в учении Гуссерля работает до сих пор, являясь предметом вдохновения всё новых феноменологических концепций. Так или иначе, все эти концепции имеют в себе много общего, все они тем или иным образом затрагивают проблему интенциональности, идея которой впервые была критически отвергнута Хайдеггером.

Особенность феноменологии – интенциональная инстанция. Прояснения

Переживание момента совпадения интенционального плана субъекта и открытости сущего есть очевидность [Husserl, 2001]. Гуссерль обнаружил этот момент через совпадение метящего предмет интенционального плана и самопредставления сущего (объекта) – правильность. «Для

² Следуя за Гуссерлем, нам необходимо показать каким образом возможно общезначимое знание, однако это может увести нас в сторону от обсуждения принципа очевидности. Тем не менее, отметим, что эта проблема решается Гуссерлем в рамках проблематики intersubjectivity, в конституировании соположенных друг другу Я, трансцендентальных субъектов, что есть отдельная проблема.

анализа феноменологического соотношения адекватности и истины и ключевой роли, которую играет в этом соотношении принцип очевидности, Гуссерль рассматривает во втором томе “Логических исследований” понятия “интенции” и “наполнения”, точнее говоря, “пустой интенции” и “созерцательного наполнения”» [Разеев, www]. Очевидность выступает результатом совпадения «подразумеваемого с созерцаемым» [там же]. Очевидность, таким образом, есть не что иное, как имя момента встречи субъекта и истины. Но как такая встреча может быть особым характером удостоверения, как то имеет место с метафизической точки зрения? Классический субъект обладал способностью делать очевидное истинным, то есть достоверным. Эта способность – рефлексивность, то есть прозрачность для субъекта собственных операций существования, сделала возможным установить связь между моментом (опытом) очевидности и достоверностью как таковой. Это послужило основанием для установления формулы истинного как очевидного. Однако, за это субъект познания платит собственной невключенностью в мир. Тем самым нет никакой необходимости для достижения истины обращаться к собственному бытию.

Бытие-в-мире – исходный пункт отличия учения Хайдеггера от Гуссерля, делающий возможным преодоление классической теории истины, т.к. является не чем иным, как отрицанием когитальной процедуры радикального сомнения, способного стать фундаментом чистого знания, давая нам инстанцию чистого сознания – *его*, которая только и конституируется в этой процедуре [Декарт, 1994; Хайдеггер, Европейский..., www]. До когито нет никакого Я. Новоевропейская субъектность утверждается в нём.

Это противостояние в исследовательских парадигмах Гуссерля и Хайдеггера сыграло решающую роль в дальнейшей судьбе феноменологии. Сами же эти философы, пожалуй, так и не смогли «встретиться», и разглядеть подлинный потенциал противоречия их собственных работ. Приведу мнение известнейшего специалиста в феноменологии в нашей стране В.И. Молчанова: «Гуссерль увидел, таким образом, в произведении своего ученика искажение феноменологической проблематики. Однако эта оценка является не совсем верной, поскольку в философском учении Хайдеггера сформировалась существенно новая проблематика. *Dasein* является не искажением *Ego*, но существенно другим исходным пунктом философствования. <...> философия, по Гуссерлю, должна основываться на принципах ясности и очевидности, исходный пункт философии – осознающий себя и рефлексирующий субъект. Принятие феномена *Dasein* в качестве исходного момента философии является, согласно Гуссерлю, наивным (в феноменологическом смысле этого слова) ...» [Молчанов, 1998].

Тем не менее идеи, положенные Гуссерлем в описание принципа очевидности, оказались востребованы и в попытках построения неинтенциональных доктрин в феноменологии.

Так, критически интерпретированная Хайдеггером идея *правильности* интенции, которая указывается Гуссерлем в качестве одной из ключевых логических характеристик опыта очевидности, стала основанием для хайдеггеровской концепции истины-правильности.

В классической нововременной философии местом истины, как адекватности (соответствия) познания вещам, было высказывание. Сама эта «высказанность», т. е. место высказывания понималась как функция сознания. Именно сознание в силу своей исключительной способности «открывать вещи такими, какие они есть», «на самом деле» соотносило реальность и присутствие познающего. Так понималась истина в классической традиции. Однако здесь, по Хайдеггеру, нам представлен исключительно результат, конечная онтология, охватывающая всю классическую традицию в целом, механизм её философствования касательно истины. Для того чтобы понять сущность истины, понять стратегию поиска истины в классическую эпоху, способ, каким истина приобрела именно такую форму, нам необходимо осветить механизм генезиса этого понимания истины.

Истоки понимания истины, как высказывания в функции сознания, мы можем обнаружить в средние века. Здесь проясняется роль сознания в понимании истины. В схоластике идеи вещей, по образцу которых производится тварный мир, являются содержанием божественного сознания, человеческому же сознанию они доступны как части божественного, через них он может обратиться к сознанию божественному. «Вещи, если они существуют в том виде, каковы они суть, существуют только постольку, поскольку они, будучи когда-то созданы, как таковые (*ens creatum*), соответствуют предначертанной в *intellectus divinus*, т.е. в духе божием, *idea*, и поэтому отвечают требованиям идеи (правильны) и в этом смысле являются “истинными”» [Хайдеггер, О сущности..., www].

Здесь же стоит обратить внимание на самобытный характер средневековой мысли в истории европейской мысли, который наилучшим образом прольёт свет на вопрос о месте спрашиваемого в вопрошании об истине.

Религиозную философию средневековья, в отличие от ранней античной созерцательности, нововременной и современной научности, мало волновал мир сущего в собственной самооценности, подлинным местом интереса было познание бога и его замысла. Стоит оговориться, что познание это, помимо формы познания бога через тварную природу, указанную выше, и наиболее существенную для последующих времён, имело ещё две формы: толкование священных текстов и непосредственное откровение. Сама важность какого-либо познания для обладания истиной была не столь уж очевидна и скорее характерна для высокой схоластики, тогда как истинное бытие становилось доступным благодаря тем или иным религиозным практикам. Такого рода отношение к истине, как практически благому бытию

человека, не имеющего отношения к истине познания, имеет свои истоки и также ярко выразилось в поздней античности, но мы не будем на этом подробно останавливаться, а обратимся к тому моменту в истории философии, который Хайдеггер считает основанием европейского учения об истине – к Платоновскому мифу о пещере, заметив перед тем ещё одно важное качество нововременного субъекта, наследуемое из эпохи средневековья – способность к бесконечным универсальным актам.

Такая способность предписывается субъекту, исходя из заложенного в нём понятия о божественном, способность обладания бесконечным. Стоит заметить, что этой способности (во всяком случае, как априорной) нет ни в одной из рассматриваемых нами современных концептуализаций. Для Хайдеггера, пытающегося, с оговорками, реактуализировать греческую парадигму мысли, горизонт раскрытости измерялся границами внутримирного сущего [Хайдеггер, Европейский..., www; Хайдеггер, 2001; Хайдеггер, 2009], то есть границы субъекта совпадают с границами истины. «Истина, выявление и выявленность имеются только тогда и постольку, когда и поскольку Dasein экзистирует. Если нет никаких «субъектов», а именно в правильно понятом смысле экзистирующего Dasein, то нет ни истины, ни лжи» [Хайдеггер, 2001].

«Учение Платона об истине» проливает свет на истоки и смысл категории сознания в европейской философии по Хайдеггеру. Сознание наследует свою качественную характеристику открывать бытие сущего от платоновской идеи блага. Благо у Платона, помимо того, что оно само есть сущее, даёт способность видения бытия всякого иного сущего, т. е. сущее само по себе не обладает способностью открывать свою суть, своё бытие (как то, по словам Хайдеггера, имело место в понимании доплатоновских греков), но получало эту открытость посредством блага, выраженную Платоном в образе солнца. «Как *idea* добро есть нечто самосияющее, а как последнее – нечто дающее узрение, а как таковое, в свою очередь, само есть нечто зримое и потому познаваемое» [Хайдеггер, О сущности..., www].

Это учение, по Хайдеггеру, сместило акценты познания в греческой мысли. Истина отныне перестала пониматься в сфере позитивной открытости самого сущего в простом присутствии человека в мире сущего, но определила иной способ бытия присутствия через формирование, образование некоторого «правильного» взгляда на сущее, усматривающее его бытие посредством эманации блага, в подчинении всякой созерцательности – созерцанию и стремлению к благу. Сфера бытия сущего отныне подчинена «правильности», «образованности» человека, взирающего теперь не на сущее, но лишь на вид сущего, его идею, становящуюся различимо реальной только в свете самоявляющегося блага. Так и сфера истины отныне лежит не в сфере открытости сущего, а в сфере «правильности» взгляда, который в свою

очередь подчинён «образованному», правильно сформированному, способу бытия человека. Истинное здесь есть «правильное», и местом истины становится человек, его способность взгляда на сущее, а не сама открытость сущего. Принципы, которые формируют человеческую субъектность, образованность, могут быть разные. Но эта, как говорит Хайдеггер, «подмена существа истины» как открытости сущего, свойства самого сущего на свойство человеческого отношения к сущему, получающее свою возможность благодаря соотнесённости с самопонятным и самоявляющимсяпервосущим – есть основа европейской метафизики, где учение об истине всегда связано с разработкой субъектной проблематики [Разеев, www].

Интересный сюжет поднимает, основываясь на своеобразной трактовке гуссерлевской концепции принципа очевидности, Жан-Люк Марион. Он концентрирует внимание на особом рода балансе субъектного и объектного, достигнутого Гуссерлем в концептуализации принципа очевидности (он, как и мы ранее, обращается к Логическим исследованиям). Его прежде всего интересуют предельные вариации этого баланса, которые он находит в интерпретации религиозного опыта и кантовской трактовке эстетического феномена³, в которых этот баланс нарушается: наполнения таких феноменов, по Мариону, качественно и радикально нарушают интенцию, обращённую к ним, тем самым делая невозможным их интеллектуальное интенциональное познание. Они нас как бы заново конституируют, тем самым мы имеем ещё один вариант неинтенциональной феноменологии, к тому же выходящий за пределы интеллектуальных практик (в отличие от Хайдеггера).

Заключение

Философские исследования в области феноменологии всегда направлены на прояснение. Поскольку перед нами стоит задача прояснения чего-либо, постольку мы встречаемся с феноменологией, постольку нам стоит обратиться к феноменологии. Высшая ценность, которая руководствует феноменологией состоит в достижении абсолютной ясности.

Мы показали, что эта ясность в феноменологии достигается в разработке проблемного поля принципа очевидности. Однако сам эта очевидность распадается на два проблемных кластера: очевидности как опыта и очевидности как цели (и даже ценности).

Очевидность как опыт отсылает нас к личному опыту, способу каким происходит и утверждается знание, претендующие на достоверность. Это характеризует логическую

³Учение Канта, изложенное в Критике способности суждения, кантовская эстетика, сегодня всё больше привлекает современных феноменологов, в нём пытаются найти источник альтернативы классической интенциональной феноменологии. Иные видят в интерпретации эстетического феномена Кантом предел феноменологии в целом.

(онтологическую) сторону принципа очевидности в феноменологии.

С другой стороны, очевидность как цель характеризует методологическую сторону принципа очевидности. Она полагается в качестве внутреннего движущего принципа трансцендентальной субъективности, открывающего уже внутри феноменологии новый горизонт для антропологической и онтологической проблематики.

Тем не менее, этот шаг проблематизирует то, что непосредственно является сущностной чертой феноменологии, и одновременно ключевым вопросом в феноменологических исследованиях после Гуссерля – принцип интенциональности.

Хайдеггеровская критика феноменологии Гуссерля разворачивается из исходной точки отрицания этого принципа. Хайдеггер противопоставляет интенциональности Гуссерля, основанному на принципе *cogito*, идею Бытия-в-мире, изначальной укоренённости человека в мире, отрицающей трансцендентальную субъективность. Эта направленность сохраняется и в исследованиях нынешних феноменологов (прежде всего французских).

Таким образом, роль принципа очевидности в феноменологии должна была сойти на нет вместе с движением к созданию неинтенциональных феноменологических доктрин. В целостном смысле, так оно и есть. Однако частные случаи использования тех или иных сторон принципа очевидности присутствуют в феноменологических исследованиях и поныне.

Библиография

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления. М.: Наука, 2006. 315 с.
2. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 25-28.
3. Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm
4. Кузнецов В. Ю. Мир единства. М.: Академический проект, 2010. 207 с.
5. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // Ямпольская А.В., Шолохова С.А. (сост.) Постфеноменология. Феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 63-100.
6. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1998. 144 с.
7. Разеев Д.Н. Между метафизикой и опытом. URL: http://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1108724847&archive=0212&start_from=&ucat=1&
8. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 512 с.

-
9. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilism>
 10. Хайдеггер М. О сущности истины. URL: <http://www.philosophy.ru/library/heideg/verit.html>
 11. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001. 446 с.
 12. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 446 с.
 13. Хайдеггер М. Учение Платона об истине. URL: <http://ec-dejavu.ru/i/Istina-2.html>
 14. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. 298 с.
 15. Черняк А.З. Проблема очевидности. URL: http://www.libok.net/writer/4014/kniga/11583/chernyak_az/problema_ochevidnosti/read
 16. Brentano F. The true and the evident. London, New York: Routledge, 2010. 190 p.
 17. Husserl E. Logical investigations. Vol. II. London and New York: Routledge, 2001. 380 p.
 18. Soldati G. Brentano on inner perception, intrinsic truth and evidence // Experience and analysis. Wien, 2005. P. 63-73.

The principle of evidence: from Husserl to Heidegger

Maksim Yu. Datskovskii

Postgraduate,

Department of ontology and theory of knowledge,

Lomonosov Moscow State University,

19991, 1 Leninskiye Gory, Moscow, Russian Federation;

e-mail: nspmax@ya.ru

Abstract

This article aims to trace the fate of one of the key concepts of Husserl's phenomenology – the principle of evidence, the legacy of which, according to the author, can be detected in the later projects of philosophy “after phenomenology” pushed off from Heidegger’s criticism. In the second volume of “Logical investigations”, Husserl addresses the topic of clarifying the epistemological basis of science by formulating a phenomenological approach to the problem of the certainty of knowledge through the description of the intentional relations between subject and object. In this way were determined the prospects for theming the self-evidence of phenomenology, which became one of the key starting points for the further development of phenomenological and post phenomenological doctrines – “correctness”, “intentional fulfillment”, “experience of self-evidence”, etc. First of all, this article focused on the value Heidegger’s philosophy in reflecting upon the certainty of knowledge in classic metaphysics through the prism of his relationship to the

different aspects of the principle of self-evidence in phenomenology. The author concludes that, despite the intention of phenomenology to reject the idea of intentionality, some essential characteristics of the principle of self-evidence, which constitutes the basis of the significance of intentionality continues to play a significant role in modern concepts.

For citation

Datskovskii M.Yu. (2017) Printsip ochevidnosti: ot Gusserlya k Khaideggeru [The principle of evidence: from Husserl to Heidegger]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6(4A), pp. 23-35.

Keywords

Intentionality, certainty, self-evidence, correctness, phenomenology, Husserl, Heidegger.

References

1. Brentano F. (2010) *The true and the evident*. London, New York: Routledge.
2. Chernyak A.Z. *Problema ochevidnosti* [The problem of obviousness]. Available at: http://www.libok.net/writer/4014/kniga/11583/chernyak_az/problema_ochevidnosti/read [Accessed 11/05/2017].
3. Descartes R. (1641) *Méditations Métaphysiques*. Paris (Russ. ed.: Descartes R. (1994) *Razmyshleniya o pervoi filosofii*. In: Descartes R. *Sochineniya*, vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., pp. 25-28).
4. Heidegger M. (2007) *Chto takoe metafizika?* [What is metaphysics?] Moscow: Akademicheskii proekt Publ.
5. Heidegger M. (1927) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann (Russ. ed.: Heidegger M. (2001) *Osnovnye problemy fenomenologii*. Saint Petersburg).
6. Heidegger M. (1927) *Sein und Zeit*. Verlag (Russ. ed.: Heidegger M. (2011) *Bytie i vremya*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.).
7. Heidegger M. (1976) *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: Heidegger M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann (Russ. ed.: Heidegger M. *Uchenie Platona ob istine*. Available at: <http://ec-dejavu.ru/i/Istina-2.html> [Accessed 15/05/2017]).
8. Heidegger M. (1982) *Parmenides*. Indiana University Pres (Russ. ed.: Heidegger M. (2009) *Parmenid*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ.).
9. Heidegger M. (1986) *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Vittorio Klostermann (Russ. ed.: Heidegger M. *Evropeiskii nigilizm*. Available at: <http://www.nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilizm> [Accessed 12/05/2017]).

10. Heidegger M. (1988) *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Vittorio Klostermann (Russ. ed.: Heidegger M. *O sushchnosti istiny*. Available at: <http://www.philosophy.ru/library/heideg/verit.html> [Accessed 13/05/2017]).
11. Husserl E. (1931) *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Collin (Russ. ed.: Husserl E. (2006) *Kartezianskie razmyshleniya*. Moscow: Nauka Publ.).
12. Husserl E. (2001) *Logical investigations*, vol. II. London and New York: Routledge.
13. Koiré A. (1999) *Filosofskaya evolyutsiya Martina Khaideggera* [Philosophical evolution of Martin Heidegger]. Available at: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm [Accessed 13/05/2017].
14. Kuznetsov V.Yu. (2010) *Mir edinstva* [The world of unity]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.
15. Marion J.-L. (2001) *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Presses Universitaires de France (Russ. ed.: Marion J.-L. (2014) *Nasyshchennyi fenomen*. In: Yampol'skaya A.V., Sholokhova S.A. (eds) *Postfenomenologiya. Fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., pp. 63-100).
16. Molchanov V.I. (1998) *Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoi filosofii* [Time and consciousness. Criticism of phenomenological philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ.
17. Razeev D.N. *Mezhdue metafizikoi i opytom* [Between metaphysics and experience]. Available at: http://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1108724847&archive=0212&start_from=&ucat=1& [Accessed 13/04/2017].
18. Soldati G. (2005) Brentano on inner perception, intrinsic truth and evidence. In: *Experience and analysis*. Wien, pp. 63-73.