

Д. Н. РАЗЕЕВ

В СЕТЯХ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Э. ГУССЕРЛЬ

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО А. А. АНИПКО



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2004

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена одному из влиятельнейших философских течений в XX в. — феноменологии. Автор не стремится изложить историю возникновения феноменологии и проследить ее дальнейшее развитие, но предпринимает попытку раскрыть суть феноменологического мышления. Как приложение впервые на русском языке публикуется лекционный курс основателя феноменологии Э. Гуссерля, читанный им в 1910 г. в Геттингене, а также рукописные материалы, связанные с подготовкой и переработкой данного цикла лекций.

Для философов и всех интересующихся современным развитием философской мысли.

ББК 87.3

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	12
-------------------	----

В СЕТЯХ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Глава I. Феноменология Канта	15
------------------------------------	----

Статус трансцендентальной философии — 15. Вопрос о возможности восприятия как вопрос феноменологический — 18. Феноменология восприятия как движение к феномену — 20. Статус «явления» в трансцендентальной эстетике — 21. Статус «предмета» в дедукции чистых рассудочных понятий — 25. Статус воображения согласно первому изданию «Критики чистого разума» — 27. Статус воображения согласно второму изданию «Критики чистого разума» — 31. Необходимость воображения как для исследования чувственности, так и для исследования рассудка — 34.

Глава II. Возвышенное как символ человеческого	39
--	----

Систематическое место возвышенного в «Критике способности суждения» — 39. Определяющее и рефлектирующее суждение — 41. — Деление возвышенного посредством категорий — 42. Понятие «определение величины» — 45. Отношение математически и динамически возвышенного — 26. Понятие математического — 48. Эстетический масштаб: большое или великое — 49. Логико-математическое определение величины — 52. Эстетическое определение величины — 53. Требование разума — 56. Пределы воображения — 57. Несоразмерность представления в воображении идеи бесконечного — 59. Роль природы — 60. Трагический путь к чувству возвышенного — 61.

Глава III. Феноменологическое различие	63
--	----

Понятие феноменологии — 63. Реальная и интенциональная материи переживаний — 68. Проблемы критического характера —

74. Интенциональность и статус ощущения — 75. Роль фантазии в теории времени у Франца Brentano — 77. Позиция Гуссерля в отношении понятия фантазии у Brentano — 79. Проблема чувственности в феноменологии — 83. Неустранимость интенциональности — 89.

ГЛАВА IV. ПРОБЛЕМА ОЧЕВИДНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ 92

Очевидность и познание — 92. Само собой разумеющееся и сфера его влияния — 94. Пустая интенция и созерцательное наполнение — 96. Синтез наполнения — 98. Объективирующие акты как акты познания — 101. Принцип всех принципов — 104. Предел адекватной очевидности — 106. Адекватная и аподиктическая очевидности — 108.

ГЛАВА V. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НАУКИ 114

Термин «феноменология науки» — 114. Феноменология науки Гуссерля как постклассическая философия науки — 114. Парадигмы философствования — 117. Наука как феномен сознания — 121. Объективизм или трансцендентализм? — 126. Философия как наука — 132. Смысл естественной установки — 134. Сознание и самосознание в немецком идеализме — 137. Естественная установка в границах науки — 143. Феноменологии науки как часть философии науки — 144.

ГЛАВА VI. РЕСПОНСИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ 149

Проблема выражения — 149. Расширение смысла выражения в постклассической феноменологии — 151. Другой ответ — 153. Респонсивность как альтернатива интенциональности — 154. Онтологические проблемы респонсивной феноменологии — 160. Собственное и чужое — 162. Проблема отчуждения и феноменология чужого — 164. Респонсивное различие — 167. Событие ответа — 172.

ГЛАВА VII. ПЛЮРАЛЬНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ 174

Амбивалентность европейской культуры — 176. Кризис новоевропейского понимания науки как кризис культуры — 179. Слово и понятие — 185. Имманентная и трансцендентная плюральность — 189.

ГЛАВА VIII. РЕГУЛЯТИВНАЯ И ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ 193

«Актуальность» философии — 193. Философия как регулятивная телеология — 197. Философия как воспитание — 204. Идеалы западноевропейского образования — 211.

ЛИТЕРАТУРА 217

ПРИЛОЖЕНИЕ.

МАТЕРИАЛЫ ЛЕКЦИОННОГО КУРСА Э. ГУССЕРЛЯ «ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ»

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

<ПЕРВАЯ ГЛАВА. ЕСТЕСТВЕННАЯ УСТАНОВКА И «ЕСТЕСТВЕННОЕ ПОНЯТИЕ МИРА»>	225
---	-----

<§ 1. Я в естественной установке> — 225. <§ 2. Тело и пространственно-временное окружение> — 227. <§ 3. Локализация переживаний в теле> — 228. <§ 4. Вчувствование и чужое я> — 229. <§ 5. Феномен пространства и соответствие явлений, [принадлежащих] различным субъектам, в [условиях] нормальности> — 230. <§ 6. Обобщение предшествующих рассуждений> — 232. <§ 7. Естественная установка как установка опыта. Проблема очевидности суждений опыта> — 234. <§ 8. Науки опыта: физическое естествознание и психология. Естественное понятие мира> — 236. <§ 9. Эмпирическая или естественная установка и априорная установка. Онтология природы и формальная онтология> — 239. <§ 10. Априори природы, естественное понятие мира и естествознание. «Критика чистого опыта» Авенариуса> — 245.

<ВТОРАЯ ГЛАВА. ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ РАССУЖДЕНИЕ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ КАК ОБРЕТЕНИЕ УСТАНОВКИ НА ЧИСТОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ>	252
---	-----

<§ 11. Сфера познания в субъективном смысле и эмпирическая и рациональная психология> — 252. <§ 12. Проблема выключения эмпирического, а также сущности природы. Привязанность Я к телу> — 254. <§ 13. Расторжимость эмпирической связи «*res cogitans*» с «*res extensa*». «*Distinctio phaenomenologica*»> — 255. <§ 14. Бытийный приоритет переживания по отношению к объекту природы. Эмпирическое (трансцендентное) восприятие и восприятие чистого переживания> — 257. <§ 15. Феноменологическая установка. Разграничение между феноменологическим созерцанием и восприятием и внутренним восприятием психического переживания> — 260. <§ 16. Феноменологическое размышление Декарта и феноменологическая редукция> — 262. <§ 17. Независимость феноменологического суждения от суждения естественно-го> — 263.

<ТРЕТЬЯ ГЛАВА. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ РАЗБОР НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ЦЕЛЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ>	266
---	-----

<§ 18. Упрек в солипсизме> — 266. <§ 19. Возражение относительно возможности феноменологического выключения Я> — 266. <§ 20. Возражения, касающиеся абсолютного характера феноме-

нологически данного и возможности научной феноменологии и феноменологического обоснования естествознания> — 267. <§ 21. Немотивированность феноменологической редукции> — 268. <§ 22. Размышление. Предваряющее обсуждение возражений, касающихся абсолютности феноменологического познания> — 269.

<Четвертая глава. Выход феноменологии за пределы сферы абсолютно данного> 271

<§ 23. Проблема абсолютного характера феноменологической данности> — 271. <§ 24. Абсолютная данность феноменологически восприятия. Бессмысленность выключения в феноменологическом восприятии> — 271. <§ 25. Ретенция, имплицитованная в феноменологическом восприятии как «трансценденция» внутри феноменологической установки> — 273. <§ 26. Феноменологическое припоминание и возможные случаи его обманчивости. Преобразование эмпирического воспоминания в воспоминание феноменологическое> — 274. <§ 27. Возможность феноменологического, но не абсолютного освоения всей эмпирической сферы. Ожидание> — 276. <§ 28. Феноменологический опыт. Его «трансцендентность в имманентности» и возможность заблуждения. Вчувствование и опытное самопостижение> — 277. <§ 29. Выход за пределы сферы абсолютной данности как необходимое условие возможности феноменологической науки> — 278. <§ 30. Имманентность и трансцендентность. Многозначность этих терминов и смысл имманентности и трансцендентности в сфере феноменологии> — 280.

<Пятая глава. Феноменологическое обретение целого, единообразно взаимосвязанного потока сознания> 284

<§ 31. Фон феноменологического предмета и идентичность феноменологического предмета в различных актах сознания. Феноменологическое сознание времени> — 284. <§ 32. Повторение и новос изложение [материала]: феноменологическая редукция к чистому сознанию как к индивидуальному бытию и проблема предельов мира, редуцированного сознанием, и возможности феноменологической науки> — 285. <§ 33. Распространение феноменологического опыта на весь единообразный поток сознания> — 287. <§ 34. Уничтожение искусственных ограничений. Обретение феноменологического потока сознания при выходе естественной рефлексии на поток сознания и на двойную феноменологическую редукцию> — 289. <§ 35. Трансцендентные единства естественного опыта как показатели действительных и возможных взаимосвязей чистого сознания. Преобразование всякого естественно-опытного акта и всех наук в феноменологические> — 290.

<Шестая глава. Обретение феноменологического множества монад> 295

<§ 36. Интерсубъективная взаимосвязь сознания. Вопрос, не означает ли феноменологическая редукция ограничения [пределами]

индивидуального сознания — 295. <§ 37. Принцип конструирования единообразного потока сознания> -- 295. <§ 38. Вчувствование. Отличие вчувствования от аналогизирующего образного сознания> -- 298. <§ 39. Обретение иных феноменологических Я при помощи двойной феноменологической редукции. Природа как показатель координации множества Я-монад> -- 300.

<Седьмая глава. Заключительное размышление о пределах феноменологического познания>	303
--	-----

<§ 40. Воздержание от любого суждения о бытии природы в феноменологической редукции> — 303. <§ 41. Проблема возможности феноменологической науки как науки сущности и науки факта> — 303. <§ 42. Эквивалентность познания природы и познания коррелятивных взаимосвязей познания и приложение априорного познания сознания к феноменологическим взаимосвязям эмпирического познания природы. Психофизика> — 305.

Заметки и дополнения

Чистая психология и науки о духе, история и социология.	
Чистая психология и феноменология. Интерсубъективная редукция как редукция к психологически чистой субъективности	307
План лекции 1910/11 гг. (об интерсубъективности)	320
Имманентная философия — Авенариус	322
<Отношения между феноменологической и позитивной (как онтической, так и онтологической) истиной. Синтетическое единство позитивной и феноменологической тем.	
Догматическая и трансцендентально проясненная позитивность>	327
<Примат проблемы единства феноменологического опыта над критикой феноменологического опыта>	341
Воспоминание, поток сознания и вчувствование	344
<Вчувствование как> апперцепция и аппрезентация.	
<Его пустая интенция, онагляживание и наполнение>	351
<Идентификация времени собственного и чужого сознания.	
Другие в феноменологической редукции. Природа как индекс для вчувствованных систем опыта и как условия отражения монад> ...	354
<Телесность как опосредование духов>	357

<Размышления об идее феноменологической редукции и самостоятельности, а также взаимосвязи монад в лекциях «Основные проблемы феноменологии» 1910-11 гг.>	359
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	365

Предисловие

Не всегда мы идем по прямой, особенно там, где дело касается мышления. В этой области вообще трудно найти ориентиры. Я пытался найти ориентиры в том, что в академической традиции называют «феноменологией». К сожалению, я не нашел там прямого пути, и в этом не вина феноменов, которые, возможно, не хотели казаться тем, что они суть, дабы я следовал за ними как за путеводными нитями. Возможно, все дело в том, что только теперь я начинаю понимать, с чего «начинает» феноменология. Однако я не могу называть свои скитания в феноменологии бесполезными и бессмысленными. Это определенный опыт, который я пережил и которому я благодарен, хотя он и не привел меня к большим открытиям.

Я не могу назвать свои знания в области феноменологии полностью систематическими, но мне кажется, что несмотря на это, я все же смог приблизиться к некоторым мыслям, которые могут быть обозначены в качестве феноменологических, пусть и не совсем в строгом смысле этого слова. Именно эти мысли, которых всего восемь, я и представляю тем читателям, которые не только близки феноменологическому постижению философии, но, возможно, как и я, позволяют себе не вполне ортодоксально следовать за ее первоначальными канонами.

Первая мысль, которую я излагаю в разделе «Феноменология Канта», касается возможности представить систему кенигсбергского мыслителя в качестве своеобразной феноменологии, во многом радикально отличающейся от классического гуссерлевского проекта. Ввиду этого я называю феноменологию Канта «неклассической» феноменологией, суть которой в описании такого элементарного процесса, как восприятие. На мой взгляд, заслуга Канта в том, что он одним из первых усмотрел решающую роль, которую играет наша способность воображать. Воображение оказывается сущностным элементом, без которого такая фундаментальная основа нашего опыта, как восприятие, вообще не была бы возможной.

Вторая мысль, также посвященная философии Канта и его пониманию способности воображения, обращена на анализ эстетических переживаний, связанных с чувством возвышенного. Здесь меня поразило то, что ограниченность нашей способности воображения, с одной стороны, сужает наш опыт в сфере восприятия, а с другой — открывает человеческому существу возможность особого эстетического чувства возвышенного, в котором оказываются задействованы все способности нашей души.

Третья мысль связана уже с классической феноменологией, т. е. с учением Гуссерля. Мне представляется интересным, как Гуссерль,

обосновавший проект интенциональности, решил вопрос о «неинтенциональных» переживаниях. В этом решении основателя классической феноменологии можно усмотреть не только фундаментальное достижение, но одновременно и фундаментальное упущение феноменологического подхода: раскрывая «сознательное» в жизни сознания, феноменология во многом затемняет «жизненное» в жизни сознания.

Четвертая мысль касается того критерия, который феноменология выставляет в качестве гаранта истины. Если традиционная концепция истины покоится на соответствии суждения и обстоятельства дел или на логическом соотношении суждений между собой, то феноменология (вслед за проектами Декарта и Фихте) выдвигает «категорию» очевидности в качестве критерия истины. Какова феноменологическая очевидность и каково ее место в феноменологической теории?

Пятая мысль связана с тем, насколько применимы результаты гуссерлевских исследований к современному дисциплинарному разграничению в области философского знания. На мой взгляд, феноменологический проект Гуссерля может существенно расширить популярную ныне область философии, которая обозначается философией и методологией науки. Философия науки, развивавшаяся в XX в. под явным влиянием позитивизма, утратила одну из важнейших черт философской установки — претензию на универсальность и всеобщность. Гуссерль, пытавшийся в своем философском проекте вновь связать воедино философию и науку, не может быть незаслуженно забыт в этом вопросе. Феноменология науки — это дисциплина, которая должна стать частью философии науки; задача феноменологии науки в анализе *идеи* науки, или науки как *смысла*, а также той трансформации, которую претерпел этот смысл в истории западноевропейской культуры.

Шестая мысль посвящена постклассическим исследованиям в области феноменологии. Меня заинтересовал проект респонсивной феноменологии, развиваемой немецким философом Б. Вальденфельсом, у которого к тому же мне посчастливилось учиться. Респонсивность может рассматриваться как та сторона жизни сознания, которая остается скрытой и при интенциональном анализе, развитом Гуссерлем и его учениками, и при коммуникативном анализе, проект которого прорабатывают в наши дни многие немецкие философы.

Седьмая мысль, поставленная в рамках феноменологического подхода, касается вопроса о природе и судьбе европейского мышления. Мне представляется, что современные процессы глобализации имеют не только и не столько социально-экономическое измерение, сколько восходят к определенному идеалу мышления, которому следовала Европа. Меня пугает определенного рода агрессия, которая

заложена в культурном типе европейца и его установке мыслить. Поэтому я ставлю вопрос о глобализации не в привычном свете равномерного процесса слияния различных культур и традиций, но в свете беспощадной экспансии западноевропейского мышления.

Восьмая мысль связана с вопросом о той роли, которую играет философия в актуальной ей современности. Мне представляется, что преэминентность философии гарантируется не только ее долгой традицией в качестве социального, а в особенности воспитательного института, но прежде всего внутренним единством той интенции, которая дала возможность состояться философии и которую я обозначил как «регулятивную телеологию». Философия ориентирована не на достижение знания, но на его добродетельность, поэтому идеал философского воспитания, вплоть до представленного в феноменологической герменевтике, всегда был неразрывно связан с ее регулятивной функцией.

В качестве приложения впервые на русском языке публикуется перевод лекционного курса Гуссерля «Основные проблемы феноменологии»,¹ который читался автором в 1910/11 г. в Геттингене, а также рукописные материалы, связанные с данным лекционным курсом. Данное рукописное наследие Гуссерля было опубликовано в «Гуссерлиане» в 1973 г.²

Лежащий в основе русского перевода немецкий текст является только первой частью прочитанного курса (до конца 1910 г.), поскольку, по словам самого Гуссерля, с начала 1911 календарного года он «свободно читал курс без предварительного текста лекций».³ По словам редактора немецкого издания И. Керна, лекции «Основные проблемы феноменологии» имели для Гуссерля «важнейшее значение», поскольку на них имеются ссылки не только в опубликованных еще при жизни автора работах «Формальная и трансцендентальная логика» (1929) и «Послесловие к моим “Идеям”» (1930), но и в оставленном Гуссерлем рукописном наследии они упоминаются чаще, чем какие-либо иные его лекционные курсы, хотя Гуссерль называет данные лекции по-разному: «Лекции об интересубъективности», «Лекции о чувствовании», «Лекции о феноменологической редукции как универсальной интересубъективной редукции» и т. д.⁴

¹ Перевод первой главы был опубликован в альманахе «Метафизические исследования» в 1998 г., см.: Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии / Пер. Д. Н. Разеева // Метафизические исследования. Вып. 7. СПб., 1998. С. 302-331.

² Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XIII. Den Haag, 1973.

³ Husserl E. Grundprobleme der Phänomenologie. Den Haag, 1977. S. 15.

⁴ См.: Kern I. Vorwort // Husserl E. Grundprobleme der Phänomenologie. S. VIII.

Публикация и тем более перевод на другой язык текста, не издававшегося при жизни автора, несет с собой определенную долю риска, тем более в случае Гуссерля, который, как известно, очень щепетильно относился к печатному слову. Действительно, к текстам, публикуемым из наследия того или иного автора и не прошедшим авторской правки, стоит относиться с известной долей осторожности. Однако вместе с тем публикация такого рода текстов дает читателю совершенно иной опыт, поскольку предоставляет возможность проследить живую мысль автора, которая зачастую еще не нашла своего точного словесного выражения. В этом смысле предлагаемый текст обладает своего рода преимуществом по сравнению с ранее переводившимися на русский язык трудами Гуссерля. Мне представляется интересной эта публикация еще и в свете вышедшего в 2001 г. перевода на русский язык лекционного курса с одноименным названием ученика Гуссерля М. Хайдеггера.⁵ Контраст изложения учителя и ученика просто поражает, в чем сможет убедиться и читатель.

Что касается условных обозначений, связанных с публикацией перевода, то угловыми скобками отделяются слова, добавленные немецким издателем текста И. Керном, а в квадратных скобках даны добавления переводчика А. А. Анипко, проделавшего поистине сложную и кропотливую работу. В указателе имен, данном в конце книги, к номерам страниц, на которых Гуссерль упоминает те или иные имена, добавлены звездочки.

⁵ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001.

ГЛАВА I

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАНТА

Статус трансцендентальной философии

Почему философия И. Канта оказалась одним из ключевых поворотов в истории философской мысли, а возможно, и тем мыслительным пространством, в котором до сих пор движется современность в размышлениях о судьбе философии, неважно при этом, берется ли мысль Канта за основу или критикуется?

То, как обычно определяется философия Канта, выражается словосочетанием «трансцендентальная философия», хотя он сам и считал свою «Критику чистого разума» только «полным архитектуроническим планом»¹ к трансцендентальной философии или «иде-ей трансцендентальной философии».² Что мог означать этот *трансцендентальный* статус философии? Известно, что Кант сравнивал свое намерение в отношении обоснования философского знания с тем, что в свое время осуществил Коперник в области астрономии.

Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо *a priori* об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания.³

В отношении предметов познания можно либо отталкиваться от познаваемых предметов, либо, соответственно, от самого субъекта и его способностей познания. В первом случае возможно лишь эмпирическое познание, поскольку познающий субъект выстраивает все свои теории только вслед за тем, с чем он сталкивается (или

¹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft / Hg. J. Timmermann. Hamburg, 1998. В 27/A 13.

² Ibid. В 28/A 14.

³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 18.

¹ Там же. С. 94.

может столкнуться) в опыте. Во втором случае, если все же субъект определяет предмет своего познания, становится возможным так называемое априорное познание, т. е. познание, не зависящее от опыта и, более того, в определенном смысле сам опыт обуславливающее. Однако тогда требуется особая наука, которая могла бы продемонстрировать, почему и каким образом «субъективные законы мышления могут иметь объективную значимость»¹, т. е. с необходимостью определять предметы, дающиеся в опыте. Теоретическое обоснование такого, генетически не зависящего от опыта, познания и есть философия, которая получает статус философии трансцендентальной. Вопрос трансцендентальной философии есть, следовательно, вопрос об априорных условиях опыта.

Каким же образом Кант решил вопрос об априорных условиях опыта? Для предварительного ответа на этот вопрос сделаем три общих замечания, которые кажутся нам существенными для дальнейшего изложения.

Во-первых, как известно, в качестве основной задачи «Критики чистого разума» выступает ответ на вопрос, *как возможны априорные синтетические суждения?* От разрешения этого вопроса, по Канту, зависела судьба метафизики как науки о всеобщем и необходимом познании *a priori*. Кант разъясняет, что аналитическое суждение есть лишь суждение проясняющее, т. е. не выходящее за пределы своего понятия (такое суждение, в котором предикат заимствуется из самого субъекта), поэтому оно не несет той познавательной ценности, которой обладает суждение синтетическое, как расширяющее знание (поскольку в таком суждении предикат даже имплицитным образом не содержится в субъекте).⁵ Синтетические суждения являются в *собственном* смысле познанием, поскольку дают то, что не содержится в наших понятиях о том или ином субъекте. Однако если эмпирические суждения, основанные на опыте, не вызывают у нас сомнений, то возможность синтети-

⁵ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 10-11/А 6-7: «Либо предикат В принадлежит субъекту А как то, что в самом понятии А скрытым образом содержится; или же В лежит полностью вне понятия А, хотя и связано с последним. В первом случае я называю суждение аналитическим, во втором же случае — синтетическим... Суждения первого рода можно было бы назвать суждениями проясняющими, второго же — расширяющими, поскольку первые посредством предиката ничего не добавляют к понятию субъекта, а расчленяют его на частичные понятия, которые в нем уже (хотя и скрыто) были промыслены; суждения же второго рода прибавляют к понятию субъекта некий предикат, который в понятии субъекта не был промыслен и не мог бы быть никоим образом из него вычленен».

ческих суждений априори требует специального исследования. Таким исследованием и является «Критика чистого разума»; во введении Кант утверждает, что именно ради прояснения синтеза принята «вся эта критика».⁶

Во-вторых, всякое познание, по Канту, вытекает из двух источников — чувственности и рассудка, поэтому для ответа на вопрос «Критики» прежде всего было необходимо открыть априорную чувственность и априорное мышление.

В-третьих, необходимо иметь предварительное представление и о методе «Критики чистого разума». Традиционной интерпретацией методического движения первой «Критики» является признание теоретической философии Канта гносеологией, т. е. теорией познания.⁷ Однако в каком смысле возможна речь о так называемой теории познания? В противовес традиционным интерпретациям кантовского метода, на наш взгляд, возможен существенно иной ход: «Критика чистого разума» является истолкованием «роли» чувственности и рассудка в познании, и в этом смысле в вопросе о *возможности* познания можно избежать его интерпретации в моду *генезиса* познания, т. е. того факта, что познанию как таковому присуща определенная последовательность, историчность; одним из первых так интерпретировал Канта Г. В. Ф. Гегель:

Что касается, во-первых, теоретической философии, то Кант в «Критике чистого разума» приступает к делу психологически, то есть исторически, описывает главные ступени теоретического познания. Первой способностью является вообще чувственность, второю — рассудок, третьей — разум.⁸

Мы выступаем против приписывания исторической функции методическому движению «Критики», какой бы парадоксальной ни казалась ситуация, в которой мы при этом оказываемся.⁹ Возможность для такой не-исторической интерпретации видится в том, что

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 45.

⁷ См., напр.: Виндельбанд В. Философия Канта. Из истории новой философии Виндельбанда. СПб., 1895.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.; Л., 1935. С. 423.

⁹ А она кажется именно парадоксальной, например, с учетом последнего предложения кантовского введения к первой «Критике»: «Это трансцендентальное учение о чувственности должно составлять первую часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы дают себя человеческому познанию, *предшествуют* (выделено нами. — Д. Р.) условиям, при которых они мыслятся» (Кант И. Критика чистого разума. С. 46).

архитектонику «Критики» можно представить как *аналитику восприятия*, что делает очевидным высказывание Канта о том, что

объективное единство всякого (эмпирического) сознания в одном сознании (первоначальной апперцепции) есть необходимое условие даже всякого возможного восприятия, средство всех явлений (близкое или отдаленное) есть необходимое следствие синтеза в воображении, а priori основанного на правилах.¹⁰

В этом (не-исторически интерпретированном) смысле основной вопрос «Критики» предварительно может быть сформулирован следующим образом: *как возможно априорное восприятие?* Такой подход к основаниям «Критики чистого разума» основан на выдвижении Кантом двух принципиально трансцендентных друг другу горизонтов внутри имманентной сферы познания: *эстетического и мыслимого*, или *рецептивного и спонтанного*. Признание подобной чужеродности друг другу чувственности и рассудка приводит вместе с тем к одному радикальному следствию, а именно — означает невозможность применения принципов одной сферы по отношению к другой.¹¹

Если это так, то вопрос о возможности познания как такового должен получить свое разрешение через независимое исследование чувственности от рассудка и рассудка от чувственности; именно посредством принципиальной, методической «изоляции» можно исследовать вопрос о возможности априорного восприятия:

Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть дано чувственностью а priori.¹²

*Вопрос о возможности восприятия
как вопрос феноменологический*

Постановка вопроса о не-исторической интерпретации проекта Канта требует своего особого обозначения. На наш взгляд, интер-

¹⁰ Там же. С. 512.

¹¹ Там же. С. 71: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга».

¹² Там же. С. 49.

претация кантовского замысла как фундаментальной аналитики восприятия возможна исключительно в рамках так называемого феноменологического подхода, основной характеристикой которого выступает запрет принимать «данное» за «само собой разумеющееся». То, что дается в восприятии, не означает для феноменолога неоспоримой очевидности. Данность феноменологии должна быть не мнимо очевидной, а *приведенной к очевидности*, т. е. только *стать* очевидной в процессе феноменологического исследования.

Когда Кант разграничивает эстетическое (т. е. воспринимаемое) от мыслимого, то это свидетельствует о том, что обычное восприятие, сводимое традицией к чувственным данностям или даже к негативной работе чувственности, не является для него само собой разумеющимся. Это означает, что обычное восприятие не может быть просто истолковано как свидетельство нашей рецептивности или способности подвергаться воздействию вещи, но скорее в качестве прямо противоположного: Кант ищет в восприятии спонтанность, интеллектуальную деятельность, вкладываемую нами в процесс нашей встречи с вещным. Исходный пункт Канта, который одновременно должен стать и конечным пунктом, — данность восприятия, опыт.

«Не обязательно делать из Канта феноменолога»,¹³ чтобы увидеть, что вопрос, поставленный Кантом (вопрос о возможности априорного восприятия), есть вопрос феноменологический. Повторим, феноменологическим он является на том основании, что восприятие для Канта оказывается не само собой разумеющимся фактом, а тем, что только должно быть проведено сквозь «Критику», чтобы подтвердить себя в качестве очевидно данного. При утверждении Кантом несводимости чувственности к рассудку и рассудка к чувственности, возникает вопрос не только о возможности восприятия, но и о способности, осуществляющей саму «изоляцию» чувственности от рассудка. В этом смысле и сопутствующий этому вопрос о субъективности, осуществляющей такую «изоляцию», выступает вопросом феноменологическим.

Если мы употребляем словосочетание «феноменология Канта», то исключительно в том смысле, в каком вообще понятие феноменологии может использоваться как понятие *родовое*. В истории философии, начиная с Р. Декарта, можно выделить по крайней мере три учения о феноменальности, которые отличаются друг от друга в той степени, в которой различны фундаментальные понятия, лежащие в их основании. Первая «феноменология» (кантовская) основывается на понятии *синтеза*, вторая (гегелевская) — на

¹³ Профессор Бохумского университета (ФРГ) А. Хаардт сделал мне этот упрек.

понятии *диалектики*,¹⁴ третья (гуссерлевская) — на понятии *интенциональности*; именно последнюю считают в собственном смысле феноменологией. Поэтому в дальнейшем мы будем называть гуссерлевскую феноменологию *классической феноменологией*. Сам термин «феноменология» по отношению к кантовской системе еще предстоит прояснить, поэтому под феноменологией Канта не следует подразумевать раздел из «Основ метафизики естествознания», относящийся к прояснению материи по отношению к рассудочной категории модальности; иными словами, феноменологию Канта мы понимаем шире, чем она представлена в указанной работе.

Первым и вместе с тем фундаментальным указанием на то, что мы подразумеваем под «феноменологией» Канта, является ее определение в качестве «*неклассической феноменологии*», подпадающей под *род* феноменологии. Родовым определением для феноменологии служит то, что она работает в границах имманентного, т. е. является «*археологией*» *достоверности*, или *очевидности*.

Феноменология восприятия как движение к феномену

Основной вопрос «Критики чистого разума», проинтерпретированный как вопрос о возможности априорного восприятия, позволяет, на наш взгляд, заметить и проследить особую роль, играемую *воображением* в системе Канта. И все это благодаря тому, что феноменология восприятия представляет собой как бы двойное движение: от явления (*Erscheinung*) к предмету (*Gegenstand*) и от предмета к явлению. Результатом такого движения, на наш взгляд, выступает то, что известно каждому исследователю Канта под наименованием *трансцендентальная схема*.

Разделение сферы познания на два независимых горизонта (на «чувственное» и «интеллектуальное») приводит Канта к открытию двух миров: мира явлений и мира предметов, каждый из которых живет по своим априорным правилам. Явления подчинены пространству и времени, предметы же — категориям рассудка. И все же оба мира не могут проникать друг в друга, пока не найдено того, что объединяет их в единый феноменальный мир, мир «опыта», или мир «объективной реальности». Проследить то, каким образом

¹⁴ Тезисом феноменологии Гегеля может служить следующее предложение из его предисловия к «Феноменологии духа»: «Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии» (*Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа*. СПб., 1992. С. 5).

может состояться этот феноменальный мир, и есть задача феноменологии восприятия.

Итак, сперва нужно выяснить, что означает «явление» для Канта, для этого необходимо с феноменологической точки зрения проанализировать «трансцендентальную эстетику». Затем необходимо будет обратиться к тому, что понимал Кант под «предметом», в особенности под «предметом вообще»; анализу здесь подлежит «Дедукция чистых рассудочных понятий». И наконец, вопрос о трансцендентальном воображении и его роли для конституирования восприятия связан с анализом «трансцендентального схематизма». Только благодаря обращению к схематизму может быть прояснено то, какой статус имеет понятие «феномена» в трансцендентальной философии Канта, а в особенности отличие «феномена» от «предмета» и «явления».

Известно, что Э. Гуссерль неоднократно критиковал Канта как раз за его строгое разведение чувственности и рассудка. Напомним, что для самого Гуссерля чувственность и рассудок не должны строго разделяться, они представляют собой не «две различные сферы, но два аспекта некоего глубокого единства».¹⁵ Данное замечание отнюдь не свидетельствует о том, что мы намерены критиковать Канта с позиций Гуссерля, как раз наоборот: возможно, что интерпретация Канта в феноменологическом ключе (не обязательно при этом в смысле классической феноменологии Гуссерля) может открыть совершенно новые горизонты для самой классической феноменологии.

Феноменология восприятия Канта не просто описывает то, что дается в восприятии, но пытается увидеть в простейшем восприятии *феномен*, т. е. пытается дать возможность данному в восприятии выказать себя в качестве *очевидного*. Именно в процессе этого подтверждения восприятием очевидности свою радикальную роль и играет воображение («продуктивное воображение», по Канту).

Статус «явления» в трансцендентальной эстетике

Ведущей задачей трансцендентальной эстетики (с учетом двух ограничений: ограничения познания сферой чувственности и ограничения последней чистой сферой чувственности, которые мы будем в дальнейшем именовать принципом первого и второго ограничения) являлось определение самого акта созерцания.

¹⁵ Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964. S. 62.

Трансцендентальную эстетику можно проинтерпретировать как ответ на следующий вопрос: почему всякое «непосредственное» (отношение познания к предмету) есть именно созерцание, а не что-либо иное. Сродство актов созерцания становится возможным благодаря общей форме самих этих актов — вот тезис трансцендентальной эстетики. Хотя сам тезис не касается вопроса о созерцаемом, тем не менее разворачивание этого тезиса потребовало анализа самого акта созерцания.

«Явление» (*Erscheinung*) вводится Кантом для прояснения того, как становится возможным сам акт созерцания. «Созерцание имеет место, только если нам дается предмет»,¹⁶ следовательно, созерцание как таковое носит пассивный характер. Заметим сразу, что, строго говоря, кантовское разделение созерцаемого в акте созерцания и самого созерцания выходит за рамки трансцендентальной эстетики (по принципу первого ограничения) и свидетельствует, скорее, об обещании сделать непонятное (в сфере чувственности) различие самоценным, проведя его через тернии своего исследования. Однако это «строго говоря» относится только к невозможности определения «явления» в модусе *категориальной определенности*, поэтому явление есть «неопределенный предмет эмпирического созерцания». ¹⁷ Вместе с тем остается существенно иная возможность, а именно возможность *эстетической* (в кантовском смысле) *определенности* «явления», т. е. его определенность исходя из истолкования самого акта созерцания. Фундаментальным выводом такого интуитивного определения будет выступать то, что сам акт созерцания в некотором смысле определяет свое созерцаемое (т. е. дает форму созерцаемому). Отсюда и интересующий нас вопрос может быть сформулирован следующим образом: что такое «явление» как производное самого акта созерцания?

Таким образом мы подходим к выводам по принципу первого ограничения. Должно быть необходимым, чтобы созерцаемое сопровождало всякий акт созерцания; подобное утверждение может быть сделано в определенном смысле. Исследователь Канта Р. Аквила в своей книге «Представляющее сознание» (в разделе «Материя и форма в созерцании») замечает: «Итак, точка зрения Канта такова: то, что некоторое внутреннее состояние производится тем, что предмет стимулирует чувственные органы, не предполагает того, что это же самое состояние конституирует *осознание* данного предмета». ¹⁸ Иными словами, созерцаемое акта созерцания может быть

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 48.

¹⁷ Там же. С. 48.

¹⁸ Aquila R. E. Representational Mind. A study of Kant's theory of knowledge. Bloomington, 1983.

названо эстетическим явлением. Эстетическим мы будем называть явление прежде всего потому, что оно *не существует вне* самого акта созерцания.

Эстетическое явление, с одной стороны, обуславливает сам акт созерцания (в модусе категориальной определенности, которая не может быть прояснена в трансцендентальной эстетике), но, с другой стороны, принадлежит самому этому акту (в модусе интуитивной определенности). Именно интуитивная, или эстетическая, определенность должна быть прояснена в трансцендентальной эстетике. Если до сих пор речь шла об эмпирическом созерцании, то теперь необходимо совершить переход (который бы не противоречил принципам трансцендентальной эстетики) к чистым созерцаниям.

Следуя принципу второго ограничения, Кант исключает из области трансцендентальной эстетики то в эстетическом явлении, что относится к его материи, т. е. эмпирическое «многообразное» акта созерцания; устраняет из акта созерцания то, благодаря чему возможно всякое эмпирическое созерцание по содержанию. Такой акт созерцания он называет *чистым* созерцанием. Кант обнаруживает, что именно благодаря чистому созерцанию получают единство всякие эмпирические созерцания: «пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания»,¹⁹ «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний».²⁰ Более того, чистый акт созерцания должен быть неограничен никаким созерцаемым: «первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное».²¹ Таким образом, чистое созерцание — это не что иное, как *акт созерцания без созерцаемого*. Чистое созерцание, во-первых, априорно, так как не зависит от своего созерцаемого, во-вторых, является формальным условием всякого эмпирического созерцания.

Каким же образом Кант мог прийти к трансцендентально-эстетическому горизонту? Канту необходимо было указать на то, что в эстетическом горизонте принадлежит самому эстетическому; открыть горизонт, который всегда сопровождает всякое явление (и в этом смысле всегда является нетематическим). У Канта были две существенные возможности тематизации этого горизонта.

Во-первых — возможность интуитивного определения априорных форм чувственности, однако такое определение предполагает наличие созерцаемого в акте чистого созерцания. Заметим, что та-

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 52.

²⁰ Там же. С. 55.

²¹ Там же.

кая интерпретация возможна как раз на основе классической феноменологии. М. Хайдеггер, интерпретирующий «Критику чистого разума» как попытку прояснения сущности человеческого знания на основе его конечности, как «метафизику конечности»,²² указывает на созерцаемое чистого акта созерцания:

Данное созерцаемое в чистом созерцании предстает предварительному обозрению непредметно и нетематично. Предварительно обозревается при этом единое целое, которое делает возможным структурирование множественного, как имеющегося наряду с-, под- и за-. То, что созерцается в этом «способе созерцать», не есть просто нечто.²³

Мы же лишь укажем, что в модусе интуитивной определенности возможно установить только то, что благодаря априорным формам чувственности всякое эмпирическое созерцание получает эстетическое единство; в этом смысле результатом первой возможной тематизации трансцендентально-эстетического горизонта становится следующий вывод по отношению к эмпирическому созерцанию: явление — это интуитивное определение чистого созерцания. Тем самым указанная нами первая возможность не может привести к открытию самих априорных форм чувственности.

Вторая существенная возможность определения трансцендентально-эстетического горизонта — открытие такого созерцания, в котором сами пространство и время как априорные формы чувственности являются созерцаемыми. Мы используем здесь термин «созерцание» исключительно на том основании, что «изоляция» Канта запрещает дискурсивное определение пространства и времени: «пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание»; «время есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания».²⁴ Однако парадокс, на который можно указать, забегая вперед, заключается в том, что Кант в конце концов приходит именно к *понятиям* пространства и времени, несмотря на то, что они называются им чистыми *созерцаниями*. Тем не менее, следуя логике кантовского рассуждения, становится очевидной необходимость особого модуса созерцания, который привел бы к тематизации (причем не категориальной в чисто рассудоч-

²² Ср. следующее высказывание: «...в кантовской критике “догматической” метафизики Хайдеггер открывает идею метафизики конечности» (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М., 1988. С. 322).

²³ *Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики*. М., 1997. С. 26.

²⁴ *Кант И. Критика чистого разума*. С. 51, 55.

ном смысле) того трансцендентально-эстетического горизонта, который изначально сопутствует всякому эмпирическому созерцанию, но всегда при этом остается в тени.

Всякий эмпирический акт созерцания возможен только в том случае, если имеется конституирующий его акт чистого созерцания, благодаря которому становится возможным сродство актов созерцания; однако эмпирический акт созерцания и чистый акт созерцания имеют разную природу, поэтому созерцаемое первого не может быть полностью тождественно созерцаемому второго. Понять природу созерцаемого чистого акта созерцания означает понять природу самого этого акта. Кант дает указание на природу последнего, говоря о чистых созерцаниях как «первоначальных представлениях».

Итак, интересующий нас вопрос (что такое «явление» как производное акта созерцания?) может получить свое разрешение только следующим образом: *«явление» само есть интуитивное определение чистого созерцания.* В этом смысле «явление» принадлежит исключительно эстетическому горизонту, который возможен лишь в том случае, если человек вообще способен актуально осуществить описанную Кантом «изоляцию» чувственности от рассудка.

Статус «предмета» в дедукции чистых рассудочных понятий

Приступая к трансцендентальной аналитике, необходимо помнить, что, во-первых, рассудок есть «нечувственная способность познания»,²⁵ следовательно, дискурсивная, а не интуитивная; во-вторых, рассудок есть спонтанность в противоположность рецептивному характеру нашей чувственности.

Проблема, стоящая перед Кантом в «дедукции чистых рассудочных понятий», может быть выражена следующими его словами: «каким образом получается, что субъективные условия мышления имеют объективную значимость».²⁶ Если данная проблема не может получить своего разрешения, то из этого следует, во-первых, невозможность познания *a priori*, а во-вторых, то, что имманентной сферой человеческого познания будет эстетический горизонт. Поэтому для положительного ответа на вопрос о возможности априорного восприятия «априорные понятия следует признать априорными условиями возможности опыта».²⁷

²⁵ Там же. С. 79.

²⁶ Там же. С. 95.

²⁷ Там же. С. 97.

Целью «Дедукции» выступало не определение мыслящего в акте мышления, но определение последнего. Дедукцию чистых рассудочных понятий можно проинтерпретировать как ответ на вопрос: почему всякое опосредованное (отношение познания к предмету) есть именно мышление, а не что-либо иное. *Сродство* актов мышления становится возможным благодаря общей форме всех этих актов — вот тезис второй главы аналитики понятий. Хотя сам тезис Канта не касается вопроса о мыслящем, о Я, тем не менее его осуществление потребовало анализа самого акта мышления.

Мыслящее, т. е. само Я, вводится Кантом в качестве прояснения того, каким образом возможен сам акт мышления, для прояснения его спонтанности: «должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления»²⁸. Весьма вероятно, что в данном случае под представлением Кант подразумевает интуитивную определенность: «представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием».²⁹ Однако прояснить это Я, исходя из представления как созерцания, невозможно (по принципу ограничения рассудка от чувственности). Следовательно, истолкование Я должно быть производно от истолкования самого акта мышления (и именно в модусе категориальной, дискурсивной определенности). Отсюда и интересующий нас вопрос может быть сформулирован следующим образом: что такое Я как производное акта мышления?

То, что Я сопровождает всякий акт мышления, еще не означает того, что это же самое состояние одновременно конституирует само мыслимое. Открывая сферу априорного мышления, Кант исключает из ее области все, что относится к эмпирической апперцепции по содержанию. Синтетическое единство самосознания дает нам формальную сторону всякого акта мышления. Но поскольку в сфере рассудка, изолированного от чувственности, возможно *только* дискурсивное определение, то получается, что не что иное, как сами категории суть дискурсивные определения первоначального синтетического единства. Единственное, к чему может относиться в имманентной сфере рассудка такое дискурсивное определение, Кант называет «предметом вообще»,³⁰ словечко «вообще» указывает на его (предмета) категориальную природу. В этом смысле «предмет вообще» (принадлежащий исключительно сфере рассудка) только и может быть сущностным коррелятом трансцендентального единства апперцепции.

Тем самым интересующий нас вопрос (что такое Я как производное акта мышления?) получает свое разрешение: «предмет вооб-

²⁸ Там же. С. 100.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 505.

ще» есть дискурсивное определение чистого Я (трансцендентального единства апперцепции). *Предмет вообще* принадлежит исключительно мыслимому горизонту, который возможен лишь в том случае, если человек способен актуально осуществить «изоляцию» рассудка от чувственности.

Однако даже если формальное единство мышления и было открыто Кантом, то одного этого не было достаточно для решения вопроса об объективной значимости рассудка. Кант сам признается, что

от одного обстоятельства я не мог все же отказаться в вышеприведенном доказательстве, а именно от того, что многообразное созерцания должно быть дано еще до синтеза рассудка и независимо от него; но как — это остается здесь не проясненным.³¹

*Статус воображения
согласно первому изданию «Критики чистого разума»*

Согласно первому изданию «Критики чистого разума» воображение выступает самостоятельной способностью души, которая наряду с двумя другими способностями — чувственностью и рассудком — ответственна за конституирование процесса познания. При этом трансцендентальный статус воображения Кант разбирает в контексте синтетической деятельности воображения, отличая ее от двух других видов синтеза: от синопсиса многообразного посредством чувства (синтеза многообразного в созерцании) и от единства синтеза посредством апперцепции (синтеза узнавания в понятии).

Несмотря на то, что воображение по Канту и выступает собственно способностью синтеза,³² тем не менее его деятельность сводится только к одному из видов синтеза: к синтезу воспроизведения (который в свою очередь может быть репродуктивным, т. е. основанным на законе ассоциативной связи, или продуктивным). Однако то, почему Кант был вынужден ввести такой тройкий синтез, должно быть прояснено более конкретно.

Кант начинает с того, что откуда бы не происходило наше познание, оно всегда покоится на внутреннем чувстве, т. е. на времени.³³ Данный постулат Канта непосредственно связан с тем, что он понимал под «многообразным». Введение синтеза схватывания в созерца-

³¹ Там же. С. 107.

³² *Kant I. Kritik der reinen Vernunft.* А 78, В 103.

³³ *Кант И. Критика чистого разума.* С. 501 (А 98): «Откуда бы ни происходили наши представления, порождаются ли они влиянием внешних вещей или внутренними причинами, возникают ли они a priori

нии свидетельствует о том, что в самой человеческой рецептивности уже имеется некое единство, которое привносится самим чувством, а именно чистыми формами созерцания (пространством и временем). Многообразное «дается» посредством чистых форм созерцания, в этом смысле последние выступают тем, что объединяет всякое данное в чувстве в однородный класс. Синтез аппрегензии делает возможным то, что все наши впечатления объединяемы в один класс благодаря их отношению ко времени как форме внутреннего чувства.

Но зачем требуется синтез воспроизведения в воображении, если данное в чувстве *уже* в определенном роде синтезировано? Как соотносится синтез схватывания и синтез воспроизведения? Если эмпирическое воображение выступает такой способностью, которая согласно закону ассоциации связывает одно явление с другим (на основе опыта, который обычно указывает нам определенную последовательность явлений), то трансцендентальный синтез воображения должен выступать тем, что делает возможным эмпирический синтез воображения, той основой, которая указывает, «что даже наши априорные наглядные представления доставляют знания только тогда, когда содержат связь многообразия, доставляющую возможность непрерывного синтеза воспроизведения».³⁴ И все же, в каком смысле эта трансцендентальная способность может быть способностью репродукции? Данный вопрос может быть поставлен и как вопрос о соотношении репродукции и времени, что и сделал М. Хайдеггер,³⁵ а вслед за ним его ученик Х. Мёрхен. Основным их аргументом выступает то, что для Канта репродукция означает прежде всего репродукцию *наличного*, а не репродукцию *временного*:

Ближайшее определение способа временности репродукции остается для Канта в определенном смысле безразличным, поскольку внутреннего временность репродуцируемого сущего нивелируется до простого наличного. Хотя репродукция есть созерцание «без присутствия предмета в настоящем», предмет понимается как бывший настоящим, присутствующим, наличным, как больше не наличествующий; его бытийным модусом является модус наличия.³⁶

или эмпирически как явления — все равно они как модификации души принадлежат к внутреннему чувству и как таковые все наши знания в конце концов подчинены формальному условию внутреннего чувства, а именно времени, в котором все они должны быть упорядочены, связаны и соотнесены».

³⁴ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. A 101.

³⁵ См., напр.: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a. M., 1991. S. 164-167.

³⁶ Mörchen H. Die Einbildungskraft bei Kant // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd 11. Halle, 1930. S. 63.

Таким образом, не репродукция вообще, а именно репродукция наличного, или присутствующего, является темой Канта, тем самым вопрос о соотношении времени и репродукции, или соотношении синтеза многообразного в созерцании и синтеза воспроизведения в воображении, остается в философии Канта непроясненным.

Третий субъективный источник познания — синтез узнавания в понятии. Репродукция многообразного явлений (согласно закону ассоциации) находит свое основание в единстве трансцендентальной апперцепции. Такое единство апперцепции является в свою очередь синтетическим.³⁷ Именно в связи с единством апперцепции впервые в кантовской «Критике» появляется так называемое «продуктивное воображение»:

Следовательно, трансцендентальное единство апперцепции относится к чистому синтезу способности воображения как к априорному условию возможности всякой связи многообразного в одном знании. Но а priori может происходить только *продуктивный синтез воображения*, так как *репродуктивный* синтез опирается на условия опыта. Следовательно, принцип необходимого единства чистого (продуктивного) синтеза воображения до апперцепции составляет основание возможности всякого знания, в особенности опыта.³⁸

Рассудок дает синтезу воображения посредством своих категорий определенное единство, поэтому когда Кант говорит о воображении как независимой способности души, то этим не исключается соотнесенность воображения с рассудком. Более того, данная соот-

³⁷ Согласно интерпретации Хайдеггера все три синтеза выступают в определенном смысле «времяобразующими». «Чистый синтез апперцепции как предлагающий “настоящее вообще” является времяобразующим» (Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 174). Точно так же образует и «чистый синтез в модусе репродукции... бывшее как таковое» (Ibid. S. 176). И, наконец, чистый синтез узнавания в понятии есть «изначальное образование... будущего» (Ibid. S. 180). Хайдеггер выдвигает тезис, что все три синтеза выступают проявлением трансцендентального воображения, при этом последнее идентифицируется им с «изначальным временем»: «Если трансцендентальное воображение как чисто образующая способность образует в себе время... то до вышеуказанного тезиса имеется следующее: трансцендентальное воображение *есть* изначальное время» (Ibid. S. 181). Воображение и является, по Хайдеггеру, тем, что Кант обозначал «неизвестным общим корнем» познания.

³⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 509-510 (А 118).

несенность является необходимой, ибо только посредством созерцаний и их синтеза в воображении рассудок соотносится с предметами чувств, а значит — только так категории рассудка могут получить (и получают) статус объективных.

Таким образом, согласно первому изданию «Критики», именно воображение выступает той способностью, которая дает категориям рассудка объективность, поскольку без него вообще «никакие понятия о предметах не сходились бы в один опыт».³⁹ Акт восприятия предмета должен, соответственно, включать деятельность всех трех способностей души (в том числе и воображения); в этом, собственно, и заключалось открытие Канта в противовес традиционным теориям о познании.

Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог. Это объясняется отчасти тем, что эту способность ограничивают только деятельностью воспроизведения, а отчасти тем, что полагают, будто чувства не только дают нам впечатления, но даже и соединяют их и создают образы предметов, между тем как для этого, без сомнения, кроме восприимчивости к впечатлениям, требуется еще нечто, а именно функция синтеза впечатлений.⁴⁰

Если рассудок нуждается в воображении для того, чтобы его понятия приобрели статус объективных, то возникает вопрос о том, нуждается ли само воображение в рассудке для осуществления своей синтетической деятельности. Или: коль скоро речь идет о *необходимой* соотносительности воображения и рассудка, то она должна быть показана обоюдно (и со стороны воображения, и со стороны рассудка).

Как раз эта апперцепция должна присоединяться к чистой способности воображения, чтобы сделать ее функцию интеллектуальной, так как сам по себе синтез воображения, хотя он и совершается *a priori*, тем не менее всегда чувствен, потому что связывает многообразное лишь так, как оно *является* в созерцании, например образ треугольника. Благодаря же отношению многообразия к единству апперцепции могут возникнуть принадлежащие рассудку понятия, но только при посредстве способности воображения по отношению к чувственному созерцанию.⁴¹

³⁹ Там же. С. 512 (А 123).

⁴⁰ Там же. С. 510 (А 120).

⁴¹ Там же. С. 512 (А 124).

Таким образом, само воображение нуждается в категориях рассудка, чтобы проводимый им синтез носил характер синтеза *интеллектуального*, поскольку без него воображение остается лишь способностью *чувственной*. Вывод, к которому подводит нас Кант, состоит в том, что именно посредством воображения становится возможным сам опыт, ибо только такая способность, как воображение, *соединяет*¹² чувственность и рассудок и тем самым дает возможность состояться актам познания.

*Статус воображения
согласно второму изданию «Критики чистого разума»*

Совершенно иным образом обстоит дело во втором издании «Критики», прежде всего потому, что способность синтеза отводится теперь не воображению, а рассудку.¹³ С учетом этого обстоятельства может показаться, что дедукция чистых рассудочных понятий может быть проведена вообще без упоминания воображения, во всяком случае в его трансцендентальном применении.

Воображение, согласно второму изданию, является не чем иным, как «функцией рассудка».¹⁴ Такое изменение статуса воображения связано, скорее всего, с тем, что синтез как таковой, по Канту, относится исключительно к акту спонтанности, а следовательно, должен быть найден только в рассудочной деятельности, в противовес чувственности как рецептивности нашей души.

Получается, что во втором издании «Критики» Кант абстрагируется от того, что наши созерцания вообще являются чувственными, т. е. от того, что явления даются нам исключительно в форме

¹² Там же. С. 512-513 (А 124): «Итак, у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции — с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения, так как в противном случае чувственность, правда, давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического знания, стало быть, не давала бы никакого опыта».

¹³ Там же. С. 99 (В 129): «...всякая связь... есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*...».

¹⁴ Такое изменение Кант хотел сделать вместо определения воображения как «слепой, хотя необходимой функции нашей души». См. об этом: Mörchen H. Die Einbildungskraft bei Kant. S. 44.

пространства и времени. Очевидно, что Канту важнее было показать, что всякое неинтеллектуальное созерцание (неважно при этом, будет ли оно чувственным в смысле пространства и времени или каким-либо иным) необходимым образом подчинено трансцендентальному единству апперцепции; ведь только в таком случае созерцание может что-либо значить для нас. Поэтому и единство чувственных созерцаний (синтез схватывания многообразного в первом издании как независимый синтез) во втором издании становится производным от трансцендентальной апперцепции, ибо лишь она «приписывает» единство многообразному данному в созерцании.

Но удивительно, что даже такая смена тактики тем не менее приводит Канта к проблеме воображения. Хотя репродуктивное воображение и не получает теперь статуса трансцендентальной функции,¹⁵ вопрос о продуктивном воображении остается открытым для обоснования того, каким образом рассудочные понятия «применимы» к пространству и времени. Ведь до обоснования такого применения рассудочных понятий к формам созерцания они остаются не чем иным, как «лишь *формами мысли*, посредством которых еще не познается никакой определенный предмет».¹⁶ Иными словами: без обоснования применения рассудка к чувственности невозможна объективная значимость категорий, а значит, невозможен и сам опыт как таковой.

Соответственно, синтез как деятельность рассудка был охарактеризован без учета той чувственности, которая присуща конкретно человеческому существу (без учета пространства и времени как форм *нашей* чувственности). Кант сам признает, что этот абстрагированный от наших форм чувственности синтез имеет характер «не только трансцендентальный, но и чисто интеллектуальный».¹⁷ Феноменологические интерпретаторы Канта видят данное «догматическое» допущение Канта в том, что он пытался признать за трансцендентальным Я его не-временной или вне-временной характер.

То, что многообразное внутреннего чувства, на которое «применяется» синтез рассудка, дано как раз в форме времени, является случайным и не ведущим нас дальше. Многообразное само по себе могло бы быть дано и в какой-нибудь другой форме. Это конструктивное и нефеноменологическое допущение Канта покоится на догматическом предположении, что Я апперцепции не имеет ничего общего со временем.¹⁸

¹⁵ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 141, В 162, В 164.

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 109 (В 150).

¹⁷ Там же. С. 109 (В 150).

¹⁸ Mörchen H. Die Einbildungskraft bei Kant. S. 47. См. также: Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen

Тем не менее именно в противоположность «интеллектуальному синтезу рассудка» Кант вводит такой синтез, который и связан непосредственным образом с нашей чувственностью — «фигурный синтез». Данный синтез априори соотносится с многообразным *нашего* чувственного созерцания, с пространством и временем.

Этот *синтез* многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый *a priori*, может быть назван *фигурным* (*synthesis speciosa*) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] созерцания вообще и может быть назван *рассудочной связью* (*synthesis intellectualis*). И тот и другой синтез *трансцендентальны* не только потому, что они сами происходят *a priori*, но и потому, что они составляют основу возможности других априорных знаний.⁴⁹

Во втором издании «Критики» воображение как способность трансцендентального синтеза получает наименование *продуктивного*, в отличие от репродуктивного воображения как эмпирической способности синтеза многообразного согласно закону ассоциации. Продуктивное воображение отличается от репродуктивного как раз характером *спонтанности*, которая проявляется в «априорном определении» воображением наших чистых форм чувственности.⁵⁰ Вместе с тем указание на спонтанность воображения не означает, что Кант полностью отождествляет продуктивное воображение с рассудком; ведь в таком случае введение воображения в контекст «дедукции» было бы лишено всякого смысла. Воображение, согласно второму изданию, не есть сам рассудок, но «функция рассудка». Что же может это означать?

Vernunft. Fr. a. M., 1995. S. 393: «Удивительным образом Кант ни разу не пришел к размышлению... об отношении трансцендентальной апперцепции ко времени».

⁴⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 110 (В 151).

⁵⁰ Там же. С. 110 (В 151): «Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать понятиям рассудка соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может *a priori* определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность *a priori* определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения*...».

Учитывая то, что для Канта чувственность и рассудок «не могут выполнять функции друг друга», что рассудок как таковой не способен к созерцанию, а созерцание к мышлению, Кант был вынужден найти такую способность, которая содержала бы в себе и чувственное, и интеллектуальное. Такой способностью как раз и выступает воображение. Очевидно, что открытием фигурного синтеза Кант пытался найти тот единственный способ, каким рассудок может доказать свою объективность в отношении чувственности. Поэтому для Канта рассудок

под именем *трансцендентального синтеза способности воображения* производит на *пассивный* субъект, *способностью* которого он является, такое воздействие, которое по справедливости может быть названо аффицированием внутреннего чувства.⁵¹

Становится ясным, что проблему воображения как функции рассудка Кант связывает с так называемой проблемой «самоаффицирования». Всякое наше представление, в том числе и представление внешнего чувства (представление в пространстве) принадлежит прежде всего внутреннему чувству (времени), принадлежит субъекту, т. е. является субъективным. Соответственно, притязание на объективность или «объективную значимость» представления требует априорного доказательства. Его-то Кант и обнаруживает в *спонтанной* деятельности воображения, поскольку благодаря последнему мы не только способны усмотреть феномены своей же собственной внутренней жизни, но и отдать себе отчет как в том, что нам *вообще* что-либо дается в чувственности, так и в том, что нами *вообще* что-либо мыслится в рассудочной деятельности. Воображение выступает тем, что в некотором смысле обуславливает само движение кантовской «Критики», саму возможность усмотреть различие чувственности и рассудка, равно как и априорные формы их деятельности.

Необходимость воображения как для исследования чувственности, так и для исследования рассудка

Изложенные размышления возвращают нас к вопросу о способности, осуществляющей само разделение познавательного акта на чувственность и рассудок, а также к тем характеристикам, которые можно выделить в них при таком их трансцендентально-«изолированном» рассмотрении.

⁵¹ Там же. С. 116 (В 153).

Каким же еще образом Кант приходит к открытию априорных форм созерцания и мышления, если не через такую способность, которая в состоянии осуществить своего рода «рефлексию» относительно источников познания. А если учесть, что целью исследования выступают «чистые формы» познания, то такая способность должна в свою очередь носить статус способности трансцендентальной. Принимая во внимание то, что как чувственность, так и рассудок (даже в их априорных формах) не способны прояснить друг друга, такая роль *трансцендентального прояснения* остается на долю воображения, поскольку еще и оно может иметь, по Канту, трансцендентальную роль.

Если Кант обозначает пространство и время как чистые созерцания, то речь идет в первую очередь о созерцании, а значит, необходимой характеристикой последнего должно являться непосредственное (отношение к предмету). Вместе с тем Кант указывает на то, что пространство и время не могут быть эмпирическими понятиями («пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта»; «время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта»⁵²), наоборот, всякое эмпирическое созерцание получает свое единство благодаря априорным формам чувственности: «пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания»,⁵³ «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний».⁵⁴ Более того, чистый акт созерцания должен быть неограничен никаким созерцаемым: «первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное».⁵⁵

Для того чтобы без помощи рассудка в определенном смысле «усмотреть» сами чистые формы пространства и времени, требуется такая способность, которая может как бы заключить в скобки многообразное эстетического горизонта. Отличительной чертой такой способности созерцания являлось бы при этом *разделение целостности актуального представления* (в нашем же случае: *представление также и без присутствия явления*). Ведь только в таком случае возможно «усмотреть» изначальные представления, или, как выражается сам Кант, «первоначальные представления».

Получается, что открытием чистых созерцаний в своей трансцендентальной эстетике Кант обязан трансцендентальной способно-

⁵² Там же. С. 50, 54.

⁵³ Там же. С. 52.

⁵⁴ Там же. С. 55.

⁵⁵ Там же.

сти воображения как такому акту созерцания, в котором созерцаемым выступают сами чистые созерцания (пространство и время); трансцендентальным продуктом такого акта созерцания в воображении и являются представления о чистых формах чувственности:

Воображение как способность созерцаний и без присутствия предмета, бывает или продуктивным, т. е. способностью первоначального изображения предмета, которое, следовательно, предшествует опыту, или репродуктивным... К первому (виду) изображения относятся чистые созерцания пространства и времени...⁵⁶

Посредством чистой способности воображения Кант не только смог указать на чистые созерцания, благодаря которым только и возможен всякий эмпирический акт созерцания, но также нашел существенную возможность «примирения» чувственности и рассудка. Кант приходит к тому, что недостаточно указать только на дискурсивный (интеллектуальный) синтез (принадлежащий исключительно сфере рассудка), необходимо ввести интуитивный синтез, благодаря которому можно будет получить положительный ответ на вопрос о возможности априорного восприятия:

Этот синтез многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый *a priori*, может быть назван фигурным (*synthesis speciosa*) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] вообще и может быть назван рассудочной связью (*synthesis intellectualis*).⁵⁷

Интуитивное определение первоначальному синтетическому единству может дать только трансцендентальный синтез воображения. Продуктом такого синтеза выступает теперь не понятие «предмета вообще» (как в случае с дискурсивным определением первоначального синтетического единства), но *схема*. Именно определяя последнюю, Кант впервые в первой «Критике» вводит понятие феномена: «схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией». ⁵⁸

Введение понятия трансцендентальной схемы⁵⁹ в контексте «Критики чистого разума» может, соответственно, рассматривать-

⁵⁶ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 402.

⁵⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 110.

⁵⁸ Там же. С. 128.

⁵⁹ Стоит обратить внимание также на то, что обычно исследователи Канта акцентируют внимание на том, что трансцендентальная схема сво-

ся как ответ на интересующий нас вопрос: *как возможно априорное восприятие?* Ведущей задачей воображения выступает опосредование между интеллектуальной всеобщностью категорий и созерцательной всеобщностью чувственно многообразного. Только посредством воображения сфера опыта способна обрести свою конкретность и дать нам возможность увидеть то, что мы называем *феноменом*. Благодаря продуктивной способности воображения Кант не только находит удачную возможность соединить чувственность и рассудок, которые, согласно его же собственной «изоляции», принципиально трансцендентны друг другу, но и открывает совершенно новую трансцендентальную сферу — сферу феноменального. Именно последняя является в собственном смысле сферой опыта, сферой *объективной реальности*.

Данное обстоятельство подводит нас к радикальному выводу о том, что познание как таковое не имеет дела ни с «явлением» (как эстетическим горизонтом),⁶⁰ ни с «предметом вообще» (как мыслительным горизонтом), но посредством способности воображения *трансформирует* их в феномен. Именно в этом смысле трансцендентальное воображение является «необходимым условием даже всякого возможного восприятия».⁶¹ Тем самым философия Канта выступает одним из первых учений, в которых утверждается конститутивная роль воображения для нашего познания.

Мы спрашиваем, почему воображение так привлекает философов после Нового времени, почему воображение перестает считаться эмпирической способностью и не ограничивается больше сферами литературоведения и художественного творчества, почему воображение получает ныне особый философский статус. Ответ, на наш взгляд, следует искать в трансформации классического понятия реальности, ибо, начиная именно с Канта, категория реальности становится немыслимой без категории воображения.

дится «в конце концов» к внутреннему чувству; однако в равной степени, внутреннее чувство сводится им к понятию (правда не дискурсивному). Тем самым *интеллектуальная сила воображения ограничивается лишь понятиями о пространстве и времени; интуитивная же сила воображения распространяется на всякое созерцание, но лишь уже данное нам.*

⁶⁰ Говорить о явлении возможно в двух модусах: «явление», принадлежащее эстетическому горизонту, которое есть категориально «неопределенный предмет эмпирического созерцания» (в этом смысле оно принадлежит только трансцендентальной эстетике), и «явление», принадлежащее феноменальному горизонту, которое есть категориально определенный предмет эмпирического созерцания (в этом смысле оно принадлежит трансцендентальной сфере опыта).

⁶¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 512.

Феноменология Канта апеллирует к совершенно новому понятию реального, которое больше не возвышается над воображаемым, а наоборот, зависит от него, предполагает его как одну из своих составляющих. Нет реальности без воображения. Этот девиз относится в первую очередь к классической форме трансцендентального философствования, где человек всегда уже имеет дело с феноменом, а это означает, что даже самый простейший акт восприятия не должен сводиться к отражению или рецепции, но пониматься как событие, с которым имеет дело наше сознание; событие, в котором наше сознание принимает самое активное участие, событие, которое никогда не состоялось бы в той форме, в которой оно предстает, не обладай мы способностью к воображению.

ГЛАВА II

ВОЗВЫШЕННОЕ КАК СИМВОЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО *

Систематическое место возвышенного в «Критике способности суждения»

Почему для анализа способности суждения Кант был вынужден ввести понятие возвышенного? Пытаясь ответить на этот вопрос, обратимся к первой редакции кантовского введения к «Критике способности суждения», ибо здесь Кант наиболее основательным образом набрасывает общую структуру способности суждения, которая в противовес другим способностям души обладает характером *целесообразности*. Принцип, лежащий в основе данной целесообразности, Кант именует принципом удовольствия и неудовольствия. Именно в чувстве удовольствия и неудовольствия Кант усматривает радикальную возможность сделать очевидным априорность способности суждения, т. е. возможность показать чистые, независимые от эмпирического опыта, правила рассуждения. Вместе с тем под способностью, которая несет с собой эту самостоятельную априорность, подразумевается уже не логическая (или, как ее называет Кант в «Критике способности суждения», определяющая) способность суждения, поскольку последняя функционирует согласно категориальным правилам, т. е. согласно законам рассудка, но «рефлектирующая способность суждения».

Сама целесообразность разделяется Кантом на субъективную и объективную, причем анализ последней составляет вторую, телеологическую, часть третьей «Критики». Суждение, соотносящееся только с субъективностью, Кант называет эстетическим, и только на его основе возможен «опыт» прекрасного и возвышенного.¹ Вместе с этим Кант делит также «всякую целесообразность, будь она объективной или субъективной, на внутреннюю и относительную».²

* Написано совместно с С. Шильц (ФРГ), Х. Зангене (США).

¹ Ср. с этим введение К. Форлендера к немецкому изданию «Критики способности суждения»: «Эстетическая целесообразность, как и эстетическое чувство, является чисто субъективной; она не просто предшествует познанию предмета, но вообще не нуждается в таковом» (*Vorländer K. Einleitung des Herausgebers // Kant I. Kritik der Urteilskraft. Hamburg, 1974. S. XXI*).

² *Kant I. Kritik der Urteilskraft / Hrsg. von W. Weischedel. Fr. a. M., 1994. S. 65*. Все дальнейшие ссылки на немецкий текст «Критики способности суждения» даются по этому изданию в нашем переводе.

По-видимому, Кант действительно придавал особое преимущество категории прекрасного для своего анализа способности суждения, и не в последнюю очередь это можно заключить уже из того, что он в своем анализе исходит из *внутренней* целесообразности прекрасного в противовес *относительной* целесообразности возвышенного, аргументируя это тем, что

если суждение первого вида придает предметам природы красоту, второго же возвышенность, а именно оба вида чисто в качестве эстетических (рефлексивных) суждений, не прибегая к понятиям об объекте, чисто в соотнесенности с субъективной целесообразностью, то все же для последнего [вида суждения] не предполагается никакой особой техники природы, поскольку здесь дело заключено просто в случайном использовании представления, не для потребности познания объекта, а для другого чувства, а именно для потребности внутренней целесообразности в устройстве душевных сил.³

Преимущество прекрасного перед возвышенным можно отчетливо усмотреть и в отсутствии особенной дедукции возвышенного, поскольку оно несет в себе общезначимое применение не к конкретным предметам природы, а просто к *идее* «бесконечной, дикой» природы.

Эстетические суждения о возвышенном не нуждаются согласно Канту ни в какой дедукции; их экспозиции достаточно, чтобы показать их правомерность и общезначимость. Причина тому, что они (по Канту) относятся не к предметам природы (как суждения о прекрасном), а к тому, что лежит в основе душевного состояния субъекта. Тем самым аналитика возвышенного, с одной стороны, впадает в известного рода изоляцию по отношению к общему движению мысли критики эстетической способности суждения.⁴

Но несмотря на свой *относительный* статус, суждение возвышенного выражает, как и суждение прекрасного, именно субъективную целесообразность, «которая покоится не на понятии об объекте»,⁵ а значит, не может быть вынесено за скобки *общего* анализа способности суждения. Исходя из этого аналитика субъективной способности суждения состоит из двух частей, первая из которых исследует вкус, вторая же — некое «состояние духа» (*Geistesgefühl*),

³ Ibid. S. 66.

⁴ Mörchen H. Die Einbildungskraft bei Kant // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd 11. Halle, 1930. S. 143.

⁵ Kant I. Kritik der Urteilskraft. S. 66.

которым Кант предварительно именует нашу «способность пред-метно представлять возвышенное».⁶

Определяющее и рефлектирующее суждение

Для Канта в основе возможности эстетического опыта лежит способность суждения. Однако, что уже было отмечено, под такой способностью суждения Кант понимает не просто логическое суждение (как это было в «Критике чистого разума»), а суждение особого рода, которое для самого Канта было своеобразным открытием.⁷ Это открытие он формулирует во введении к «Критике способности суждения», классифицируя нашу способность суждения на два вида: определяющую и рефлектирующую:

Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения априорно указывает условия, при которых только и может быть совершено это подведение) есть определяющая способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть рефлектирующая способность суждения.⁸

Различие двух актов рассуждения становится яснее посредством описания того, как при таких суждениях соотносятся друг с другом способности нашей души. При определяющем суждении рассудок дает некое общее (понятие), посредством которого воображение определяет чувственно данное. Здесь уместно, вслед за Хайдеггером,⁹ подчеркнуть, что в данном случае воображение именно «служит» рассудку и не обладает самостоятельностью. Напомним, что

⁶ Ibid. S. 67.

⁷ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1986. S. 48: «Кант сам воспринял это как своего рода духовное удивление, что ему в связи с тем, что подлежит вкусу, открылся такой априорный момент, который превышает эмпирическую всеобщность. «Критика способности суждения» и возникла из этого усмотрения».

⁸ Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 50. Все дальнейшие ссылки на русский перевод «Критики способности суждения» даются по этому изданию.

⁹ См.: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a. M., 1991. S. 41.

результат такой совместной работы рассудка и воображения известен из «Критики чистого разума» как *схема*.¹⁰ При рефлектирующем суждении, напротив, воображение выступает самостоятельной способностью, без которой эстетический опыт попросту бы не состоялся. Возможность эстетического опыта гарантируется воображением, причем в двух формах: посредством взаимной игры воображения и рассудка, с одной стороны, и посредством взаимодействия воображения и разума — с другой. В первом случае имеет место переживание прекрасного, во втором — достигается необходимое условие для переживания возвышенного.

Важно учитывать также то обстоятельство (которое как раз и смущает читателя при знакомстве с «Аналитикой возвышенного»), что при анализе возвышенного (особенно в § 26) в качестве контраста (и одновременно прояснения) к взаимной работе воображения и разума в рамках рефлектирующего суждения Кант постоянно удерживает во внимании взаимодействие воображения и рассудка в рамках суждения определяющего, а не взаимную игру этих способностей души в рефлектирующем суждении. Последняя связана исключительно с «Аналитикой прекрасного». Сравнение между обоими видами эстетического опыта — опытом прекрасного и возвышенного — Кант проводит в § 30.

Деление возвышенного посредством категорий

Структура аналитики суждений, основанных на чувстве возвышенного, следует тому же принципу, что и при анализе суждений о прекрасном:

Ибо как суждение эстетической рефлектирующей способности суждения благорасположение к возвышенному должно быть так же, как благорасположение к прекрасному, по своему *количеству* общезначимым, по *качеству* — лишенным интереса, по *отношению* обладать субъективной целесообразностью, по *модальности* представлять ее как необходимую.¹¹

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 179: «...схема чистого понятия рассудка есть... трансцендентальный продукт способности воображения, составляющий определение внутреннего чувства вообще, согласно условиям его формы (времени), в отношении всех представлений, поскольку они должны a priori соединяться в одном понятии сообразно единству апперцепции».

¹¹ Кант И. Критика способности суждения. С. 116.

Хотя принцип и является тем же самым, все же из различия предметов, подлежащих рассмотрению в обеих аналитиках (из того факта, что прекрасное соотносено с данными в природе предметами, в то время как возвышенное только с внутренним событием нашей души), выявляются три отличительные черты, сущностные для способа анализа возвышенного, в противоположность к анализу прекрасного.

Во-первых, поскольку эстетические суждения о возвышенном связаны с бесформенностью предмета, постольку Кант начинает анализ возвышенного не с категории качества (как при анализе прекрасного), а с категории количества. Следовательно, на основании особой значимости бесформенности предмета¹² изменяется категориальный порядок рассмотрения возвышенного:

Форму и гештальт можно понимать как качественные черты, безграничность же как количественное определение. Вследствие этого Кант говорит, что благорасположение к прекрасному связано с представлением качества, а удовольствие от возвышенного с представлением количества.¹³

Во-вторых, из того особого обстоятельства, что бесформенные предметы не наличны в опыте как созерцательное целое (в отличие от предметов прекрасного), следует, что аналитика возвышенного не требует никакой отдельной дедукции. Согласно Канту, «объяснение суждений о возвышенном» означает «одновременно и их дедукцию».¹⁴ Однако это может быть проинтерпретировано и таким образом, что нахождение бесформенных предметов опыта означает одновременно и дедукцию суждений, выносящихся о таких пред-

¹² Здесь важно также подчеркнуть, в каком смысле Кант употребляет понятие «бесформенного»: бесформенность предмета эстетического суждения не означает, что предмет не имеет формы вообще, но только то, что предмет является безграничным в своей форме. Ср. с этим также: *Bartuschat W. Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Fr. a. M., 1972. S. 119*: «Возвышенное как предмет эстетической способности суждения проясняет в ней то, что всякое трансцендирование некоторой реализованной формы предметности является сущностным для способности суждения, что сй тем самым соответствует такой предмет, который имеет не ограниченную форму, поддающуюся реализации в фактическом суждении, а как раз подразумевает трансцендирование таких форм».

¹³ *Teichert D. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Ein einführender Kommentar. Paderborn, 1992. S. 57.*

¹⁴ *Кант И. Критика способности суждения. С. 151.*

метах. В любом случае, возвышенное содержит в себе свое же обоснование, поскольку суждения о нем относятся исключительно к субъективному состоянию души, а не к предметам природы как суждения о прекрасном:

Основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, основание для возвышенного — только в нас и в образе наших мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе. Это очень важное предварительное замечание, полностью отделяющее идеи возвышенного от идеи целесообразности *природы* и превращающего теорию возвышенного в простой придаток к эстетическому суждению о целесообразности природы, ибо в этой теории не представлена особая форма в природе, а лишь развивается целесообразное использование воображением своего представления о природе.¹⁵

Соответственно, когда Кант ведет речь о возвышенном в природе, необходимо понимать, что *природа* возвышенного имеет совершенно иной статус, нежели *природа* прекрасного, причем термин «природа» в первом случае необходимо понимать в его прямом значении, как данный или могущий быть данным в опыте *предмет*, во втором же — как *идею* природы. Кант сам признает, что природа возвышенного имеет относительный характер, т. е. о возвышенном в природе говорится «в переносном смысле»,¹⁶ поскольку возвышенное как таковое не может быть выражено ни в каком доступном в опыте предмете, соответственно, не несет никакой объективной целесообразности. «Нависшие над головой, как бы угрожающие скалы, громоздящиеся на небе грозовые тучи, надвигающиеся с молниями и громами, вулканы с их разрушительной силой, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, разбушевавшийся океан, падающий с громадной высоты водопад, образуемый могучей рекой»,¹⁷ — все это является только *примерами* возвышенного в природе, но не возвышенным как таковым, а следовательно, не нуждается в отдельной дедукции.

В-третьих, конкретизация возвышенного сталкивается с новыми трудностями, если мы обращаем наше внимание на амбивалентность этой эстетической «категории» у Канта. Ибо для него она касается двух измерений — математического и динамического:

Ибо поскольку чувство возвышенного предполагает как свою отличительную особенность душевное *движение*, связанное с сужде-

¹⁵ Там же. С. 116.

¹⁶ Там же. С. 134.

¹⁷ Там же. С. 131.

нием о предмете — в отличие от него вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии спокойного созерцания... то посредством воображения возвышенное соотносится либо со *способностью познания*, либо со *способностью желания*...¹⁸

Эстетический опыт возвышенного, при котором воображение связано со способностью познания, Кант называет математически возвышенным; в том случае, когда воображение связано со способностью желания, речь идет о динамически возвышенном.

Обратим внимание также на то, что Кант в «Критике чистого разума» относит категории качества и количества к математическим, а модальности и отношения — к динамическим.¹⁹ Тем самым принцип членения возвышенного на математическое и динамическое можно найти уже в первой «Критике», а значит, подобное деление не представляет собой случайного появления в «Критике способности суждения». В свете этой апелляции к «Критике чистого разума» с осторожностью можно утверждать, что кантовское истолкование математического направлено на чистое созерцание, а динамического — на экзистенцию.²⁰ Применительно к нашему изложению это означает, что математически возвышенное относится к чистой форме или возможности некоего феномена *вообще*, в то время как динамически возвышенное имеет дело уже с *содержательным* аспектом этого феномена.

Понятие «определение величины»

Введение математического понятия в контекст эстетического опыта кажется на первый взгляд непривычным, однако необходимость математического в эстетическом становится более явной, если понимать, что только посредством так называемого «эстетического определения величины» удастся встроить вышеназванную бесформенность предмета в общую структуру анализа возвышенного.

Эстетическое определение величины вводится Кантом в противовес логическому определению величины, которое способно изме-

¹⁸ Там же. С. 117.

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. В 110.

²⁰ Ср. с этим высказывание П. Краутера: «Ясно, что экстенсивные и интенсивные качества целого, которые участвуют в математическом синтезе, являются основой величины феноменов (т. е. пропорцией пространства и времени, которую они занимают в отношении к другим феноменам). Динамический же синтез, с другой стороны, соотносится с физическими силами и устойчивостью феноменов» (Crowther P. The Kantian Sublime. Oxford, 1989. S. 85).

рять величину предмета согласно принципам рассудка. Однако основная мысль Канта состояла в том, что математическая величина предмета находит свое предельное основание именно в эстетически большом, тем самым Кант в самой бесформенности предмета парадоксальным образом узрел ее гештальт. В этом смысле следует прочитывать эстетическое основание всякого логического измерения: «всякое определение величины предмета природы является в конечном счете эстетическим (т. е. определимо субъективно, а не объективно)».²¹ Мы еще вернемся к этому вопросу об эстетической основе математического.

Отношение математически и динамически возвышенного

Еще один вопрос связан с тем, в каком отношении находится математическое определение величины с опытом динамически возвышенного. Стоит отметить, что обширная критическая литература о возвышенном у Канта подобный вопрос о систематическом отношении математически и динамически возвышенного друг к другу, как правило, обходит стороной, и поэтому в нашем изложении он должен сыграть свою роль. Хотя имеющиеся исследования о возвышенном достаточно основательно разбирают вопрос о его делении на математическое и динамическое, все же в них остается непроясненным, являются ли обе эти ветви возвышенного двумя независимыми друг от друга возможностями, ведущими к различному эстетическому опыту возвышенного, или же существуют как неотделимые части целого (а именно *единого* опыта возвышенного).

Последнего взгляда придерживается Ж.-Ф. Лиотар, возводя структуру возвышенного к таблице категорий и утверждая, соответственно, что математически и динамически возвышенное представляют из себя лишь два «способа рассмотрения» одного и притом *единого* возвышенного:

Я уже отметил, что эти термины запутывают нас. Они не означают, что имеется два вида возвышенного, одно математическое, а другое динамическое, как это можно было бы предположить на основании французского перевода оглавления: «Du sublime mathématique», «Du sublime dynamique de la nature». Немецкие названия менее эквивокационны: выражения «vom Mathematisch-Erhabenen» и «vom Dynamisch-Erhabenen der Natur» указывают,

²¹ Kant I. Kritik der Urteilkraft. S. 173.

что возвышенное (природы) рассматривается «математически», с одной стороны, и «динамически», с другой стороны.²²

Как уже было отмечено, такое деление отсутствует по отношению к прекрасному. Основание этого заключено в том факте, что в опыте возвышенного наряду с воображением задействован разум. Уже в учении об антиномиях в первой «Критике» мы находим указание на то, что только со вступлением разума получает свою значимость деление категорий на математические и динамические.

Мы ограничиваемся здесь только предварительным наброском относительно этой проблематики, поскольку обстоятельное разъяснение отношения между динамически и математически возвышенным потребовало бы отдельного исследования. Однако нам представляется необходимым указать собственную точку зрения в отношении этого, на первый взгляд, вводящего в замешательство, раскола возвышенного еще и потому, что, как уже было замечено, из многообразия литературы о Канте невозможно вычленить четкой позиции о *единстве* понятия возвышенного у Канта.

Наш тезис заключается в том, что обозначением «математическое» выявляется чисто формальная структура опыта возвышенного, для которой «динамическое» предоставляет конкретное содержание. Исходя из этого становится понятным, почему Кант при рассмотрении «математически возвышенного» обозначает идеи разума как «неопределенные», в то время как они получают характеристику «практических» при рассмотрении «динамически возвышенного».

В обоих случаях (анализе как математического, так и динамического аспектов) речь идет об идее разума, а именно об идее сверхчувственного. Математическое измерение рассматривает эту идею сверхчувственного исключительно формально, т. е. как идею бесконечного. Свое выражение она находит в «расширении нашей души». Динамическое же измерение наполняет эту идею разума моральным содержанием, другими словами, она показывает могущество практического разума над нашей душой:

Эта идея сверхчувственного, которую мы не можем точнее определить и, следовательно, не можем *познать* природу как изображение этой идеи, а можем только *мыслить*, вызывается в нас предметом, при эстетическом суждении о котором воображение напрягается до своего предела, будь то предел расширения (мате-

²² Lyotard J.-F. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Stanford, 1994. P. 90.

матически) или предел его власти над душой (динамически), так как оно основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за пределы воображения (на моральном чувстве), по отношению к которому представление о предмете рассматривается как субъективно целесообразное.²³

Таким образом, при рассмотрении возвышенного речь идет о формальном, дающемся для лучшего понимания структуры возвышенного, именно систематически выбранном Кантом, а не требующемся самим понятием, делении на математическое и динамическое. Возвышенное, чье формальное обоснование в «Критике способности суждения» дается под *математическим* аспектом и чье содержание — под *динамическим*, представляет собой *единый* эстетический опыт. Поэтому в ходе нашего исследования математически возвышенное должно быть представлено в аспекте его *формальной* необходимости для опыта возвышенного как такового.

Итак, в процессе вводной попытки охватить самое существенное для опыта возвышенного пред нами предстали такие ключевые для Канта понятия, как рефлектирующее и определяющее суждения, определение величины, математическое и динамическое и т. д., которые, на наш взгляд, образуют достаточный контекст для размышлений о сущности математически возвышенного и о той роли, которую играет способность воображения в таком эстетическом опыте человека.

Понятие математического

Если мы намерены основательно представить эстетический опыт возвышенного, то необходимо вновь вернуться к вопросу о том, почему Кант вообще связывает возвышенное с математическим аспектом, поскольку данная связь не само собой разумеющимся образом вытекает из структуры способности суждения. Указание на такое необычное соединение можно найти в § 23 «Переход от способности суждения о прекрасном к способности суждения о возвышенном»:

Прекрасное в природе относится к форме предмета, которая состоит в ограничении; напротив, возвышенное может быть обнаружено и в бесформенном предмете, поскольку в нем или в связи с ним представляется безграничность, к которой тем не менее примысливается ее тотальность.²⁴

²³ Кант И. Критика способности суждения. С. 139.

²⁴ Там же. С. 114.

Кант решается на математическое, поскольку только в этой сфере можно обнаружить такой инструмент, с помощью которого могла бы быть «охвачена» бесформенность предмета. Для того чтобы более конкретно определить этот инструмент, следует выявить введенную Кантом аналогию, позволяющую усмотреть математическое в сфере эстетического: аналогом понятия бесформенности выступает понятие безграничности, которому со своей стороны соответствует понятие бесконечности. Бесконечное постигают посредством акта счета (т. е. измерения). Метод счета функционирует только на основе рассудка и сам исключает себя в качестве инструмента подхода к возвышенному, поскольку при таком подходе эстетический опыт остается полностью незатронутым. Математическое в эстетике Канта указывает, скорее, на поиск некоторой математической возможности, которая была бы значима и для эстетического. Кант пытается на примере *логической* математики сформулировать некую функционирующую в себе *эстетическую* математику. Только посредством такой эстетической математики стало бы возможным об одном и том же феномене, данном в опыте, судить двумя способами (логически и эстетически).

Специфической чертой такой эстетической математики выступает то, что данный в чувственности феномен определяется не посредством числа, но посредством самого же феномена, так, «что для него мы вынуждены искать соразмерный ему масштаб только в нем, а не вне его».²⁵ Тем самым Кант, используя логическую математику, конструирует совершенно новый инструмент для измерения бесформенности предмета: эстетический масштаб.

Эстетический масштаб: большое или великое

а) различие большого и великого

Эстетический масштаб является самостоятельным, независимым конструктом, который не должен смешиваться с масштабом логическим. Основание для этой самостоятельности заключено в различии между большим и совершенно большим: на пути логического измерения всегда постигается *относительно* большое, т. е. некое «бытие-большим», на пути же эстетического измерения достигается *совершенно* большое, или великое. Исходя из этого становится более понятным то прояснение названия возвышенного, которое Кант дает в § 25:

²⁵ Kant I. Kritik der Urteilkraft. S. 171.

Возвышенным называем мы то, что *совершенно* большое. Однако быть большим и быть великим — совсем разные понятия (*magnitudo* и *quantitas*). Так же как *просто* (*simpliciter*) сказать, что нечто есть большое, совсем другое дело, чем сказать, что оно есть *совершенно* большое (*absolute, non comparative magnum*). Последнее есть то, что большое *сверх* всякого сравнения.²⁶

Однако что понимать под этим «совершенно» большим, если к тому же оно несет с собой «идею возвышенного»? Обозначением «совершенно большое» Кант дает сконструированному им понятию эстетического масштаба необходимое содержание.

б) эстетическая мера в ее функции

При логическом суждении о величине предмета рассуждающий заинтересован в количестве единиц, составляющих данную величину, притом под одной единицей понимается мера, которую он выбирает в качестве единства измерения (например, метр); при рефлектирующем же суждении само единство (величина) подлежит интересу рефлектирующего. Эстетическое определение величины ищет предельную основную меру, в то время как логическое определение величины — количество меры, взятой за основу.²⁷ То есть если под

²⁶ Мы даем это предложение в нашем переводе, поскольку в имеющемся переводе как раз в меньшей степени улавливается то, что «великое» не есть противоположность «большому», но является лишь большим *сверх* всякого сравнения: совершенно, абсолютно большим. В нем. оригинале следующие предложения выглядят так: «*Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. Groß sein aber und eine Größe sein sind ganz verschiedene Begriffe (magnitudo und quantitas). Imgleichen schlechtweg (simpliciter) sagen, daß etwas groß sei, ist auch ganz etwas anderes, als sagen, daß es schlechthin groß (absolute, non comparative magnum) sei. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung groß ist*» (*Kant I. Kritik der Urteilstkraft. S. 169*). Ср. с этим рус. пер.: «*Возвышенным* мы называем то, что *абсолютно* велико. Однако быть большим и быть величиной — совершенно разные понятия (*magnitudo* и *quantitas*). Одно дело *просто* (*simpliciter*) сказать: нечто велико, и совсем другое сказать, что оно *абсолютно* велико (*absolute, non comparative magnum*). Второе есть то, что *велико* *сверх* всякого сравнения» (*Кант II. Критика способности суждения. С. 117*).

²⁷ Согласно интерпретации Р. Хоман, логическо-математический метод следует отличать от эмпирического метода. С нашей же точки зрения, оба метода не так сильно обстоют друг от друга, поскольку оба исходят из принципа рассудка. См.: *Homann R. Erhabenes und Satirisches. Zur Grundlegung einer Theorie ästhetischer Literatur bei Kant und Schiller. München, 1977. S. 29.*

логическим масштабом понимается его относительный характер, а именно то, что для него самого всегда может быть найден еще один масштаб (например, один сантиметр может быть измерен десятью миллиметрами, а десять миллиметров 100 микрометрами и так *ad infinitum*), то для эстетического масштаба, напротив, не имеется никакого дальнейшего единства, под которое его возможно подвести, поэтому его остается мыслить как абсолютную, предельную меру.²⁸ Эстетический масштаб сам является основанием масштаба логического. И как раз в этом факте заключено то, почему эстетический масштаб необходим для определения возвышенного или совершенно большого: этот масштаб должен, без того чтобы быть со своей стороны измеримым, схватывать тотальность в *одном* акте созерцания.²⁹ Предельная, или основная, мера и есть совершенно большое, поскольку не поддается дальнейшему сравнению по своему определению.

в) эстетическая основная мера

Из вышесказанного становится понятно, откуда выражение «эстетическая основная мера» черпает свое значение: все охватывающая мера может быть дана только посредством созерцания.

²⁸ Ср. то, как Х. Буше рассматривает эту проблему, напр.: «Постоянно в качестве масштаба полагается созерцательно данная величина, чье единство может быть суксесивно сведено к подлежащему измерению *quantum continuum*. Есть ли это единство некая мера тела, как “локоть” и “шаг” или же математический метр — постоянно предельная основная мера связана с эстетическим квантумом» (Busche H. Die spielerische Entgegnung der Idee auf die ernste Natur // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1993. S. 517).

²⁹ Ср. рассуждения Лиотара: «Математическая величина может быть лишь измерена, но не математически конституирована. И все же мера сама есть величина и ее в свою очередь также должно измерять. Математик сказал бы, что единица меры выбирается произвольно. Кант согласен с этим (ср. В 93ff, В 100f). Однако само понятие меры производно не из этого выбора единицы. Оно возникает из “эстетического” ограничения соединения многообразного в одном единственном представлении. Посредством этой “первичной или основной меры” становится возможной всякая математическая мера как численное определение некоторой величины (В 96). “Горизонт” соединения (многообразного в одном созерцании. — Д. Р.) является величиной меры, последняя (мера. — Д. Р.) и делает возможной измерение величины. Некая, так сказать, должна быть определенной помощь определения, некая измеряющая мера для всех измеренных величин. В эстетике, следовательно, слово “мера” имеет совершенно другой смысл (как уже было отмечено: самостоятельный. — Д. Р.), чем в математике» (Lyotard J.-F. Die Analytik des Erhabenen / Aus dem Französischen von Ch. Pries. München, 1994. S. 118-119).

Следовательно, определение величины основной меры должно состояться только в возможности непосредственно схватить ее с помощью созерцания и посредством воображения использовать для изображения числовых понятий; другими словами, всякое определение величины природных предметов в конечном итоге эстетично (то есть субъективно, а не объективно).³⁰

Только посредством эстетически-математического определения величины (в противовес логико-математическому) становится возможным опыт возвышенного. При этом субъект, согласно Канту, использует продуктивность двух способностей, а именно воображения и разума: «возвышенное приводит нас, таким образом, в актуальность прямого, субъективного отношения между воображением и разумом». ³¹ Вместе с тем при описании опыта возвышенного Кант постоянно удерживает и логико-математическое определение величины (которое, со своей стороны, функционирует согласно воображению и рассудку), чтобы и косвенным образом подчеркнуть приоритет эстетико-математического.

Теперь необходимо разъяснить деятельность вышеупомянутых способностей *in concreto* в спектре обеих возможностей определения величины (логической и эстетической).

Логико-математическое определение величины

При определяющем суждении о некотором предмете в отношении его «бытия-большим» рассудок полагает понятие числа, которое впоследствии³² используется воображением в качестве принципа для измерения величины данного предмета.

Наглядно такое положение дел можно продемонстрировать чисто феноменологическим образом: например, некое множество яблок поддается измерению только в том случае, если имеется: а) некий интеллектуальный оператор (число) и б) некая наглядная единица измерения, т. е. образец яблока. Для процесса измерения данного нам множества яблок рассудок дает понятие числа, а воображение подводит под него чувственный образец яблока. Без понятия числа определяющее суждение не имело бы никакой формы, а без чув-

³⁰ Кант И. Критика способности суждения. С. 121.

³¹ Deleuze G. Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen / Aus dem Französischen von M. Köller. Berlin, 1990. S. 107.

³² «Впоследствии» употребляется здесь в методическом смысле, а не в смысле указания на временную структуру взаимосвязи рассудка и воображения.

ственного образа яблока — никакого содержания. Такая взаимная работа рассудка и воображения способна измерить любое «бытие большим или малым» всякого феномена. Суждение «здесь находится одна тысяча восемьсот двадцать пять яблок» является суждением определяющим и равнозначно суждению «здесь находится одна тысяча восемьсот двадцать пять единиц того, что мое воображение принимает в качестве меры определения величины данного многообразного».

Подчеркнем еще раз, что взаимную *работу* воображения и рассудка (логико-математический метод) необходимо отличать от взаимной *игры* (эстетико-рефлектирующего метода) тех же самых способностей. В последнем случае речь идет об опыте прекрасного, где воображение «гармонично играет» с рассудком:

Познавательные способности, которые благодаря некоторому данному представлению включаются в игру, находятся здесь в некоей свободной игре, поскольку никакое определенное понятие не ограничивает данное представление особым познавательным правилом.³³

Яблоко может быть прекрасным, это касается лишь его формы, даже об определенном количестве яблок может быть вынесено суждение прекрасного, например, если это количество яблок само используется для создания определенной формы, человеческого лица или фигуры, как на картинах Арчимбольдо. Но никому не придет в голову назвать одну тысячу восемьсот двадцать пять яблок возвышенным, ибо путь логико-математического измерения феномена принципиально не способен дать опыт возвышенного. Описание деятельности способностей души в процессе логико-математического определения величины предмета указывает на то, что в сфере логико-математического не может быть найдена искомая Кантом предельная граница самой меры, совершенная (не сравнительная, а абсолютная) величина.

Тем самым возможность определения абсолютной величины благодаря логико-математическому определению остается закрытой. Следовательно, ее стоит искать исключительно в сфере эстетического.

Эстетическое определение величины

Кант начинает анализ эстетического определения величины с представления деятельности воображения, с тем чтобы в дальней-

³³ Kant I. Kritik der Urteilskraft. S. 132.

шем связать это с деятельностью разума. Метод воображения характеризуется Кантом через два ему присущих акта: *схватывания* и *соединения*. Оба акта деятельности воображения служат приведению к созерцанию некоторого количества как единицы меры:

Для того, чтобы при созерцании приять в воображение какое-либо количество, используя его как меру или единицу в определении величины посредством чисел, необходимы два акта этой способности: схватывание (*apprehensio*) и соединение (*comprehensio aesthetica*).³⁴

Акт схватывания не представляет большой проблемы, поскольку, как уже было продемонстрировано в отношении логико-математического, при таком действии схватывание «может продолжаться до бесконечности».³⁵ На примере с множеством яблок заметно, что с помощью понятия числа без труда можно представлять одно яблоко за другим, не наталкиваясь при этом ни на какую границу такого представления. Дано нам множество из трех яблок или из тысячи восьмисот двадцати пяти — схватывающему акту воображения не полагается никакая высшая граница, оно может идти за рассудком до бесконечности, представляя все яблоки мира одно за другим, а по исчислении таковых представляя одно за одним несуществующие. «Определенно, воображение ничем не ограничено, пока речь идет о схватывании».³⁶

Совершенно по-иному обстоит дело со вторым актом воображения, актом соединения:

соединение становится тем труднее, чем дальше продвигается схватывание, и вскоре достигает своего максимума,³⁷ а именно

³⁴ Кант И. Критика способности суждения. С. 121.

³⁵ Там же.

³⁶ Deleuze G. Kants kritische Philosophie. S. 107.

³⁷ В языке оба акта воображения тоже находят свое выражение. Так, одно дело сказать «я представляю себе тысяча восемьсот двадцать пять яблоко» (схватывание), другое же сказать «я представляю себе тысяча восемьсот двадцать пять яблок» (соединение). Второе высказывание, как правило, и как раз на основании того, что наше воображение действительно не в силах удерживать одновременно (в одном акте созерцания) большое количество единичностей, высказывается модифицированным образом, типа: «я не могу себе представить тысячу восемьсот двадцать пять яблок» или «представь себе тысячу восемьсот двадцать пять яблок». Эти высказывания указывают на невозможность представления (соединения) в одном акте созерцания определен-

наибольшей эстетической основной меры в определении величины.³⁸

Взаимосвязь актов схватывания и соединения Кант проясняет на примере египетской пирамиды:³⁹ при созерцании пирамиды, состоящей из множества отдельных камней, воображение *схватывает* каждый камень как единство, с тем чтобы в качестве следующего шага *соединить* его со следующим схватываемым в качестве единства камнем, причем каждый имеющий статус единства камень как таковой должен оставаться наличным в акте соединения:

Пример показывает, что эстетическое соединение в созерцании направлено на постоянное постижение некоторого составного целого, так, что как раз и общий контур, и видимые части, соединяются в одно целое. Однако способность к такому созерцанию целого обусловлена местом положения наблюдателя, поскольку необходимыми противостремительные «акты» воображения не всегда могут совпадать.⁴⁰

Решимся здесь на такое определение схватывания и соединения: приведение к созерцанию *простого* единства есть схватыва-

ного количества единичностей, которое превышает максимум такого представления. Поэтому высказывания, основанные на превышении максимума созерцания, являются высказываниями неопределенными (рефлектирующими): «Там была уйма народу». Сколько? Десять, двадцать, одна тысяча восемьсот двадцать пять? Для неопределенного высказывания это несущественно. Существенно лишь то, что это больше, чем я был способен охватить в одном созерцании, поэтому в строгом смысле высказывание «там была уйма народу» равнозначно «там было больше народу, чем моя способность воображения соединить в одном представлении». При этом, конечно, речь идет не о математических высказываниях, основанных на рассудке, ибо определяющее суждение, например «в Первом Российском Философском Конгрессе принимало участие тысяча восемьсот двадцать пять человек», предполагает, что воображение использовало понятие числа, доставляемое рассудком, и основано не на акте соединения, а только на акте схватывания.

³⁸ Кант И. Критика способности суждения. С. 121.

³⁹ Заметим, Кант, никогда не отъезжавший от Кенигсберга больше чем на двести километров, говорит о «египетских пирамидах», «соборе св. Павла в Риме», «вулканах с их разрушительной силой, ураганах, оставляющих за собой опустошения, бескрайнем, разбушевавшемся океане, падающем с громадной высоты водопаде, образуемом могучей рекой».

⁴⁰ Busche H. Die spielerische Entgegnung der Idee auf die ernste Natur. S. 518.

ние, служащее основанием для соединения как приведения к созерцанию *составного* единства.¹¹ Акт схватывания, таким образом, является фундаментом для акта соединения, причем так, что содержанием последнего выступает единство самостоятельных частей, т. е. частей, со своей стороны представляющих единство.

Соединение как единство многообразного в созерцании является исключительно продуктом воображения, т. е. не подводится под деятельность рассудка, трансцендентального единства апперцепции. Иными словами, для соединения необходимо искать априорное обоснование в сфере чувственного, а не интеллигибельного. Таким образом, Кант действительно находит эстетическую основу определения величины, состоящую в ограниченности нашей способности представления (воображения) соединять в одном созерцании схватываемое многообразное.

Соединение в воображении достигает своей границы, когда при схватывании очередного камня египетской пирамиды впервые схваченный теряется, т. е. уже не может быть удержан в актуальности *одного* созерцания. При взаимной работе схватывания и соединения возникает определенное количество или множество схваченных индивидуальных единств, удерживаемых одновременно в соединении (т. е. в одном акте созерцания). Это количество элементов в соединении и выступает эстетическим максимумом, к которому никакой новый элемент не может быть добавлен, чтобы при этом не терялся один из прежде имевшихся.

Требование разума

Этот максимум соединения в воображении указывает одновременно на два факта: во-первых, он и есть то, что Кант обозначает

¹¹ Мы говорим здесь о *приведении* к созерцанию, чтобы подчеркнуть *активный* характер деятельности воображения, и оставляем открытым вопрос о том, принадлежит ли воображение исключительно сфере чувственного и сводится ли тем самым к простой рецептивности. Во всяком случае, согласно первому изданию «Критики чистого разума» активность воображения была не просто очевидной для Канта, но и гарантировала синтез чувственно многообразного. Также необходимо отметить, что «приведение к созерцанию» скорее феноменологическое понятие и отсылает к гуссерлевскому анализу «пустой интенции» и «созерцания», смысл которого сводится к постоянной данности временного сознания, основывающего три формы наполнения «пустой интенции» «созерцанием»: протенцию, актуальный горизонт настоящего и ретенцию. Более подробно к этому мы обратимся в разделах, посвященных феноменологии Гуссерля.

эстетической основной мерой, а во-вторых, он делает очевидной ограниченность нашей способности воображения в его акте соединения. Было бы ошибкой полагать, что с этим максимумом соединения в воображении одновременно достигается искомая Кантом «абсолютная величина», или «совершенно большое». Повторим, что максимум соединения обозначает эстетическую основную меру, которую рассудок в свою очередь признает за *определенную* (а не абсолютную) величину (метр, шаг, локоть как единицы измерения). Здесь все дело в том, что для рассудочной деятельности *величина эстетической меры* безразлична (рассудок может измерить все с помощью чисел, независимо от того, что дано воображением в качестве эстетической меры: локоть, шаг или египетская пирамида), поскольку рассудок как таковой никогда не требует представления данного в чувственности целого в *одном* созерцании.

Представление *абсолютного* целого (т. е. соединение схватываемого в *одном* созерцании со всеми принадлежащими схватываемому элементами) есть, следовательно, требование совсем другой способности души. Достойным ответом воображения на такое требование и было бы приведение к созерцанию абсолютной величины. Другое дело, способно ли воображение на такой акт созерцания.

Соответственно, среди душевных способностей должна иметься такая, которая требует не исчислимого или математического единства целого, а безусловного, неограниченного целого. Именно таков наш разум, и именно его стремление к необусловленному является его сущностной характеристикой. Поэтому неудивительно, что Кант выбирает в качестве примера не просто огромное скопление камней, которое воображение при помощи рассудка без труда могло бы исчислить, а именно египетскую пирамиду, с которой соотносится уже наша разумная деятельность, поскольку последняя требует не просто соединения многообразного в едином созерцании, но соединения в одном представлении всех отдельных элементов пирамиды под всеобщностью идеи пирамиды вообще.

Пределы воображения

Несмотря на то, что деятельность способности воображения была продемонстрирована, стоит все же еще раз прояснить один момент. Кант постоянно указывает на то, что возвышенное ни в коем случае не может быть найдено в больших предметах, но именно в нас самих. Без этого могло бы показаться, что условие опыта возвышенного уже достигнуто при созерцании египетской пирамиды. Поэтому египетская пирамида, на примере которой достигается понимание специфической связи между разумом и воображением, а также

деятельности последнего, должна только и оставаться *примером* для анализа способностей души, притом примером негативным, поскольку он не касается того проблематического, но вместе с тем необходимого случая, когда воображение не способно дать достойный ответ на требование разума. Другими словами, чистый анализ возвышенного возможен лишь в том случае, когда речь идет об особом требовании разума, а именно о его требовании созерцательно представить *идею бесконечного*. Это и является тем местом в аргументации Канта, с которого он приступает к чистому анализу возвышенного.

Напомним, что возвышенное должно быть местом *относительной* субъективной целесообразности, а это означает, что для его анализа запрещается обращаться к таким предметам опыта, которые несут целесообразность в их форме (*внутреннюю* субъективную целесообразность), а также к таким предметам, целесообразность которых заключена в их отношении к нашему рассудку (*объективная* целесообразность).⁴² Действительно, как уже было отмечено, суждение возвышенного может быть объективировано только на бесформенном. Для этого чистого анализа возвышенного найти подходящий пример уже труднее, поэтому Кант замечает, что

если эстетическое суждение должно быть *чистым* (не смешанным с каким-либо телеологическим суждением в качестве суждения разума) и должно служить примером, полностью соответствующим критике эстетического суждения, то следует обращаться не к возвышенному в произведениях искусства (например, к зданиям, колоннам и т. д.), где форму и величину определяет цель человека, не к природным вещам, *понятие которых уже предполагает определенную цель* (например, у животных, обладающих в природе определенным назначением), а к дикой природе (и здесь только поскольку она сама по себе привлекает или волнует действительной опасностью) лишь в той степени, в какой она обладает величиной.⁴³

Здесь сводятся воедино все нити анализа способности суждения возвышенного, которые до сих пор демонстрировались на *несобственных* примерах для возвышенного, ибо рассуждающий, выносящий суждение о дикой природе вообще, оказывается в особой ситуации, при которой способность нашего воображения (прежде функционировавшая) отказывает в работе. Представление дикой природы кажется нашему воображению достойным ответом на требование разума. Дикая природа выступает предельным представле-

⁴² Ср.: Кант И. Критика способности суждения. С. 123.

⁴³ Там же. С. 122.

нием, на которое вообще способна наша «способность представлять» (наше воображение). Но выполнено ли этим требование разума?

*Несоразмерность представления в воображении
идеи бесконечного*

Бесконечное как идея разума должно быть представлено эстетически, но не по той причине, что сам разум требует такого рода (эстетического) представления, а поскольку только одна способность в состоянии попытаться *представить* бесконечное, а именно способность воображения, которая со своей стороны чувственна. Человеческая способность воображения как способность к созерцанию является, согласно третьей «Критике», способностью чувственной. Поэтому воображение впадает в определенный конфликт с идеями разума, которые она призвана представить и которые со своей стороны сверхчувственны. Бесконечность как сверхчувственная идея разума есть, следовательно, то, приведение к созерцанию чего невозможно для нашей способности представлять (для воображения):

Наше воображение лишено возможности представить бесконечное в его тотальности. Ибо предпосылки чувственности разрушаются самим требованием тотальности.⁴⁴

Представление пространства и времени как бы снимаются посредством идеи тотальности.⁴⁵ Это снятие пространственно-временных координат одновременно означает для воображения потерю понятийного (или категориального) модуса представления бесконечного в его тотальности, поскольку даже «в математическом определении посредством числовых понятий оно никогда не может

⁴⁴ *Pena Aguado M. I.* Asthetik des Erhabenen: Burke, Kant, Adorno, Lyotard. Wien, 1994. S. 54.

⁴⁵ «Измерение пространства (как схватывание) есть одновременно и его описание, тем самым объективное движение в воображении и прогресс; напротив, соединение множества в единство, не мысли, а созерцания, последовательно схватываемого в мгновение, есть регресс, который вновь снимает условие времени в прогресс воображения и делает наглядным одновременность существования. Следовательно, это соединение (так как последовательность во времени — условие внутреннего чувства и созерцания) есть субъективное движение воображения, посредством которого оно совершает насилие над внутренним чувством, и это насилие должно быть тем заметнее, чем больше количество соединяемого воображением в созерцании» (*Кант И.* Критика способности суждения. С. 128-129).

мыслиться целиком».¹⁶ Для *соразмерного* представления бесконечного требовалась бы такая способность, которая, оставаясь способной к созерцанию, отличалась бы своим сверхчувственным характером. Однако чистое интеллектуальное созерцание не было предусмотрено Кантом.

Из этого следует, что требуемое *чувственное* представление идеи бесконечного может быть только *несоразмерным* представлением.

Роль природы

Для прояснения этого несоразмерного чувственного представления при эстетическом суждении требуется такой особый феномен, который, несмотря на несоразмерность представить идею бесконечного, являлся бы все же носителем этой идеи в том смысле, что именно через несоизмеримость такого феномена в отношении наглядного представления идеи бесконечного сама попытка данного соизмерения обретала бы эстетический статус. Для Канта таким феноменом становится уже упомянутая «дикая природа», поскольку только на ее примере предлагается то, что чувственно дано и схватывается нашим воображением, но как целое не соединимо им в *одном* акте созерцания. Природа, соответственно, выполняет условие для эстетического определения величины (как то, величина чего несравнима) и служит основанием для опыта возвышенного.

Следовательно, возвышенна природа в тех ее явлениях, созерцание которых включает в себе идею ее бесконечности. Это возможно лишь при несоразмерности даже величайшего стремления нашего воображения определить величину предмета.¹⁷

Нужно, однако, помнить, что возвышенное не есть качество феномена, но особое состояние субъекта при рефлектирующем суждении:

Из этого следует также, что истинную возвышенность надлежит искать только в душе того, кто выносит суждение, а не в объекте природы, суждение о котором вызывает эту настроенность.¹⁸

Соответственно, опыт возвышенного возможен только благодаря тому, что сверхчувственность идеи, проецируемой воображени-

¹⁶ Там же. С. 125.

¹⁷ Там же. С. 125.

¹⁸ Там же. С. 126.

ем на объект природы, доказывает нам, посредством всякий раз неудачной попытки такой чувственной проекции, сверхчувственный характер нашей души, т. е. ее субъективную целесообразность, которая никогда не может быть объективно выражена. Было бы это возможно, понятие возвышенного теряло бы свое значение.

Трагический путь к чувству возвышенного

Своеобразие возвышенного заключено в его трагическом генезисе, который происходит в душе рассуждающего. Поскольку только благодаря несостоятельности воображения и основанному на этой несостоятельности чувству неудовольствия душа рассуждающего, впадая в состояние непереносимого напряжения, становится способной к восприятию границ собственной чувственности. И именно на основании чувства неудовольствия от бессилия нашего воображения изобразить идеи разума субъект ощущает себя существом, превосходящим свои собственные чувственные масштабы, существом разумным. Эта возможность превышения собственных чувственных границ коренится, соответственно, в разуме, поскольку субъект, осознавая себя исключительным носителем этой сверхчувственной способности, «расширяет» свою душу, но не в познавательном, а в эстетическом аспекте, *оценивает* себя как носителя разума, тем самым испытывая абсолютное чувство удовольствия, которое и обозначается Кантом *чувством возвышенного*. Соответственно, возвышенная настроенность субъекта обозначает удовольствие от разыгрывающейся в его душе рефлексии по отношению к пределам своей чувственности. Иными словами, чувство возвышенного есть результат рефлексии субъекта относительно конечности его чувственности в отношении к безграничности его разума. В этом и усматривает Кант расширение души, служащее основой эстетического, а не познавательного суждения.

Само суждение остается при этом всегда лишь эстетическим, поскольку оно, не обладая в качестве основания определенным понятием объекта, представляет собой субъективную игру душевных способностей (воображения и разума) — даже посредством самого их контраста — как гармоническую. Ибо, так же как в суждении о прекрасном, воображение и *рассудок* посредством своего согласия создают субъективную целесообразность, воображение и *разум* создают ее здесь посредством противоречия друг другу, а именно возбуждают в нас чувство, что мы обладаем чистым самостоятельным разумом или способностью к определению величин; это превосходство может стать наглядным лишь в проявлении недоста-

точности той способности, которая в изображении величин (чувственно воспринимаемых предметов) сама безгранична.⁴⁹

Объединение разума и воображения в опыте возвышенного «не просто предполагается, но действительно *производится*, производится в состоянии несогласованности».⁵⁰ Таким образом, крах воображения оказывается необходимым условием для опыта возвышенного, поскольку именно посредством этого негативного ощущения или неудовлетворенности от деятельности воображения субъект обращает внимание на свою экзистенцию в качестве существа разумного, испытывая при этом удовольствие от того, что выступает носителем идей разума, которые не могут быть объективированы никакой чувственной способностью.

⁴⁹ Там же. С. 128.

⁵⁰ *Deleuze G. Kants kritische Philosophie*. S. 109.

ГЛАВА III

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ

Понятие феноменологии

Учение Эдмунда Гуссерля в философском сознании XX в. стало отождествляться со словом «феноменология». Гуссерль — философ, который придал совершенно новый смысл этому понятию, однако оно не было таким уж очевидным даже для его ближайших сподвижников и последователей.

В одном из своих писем к Р. Ингардену Гуссерль пишет о работе своего ученика М. Хайдеггера «Бытие и время» следующее:

Я пришел к выводу, что не могу причислить этот труд к сфере моей феноменологии; к сожалению, я даже вынужден отвергнуть этот труд как в методическом, так и вовсе по сути своей в предметном отношении.¹

Свидетельствует ли данное высказывание Гуссерля лишь о личной трагедии его взаимоотношений с Хайдеггером, которые именно в то время зашли в тупик,² или же речь идет о том, что развиваемые «учениками или сторонниками» Гуссерля феноменологические исследования принципиально не соответствовали *специальному* понятию феноменологии, учрежденному Гуссерлем, — остается неясным. В 1933 г. в одном из писем к Р. Вельху Гуссерль предупреждает последнего об опасности заниматься феноменологией через призму произведений его «учеников» и литературы, ему посвященной:

Эта ситуация делает достаточно очевидным тот факт, что вы пойдете ложным путем, если будете целиком полагаться на какое угодно из литературных изложений моей феноменологии (в том числе и на самое последнее изложение Левинаса «La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl», который ставит на один уровень мою феноменологию и хайдеггеровскую, лишая ее тем самым собственного смысла).³

¹ Husserl an Ingarden, vom 2. 12. 1929 // Husserl E. Briefwechsel. Bd III. Husserliana, 1994. S. 254.

² Более подробно о взаимоотношениях Гуссерля и Хайдеггера см.: Möckel Ch. Einführung in die transzendente Phänomenologie. München, 1999. S. 218–253; Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München, 1997.

³ Husserl an Welch, vom 17. 06. 1933 // Husserl E. Briefwechsel. Bd VI. S. 457–458.

И уже вовсе зловеще звучат слова Гуссерля из того же письма:

То, что кто-то был моим учеником в академическом смысле или стал философом под влиянием моих произведений, еще отнюдь не означает, что он пробился к действительному пониманию внутреннего смысла моей, исходной феноменологии и ее метода... Это касается почти всех учеников геттингенского и раннего фрайбургского периодов, в том числе и таких известных личностей, как Макс Шелер и Хайдеггер, в философствовании которых я вижу лишь восторженное возвращение к старым философским наивностям.¹

Какова же эта «исходная феноменология и ее метод», вызывающая определенное непонимание не только у интерпретаторов Гуссерля, но даже и у его ближайших учеников?² Понятие феноменологии в философии³ имеет свою историю и может быть обозначено так в широком (*in generalis*) смысле слова, в отличие от понятия феноменологии у Гуссерля, т. е. весьма узкого понятия (*in specialis*). Впервые это понятие было употреблено И. Ламбертом, который в 1764 г. в своем известном труде «Новый Органон»⁴ определил фе-

¹ Ibid. S. 457.

² Этот вопрос отсылает нас к еще одной проблеме: не противоречит ли достигнутая Гуссерлем идентификация феноменологии фигуре *другого*, о которой в своих различных трудах постоянно заботился основатель феноменологии? Действительно, предполагал ли сам Гуссерль в развитой им феноменологии место для другого, отличного от его собственного понимания феноменологии; другими словами: возможна ли в рамках гуссерлевской феноменологии иная, негуссерлевская феноменология?

³ Сразу отметим, что понятие «феноменология» употребляется не только в философии, но и в так называемых позитивных науках. Феноменология означает ту часть эмпирических наук, которая на основе простого наблюдения доставляет материал для теорий. Например, У. Уивелл считал, что всякая наука имеет такую феноменологическую часть. Более того, нефилософское понятие феноменологии имеет и еще более узкое значение, например, в физике: теоретическое описание физикалистских феноменов и фактов на макроскопическом уровне именуется «феноменологическим». Пример феноменологической теории внутри физики — максвелловская электродинамика. См.: Enzyklopadie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd 3. Stuttgart, 1995. S. 115.

⁴ Полное название: «Новый Органон, или Размышления о разыскании и обозначении истинного и его отличии от ошибочного и иллюзорного». См.: Lambert J. H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Berlin, 1990.

номенологию как теорию, лежащую в основе эмпирического знания. Феноменология, согласно Ламберту, как «теория об иллюзорном (Schein) и его влиянии на правильность и неправильность человеческого познания»,⁸ является четвертой частью общего наукоучения. Иллюзия (Schein) занимает среднее положение между истинным и ложным, однако может привести к заблуждению, если принимается за нечто истинное. В этом смысле феноменология, по Ламберту, преследует *критическую* задачу: не только найти те источники, «из которых происходит ослепление иллюзией», но и научиться «искусству видения» (Sehekunst),⁹ отличающему те вещи, которые «действительно есть» (*wirklich sind*), от тех, которые только «кажется есть» (*zu sein scheinen*).¹⁰ Таким образом, феноменология означает у Ламберта «трансцендентную оптику»,¹¹ исследующую различные источники, посредством которых нам является иллюзия: чувства, память, воображение, сознание вообще. Поскольку, по Ламберту, понятие «иллюзии» (Schein) производно от «видения» (Sehen), притом что с иллюзиями мы сталкиваемся в любой сфере нашей сознательной жизни (Ламберт говорит даже о «моральной», «семиотической», «герменевтической» иллюзиях¹²), то феноменология занимается своего рода археологией иллюзий, усматривающей под пластами видимого и кажимого то, что действительно истинно:

Феноменология занимается вообще тем, что определяет то, что есть истинного и реального во всякого рода кажимом, в конце концов открывая особые причины и обстоятельства, благодаря которым возникает и изменяется кажимое, чтобы тем самым мы могли от кажимого прийти к реальному и истинному.¹³

И. Кант заимствует понятие феноменологии у Ламберта. В письме Ламберту от 2 сентября 1770 г. Кант употребляет понятие «*phaenomenologia generalis*»:

⁸ Ibid. S. 645.

⁹ Отмечу, что выражение «искусство видения» встречается у Макса Шелера применительно к феноменологии, а различие Sein и Schein неоднократно обыгрывается у Мартина Хайдеггера в отношении понятия «феномен» (см. седьмой параграф его «Бытия и Времени»). Если, по свидетельству самого Гуссерля, ни Хайдеггер, ни Шелер не исходят из его феноменологии, то можно предположить, что они по крайней мере соотносят свои феноменологические изыскания не с *phaenomenologia specialis*, а с *phaenomenologia generalis*.

¹⁰ Ibid. S. 645–646.

¹¹ Ibid. S. 649.

¹² Ibid. S. 656, 662.

¹³ Ibid. S. 824.

Кажется, что метафизике должна предшествовать совершенно особая, хотя и чисто негативная наука (*phaenomenologia generalis*),¹⁴ в которой принципы чувственности должны определяться в отношении их значимости, чтобы тем самым они не запутывали суждения о предметах чистого разума, как это до сих пор почти всегда и происходило.¹⁵

С учетом далее выдвигаемого Кантом в этом письме проекта некоей «пропедевтической» дисциплины (феноменологии), предметом которой выступали бы пространство и время, можно действительно согласиться с мнением П. Рикёра о том, что трансцендентальная эстетика, начинающая «Критику чистого разума» Канта, вполне могла бы именоваться «феноменологией».¹⁶ Оставим в стороне вопрос о том, что заставило Канта отказаться от своего намерения. Во всяком случае слово «феноменология» после этого употребляется Кантом уже совершенно в другом смысле: в «Метафизических основах естествознания» феноменология определяется как раздел чистого учения о движении.¹⁷

И. Г. Фихте заимствует понятие феноменологии от Канта и Гердера. Последний понимал феноменологию как необходимый элемент эстетики в широком смысле: основное понятие эстетики для Гердера — понятие «прекрасного». Однако, в отличие от Канта, который в третьей «Критике» возводил прекрасное и возвышенное к субъективным чувствам нашей души, имеющим тем не менее всеобщий характер,¹⁸ Гердер пытался найти прекрасное во внешних предметах, т. е. в феноменах. Фихте же модифицирует само поня-

¹⁴ В используемом мною издании переписки Канта стоит «*phaenomenologia generalis*», что скорее всего является издательской опечаткой, во всяком случае в энциклопедиях, цитирующих данное понятие из письма Канта Ламберту, стоит «*phaenomenologia*» (курсив наш. — Д. Р.); см., напр.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Grünir. Basel, 1989. Bd 7. S. 487.

¹⁵ *Kant I. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer*. Hamburg, 1986. S. 71.

¹⁶ Рикёр П. Кант и Гуссерль // Текст и интерпретация. Томск, 1998.

¹⁷ См.: *Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hamburg, 1997. S.14: «Метафизические основы естествознания должны быть, таким образом, разбиты на четыре раздела... четвертый же раздел определяет ее [материи] движение или покой чисто в отношении к способу представления, или модальности, как явление внешних чувств, и поэтому может быть назван феноменологией».

¹⁸ О позиции автора относительно третьей «Критики» Канта, в особенности о понятии возвышенного, см. гл. II.

тие «феномена», или «явления», не связывая его исключительно с данностью посредством чувств, а относя к нему бытие сознания и самосознания. Поэтому феноменология, или, как ее еще называет Фихте, «учение о явлении и иллюзии» (*Erscheinungs- und Scheinlehre*),¹⁹ представляет собой вторую часть его наукоучения, тогда как первая часть представляет собой общее «учение об истине и разуме» (*Wahrheits- und Vernunftslehre*). Соответственно, феноменология, по Фихте, занимается не чистым бытием «в себе», но бытием в его феноменальности, т. е. исследует сознание.

Подобно этому, но уже в более развернутом виде, употребляет понятие феноменологии у Г. В. Ф. Гегеля. «Феноменология духа» является как бы представлением того пути, который проходит сознание от самого непосредственного знания (чувственной достоверности) до знания абсолютного. Соответственно, феномены, подразумеваемые Гегелем, суть различные формы, принимаемые сознанием в истории освобождения «мышления от всевозможных притязаний чувственности».²⁰ Сознание определяется Гегелем, с одной стороны, как «осознание предмета», а с другой — как «осознание самого себя»;²¹ однако поскольку и то и другое происходит в самом сознании, то оно осуществляет и сравнение того, насколько знание о предмете соответствует последнему. И если в этом сравнении знание оказывается несоответствующим предмету, то дело не исчерпывается просто изменением знания: «вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию».²² Это диалектическое движение, осуществляемое сознанием как в отношении своего знания, так и в отношении его предмета, Гегель и именует *опытом*. Феноменология же есть наука об этом опыте; первоначальное заглавие для «Феноменологии духа» — «Наука об опыте сознания».

Только с приходом Гуссерля термин «феноменология» прочно входит в философский лексикон, т. е. приобретает четкое значение. Первоначально слово «феноменология» употребляется им как замена для «дескриптивной психологии» (во втором томе его «Логических исследований»). Именно с критики господствующего в то время психологизма Гуссерль и начинает построение сложной и действительно новой науки — феноменологии.

¹⁹ Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg, 1986. S. 138.

²⁰ Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Перев. Г. Шпета. СПб., 1992. С. VI.

²¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 48.

Начиная со своей первой феноменологической работы — «Логических исследований», Гуссерль упрекает всю предыдущую философскую традицию в том, что она не усмотрела фундаментального различия между предметом, или объектом, противостоящим сознанию, той формой, в которой сознанию дан предмет, и чувственным содержанием самих переживаний сознания. Этот же упрек Гуссерль предъявляет и своему учителю Ф. Brentano, поскольку несмотря на то, что последний признавал за актами нашего сознания интенциональность, т. е. неустрашимую направленность на какой-либо предмет, тем не менее, для него не заключено никакого различия в самом акте схватывания предметности; имеет место лишь различие в содержании акта, т. е. в самом предмете. Поэтому у Brentano выходит, что «единственное различие дает “содержание”, и сам акт представления определен разнообразно, поскольку имеются [различные] содержания, на которые направлено само представление».²³

Что же понимает Гуссерль под чувственным содержанием переживаний сознания и как оно отличается от предмета, конституируемого самим сознанием? Этот вопрос имеет прямое отношение к анализам, которые Гуссерль проводит в пятом исследовании «Об интенциональных переживаниях и их “содержаниях”» во втором томе его первой фундаментальной феноменологической работы «Логические исследования».

Реальная и интенциональная материи переживаний

Первое, на что следует обратить внимание, когда речь идет о «содержании» какого-либо переживания сознания, касается того, что само понятие «содержание» как элемент интенционального переживания сознания (или как Гуссерль предпочитает говорить: «акта»²⁴) несет в себе определенную двусмысленность. Эта двусмысленность выражается в том, что нужно отличать *чувственное* содержание переживания от *интенционального* содержания²⁵:

²² Там же.

²³ Husserl E. Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925) / Hrsg. von E. Marbach. Den Haag, 1980. S. 7.

²⁴ См.: Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd 2. T. 1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984. S. 353 (в дальнейшем — Husserl E. LU, II). На рус. яз. переведено в кн.: Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1) / Перев. В. И. Молчанова. М., 2001.

²⁵ Гуссерль говорит также о «чувственной и интенциональной материях» акта.

Например, в случае внешнего восприятия, момент цвета, который составляет реальную составную часть конкретного видения (в феноменологическом смысле — визуального явления в восприятии), точно так же есть «пережитое» или «осознанное содержание», как и характер восприятия, и полное явление в восприятии данного цветного предмета. Сам же этот предмет, напротив, не переживается или не осознается, хотя и воспринимается; и точно так же не [переживается и не осознается] в нем воспринятая окраска.²⁶

Ошибка психологизма, по Гуссерлю, как раз и заключалась в том, что *явление* предмета признавалось за *сам* предмет, который является. Это напоминает трансцендентальную философию Канта, разделяющую «вещь в себе» и ее «явление». Однако если для Канта «вещь в себе» (точнее, сама по себе) не поддается познанию, то для Гуссерля, напротив, только сам предмет, а не его явление в конкретном восприятии (или воспоминании, или образном представлении, или суждении и т. д.) гарантирует нам возможность познания. Ведь каким образом получается, что различные явления предмета в восприятии, различные восприятия предмета указывают на один и тот же предмет? При этом то, как становится возможной эта тождественность предмета, вопреки его конкретным явлениям, следует искать, по Гуссерлю, не в многообразии явлений этого предмета в опыте, но в тех структурах сознания, которые данный предмет подразумевают (и в том, *как* он в них подразумевается).

Разберем это обстоятельство — а именно то, что а) всякий акт содержит реальную и интенциональную материю, б) реальная материя является основой интенциональной материи, в) реальная материя, несмотря на то, что она выступает основой интенции (интенциональной материи), все же не исчерпывает, не сущностно определяет последнюю и г) на какие проблемы критического характера указывает это разделение — конкретнее.

Сперва требуется, в противовес психологии, указать на неоспоримое отличие предмета от его явления в восприятии, «чтобы то, что есть в его переживании, а именно то, что восприятие реально содержит, отличить от того, что “есть в нем” в некоем собственном (а именно “интенциональном”) смысле».²⁷ Интенциональность всякого акта сознания и указывает на то его характерное свойство, что в нем обнаруживается *направленность* (Гуссерль также говорит о «нацеленности»²⁸) на предмет, но при этом сам этот предмет не принадлежит акту сознания как его *реальная* составная часть. Таким образом, Гуссерль исходит в «Логических

²⁶ Husserl E. LU, II. S. 358.

²⁷ Ibid. S. 361.

²⁸ Ср.: Ibid. S. 386, 392–393.

исследованиях» из различия «между реальным и интенциональным содержанием». ²⁹

Реальной составной частью переживания сознания выступает именно комплекс ощущений, дающихся в явлении предмета; Гуссерль еще называет эти ощущения «моментами переживания». Это собственно и есть то, что *переживается* (или *сознается*), хотя при этом речь идет не просто о рецептивности субъекта внешним объектом. Ведь представление фантазии также содержит комплекс ощущений, хотя фантазии ничего не соответствует в действительности. Моменты ощущений являются данностями для феноменологии, и вопрос о том, соответствует ли этим моим ощущениям какой-то внешний объект, для феноменологии определяющей роли не играет. Имеется в виду, что посредством ощущений как «реальных содержаний» акта сознания можно достигнуть прояснения сущности самого предмета, подразумеваемого в акте, как идеального содержания, с которым *связано* реальное переживание.

Ощущенное есть не что иное, как ощущение. Однако если переживание «относится» к какому-то предмету, отличному от самого этого переживания, как, к примеру, внешнее восприятие к воспринимаемому предмету, номинальное представление к названному предмету и т. д., то сам этот предмет (в том смысле, в каком мы его здесь определяем) не пережит и не осознан, но именно воспринят, назван и т. д. ³⁰

Однако в каком смысле, т. е. *как* переживание «отнесено» к отличному от него предмету? Если сам предмет не переживается в собственном смысле, как переживается комплекс ощущений, то что же происходит с предметом? Гуссерль называет это «интендированием»; можно сказать также, что предмет «конституируется» в акте. Это конституирование предмета означает прежде всего его подразумевание, при этом существование или несуществование такового предмета в действительности оказывается феноменологически несущественным. Подразумевать можно и кентавра, причем такому подразумеванию будут соответствовать и реальные содержания, которые переживаются.

Гуссерль говорит, исходя из различия «содержаний», о различии самих переживаний, в том смысле, что «не все переживания суть переживания интенциональные». ³¹ Что же может иметься в виду под «неинтенциональными» переживаниями, если даже новы-

²⁹ Ibid. S. 358.

³⁰ Ibid. S. 362.

³¹ Ibid. S. 382.

чок в феноменологии знает, что интенциональность сознания — постулат в феноменологии, что направленность сознания на свой объект — необходимое условие самой возможности сознания. Очевидно, что само понятие переживания может толковаться многосмысленно, особенно с учетом того, что под переживанием понимает традиционная психология: это может быть и акт сознания, и его содержание, и даже совокупность таких актов, объединяемых в представление о Я. Следовательно, задача Гуссерля не только в том, чтобы показать несостоятельность психологического подхода к переживанию, или в том, чтобы продемонстрировать, почему психология вообще допускает его различные толкования, но и в том, чтобы найти такое определение переживания, которое было бы феноменологическим.

Когда Гуссерль говорит о «неинтенциональных» переживаниях, то в этом случае имеются в виду как раз переживания в собственном, изначальном смысле, т. е. переживания как то, что имманентно (Гуссерль даже говорит «истинно имманентно») самому сознанию, переживания как «комплексы ощущений», которые только и могут переживаться. Но важнейшей характеристикой этих «истинно имманентных» сознанию реальных содержаний является то, что они выступают основанием других (идеальных, или интенциональных) содержаний, основанием в смысле материи, *материала*:

*...истинно имманентные содержания, которые и принадлежат к реальному составу интенциональных переживаний, неинтенциональны: они выстраивают акт и как необходимые опорные пункты делают возможной саму интенцию, однако сами они не интендированы, они не суть предметы, которые представлены в акте. Я вижу не ощущения цвета, но цветные вещи, я слышу не ощущения звука, но песню певичцы и т. д.*³²

Неинтенциональные переживания есть, следовательно, реальный материал, комплекс ощущений, который должен пониматься как данность, единственно на основе которой и становится возможной сама интенция. В отличие от неинтенциональных переживаний интенциональные переживания суть, соответственно, только определенный класс переживаний вообще, а сущностным свойством этого класса выступает предметная направленность.³³ Гуссерль сам

³² Ibid. S. 387.

³³ Ср.: Ibid. S. 392: «Мы будем, соответственно, избегать выражения “психический феномен”, и там, где требуется полная точность, говорить об “интенциональных переживаниях”. “Переживание” же нужно принимать в вышеназванном фиксированном феноменологическом смысле».

признает, что интенциональные переживания только в определенном смысле «имманентны» сознанию,³⁴ поскольку предмет, подразумеваемый в интенциональном переживании, не в прямом, не в реальном смысле содержится в самом переживании, а именно *интендируется*, или *конституируется*, в переживании, т. е. выступает не реальным, а идеальным, интенциональным содержанием.

Если так называемые чувственные содержания, или комплексы ощущений, которые в собственном смысле и переживаются (осознаются) в переживании, выступают материалом для интенциональных содержаний, то не определяют ли они тем самым сами интенциональные предметы, не становится ли тогда феноменологический анализ излишне эмпирическим?

Здесь заключен один из ключевых пунктов, который Гуссерль и противопоставил психологии. Даже если ощущение и служит материалом для интенции, то это еще не означает, что сама интенция (а именно различие самих интенций) определяется таким реальным содержанием. Гуссерль утверждает, что ощущение «осознается», переживается, но само по себе оно не становится «объектом восприятия».³⁵ Это означает, что сущность интенции нельзя свести к различию реальных содержаний переживания, т. е. интенциональные содержания переживания не сводятся к реальным содержаниям переживания.

То, что положение дел именно таково, подтверждает и тот факт, что даже при наличии одного и того же реального содержания последнее может быть различным образом схвачено. То есть на основании одного и того же реального содержания могут возникнуть совершенно различные интенции, или интенциональные предметности.

Каким бы образом ни возникали в сознании присутствующие (пережитые) содержания, можно усмотреть, что в нем могут иметься одинаковые содержания ощущения, которые при этом различным образом могут быть схвачены, другими словами, что на основе одного и того же содержания могут восприниматься различные предметы. Само схватывание никогда нельзя свести к потоку новых ощущений, оно есть характер акта, «способ сознания», «настроенности»: мы называем переживание ощущений в этом способе сознания — восприятием соответствующего предмета.³⁶

ле. Определяющее слово «*интенциональный*» именует общий сущностной характер ограниченного класса переживаний, своеобразие интенции, связанность с предметом способом представления или каким-либо другим аналогичным способом».

³⁴ Ср.: Ibid. S. 388.

³⁵ Ср.: Ibid. S. 395.

³⁶ Ibid. S. 396.

Тем самым реальное и интенциональное содержания переживания «имеются» в совершенно разных смыслах. Реальное содержание (ощущение) служит материалом (Гуссерль говорит о «строительных камнях»³⁷) интенциональному содержанию, которое представляется посредством первого и придает самому переживанию характер уже не простого переживания, но *акта* (т. е. *интенционального* переживания). При этом, однако, *способ* самого представления идеального содержания (интенциональность, или то, что придает простому переживанию характер акта) не зависит от реального содержания, и его следует искать в самих структурах схватывания (в восприятии, воспоминании, образном представлении и т. д.). Поэтому и существование или несуществование самого предмета восприятия в реальности оказывается несущественным для проводимых в феноменологии анализов интенциональных содержаний, ибо они сами *не переживаются как нечто реальное, но конституируются в переживании*.

Данное различие между реальным содержанием переживания и интенциональным содержанием, которое конституируется в переживании и придает ему статус переживания *интенционального* (придает ему *характер акта*), выступает не побочным продуктом феноменологического анализа, а тем, с чего вообще начинается такой анализ. Различие между содержаниями интенционального переживания (между реальным и интенциональным) — первое в собственном смысле *феноменологическое* различие:

Ничто я не могу найти более очевидным, чем проступающее здесь различие между содержаниями и актами, в особенности между содержаниями восприятия в смысле представляющих ощущений и актами восприятия в смысле схватывающей, а затем еще и снабженной различными наслаивающимися характеристиками, интенции; таковая интенция в единстве со схваченным ощущением и составляет полный конкретный акт восприятия.³⁸

Даже воспоследовавшее за «Логическими исследованиями» фундаментальное открытие Гуссерля в «Идеях I», а именно открытие феноменологической редукции, феноменологического *эпохэ*, воздержания от высказываний о существовании или несуществовании предмета,³⁹ которое станет позднее незыблемым принципом всякого феноменологического анализа, — даже оно покоится на ука-

³⁷ Ibid. S. 397.

³⁸ Ibid. S. 397.

³⁹ По мнению В. Бимеля, идея феноменологической редукции пришла в голову Гуссерлю еще летом 1907 г.

занном здесь различии, поскольку последнее обосновывает то, почему реальность или нереальность (так называемая «бытийная значимость») предмета не может выступать гарантом его интенционального смысла.

Вместе с тем стоит особо отметить, что хотя само по себе различие «реальных содержаний» актов сознания и не играет в феноменологии определяющей роли, т. е. не определяет сущностно проводимую в феноменологии (по крайней мере в «Логических исследованиях») классификацию разнообразных интенций, все же это разнообразие реальных содержаний имеет *определенное* значение в феноменологии (прежде всего поскольку их также необходимо дескриптивно описывать, и по отношению к любому виду осознания предметного это пытается осуществить Гуссерль).

Проблемы критического характера

Речь об интенциональных и неинтенциональных переживаниях наталкивается, на наш взгляд, на некоторые трудности, которые тоже требуют обсуждения. Прежде всего само выделение из переживаний особого их класса, а именно переживаний интенциональных, или, как предпочитает выражаться сам Гуссерль, класса «актов», в некотором роде также двусмысленно. Такое разделение может означать то, что интенциональные и неинтенциональные переживания суть лишь абстрактные моменты, которые можно выделить при анализе переживаний,¹⁰ а именно так, что неинтенциональные переживания есть лишь основа, материал переживаний интенциональных, и, следовательно, выделение неинтенциональных переживаний есть лишь результат аналитической работы феноменолога, но это может означать также и то, что неинтенциональные переживания действительно «имеются», что есть особые переживания, которые вовсе не отмечены интенцией.⁴¹ Как для первой, так и для второй интерпретации сам Гуссерль не предоставляет достаточных аргументов. Возможно, Гуссерль и не ставил вопрос таким образом.

Особенно нас интересует второй случай: сталкиваемся ли мы с такими переживаниями, которые связаны только с природой ощущения, которые не сопровождаются никаким подразумеванием предметного, т. е. никакой интенциональной деятельностью сознания? Данный вопрос указывает на границы самой феноменологии, поскольку если такие неинтенциональные переживания возможны,

¹⁰ См.: Husserl E. LU, II. S. 362.

¹¹ См.: Ibid. S. 382–383, 394.

то как, с одной стороны, феноменология способна описать такие переживания, и, с другой стороны, *каков статус* таких описаний в самой феноменологии?

Итак, неинтенциональные переживания суть такие переживания, которые не сопровождаются интенциональной деятельностью сознания. Однако найти такие переживания в опыте представляется делом нелегким. Прежде всего поскольку само нахождение таких переживаний *уже* требует определенной рефлексии, направленной на такие переживания. Если само неинтенциональное переживание является лишь комплексом ощущений, реальной материей, то у такого переживания не может быть его интенционального коррелята, т. е. интенциональной материи. И для того, чтобы феноменологически описать такое переживание, необходимо направить рефлекссию на неинтенциональное переживание. Возможно ли это? Обычно возможность таких неинтенциональных переживаний связывают с проявлением чувств или страстей, рефлексивный анализ которых и выявляет отсутствие в таких переживаниях интенционального коррелята. Так, говорят, например, о страхе, предметом которого не выступает никакая интенциональная материя, или о переполюющей нас радости, причину которой мы не в состоянии определить. Такого рода переживания обозначаются как *беспредметные* переживания (панический страх *вообще*, настроение *вообще*, радость или печаль непонятно от чего и т. д.).

Однако если это действительно так, если такие состояния не имеют ничего общего с интенциональной деятельностью сознания, тогда возникает вопрос о том, посредством чего происходит эта первичная дифференциация: каким образом неинтенциональные переживания все же *классифицируются*, каким образом реальная материя (комплексы ощущений) все же несет на себе ту *определенность*, которая, несмотря на отсутствие интенциональности, позволяет нам отличить радость от страха или печали. Откуда тогда возникает эта определенность неинтенциональных переживаний?

Интенциональность и статус ощущения

Речь о разделении переживаний на интенциональные и неинтенциональные и в особенности о статусе ощущения в феноменологии Гуссерля требует, на наш взгляд, отдельного исследования, однако показать некоторые проблемы, с которыми сталкивается феноменология на пути серьезного описания разделений такого рода, представляется нам небезынтересным для дальнейшего хода наших размышлений.

Безусловно, открытие интенциональной структуры сознания было важнейшим достижением феноменологии. Стоит вкратце напомнить, какую же, собственно, функцию выполняет так называемая интенциональность.⁴² Первую функцию интенциональности Гуссерль обозначает как удержание единства сознания,⁴³ которое возможно благодаря тому, что интенциональность связывает воедино различные содержания сознания. Вторая ее функция заключается в том, что интенциональность в известном смысле конституирует предметы сознания. Это означает, что содержания сознания не просто *уже* имеются как данности, но только становятся данностями (предметами), и именно благодаря интенциональности. Это становление предметного, или, как говорит сам Гуссерль, «опредмечивание», касается как раз различия реального и интенционального содержаний.⁴⁴ Реальное содержание (ощущение) посредством интенциональности становится предметом.

Однако что же нового внесла феноменология в традиционную формулу «субъект–объект»? Действительно ли можно согласиться с тем, что «гуссерлевское понятие интенциональности преодолело еще задающее тон разделение на субъект и объект»?⁴⁵ Нельзя не присоединиться к мнению тех, кто утверждает, что феноменология дала трансцендентальный статус всему тому, что до нее считалось трансцендентным; и с этой фундаментальной поправкой сознание наконец-то обрело то, что так долго искало, — статус *абсолютного* сознания. Для феноменологии не существует не только бессознательного, но и самих пределов сознания; этот постулат сводит на нет вопрос о каком бы то ни было *потусознательном*. Все, что есть, — по эту сторону сознания, поэтому целью феноменологии должно быть только нахождение того способа, с помощью которого

⁴² Более подробно о понятии «интенциональность» у Гуссерля см.: *Dreyfus H. L.* (Hrsg.). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge; London, 1992; *Yamagichi I.* *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*. Den Haag, 1982; *De Waelhens A.* *Die phänomenologische Idee der Intentionalität / Übers. von R. Boehm // Husserl und das Denken der Neuzeit*. Den Haag, 1959. S. 129–142; *Молчанов В. И.* *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988. С. 42–59; *Сартр Ж.-П.* *Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига, 1988. С. 318–320; *Прехтель П.* *Введение в феноменологию Гуссерля*. Томск, 1999. С. 18–36.

⁴³ То, что у Канта называлось трансцендентальной апперцепцией.

⁴⁴ См. в связи с этим интерпретацию «опредмечивания» у Шелера: *Шелер М.* *Избранные произведения*. М., 1994.

⁴⁵ *Bernet R., Kern I., Marbach E.* *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, 1989. S. 85.

данности сознания могут быть приведены к ясности и очевидности. Вместе с тем не впадает ли феноменология, постулирующая изначальную данность (нерефлектируемого) ощущения и конституирующую деятельность интенциональной структуры сознания, в противоречия, получая результатом своих анализов сознание, лишенное Я?

Дабы найти замену трансцендентальному субъекту, феноменология была вынуждена обнаружить ту структуру, которая удерживала бы единство сознания. Гуссерль называет эту безличную инстанцию «сознанием времени», принимая ее за «пра-структуру» всего сознания. Вместе с тем, здесь обнаруживается и решающее отличие понятия «интенциональность» у Гуссерля и его учителя Ф. Brentano.

Роль фантазии в теории времени у Франца Brentano

Особую теорию времени Brentano, которую критикует Гуссерль в своих лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени,¹⁶ читатель вряд ли найдет среди корпуса опубликованных после смерти Brentano текстов. Поэтому если его теория времени и может быть реконструирована, то только на основе тех положений, которые Гуссерль критически разбирает в своих лекциях по времени.¹⁷

¹⁶ См.: *Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917) / Hrsg. von R. Boehm. Den Haag, 1966. (На рус. яз.: *Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени* / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 1994.) О сознании времени в феноменологии Гуссерля см. также: *Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag, 1966; *Orth E. W.* (Hrsg.). *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg, 1983; *Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988.

¹⁷ Особенно § 4–7, а также критические замечания к тексту, особенно S. 400–409 немецкого издания. Что касается самого Brentano, то единственный источник, на который можно указать, это: *Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* / Hrsg. von A. Kastil. Hamburg, 1976. Однако и здесь нет того, что критикует Гуссерль в своих лекциях. В предисловии к публикации А. Кастиль указывает, что «в гуссерлевских лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени приводится критика раннего взгляда Brentano на сознание времени. Однако Гуссерль не упоминает позднюю точку зрения Brentano, согласно которой наше сознание времени имеет свой источник в модусах представления» (S. XXVII). Эта поздняя точка зрения Brentano на проблему сознания времени и изложена в упомянутой книге, ключевым пунктом этой концепции выступает уже не понятие фантазии, а поток восприятия (Ср.: S. 156–157). Отдельно о

Так называемым временным объектом выступает такой предмет восприятия, который имеет временную длительность, например мелодия. Однако воспринимать мелодию означает воспринимать не один за другим звуки этой мелодии, но воспринимать каждый последующий звук, удерживая одновременно его связь с предыдущим.⁴⁸ Соответственно, вопрос о том, каким же образом звук, который уже прозвучал (и на смену которому пришел уже другой звук, который, в свою очередь, и является теперь настоящим, актуальным звуком), тем не менее *остается* настоящим (лучше сказать, со-настоящим, или со-временным) в сознании, есть вопрос о конституировании времени. Каким образом можно прояснить эту постоянную «оставаемость» в сознании уже прошедшего? К тому, как объясняет это Гуссерль (а именно с помощью введения понятия «ретенции»), мы обратимся позднее; сейчас же рассмотрим то, как Brentano истолковывал необходимость неустранимого удержания прошедшего с настоящим.

В изложении Гуссерля возможность постоянного удержания в сознании прошедшего момента временного предмета Brentano усматривает в модификации, которую доставляет фантазия. Это означает, что для всякого актуального ощущения конструируется определенное представление, которое в дальнейшем и сопровождает всякое последующее ощущение временного предмета. При этом деятельность самого конструирования обусловлена законом так называемой «изначальной ассоциации».⁴⁹ Поскольку под ощущением Brentano понимает действие раздражителя на наше тело, то само ощущение не может сохраняться при его смене другим ощущением. Поэтому возможность того, чтобы прошедшее ощущение все же в определенном смысле «сопровождало» актуальное ощущение, покоится только на том, что происходит модификация прошедшего ощущения, причем таким образом: согласно закону ассоциации, ощущение пробуждает определенное представление, которое в дальнейшем и сопровождает последующее актуальное ощущение. Само это представление есть не что иное, как репродукция ощущения, которую Brentano и называет фантазией. В этом смысле временность как таковая не воспринимается, а как бы «фантазируется».

фантазии, в частности о статусе «представления фантазии», можно прочитать в кн.: *Brentano F. Grundzüge der Ästhetik* / Hrsg. von Fr. Mayer-Hillerband. Bern, 1959 (особенно S. 40–87). Однако здесь Brentano разбирает по большей части чужие философские и современные ему психологические концепции фантазии.

⁴⁸ Ср.: *Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*. S. 10–15.

⁴⁹ См.: *Ibid.* S. 13.

Если попытаться рассмотреть эту теорию совершенно радикально, то можно прийти к тому выводу, что временность как таковая и есть продукт фантазии. Вместе с тем необходимо учитывать и то, что фантазия представляет собой также и специфический акт, а именно — воспроизведение отсутствующего предмета. Каким образом можно совместить оба эти понятия фантазии? Brentano сам признает за фантазией традиционное значение акта воспроизведения, когда определяет областью деятельности фантазии сферу представлений и их соотношения с предметами восприятия:

Тем самым результатом нашего рассмотрения выступает следующее: представление фантазии есть представление, подобное представлениям восприятия, но которое при этом не является [самим] представлением восприятия. Оно тем больше заслуживает наименования «представление фантазии», чем больше приближается к представлению восприятия.⁵⁰

Тем самым теория Brentano обнаруживает определенные трудности, а именно: если фантазия есть воспроизведение представления восприятия, то значит, она воспроизводит *уже конституированный* временной предмет, для первичного конституирования которого она же сама (фантазия) и требуется. Таким образом, понятие фантазии должно включать два сущностно отличных друг от друга акта: первый — акт конституирования временности (временного предмета) и второй — акт воспроизведения этого временного предмета.⁵¹ Соответственно, для правомерной теории времени Brentano должен был решить вопрос о том, какой из этих актов и есть фантазия в собственном смысле и как один акт соотносится с другим.

Позиция Гуссерля в отношении понятия фантазии у Brentano

Критика Гуссерля и была направлена отчасти на то, что Brentano четко не указал тот смысл, в котором он употребляет понятие фантазии, что в свою очередь и привело к тому, что фантазия может быть понята как регресс в бесконечность: если воспроизведение представления восприятия есть фантазия, а само представле-

⁵⁰ Brentano F. Grundzüge der Ästhetik. S. 72.

⁵¹ В предложенной нами выше терминологии это может быть выражено и так: фантазия обозначает два различных акта представления: представление ощущения (первичное представление) и представление представления восприятия (вторичное представление).

ние восприятия как временной объект уже нуждалось в фантазии, то воспроизведение представления восприятия есть не что иное, как фантазия фантазии:

Если первичное созерцание времени есть продукт фантазии, тогда что же отличает эту фантазию временного от той, в которой осознается ранее прошедшее временное, такое, которое не принадлежит к сфере первичной ассоциации... Мы наталкиваемся здесь на неразрешимые трудности брентановской теории, которые ставят под вопрос правильность его анализа первичного сознания времени.⁵²

Что же предлагает Гуссерль в качестве альтернативы? Каким образом должны быть различены продукция и репродукция временного предмета и, соответственно, как они должны быть обозначены? Один из ответов, которые предлагает Гуссерль, звучит следующим образом⁵³:

по-видимому, мы должны различать *продуктивную и репродуктивную фантазию*; одна — изначально удерживающая (*anhaltend*) восприятие, продуцирующая распространение времени (*Zeitausbreitung*), другая — вновь воспроизводящая уже один раз продуцированное.⁵⁴

Однако вслед за этими словами тут же объясняется, в каком смысле Гуссерль понимает указанное различие и как оно, с его точки зрения, может быть адекватно обозначено:

*Первичное и вторичное воспоминание.*⁵⁵ Так бы я обозначил точку зрения Brentano, который был одним из первых или как раз первым из тех, кто стремился к дескриптивному анализу созерцания времени, но, к сожалению, он говорил об этом только в своих лекциях 70–80-х гг. Между тем становится ясно, что это мнение не может быть до конца последовательным и что «первичное» воспоминание, которое неразрывно принадлежит восприятию, и репродуктивное воспоминание не могут быть обозначены как фантазия в одном и том же смысле.⁵⁶

⁵² Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein. S. 16–17.

⁵³ Нижеследующее представляет собой критические примечания Гуссерля к тексту лекций, не включенные в основной текст его тогдашней ассистенткой Э. Штайн, перерабатывавшей курс лекций для подготовки к публикации.

⁵⁴ Ibid. S. 409.

⁵⁵ Написано на полях рукописи Гуссерля рукой Э. Штайн.

⁵⁶ Ibid.

Очевидно, что Гуссерля не устраивает то, что фантазия играет решающую роль в конституировании временного предмета. Гуссерлю было важно показать, что конституирование временности есть деятельность интенциональной структуры, которая не может быть понята иначе, чем несамостоятельная часть самого *восприятия* предмета.⁵⁷ Как бы ни была названа эта интенциональная структура («первичное воспоминание», «свежее воспоминание», «продуктивная фантазия»), сущностным моментом является именно ее включенность (в качестве несамостоятельной компоненты) в сам акт восприятия, без которой это восприятие было бы невозможным, а значит, что она и не может быть отождествлена ни с каким самостоятельным актом. На этом основании Гуссерль критикует употребление слова «фантазия» при обозначении этой интенциональной структуры восприятия и позднее находит для нее адекватное, по его мнению, выражение — *ретенция*.

Еще в «Идеях I» Гуссерль употребляет понятие «первичного воспоминания», хотя, начиная с 1909 г., все чаще и чаще им используется слово «ретенция».⁵⁸ Само временное сознание предполагает, по Гуссерлю, три необходимых момента: 1) пра-импрессию, или пра-ощущение, которой и соответствует «теперь» всякого временного объекта; 2) ретенцию, т. е. сознание только что прошедшего, сознание только что бывшего актуальным «теперь». Ретенция при этом предполагает определенную континуальность, в которой каждая ретенция представляет собой определенный модус, в котором прошедший временной момент удерживается во временном сознании. Чем дальше отстоит прошедший временной пункт от актуального «теперь» временного объекта, тем нечетче и темнее он представлен в ретенции⁵⁹; 3) так называемую протенцию, т. е. ожидание непосредственно последующего за каждым актуальным «теперь». Протенция есть антиципация будущего на основе прошлого, или антиципация приходящего на основе ретенциального сознания. Эти три момента и конституируют временную сферу сознания.

То, что отличает предложенную Гуссерлем в противовес Brentano теорию времени, заключено как раз в том, что ретенция является непосредственной интенциональностью; другими словами, для удержания целого временного объекта не требуется никаких опосредующих представлений (продуктов фантазии, по Brentano).⁶⁰ Од-

⁵⁷ Cp.: Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. S. 97–98.

⁵⁸ Ibid. S. 98.

⁵⁹ «Целое погружается в темноту, в пустое ретенциальное сознание» (Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein. S. 26).

⁶⁰ В неопубликованной рукописи — Ms. L I 15, Bl. 5–18 (Haupttext № 1, < § 2. Urpräsentation, retentionale Modifikation, Phantasiebewußtsein >) —

нако и в этой предложенной Гуссерлем концепции обнаруживаются свои трудности, касающиеся проблемы ощущения.⁶¹

Актуально переживаемое настоящее (точка «теперь») наполнено пра-импрессией, или пра-ощущением; однако с этим актуальным ощущением непосредственно связано также и то, что только что занимало положение, или позицию, «теперь». В актуальном настоящем должно быть со-настоящим, или со-временным, ранее бывшее актуальным. Соответственно, само сознание должно постоянно проявлять свою активность в акте связывания актуального содержания с тем, что было только что таким актуальным содержанием. Гуссерль называет эту активность сознания «ретенциальным сознанием». Тем самым ретенциальное сознание и выступает той инстанцией, которая гарантирует соединение полного (или целого) прошедшего жизни сознания, или единство «потока сознания». Ретенция указывает на то, что сознание есть не перцептивное сознание, но в своей сущности сознание временное. «В своей внутренней временности сознание имеет и удерживает свое единство».⁶²

Однако интенциональность сознания предполагает в феноменологии не только удержание единства сознательной жизни, но и так называемую «объективацию» (или «объективирующее схватывание»). Это означает, что ощущения как моменты переживания сознания должны стать воспринимаемым предметом благодаря акту объективации. «Данности» феноменолога — это как раз феномены, предметы, а не сами ощущения. Представляет ли собой феномен объективированное ощущение?

Гуссерль пишет: «В “теперь” действительно дана только одна точка настоящего некоторого события, только ему принадлежащее ядро. С другой стороны, мы находим заключенными в общей фазе моментального сознания события некий континуум ядер в жизненной созерцательности, а именно таким образом, что вынуждены сказать: все это есть “ощущение”, а не просто фантазия или репродукция» («In dem “Jetzt” ist nur der eine Gegenwartspunkt des Ereignisses, nur das ihm zugehörige Kerndatum wirklich gegeben. Andererseits finden wir in der gesamten Phase des Momentanbewußtseins von Ereignis ein Kontinuum von Kerndaten in lebendiger Anschaulichkeit beschlossen, und zwar so, daß wir genötigt sind zu sagen, das sei alles “Empfindung” und nicht bloß Phantasie oder Reproduktion»).

⁶¹ Проблема ощущения в феноменологии и, в особенности, соотношению феноменологических концепций и теорий ощущения у Авенариуса и Маха посвящен ряд работ современного немецкого феноменолога М. Зоммера. См., напр.: *Sommer M.* 1) *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung.* Fr. a. M., 1987; 2) *Lebenswelt und Zeitbewußtsein.* Fr. a. M., 1990.

⁶² *Sommer M. Evidenz im Augenblick.* S. 158.

В любом случае интенциональность сознания представляет собой в определенном смысле двойственное сознание: предметное сознание и временное сознание.⁶³ Первое делает возможным то, что сознание вообще имеет свой предмет, второе же удерживает единство такой предметности.

И в отношении первого, и в отношении второго модуса интенциональности может быть задан вопрос: кто же выступает *субъектом* ощущения? Или: способна ли феноменология, претендующая на прояснение «основ» сознания, объяснить, *откуда* собственно сознание «начинается», *что* такое ощущение и *как* феноменолог может привести к данности само ощущение.⁶⁴ Не закрыта ли тема ощущения вообще для феноменологии?

Такая постановка вопроса может вызвать подозрение, что феноменология не в состоянии решить проблему чувственности, во всяком случае в том смысле, в каком она представлена в традиционном философском дискурсе. Родовым определением феноменологии является то, что она разворачивается исключительно в сфере *предметного смысла*. Проблема чувственности указывает не только на неявную предпосылку во всякой феноменологии, но и обнаруживает решающую важность для понимания той сферы, в которой разворачивается всякое феноменологическое повествование, — сферы предметного смысла.

Проблема чувственности в феноменологии

Если обратиться, например, к «феноменологии»⁶⁵ Канта, которая стремилась решить проблему чувственности в рамках трансцендентальной эстетики, то легко заметить, что она вынуждена была прибегнуть к способности трансцендентального воображения даже для открытия априорных форм чувственности (пространства и времени). Вывод, к которому пришел Кант, заключается в том, что невозможно говорить о чувственности, которая не обременена интеллектуальным актом; а исходя из его «археологии» достоверности (феноменологии), самым первым интеллектуальным актом такого рода оказывается синтез схватывания. Та чувственность, которая подлежит этому *овоображению*, остается недоступной для феномено-

⁶³ Ibid. S. 159: «Гуссерль работает с неким дуализмом».

⁶⁴ Ср.: Sommer M. Lebenswelt und Zeitbewußtsein. S. 155: «Эта трудность, а именно попытка найти доступ к тому, что должно быть феноменологически первым и непосредственно данным, постоянно подводит к выводу, что ощущения суть просто фикции или теоретические конструкторы».

⁶⁵ В широком смысле этого понятия.

логического исследования. Поэтому если и возможна феноменология достоверного знания, то она должна начинаться именно с проявления этой интеллектуальной активности, с прояснения синтеза.

Однако то, что это так в отношении «неклассической» феноменологии Канта, еще не свидетельствует о том, что всякая феноменология не в состоянии разрешить проблему чувственности, в частности «классическая» феноменология Гуссерля.

Как известно, Гуссерль настаивал на том, что как трансцендентально-дескриптивная феноменология, так и чистая психология должны иметь одно начало — *ego cogito*. Даже более того, феноменологический опыт является «немым»⁶⁶ до осуществления этого первого высказывания: *ego cogito*. Но что может означать этот немой опыт классической феноменологии? Не отсылает ли он к опыту естественной установки, к опыту естественного как такового?

Первый смысл «естественного» заключается в естественной установке, которая прописывает не только наше повседневное существование, но и научные и метафизические системы. Естественная установка — это высказывание о бытии или небытии мира (это полагание смыслового содержания переживания в некий трансцендентный X). Известный тезис Гуссерля «Назад к самим вещам!» означает отказ от этих трансценденций, или, в более расширенном виде, этот тезис может быть сформулирован следующим образом: назад к самим вещам от трансценденций, полагаемых за вещи! Возможность этого возвратного движения Гуссерль видит в трансцендентально-феноменологической редукции, воздержании, заключении в скобки, эпохе «относительно бытия или небытия мира».⁶⁷ Поэтому первым опытом классического феноменолога выступает опыт воздержания, или, как выражается сам Гуссерль, немой опыт.

Однако этим первым смыслом «естественного» еще отнюдь не исчерпывается понятие «естественного» в классической феноменологии. Другими словами, если мы выяснили то, почему опыт феноменологически-дескриптивного описания является изначально немым, то по-прежнему остается неясным то, почему его первым высказыванием является картезианское высказывание *ego cogito*.

⁶⁶ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg. von S. Strasser. Den Haag, 1973. S. 74.

⁶⁷ Ibid. § 14. S. 71. См. также: Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987. С. 66: «Таким образом, существенной чертой интенциональных переживаний является не только их направленность на объект, но и полная нейтральность в отношении его онтологической характеристики. Существует или не существует объект интенционального описания, этот вопрос остается полностью открытым и исключается из тематического круга интересов феноменолога путем последовательной редукции».

В этом начинании именно с *ego cogito* заключен второй смысл «естественного» в классической феноменологии. Гуссерль различает переживание и изначальное переживание; последнее и является «естественным» во втором смысле: «рефлексия изменяет изначальное переживание».⁶⁸ То, о каком изначальном переживании идет речь, не проясняется и даже не может быть прояснено. По Гуссерлю, всякий акт переживания является рефлексивным, обремененным сознанием, поэтому задачи классической феноменологии исчерпываются универсальной эгологией, наукой о феноменах сознания. Трансцендентальная рефлексия находит в переживании то, что относится к самому сознанию, то, что принадлежит ему и составляет его имманентную собственность. *Всякое переживание сознания относится в собственном смысле к сознанию, а не к переживанию.* Трансцендентально-дескриптивная феноменология открывает архаические пласты только того, что *сознательно* в переживании.

Для Гуссерля жизнь может пониматься только как жизнь сознания. Таким образом, то, что относится в этой жизни сознания к самой жизни (а не к сознанию), по-видимому, остается за горизонтом рассмотрения феноменологии. Это «естественное» во втором смысле составляет сферу *дофеноменального*. И, более того, о «естественном» в этом смысле мы можем говорить как о новой чувственности, открытой классической феноменологией.

Исходя из этого становится понятным, почему классическая феноменология начинает с *ego cogito*: она работает в сфере *предметного переживания*, где такие традиционные философские данности, как, например, ощущение, обретают совершенно иной смысл.⁶⁹ Поэтому, когда говорят о дофеноменальном уровне в классической феноменологии (разумев под этим пассивный синтез), упускают из виду дофеноменальность «естественного» как того, с чем мы никогда не имеем дела, но что всегда составляет основу всякого переживания как переживания.

Среди разнообразия феноменологических учений мы можем обнаружить попытку рассмотрения этого дофеноменального «естественного» (имеется в виду концепция М. Шелера). Шелер называет это дофеноменальное естественное «чистой жизнью», противопоставляя ее «духу». И все же и по сей день эта его концепция остается спорной. Во всяком случае в соотношении с самой классической

⁶⁸ Husserl E. Cartesianische Meditationen. § 15. S. 72.

⁶⁹ Ibid. § 16. S. 73: «В каких случаях и в каких различных значениях тогда возможно правильно показать данные ощущений как наличных частей — это является специальным продуктом раскрывающей и дескриптивной работы, от которой, к своему несчастью, уклонилось традиционное учение о сознании».

феноменологией. Возможно, не случайно то, что апелляция Шелера «к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”»,⁷⁰ удивительным образом схожа с апелляцией Канта к «одному общему, но неизвестному нам корню»,⁷¹ из которого вырастают два основных ствола человеческого познания: чувственность и рассудок.

Итак, основной постулат феноменологии может быть сформулирован не термином «интенциональность», но обремененностью всякого переживания сознанием.⁷² В классической феноменологии вопросы, начинающиеся с вопросительного оборота *как возможно*, являются противосмысленными, поскольку феноменология работает исключительно в сфере чистых данностей и методом ее исследования является дескрипция (причем существенным здесь оказывается также и то, что дескрипция основана на описании форм, которые суть репрезентанты самих себя,⁷³ поэтому методом феноменологии является морфологическая дескрипция, а не дескрипция эйдетическая — последняя также должна быть подвергнута редукции).⁷⁴

Основания феноменологии Шелера в этом смысле противоречат самим основаниям классической феноменологии, поскольку Шелер поставил перед собой цель подвергнуть редукции саму структуру интенциональности; попытка Шелера ввести в горизонт классической феноменологии понятие «бессознательного»⁷⁵ может ока-

⁷⁰ Шелер М. Избранные произведения. С. 153.

⁷¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 46.

⁷² Ср. с этим: *De Waelhens A.* Die phänomenologische Idee der Intentionalität. S. 129: «Сознание есть “интенциональность”: определено — это для Гуссерля вне всякого сомнения»; также: *Levinas E.* Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie / Übers. von W. N. Krewani. Freiburg; München, 1987. S. 140: «Сознание, которое всецело и есть интенциональность...».

⁷³ *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. § 17. S. 82: «При этом каждый такой вид явления является самим собой, например, форма или оттенок цвета [является] сам представлением своей формы, своего цвета и т. д. Итак, соответствующее *cogito* осознаваемо не в безразличной пустоте его *cogitatum*, но в дескриптивной структуре многообразия всецело определенного поэтически-номатического строения, которое сущностно принадлежит именно этому идентичному *cogitatum*».

⁷⁴ См. об этом параграф «Феноменология как дескриптивное учение о сущности чистых переживаний» из «Идей к чистой феноменологии» Гуссерля.

⁷⁵ Ср. то, как М. Зоммер интерпретирует понятие «бессознательного» в феноменологии: *Sommer M.* Lebenswelt und Zeitbewußtsein. S. 119–130.

заться тем вирусом, который разрушит саму феноменологическую систему:

Самую нижнюю ступень психического, которое, таким образом, объективно (вовне) представляется как «живое существо», а субъективно (внутри) — как «душа» (одновременно это тот пар, которым движимо все, вплоть до сияющих вершин духовной деятельности, и который сообщает энергию деятельности даже самым чистым актам мышления и самым нежным актам светлой доброты), образует бессознательный, лишенный ощущения и представления «чувственный порыв». Как показывает уже само слово «порыв», в нем еще не разделены «чувство» и «влечение», которое как таковое всегда обладает специфической целенаправленностью «на» что-то, например на пищу, половое удовлетворение и т. д.; простое «туда» (например, к свету) и «прочь», безобъектное удовольствие и безобъектное страдание, суть два его единственных состояния.⁷⁶

Подобного рода описание не может претендовать на статус феноменологического (во всяком случае феноменологического в классическом, гуссерлевском смысле), поскольку феноменология занимается только *предметным переживанием*, и только оно может составлять чистую сферу ее исследования. Феноменология никогда не может знать, что такое жизнь как таковая, что такое «растение», «животное», что такое «окружающий мир», который является миром *еще не предметным*, поскольку все эти феномены *уже даны* в качестве феноменов сознания. Феноменологическая антропология является только *фундаментальной аналогией фундаментальной феноменологии*, которая стремится, исходя из сознательного, феноменологически структурировать бессознательное. Таковая попытка может быть рассмотрена только как трансценденция, но возможная уже внутри самой классической феноменологии.

Еще одну попытку признать уже за самим ощущением статус интенциональности представляет собой позиция Э. Левинаса, который в свою очередь часто апеллирует к ученику Гуссерля А. Щюцу. Левинас предлагает признать за ощущением интенциональный статус на том основании, что ощущение представляет собой *акт*, который отличается от ощущения как (чувственной) данности:

Определенно, Гуссерль различает в самом чувственном между [актом] ощущения и ощущением, однако на этом уровне ощущение есть не свойство предмета, то есть оно не соответствует пустой интенции как некий объект, пустой интенции, которая наполняется

⁷⁶ Шелер М. Избранные произведения. С. 136.

или расстраивается. Ощущение ощущенного состоит здесь вовсе не в приравливании к антиципации.⁷⁷

Интенциональность сознания Левинас видит в синтезе идентификации. Данность всякого предмета никогда не может быть совершенной, т. е. предмет всегда дается сознанию в определенных оттенках. При этом сам предмет сознания не может выступать реальной составляющей сознания, он может быть лишь *идеальным* предметом, который сознание идентификации конституирует на основании данных в опыте ощущений. Ощущенное полагается идентифицирующим сознанием в качестве идеального единства в различных актах сознания, тем самым, однако, предполагается, что «гилетические данные суть основание интенциональности».⁷⁸

Конечно, сами гилетические данные (сами ощущения) не являются интенциональными переживаниями, однако Левинас усматривает определенную «аналогию» между неинтенциональными содержаниями сознания и их интенциональными коррелятами.⁷⁹ Соответственно, изменение интенционального предмета, например восприятия, должно с необходимостью следовать за изменением лежащих в его основе неинтенциональных ощущений.

Анализ ощущения, по Левинасу, открывает не только своеобразную структуру самого ощущения, но и обнаруживает, что «в ней проявляет себя другой смысл интенциональности». Она позволяет «углубить смысл идеи интенциональности».⁸⁰ Этот другой смысл интенциональности можно усмотреть, обратившись к понятию ощущения в гуссерлевских анализах временного сознания. Так, Левинас апеллирует к одному положению из гуссерлевских лекций по феноменологии внутреннего сознания времени: «Пра-импрессия есть нечто абсолютно немодифицируемое, некий пра-источник для всякого дальнейшего сознания и бытия».⁸¹

В этом передудуцируемом пра-источнике сознания уже содержится, по Левинасу, определенная индивидуация, отличная от той, которую потом привносит интенциональность сознания. Поэтому само сознание должно интерпретироваться не как «сознание вообще», но как конкретная и индивидуальная жизнь; «ее “живое настоящее” есть источник интенциональности».⁸² Сознание времени есть не просто форма, которая превращает ощущения во временной

⁷⁷ Levinas E. Die Spur des Anderen. S. 144–145.

⁷⁸ Ibid. S. 160.

⁷⁹ Ibid. S. 162: «Ощущение становится *аналогом* предмета».

⁸⁰ Ibid. S. 165, 166.

⁸¹ Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein. S. 67.

⁸² Levinas E. Die Spur des Anderen. S. 166.

предмет; одновременно оно представляет собой интенциональный акт ощущения, акт «ощущения ощущений»:

Исходя из любого мгновения, интенция ретендирует и антиципирует (протендирует) идентичность ощущения, которое отчасти уже истекло, отчасти еще предстоит; однако такая интенция есть для Гуссерля не что иное, как своеобразное сознание времени.⁸³

Своеобразие интенциональности временного сознания состоит в том, что в ней совпадают опредмечивание и ощущение; сознание времени есть не рефлексия о времени, а само «временение». Если рефлексии должен предшествовать объект, то сознание времени есть и объект, и субъект одновременно: «здесь воспринимаемое и воспринимание — одновременны».⁸⁴ Левинас находит интенциональность ощущения в структуре ретенции, поскольку только в ней не существует «различия между формой и материей» и только она есть «переход от ничто к бытию».⁸⁵ Таинственная интенциональность: «Тайна интенциональности заключена в отстоянии от... или в модификации временного потока. Сознание есть старение и поиск утраченного времени».⁸⁶

Неустранимость интенциональности

Структура интенциональности сознания подтверждается у Гуссерля классическим в трансцендентальной философии способом: «данностью». Направленность сознания «на что-то» — первичный и изначальный способ бытия сознания.⁸⁷ Отличает эту схему от традиционного учения об объекте, противопоставленном субъекту, следующее: а) принцип феноменологической редукции, б) принцип конституирования феномена, а не восприятия (перцепции) объекта — опредмечивание, в) первичный синтез идентификации (пра-феноменальный опыт сознания времени — пассивный синтез).

⁸³ Ibid. S. 167.

⁸⁴ Ibid. S. 172.

⁸⁵ Ibid. S. 173.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ «Отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом не природно-каузальное, а смысло-интенциональное. Восприятие и воспринимаемое интегрированы в одно отношение, которое Гуссерль называет "интенциональным переживанием", или "актом сознания". Нет такого предмета, с которым не был бы связан акт, и нет такого акта, который не был бы направлен на какой-нибудь предмет» (*Sommer M. Lebenswelt und Zeitbewußtsein*. S. 154).

Благодаря феноменологической редукции содержание переживания сознания освобождается от характеристики принадлежности (качественной) объекту, на который сознание направлено. Так, например, многообразное содержание: черное, в таких-то пропорциях нанесенное на верхнюю поверхность белого, обладающего объемом и имеющего такую-то форму — это не качественные характеристики книги, лежащей на столе передо мной, а «данности», или феномены сознания, конституирующие уникальный предметный смысл, обозначающийся словом «(эта данная конкретная, лежащая таким-то образом, в таком-то месте и в такой-то момент передо мной) книга».

Однако одного этого мало для конституирования полного предметного смысла «(этой) книги»: к первичным данностям моего сознания (к конкретному модусу этого многообразного содержания) прибавляются все возможные модусы данности этого многообразного содержания (те «данности», или феномены, которые актуально сейчас мне не принадлежат), например, модус восприятия этой книги, *как если бы я сейчас смотрел на нее, находясь по другую сторону стола, и т. д.* Этот специфический род интенциональности Гуссерль называл эйдетической вариацией.

И, наконец, для решения вопроса о том, почему (эта) книга остается идентичной для меня в течение определенного времени, а не исчезает внезапно или не превращается вдруг, например, в крокодила, Гуссерль вводит понятие первичного пассивного временного синтеза сознания,⁸⁸ который, по сути дела, есть абсолютный горизонт всех актуально и потенциально возможных феноменов, (предметных) переживаний сознания.

Не свидетельствуют ли наши критические замечания к феноменологии о том, что сознание не просто обладает как своей отличительной характеристикой интенциональностью, направленностью на что-то, но что оно, скорее, *обременено* такой интенциональностью, т. е. в принципе невозможно без нее. А то, что называется беспредметными ощущениями, зависит не от того, что таким ощущениям не соответствует вообще никакая предметность. Ведь речь идет либо о сложных актах, при которых предметность обнаруживает себя не сразу или неотчетливо представлена, либо о *неопреде-*

⁸⁸ «Это есть самый всеобщий и наипервейший синтез, который необходимым образом связывает все отдельные предметы, становящиеся в пассивности осознанными в качестве сущих, какими бы ни были их содержания и посредством чего бы они не конституировались в качестве содержательно единых предметов» (*Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918–1926 / Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag, 1966. S. 127*).

ленной, неконкретной предметности, которая также конституируется по аналогии с тем, что интенциональной предметностью может быть не только конкретный интенциональный предмет или положение вещей, но и неопределенная предметность (например, сам горизонт, дающийся нам во внешнем восприятии).

Если сознанию всегда присуща интенциональность, которая, однако, не всегда дается в полной определенности, то вопрос о неинтенциональных переживаниях приобретает радикальную остроту и формулируется уже так: доступны ли сознанию вообще неинтенциональные переживания, о которых, пусть и как об абстрактных частях, говорит феноменология? Если сами неинтенциональные переживания в принципе не могут быть доступны в опыте как *чисто* неинтенциональные переживания, т. е. как переживания, *полностью свободные* от интенциональности сознания, тогда вопрос об интенциональных переживаниях как о классе переживаний вообще получает уже совершенно другое измерение. Тогда само деление переживаний на интенциональные и неинтенциональные достигается не в феноменологическом усмотрении и описании, но в некоем абстрагировании, которое, если оно также претендует на статус *феноменологического*, должно быть прежде всего обосновано; иными словами, абстракция, применяемая в феноменологии, должна быть проверена на ее феноменологическую значимость.

Если одно из первых феноменологических различий, а именно различие реальной и интенциональной материй переживания, является результатом проводимой в феноменологии абстракции, то эта абстракция должна быть в первую очередь проверена на ее соответствие общему идеалу феноменологии. Таким общим идеалом феноменологии выступает, на наш взгляд, гуссерлевская теория *очевидности*.

ГЛАВА IV

ПРОБЛЕМА ОЧЕВИДНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

Очевидность и познание

Проблема очевидности является одной из центральных не только для проводимых внутри феноменологии исследований относительно так называемого чистого сознания, но и для понимания устремлений феноменологии обосновать такую науку, которая имела бы не просто характер достоверного познания, но выступала бы одновременно прообразом для всех наук, претендующих на статус наук подлинных.

Философия, начинавшаяся когда-то с удивления, теперь начинается с очевидности и, соответственно, с правомерной работы с такой дающей феноменологу (или феноменологом) очевидностью. Что понимает Гуссерль под очевидностью?

Гуссерль неоднократно на протяжении своей жизни трансформировал свое учение об очевидности, сохраняя при этом его фундаментальную значимость для феноменологической теории. Так, уже во втором томе «Логических исследований» содержится первое обоснование понятия очевидности, особенно в шестом исследовании, посвященном анализу интенционального значения и его созерцательного наполнения. В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» речь, правда, уже несколько модифицированным образом, также ведется о соотношении очевидности и ее методической роли для феноменологических исследований. Наиболее же эксплицитным образом учение об очевидности представлено в позднем труде «Картезианские размышления», в особенности там, где Гуссерль вновь обращается к различию между адекватной и аподиктической очевидностями. Стоит отметить, что «очевидность» встречается уже в первой философской работе Гуссерля «Философия арифметики»¹ и касается там прежде всего акта представления. Гуссерль выделяет «собственные и несобственные представления»; последние отличаются тем, что представляют содержание представления не непосредственно, а благодаря знакам, которые их характеризуют. Первые же несут характер «созерцательной очевидности».²

¹ Husserl E. Philosophie der Arithmetik / Hrsg. von L. Eley. Den Haag, 1970.

² Более подробно об этом см.: Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Freiburg; München, 1996. S. 172–174

Конечно, весьма сложно воспроизвести гуссерлевское учение об очевидности, не прибегая при этом к граничащим с ней проблемам и теориям, поэтому позволим себе зигзагообразно, не всегда хронологически, подходить к текстам Гуссерля. Такое зигзагообразное движение интерпретации провозглашается им самим в качестве одного из принципов историко-философского исследования, философское обоснование которого можно найти в его последней работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».³

Первое, что необходимо отметить в отношении проблематики очевидности в феноменологии, так это то, что очевидность требуется именно для прояснения процесса познания, т. е. для истолкования того, как возможна такая форма человеческой практики как познание, и, в особенности, теория познания.⁴ Каким образом сознание становится способным к познанию — вот тот вопрос, разрешение которого зависит и от понимания проблемы очевидности. Более того, вклад проблемы очевидности в разрешение вопроса о возможности познания принципиален. Только познание, прошедшее сквозь призму очевидности, получает статус «абсолютного познания»,⁵ и только на таком принципе возможно выстроить «строгую науку».

(рус. перев. третьей глава книги см.: *Мертенс К. Идея подтверждения как соединение концепции последних оснований и скепсиса* / Перев. И. Б. Микиртумова // *Метафизические исследования*. СПб., 1998. Вып. 7).

³ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* / Hrsg. von E. Ströker. Hamburg, 1982. S. 63 (рус. перев.: *Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* / Перев. с нем. Д. В. Складнева. СПб., 2004). О методе зигзагообразного движения Гуссерль говорит уже в «Логических исследованиях» (см., напр.: *Husserl E. Logische Untersuchungen*. Bd 2. T. 1. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* / Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984 (в дальнейшем — *Husserl E. LU, II*). S. 22).

⁴ Слово «практика» в отношении познания отнюдь не неуместно. Познание, а в особенности познание, претендующее на статус науки, является именно новой формой практики, которая впоследствии и образует, по Гуссерлю, «нового человека» и его принципиально новую форму жизни, «жизни из принципа своего разума» (см.: *Husserl E. Die Krisis...* S. 6 ff.).

⁵ *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* / Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag, 1976. S. 8 (рус. перев.: *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии* / Перев. А. В. Михайлова. М., 1999).

Само собой разумеющееся и сфера его влияния

Чем же выступает то, что еще только предстоит провести через очевидность, точнее, с чем работает сама очевидность, что же является тем, что *еще не* очевидно и только требует таковой очевидности? Ответ Гуссерля знаком каждому: *понятное*, вернее, то, что таким считается, однако не потому, что постоянно подтверждает себя в качестве такового, а потому, что настолько сокрыто в глубинах нашего мышления и для столького из этого мышления выступает основанием, что никому не приходит в голову спросить о том, что же является основанием *этого* основания, *этого само собой понятного*.

Поле деятельности принципа очевидности выступает, соответственно, «само собой разумеющееся».⁶ Последнее же, по Гуссерлю, охватывает не только оценочные суждения, выносимые нами и нами же разделяемые, например, в сфере жизненного мира, но как раз суждения высшего ранга, суждения науки, изучаемые нами в учебных заведениях, а потом нами же умножаемые до бесконечности. Как я, конкретный эмпирический индивид, могу проверить, что 25×73 действительно равно 1825, кроме как сославшись на таблицу умножения? Гарантирует ли эта таблица умножения мне, здесь и сейчас, подлинность вышеуказанного высказывания или же просто является для меня, а возможно, и для всей науки вообще чем-то «само собой разумеющимся»? Может быть, Гуссерль в самом деле прав, когда в пятом тезисе, вынесенном на общее обсуждение положений его диссертации, говорит, что «в собственном смысле вряд ли можно посчитать больше, чем до трех»,⁷ а все остальное — само собой разумеющееся, наша вера в науку? Вопросы о вопросах.

Самой «само собой разумеющейся вещью» является наше познание.⁸ Именно в предположении ученого о существовании или бытии исследуемого им предмета заключен некий естественным образом разделяемый предрассудок. Поэтому, несмотря на теоретические исследования, проводимые ученым, он, в сущности, остается в пределах так называемой «естественной установки», в пределах некой веры в мир и его существование. Эта вера в существова-

⁶ Husserl E. 1) Die Krisis... S. 19–23; 2) LU, II. S. 546.

⁷ Цит. по: Waldenfels B. Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. Bd 22. Profile der Phänomenologie (zum 50. Todestag von Edmund Husserl) / Hrsg. von E. W. Orth. München, 1989. S. 57.

⁸ Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. von W. Biemel. Den Haag, 1973. S. 19 (рус. перев.: Гуссерль Э. Идея феноменологии / Перев. И. Матвеева // Ступени. 1991. № 3. С. 198–218; 1992. № 2. С. 139–165).

ние (или несуществование) отдельных предметов и их совокупности (мира вообще) выступает первопричиной бесчисленного количества само собой разумеющихся положений, разделяемых наукой; а науки, исследующие какие угодно конкретные регионы этого мира и верящие при этом в реальность исследуемых ими объектов, суть науки *объективные*.⁹

Отсюда становится понятным, что употребляемое Гуссерлем выражение «теория познания» должно пониматься совершенно в новом смысле — не как теория познания того, что существует в мире (внешние, физические данности опыта) или в человеческой душе (внутренние, психические данности опыта), а как учение, исследующее возможность того, как определенные акты моего сознания получают статус актов познающих. То есть сама теория познания у Гуссерля возможна только на основе феноменологической установки, установки, при которой то, с чем имеет дело наше сознание, выступает исключительно в качестве такого, каким оно нам себя представляет, исключительно такого, которое «дает себя так, как оно себя дает»,¹⁰ т. е. в качестве *феномена*. Феноменологическая установка воздерживается от предположений относительно бытийного статуса этих феноменов, относительно того, есть ли они в действительности или нет. Теория познания Гуссерля поэтому является не теорией познания *объектов*, а теорией познания *феноменов* как данностей нашего сознания и корректным образом должна быть названа «феноменологией познания».

С нашей точки зрения, теория познания, собственно говоря, вовсе и не теория. Она не является наукой в смысле некоего единства из теоретического объяснения... В этом теоретическом смысле теория познания не должна ничего объяснять, она не выстраивает никаких дедуктивных теорий и не подстраивается ни под какие теории... Она хочет не *объяснять* познание в психологическом или психофизическом смысле как *фактическое* событие в объективной природе, но *прояснять идею* познания, согласно ее конститутивным элементам или законам... Это прояснение осуществляется в рамках некой феноменологии познания, феноменологии, которая, как мы видели, направлена на сущностные структуры «чистых» переживаний и к ним относящихся смысловых составных.¹¹

⁹ Ср. с этим: Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg. von S. Strasser. Den Haag, 1973. S. 68 (рус. перев.: Гуссерль Э. Картезианские размышления / Перев. Д. В. Складнева. СПб., 1998. С. 91).

¹⁰ Husserl E. Ideen I. S. 51.

¹¹ Husserl E. LU, II. S. 26–27.

Однако как же может быть проверена значимость научного положения, если традиционная концепция истины как соответствия существующему в действительности, как онтологического коррелята, оказывается заключенной в скобки? Именно в этом пункте проблема очевидности может заявить себя в качестве феноменологической альтернативы концепции истины в естественной установке, ибо «в предельном основании любое подлинное, а особенно любое научное познание покоится на очевидности».¹²

Пустая интенция и созерцательное наполнение

Для анализа феноменологического соотношения адекватности и истины и ключевой роли, которую играет в этом соотношении принцип очевидности, Гуссерль вводит во втором томе «Логических исследований» понятия «интенции» и «наполнения», точнее, «пустой интенции» и «созерцательного наполнения». Очевидность выступает здесь результатом совпадения подразумеваемого с созерцаемым. Как неоднократно отмечалось в критической литературе, корень такого процесса «приведения к очевидности» заключается в том, что само созерцание понимается Гуссерлем не в традиционном смысле как противоположность мышлению, а как противоположность интенции.¹³ Рассмотрим более подробно эту взаимную деятельность интенции и созерцания.

Интенция, как известно, является фундаментальной характеристикой сознания и обозначает его свойство «быть направленным на нечто». То есть коррелятом интенции всегда выступает некая предметность, которая и *подразумевается* в акте сознания. Поэтому всякий акт сознания обозначается Гуссерлем как *интенциональный* акт сознания (или *интенциональное* переживание). При этом интенциональность, направленность сознания на предметное, возможна в различных модификациях, которые Гуссерль обозначает как «ноэтический момент» интенционального акта (это может быть восприятие, образное представление, воспоминание, оценочное суж-

¹² Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd 1. Prolegomena zur reinen Logik / Hrsg. von E. Holenstein. Den Haag, 1975. S. 29. (рус. перев.: Гуссерль Э. Логические исследования. Повочеркасск, 1994. Т. 1).

¹³ См. по этому поводу: Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970. S. 49–52; Ströker E. Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 32 (1978). S. 10; Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. S. 181.; Чепняк А. З. Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М., 1998.

дение и т. д.), отличая его от «номинативного» момента интенционального акта, связанного со степенью модификации самой предметности, интендируемой в акте сознания.

Однако одно лишь *подразумевание* некой предметности не дает нам *саму* эту предметность (предметность в модусе «как она сама себя дает»). Поэтому Гуссерль именует чистое подразумевание предмета, который еще не стал предметом непосредственного опыта, «пустой», или «сигникативной»,¹⁴ интенцией. Эта пустота интенции, в свою очередь, означает не то, что интенция не содержит вообще никакого предмета, но лишь то, что предмет, подразумеваемый в такой интенции, еще не получил своего созерцательного наполнения, а значит, не проявил себя как феномен. Иными словами, предмет пустой интенции определен исключительно интенционально, в качестве значения, которому еще не соответствует никакая созерцаемая данность: «сигникативная интенция просто указывает на предмет».¹⁵

Соответственно, то, что просто подразумевается, *еще не очевидно*. Такое неочевидное подразумевание предметности требует своего наполнения, точнее, наполняющего созерцания, или интуиции. Выражаясь на языке «Логических исследований», интендируемое значение требует наполняющего смысла:

В первом исследовании мы противопоставили значению *наполняющий смысл* (или также смысл, наполняющий интендируемое значение), указав на то, что посредством наполнения предмет интуитивно «дан» тем же способом, каким его подразумевает чистое значение.¹⁶

Именно наполняющее созерцание, или интуиция, «приводит подразумеваемое к очевидности». Это означает, что предмет, подразумеваемый в интенции, получает свое созерцательное подтверждение, т. е. дает себя непосредственным, очевидным образом. Такое совпадение подразумеваемого с созерцаемым и является, по Гуссерлю, актом *познания*:

Очевидно, что в процессе наполнения интенция значения какого-либо выражения «наполняется» и при этом «совпадает» с созерцаемым, а тем самым познание, как результат такого процесса совпадения, есть само это единство совпадения.¹⁷

¹⁴ Также «сигнификативной» интенцией; см.: *Husserl E. LU, II. S. 567, 607.*

¹⁵ *Ibid. S. 607.*

¹⁶ *Ibid. S. 625.*

¹⁷ *Ibid. S. 571.*

Понятно, что не всегда интендируемая предметность получает свое созерцательное наполнение, т. е. не всякий интенциональный акт является актом познания. Если не происходит совпадения подразумеваемого с созерцаемым, то не происходит и познания, поскольку интендируемая предметность не получает статус очевидной. В таких случаях Гуссерль говорит о процессе «расстраивания интенции». Точно так же возможны случаи (и они, как правило, составляют большинство), когда интендируемая предметность только частично совпадает с наполняющим созерцанием. Это означает, что мы имеем дело с познанием, но с познанием в модусе неадекватной очевидности. Полная адекватность очевидности является «целью абсолютного познания»,¹⁸ к которому и должна стремиться всякая наука, претендующая на статус науки подлинной. Однако само переживание очевидности должно пониматься не как данность, но как *результат* определенного процесса сознания.¹⁹

Синтез наполнения

В этом смысле возникает еще одна проблема. Может показаться, что переживание очевидности само в себе содержит своего рода интенциональность. Если это действительно так, то очевидность является не чем иным, как «качеством» интенционального акта, наряду с другими, подробно описанными Гуссерлем в пятом исследовании «Об интенциональных переживаниях и их содержаниях», такими, как восприятие, воспоминание, представление фантазии и т. д. Если признать за очевидностью своеобразный интенциональный характер, то мы вынуждены будем также признать, что очевидность определяет и свой интенциональный предмет, т. е. конституирует предметность, дающуюся в таком акте. И это кажется действительно возможным, если учесть, что Гуссерль определяет очевидность как «переживание истины».²⁰

Напомним, что одно из радикальнейших открытий Гуссерля состояло в том, что не только сама интенциональность является характерным свойством сознания, но и что предметность, дающаяся в такой интенциональной направленности, определяется как бы двояким образом: в своем «что» и в своем «как» (что Гуссерль и обозначает выражением «ноэтико-ноэматическая структура интен-

¹⁸ Ibid. S. 598.

¹⁹ Мы оставляем в стороне вопрос о «статическом» и «динамическом» модусах совпадения интенции и созерцания.

²⁰ Ср.: Husserl E. 1) Logische Untersuchungen. Bd I. S. 193; 2) LU, II. S. 122.

ционального акта».²¹ Оба модуса относятся к степени *данности* предмета, причем «что» интенционального предмета относится к модальностям его данности, к способу его данности именно как *этого конкретного* предмета в его характерных чертах (например, перспективные характеристики данности предмета); этот модус интенционального акта Гуссерль называет также «материей» интенционального акта: «благодаря материи четко определяется не только предметное вообще, которое подразумевается в акте, но и тот способ, каким акт подразумевает предметное».²² «Как» данности интенциональной предметности относится к *качеству* интенционального акта и обозначает способы самого подразумевания предметности; так, один и тот же предмет может по-разному подразумеваться: восприниматься, выдумываться, вспоминаться, оцениваться и т. д. Различные интенциональные акты могут, таким образом, иметь одну и ту же материю, но отличаются именно тем, «что то же самое содержание... может быть содержанием вопроса, сомнения, желания и т. п.»²³.

Таким образом, если мы признаем очевидность в качестве того, что несет особую интенциональную своеобразность, то мы тем самым причисляем очевидность к «качествам» интенционального акта. С учетом высказывания Гуссерля об очевидности как «переживании истины» может показаться, что истина выступает своеобразным интенциональным коррелятом, на который и направлен акт очевидности. Опасность такого заблуждения должна быть устранилена:

Точно так же было бы заблуждением, если бы переживаниям очевидности хотели бы придать интенциональный статус, как будто бы в них сознание «направлено на» нечто, а именно на истину. Скорее, очевидность можно понять феноменологически не иначе, как особый *способ* интендирования, посредством которого интендированное *отнюдь не определяется*, но лишь *более точно квалифицируется*.²⁴

Прежде всего необходимо еще раз подчеркнуть, что очевидность — *результат* процесса совпадения подразумеваемого с созер-

²¹ См. об этом: *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989. S. 87–96; *Ströker E.* Husserls transzendente Phänomenologie. Fr. a. M., 1987; *Мотрошилова Н. В.* Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома «Логических исследований») // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.

²² *Husserl E.* LU, II. S. 429.

²³ *Ibid.* S. 427.

²⁴ *Ströker E.* Husserls Evidenzprinzip. S. 7–8.

цаемым. Это, в свою очередь, означает, что если очевидность и может быть проинтерпретирована как интенциональность особого рода, то только как *сложный* интенциональный акт, но ни в коем случае как *качество* акта, стоящее в одном ряду с такими качествами акта, как восприятие, воспоминание, представление фантазии и т. д. Другими словами, безусловно, очевидность есть *переживание* (и в этом смысле, конечно, представляет собой акт интенциональный), но для обозначения его интенциональности недостаточно ни указания на различие в нем «материи и качества интенционального акта», ни указания на такое различие в самой пустой интенции:

Чисто сигнивативный акт имел бы место как простой комплекс качества и материи, если бы он вообще способен был быть только для себя, то есть был бы способен образовывать конкретное единство переживания. Но это невозможно; мы постоянно находим ему как приложение некоторое фундирующее созерцание.²⁵

Переживание очевидности есть результат совпадения интендируемого с созерцанием, которое этому интендируемому соответствует. Очевидность есть при этом не свойство предметности, но некая сопутствующая деятельность сознания, которая именно «*приводит к очевидности*» предметное. Ключевым выражением для понимания того, что означает очевидность как результат, является выражение «*синтез наполнения*».²⁶

Очевидность не есть простой акт интенции, а сложный акт, вернее, особый род *синтетического акта*. Как синтез совпадения пустой интенции и созерцательного наполнения переживание очевидности в отношении его номатического результата есть *идентифицирующий синтез*, идентифицирующий (сначала только сигнивативно) подразумеваемое с тем, что оно собой представляет по отношению к самой вещи; интендируемое предметное, благодаря наполняющему созерцанию, становится представленным как *оно само*. Предметное, «просто мыслимое» в пустом полагании, получает посредством наполняющего созерцания свою вещную полноту и актуальность.

Поэтому дефиниция очевидности как «переживания истины» означает, что вещь переживается в ее самоданности. А значит, под истиной Гуссерль подразумевает подлинную самоданность предметного. Соответственно, истина у Гуссерля является не коррелятом высказывания (суждения), но коррелятом самоданности вещи.

²⁵ Husserl E. LU, II. S. 593.

²⁶ Ibid. S. 574, 597.

Сама очевидность является, как мы сказали, актом самого совершенного синтеза совпадения. Как и всякая идентификация, она есть объективирующий акт, а ее объективный коррелят называется бытием в смысле истины или также истиной...²⁷

Очевидность как *переживание истины* означает не что иное, как *переживание самоданности вещи*, т. е. переживание *подразумеваемого предметного* в модусе его *созерцательной полноты*.²⁸

Объективирующие акты как акты познания

Акты наполненных интенций Гуссерль называет «объективирующими актами», которые и являются актами познания. Сами созерцания и пустые интенции суть элементы таких объективирующих актов, т. е. они составляют неразрывное динамическое единство, обуславливающее познание в самом строгом смысле.²⁹ Остановимся на том, что означает познание *в строгом смысле* и почему именно очевидность вносит в акт познания эту строгость.

Было бы неверным полагать, что познание *вообще* основано только на наполнении пустых интенций соответствующими созерцаниями. Это утверждение можно развернуть в двух аспектах.

Первый аспект касается того, что сами пустые интенции являются в некотором смысле познанием,³⁰ поскольку *уже* подразумевают некоторую предметность, пусть и в ее неопределенности или, говоря словами Гуссерля, в «горизонте неопределенной определенности».³¹ Так, каждое актуальное восприятие окружено горизонтом пустых представлений, которые еще не получили своего напол-

²⁷ Ibid. S. 651.

²⁸ В § 39 шестого логического исследования Гуссерль дает четыре интерпретации феноменологического понятия истины, которые основаны на адекватной очевидности. См. об этом подробнее: *Tugendhat E. Wahrheitsbegriff...* S. 93 ff.; *Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis*. S. 193–199.

²⁹ «Речь о познании связана с отношением между мыслительным актом и наполняющим созерцанием» (*Husserl E. LU, II. S. 735*).

³⁰ А именно не в строгом смысле, см.: Ibid. S. 550 ff.

³¹ *Husserl E. Cartesianische Meditationen*. S. 69. На русский язык данное выражение — «mit einem Horizont unbestimmter Bestimmbarkeit» — переведено почему-то как «с поэмато-ноэтическим содержанием» (*Гуссерль Э. Картезианские размышления*. С. 92), что, на наш взгляд, все же искажает смысл, хотя может служить как раз примером *негативного познания*, о котором пойдет речь дальше.

нения. Например, мой акт восприятия этого дома содержит не только актуальное созерцание какой-то конкретно видимой мною его стороны, но также и другие его стороны, которые я в данный момент не вижу; эти стороны не просто отсутствуют для меня: они тоже подразумеваются, но как раз в пустых интенциях. Если бы они действительно не подразумевались мною вообще, тогда невозможно было бы отличить восприятие дома от восприятия отображения этого дома (например, на картине).³² Эти сопутствующие актуальному восприятию пустые интенции мотивируют познающее сознание к собственному наполнению. Они как бы предопределяют сознание и выступают в качестве познания, но в том смысле, что они *мотивируют* сознание к познанию, поэтому их можно назвать *мотивирующим познанием*.

Второй аспект касается того факта, что пустые интенции, сопровождающие актуальный акт восприятия, не всегда получают свое созерцательное подтверждение, т. е. не всегда мы имеем дело с синтезом идентификации полагаемого предметного с соответствующим ему созерцанием. Наполнение созерцанием интендированного предметного отчасти его подтверждает, отчасти же ему противоречит;³³ то, что было названо «наполнением», есть нечто большее, чем процесс чистого наполнения, т. е. *полного* соответствия или *полного* несоответствия созерцаемого с подразумеваемым. Скорее, это процесс «наполнения» и одновременно «расстраивания». Созерцание как подтверждение пустой интенции *точнее определяет* подразумеваемое.³⁴ Такое определение не должно быть *только* позитивным, оно может быть и негативным. Так, если одна из пустых интенций, сопровождающих мой актуальный акт восприятия, не подтверждается, то, тем не менее, благодаря этому неподтверждению («расстраиванию») подразумеваемая предметность все же получает большую определенность (чем прежде), правда, негативную. Поэтому и акты несоответствия подразумеваемого с созерцаемым могут быть названы познанием, но *познанием негативным*.

Как бы то ни было, стоит все же учитывать, что как мотивирующее, так и негативное познание не есть познание в строгом смысле. Это акты, сопутствующие познанию, но не исчерпывающие его. Познание в строгом смысле — это идеал познания, или идея познания, сущностным определением которой выступает *совершенное*

³² Обстоятельный анализ этого различия проводит Ж.-П. Сартр, см.: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Перев. М. Бекетовой. СПб., 2001.

³³ См.: *Husserl E.* 1) LU, II. S. 574–576; 2) *Analysen zur passiven Synthesis.* S. 25–27.

³⁴ *Ibid.* S. 7–8.

совпадение подразумеваемого с соответствующим ему актом созерцательного наполнения. Только объективирующие акты, соответствующие этому идеалу, являются актами познания в строгом смысле, или актами *адекватной очевидности*. Акты мотивирующего или негативного познания выступают в этом смысле актами *неадекватной очевидности*.

Познавательльно-критический четкий смысл очевидности касается исключительно этой предельной цели, касается *акта этого самого совершенного синтеза наполнения*, который и дает интенции, например, интенции суждения, абсолютную содержательную полноту, полноту самого предмета.³⁵

Итак, идеал познания (познание *в строгом смысле*) означает, что его непременным условием является *приведение* данного к очевидному, или, выражаясь более корректно, что его условием является очевидность как переживание самоданности вещи.³⁶ Однако эта самоданность не означает, что вещь изначально дана как она есть, т. е. изначально очевидна, поскольку такая очевидность сперва еще должна быть достигнута, и достигнута в объективирующих актах (актах познания), так, чтобы то, как вещь изначально только подразумевалась в пустых интенциях (интендировалась), получило свое созерцательное наполнение, *стало очевидным*; причем *идеалом познания* выступает такое приведение к очевидности, результатом которого является полное, или *совершенное, совпадение* подразумеваемого с созерцаемым, т. е. приведение к *адекватной* очевидности, при которой не остается таких интенций, которые были бы еще не наполнены, а приведенное к созерцанию *полностью* совпадает с изначально только мыслимым, т. е. дается теперь уже так, как оно и есть, соответственно: в модусе *«это и есть оно само»*.

Гуссерль указывает на некую «идеальную границу», которой подвижно сознание наполнения, идеальную границу, которая есть *«цель абсолютного познания, цель адекватного самопредставления объекта познания»*.³⁷ Последнее представляет собой случай *адекватной* очевидности или «чистого» созерцания³⁸ в «строгом» смысле, по сравнению с которым очевидность, содержащая наряду с наполненными также и ненаполненные пустые интенции,

³⁵ Husserl E. LU, II. S. 651.

³⁶ Ibid. S. 597: «В наполнении мы как бы переживаем *это и есть оно само*».

³⁷ Ibid. S. 598.

³⁸ Ср.: Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis S. 190–191.

есть очевидность *неадекватная*, или очевидность в «нестрогом» смысле.⁴⁹

Принцип всех принципов

Прежде чем двигаться дальше, напомним, что феноменология является прежде всего *трансцендентальной* феноменологией. Что означает этот трансцендентальный статус феноменологии для рассматриваемой проблемы?

Прежде всего то, что феноменология не просто исследует и описывает данности чистого сознания, но и находится при этом в постоянной рефлексии относительно своих исследований и описаний, т. е. находится в непрерывной рефлексии относительно своего собственного метода,⁵⁰ применяемого ею для анализа данностей опыта. Эта постоянная рефлексия о методе означает, что феноменолог не только исследует сами данности сознания, раскрывающиеся ему в феноменологической установке, но и критически подходит к самому *способу* исследования и усмотрения этих данностей, критически подходит к самой феноменологической установке, не превращая последнюю в нечто «само собой разумеющееся». Именно эта критическая установка к самому феноменологическому подходу, называемая Гуссерлем «возвратной соотнесенностью феноменолога с самим собой», и проявляет *трансцендентальный* характер феноменологии.

Феноменология спрашивает не только о *самих вещах*, которые могут стать данностью в феноменологической установке, но и о той степени, в какой *сама эта феноменологическая установка* способна привести нас к «самим вещам». Спрашивая о «самих вещах», феноменология спрашивает и о *самой себе*. Феноменология, стремящаяся к познанию «самих вещей», становится трансцендентальной феноменологией, когда ставит вопрос о *пределах* (условиях) собственного познания.

⁴⁹ Этому посвящен § 38 шестого исследования, см.: *Husserl E.* LU, II. S. 650–651.

⁵⁰ Поскольку речь шла о методе в феноменологии, то я хотел бы указать здесь на одну неточность, допущенную мною в статье «Какое значение имеет воображение для сознания?», опубликованной в альманахе «Метафизические исследования» (Вып. 7. СПб., 1998. С. 102). А именно: историю о перочинном ножичке, подаренном в детстве Гуссерлю, которую и передал С. Штрассер в предисловии ко второму изданию первого тома Гуссерлианы, рассказал не Р. Ингарден, а Э. Левинас, (см.: *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. XXIX).

Очевидность как «цель абсолютного познания» в «Логических исследованиях» становится *принципом* очевидности в «Идеях I». Эта трансформация связана, на наш взгляд, с тем, что феноменология «Идей I» есть уже рефлексия феноменологии, рефлексия феноменологического метода как такового. Таким образом, очевидность становится не только коррелятом истины (как самоданности вещи), но также коррелятом метода (как постоянной соотносительности феноменолога с проводимыми им редукциями). Очевидность приобретает характер *регулятивной* идеи.⁴¹ Гуссерль формулирует эту регулятивность очевидности как «принцип всех принципов», который состоит в том,

*что всякое оригинально дающее созерцание есть правомерный источник познания, что все, что нам оригинально предлагается в «интуиции» (так сказать, в жизненной действительности), необходимо просто принимать так, как оно себя даст, но только в тех границах, в которых оно себя здесь дает.*⁴²

Достижение совершенной очевидности указывает, таким образом, не просто на модус данности предметного, но и одновременно на очевидность как идею, руководящую научным познанием, как *предельную* цель науки.⁴³ Без идеи очевидности не может быть никакого научного познания в строгом смысле, как познания, проверенного на его значимость. В конечном счете, без очевидности, согласно Гуссерлю, вообще нет познания, поскольку даже в сфере повседневности любое высказывание покоится на определенном усмотрении, которое только и гарантирует данному высказыванию статус истинного или ложного. Хотя, конечно, в последнем случае речь идет об «относительной» очевидности.⁴⁴

Итак, очевидность как «идеал научности», как регулятивная идея состоит в том, что ничто

не должно получать значимость действительно научного, что не обосновано посредством совершенной очевидности, то есть не до-

⁴¹ Cp.: Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. S. 199: «Мысль об адекватной очевидности руководит феноменологическими анализами в смысле регулятивной идеи».

⁴² Husserl E. Ideen I. S. 51.

⁴³ См.: Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). T. 2. Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. von R. Boehm. Den Haag, 1959. S. 196.

⁴⁴ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 52.

казано посредством обращения к самим вещам или положениям вещей в изначальном опыте и усмотрении.⁴⁵

Относительно этого второго смысла очевидности — очевидности в смысле методологического принципа феноменологического исследования — остается указать еще на один аспект, а именно на то, что феноменологический метод ни в коем случае не должен смешиваться с методом психологическим. Основание для этого заключено как раз в том, что психология в традиционном смысле есть наука объективная, а это означает, что принципом ее методического движения выступает не очевидность, а естественное полагание бытия исследуемого ею предметного. Психологический метод направлен на экзистенцию, феноменологический же — на эвиденцию.

Существенным для нас оказывается та очевидность, что феноменологическая редукция как выключение естественной установки, в том числе и ее главного утверждения, вообще является возможной, и что после ее осуществления в качестве резидиума остается сфера абсолютного или трансцендентального сознания, от которого требовать еще и реальности — дело противосмысленное.⁴⁶

Феноменологическая редукция разворачивается, таким образом, не в сфере «душевных переживаний», принадлежащих тому или иному индивиду в качестве *реальных событий* его души, а в сфере «чистого сознания», чьи переживания должны пониматься только как *данности*, о существовании или несуществовании которых феноменолог отказывается выносить какие-либо суждения.

Предел адекватной очевидности

Вместе с тем указание на очевидность как на предельную идею или идеал познания, а именно познания феноменологического, содержит в себе нечто большее, чем выражение простого методического требования. Интерпретация очевидности не только как модуса подлинной данности предметного, но и как идеала научности, указывает, на наш взгляд, еще на одну проблему, столкнувшись с которой Гуссерль и был вынужден ввести этот второй, методологический, смысл очевидности.

Как уже было отмечено, сам вопрос об адекватной очевидности претерпевает у Гуссерля определенного рода трансформацию и преж-

⁴⁵ Ibid. S. 6.

⁴⁶ Husserl E. Ideen I. S. 121.

де всего в том отношении, что если в «Логических исследованиях» Гуссерль считает возможной совершенно адекватную очевидность, т. е. такую, которая, со своей стороны, не содержит никаких пустых интенций, которые не были бы еще созерцательно наполнены, то уже в «Идеях I» и особенно в «Картезианских размышлениях» возможность такой безусловной адекватной очевидности подвергается сомнению.⁴⁷ Причина тому — введение Гуссерлем понятия «горизонтной интенциональности», которая сопутствует всякому отдельному переживанию сознания как неизбежный фон еще не наполненных пустых интенций. И с каждым актуальным созерцательным наполнением любой из пустых интенций этого горизонта возникают новые пустые интенции, формирующие уже новый интенциональный горизонт. В этой всегда окружающей любую актуальность горизонтной потенциальности возникает новый, феноменологический смысл опыта.⁴⁸

Такой поворот в исследованиях Гуссерля известен как развитие теории генетической феноменологии.⁴⁹ Если каждое актуальное наполнение пустой интенции всегда сопровождается комплексом возникающих в таком процессе совпадения новых пустых интенций (или новым горизонтом пустых интенций), то это означает, что предельное совпадение подразумеваемого с созерцаемым оказывается недостижимым, и всякая очевидность, полученная в опыте, есть очевидность *относительная*, имеющая характер большей или меньшей адекватности. Уже из такого положения дел становится понятным, что гарантией феноменологического анализа должно в этом случае выступать не только само предметное, приводи-

⁴⁷ В «Логических исследованиях» Гуссерль пишет: «Во втором случае представление не содержит вообще никакого сигнификативного содержания. Все в нем наполнено; нет никакой такой части, никакой такой стороны, никакой такой определенности предмета, которая бы не была интуитивно представлена, никакой такой, которая бы непрямо просто соподразумевалась. Не только все то, что представлено, подразумевается, но также и все то, что подразумеваемо, представлено» (*Husserl E. LU, II. S. 612*); однако в «Картезианских размышлениях» возможность такого полного совпадения подразумеваемого и созерцаемого ставится под вопрос: «Соответствующая идея совершенства была бы идеей *адекватной очевидности*, при этом вопрос о том, не заключена ли она принципиально в области бесконечного, можно оставить открытым» (*Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 55*).

⁴⁸ См.: *Ibid. S. 81*.

⁴⁹ См. об этом более подробно, например: *Ströker E. Husserls transzendente Phänomenologie. S. 153 ff*; *Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. S. 182 ff*.

мое к очевидности в созерцании, но и своего рода *стремление* феноменолога к наиболее совершенной очевидности, которое и было названо регулятивной идеей очевидности.

Однако этим принципиально недостижимым совершенным соответствием интенции и созерцания не исчерпывается проблема введения Гуссерлем очевидности как метода; следует также иметь в виду, что если адекватная очевидность как таковая сама ставится под вопрос, то, соответственно, должен быть найден совершенно новый принцип, проверяющий научные положения, «будь они даже совершенно очевидны»,⁵⁰ на степень принадлежности их к абсолютному познанию.

Таким образом, не только сама по себе совершенная очевидность предметного гарантирует строгость научного познания. В свой поздний период Гуссерль приходит к тому, что всякая очевидность должна быть еще раз перепроверена, прежде чем получить статус подлинного познания. Методом такой перепроверки очевидности на ее очевидность выступает введенная Гуссерлем в «Картезианских размышлениях» идея *аподиктичности*.

Адекватная и аподиктическая очевидности

Следует напомнить, что в «Идеях I» адекватная и аподиктическая очевидности были равнозначными понятиями и вводились в противовес неадекватной, или ассерторической, очевидности. Последняя есть очевидность опыта, или эмпирическая очевидность, которая приводит к очевидности только часть предметно данного (например, акт восприятия). Первая же есть очевидность сущностного усмотрения, которое схватывает предметное в его полноте, схватывает сущность, причем не перспективно (как акт восприятия свой предмет), а сразу — в его нозматической целостности. Гуссерль утверждает:

так называемое «*ассерторическое*» видение индивидуального, например, «обращение внимания» на некую вещь или индивидуальное положение вещей, по своему разумному характеру сущностно отличается от «*аподиктического*» видения, от усмотрения сущности или сущностного положения.⁵¹

Поэтому обычное восприятие принципиально не может дать адекватной или аподиктической очевидности, поскольку всегда окружено горизонтом ненаполненных интенций:

⁵⁰ Husserl E. Ideen I. S. 65.

⁵¹ Ibid. S. 317.

Реальная вещь принципиально может являться... только *«неадекватно»*. С этим сущностно связано то, что *никакое из положений разума, покоящихся на таком неадекватно дающемся явлении, не может быть «окончательным» и «непреодолимым»*.⁵²

Однако взаимодозначное соответствие аподиктической и адекватной очевидности было подвергнуто Гуссерлем основательной ревизии в «Картезианских размышлениях». Вопрос, с этим связанный, относится как раз к проблеме восприятия, поскольку сущностное усмотрение как адекватная очевидность не представляло проблемы. Но если феноменология претендовала на статус универсальной науки, то это означало одновременно, что ее анализы должны разворачиваться не только в сфере эйдетического, но что она должна быть чем-то большим, нежели просто наукой эйдетической, должна выступать не *еще одной* эйдетической наукой, наряду с такими, как логика или чистая математика, а служить основанием последних.

Вопрос о восприятии или о возможности включения в сферу феноменологического исследования проблемы опыта и опытного знания, проблемы индивидуального, которое несет на себе характер «неадекватного», и привел Гуссерля к пересмотру теории очевидности. И действительно, если восприятие само по себе не гарантирует нам очевидности, которая может служить основанием для включения его данностей в сферу абсолютного познания, то как же тогда можно оправдать и, более того, признать подлинно научными (т. е. имеющими статус «абсолютного», «строгого» познания) проводимые феноменологией анализы восприятия?

Как видно, вопрос об очевидности вновь приобретает для Гуссерля характер трансцендентальной проблемы, особенно в свете того, что адекватная очевидность сама по себе уже не может выступать гарантом подлинного познания, поскольку ее совершенство поставлено под вопрос. Исходя из этого Гуссерль был вынужден найти очевидность «иного рода», которая была бы способна оправдать трансцендентальную чистоту проводимых феноменологом анализов.

Хотя эта идея [адекватной очевидности] постоянно руководит намерениями ученого, все же (как мы убедились посредством погружения в них) для него более высоким достоинством обладает очевидность, совершенство которой иного рода, — это совершенство *аподиктичности*; иногда им бывают отмечены и неадекватные очевидности.⁵³

⁵² Ibid. S. 319.

⁵³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 69.

Что же означает аподиктичность для Гуссерля? В каком смысле аподиктическая очевидность *очевиднее*, чем очевидность адекватная, причем настолько, что даже то, что неадекватно очевидно (а это, например, восприятие, предметность которого всегда является нам лишь неадекватно, т. е. в определенной *явленной* перспективе, которой всегда соответствуют *еще не явленные* перспективы, подразумеваемые с необходимостью, но всего лишь *только* подразумеваемые), «иногда» тем не менее может быть аподиктичным. Не указывает ли эта парадоксальность на апории самого Гуссерля, которые не поддаются однозначному толкованию?

Итак, адекватная и аподиктическая очевидности, согласно «Картезианским размышлениям», не являются более эквивалентными понятиями.⁵⁴ Сущностной характеристикой аподиктической очевидности выступает то, что в такой очевидности невозможно сомневаться; Гуссерль формулирует это с радикализмом Декарта: моя несомненность в отношении аподиктической очевидности настолько радикальна, что я не могу даже «помыслить» себе то, что в такой очевидности вообще можно усомниться.

Аподиктическая же очевидность обладает той замечательной особенностью, что она не только вообще удостоверяет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая немыслимость их небытия; что она, таким образом, заранее исключает, как беспредметное, любое сомнение, какое только может возникнуть.⁵⁵

Для того, чтобы ухватить сущностное различие адекватной и аподиктической очевидностей, необходимо на мгновение обратиться к тому мыслительному ходу Декарта, который принимается Гуссерлем, но одновременно настолько им модифицируется, что результаты такой модификации позволяют ему утверждать, что Декарт, несмотря на свое открытие радикального сомнения, остается, тем не менее, за пределами сферы трансцендентальной субъективности.⁵⁶

Что касается открытия Декарта, то оно состояло в том, что наряду с такими актами сознания, как восприятие, воспоминание, фантазия и т. д., обнаруживается еще один акт сознания, но уже акт высшего порядка, названный им актом радикального сомнения. Радикальное сомнение доставляет нам знание о том, что

⁵⁴ Там же. С. 80: «...адекватность и аподиктичность какой-либо очевидности не обязаны следовать рука об руку».

⁵⁵ Там же. С. 70.

⁵⁶ Ср.: Там же. С. 83.

деятельность сознания, сами акты сознания невозможно подвергнуть сомнению: можно сомневаться в данностях моих актов сознания, в конкретных предметах, которые только кажутся действительными, но не в самих актах сознания, которые осуществляются и чье осуществление не зависит от действительности или недействительности их предметностей. Упрек, адресуемый Гуссерлем Декарту, заключался как раз в том, что радикальное сомнение Декарта не предусматривает того, что данности обычных, непосредственных актов сознания (восприятия, воспоминания, фантазии и т. д.) и данности, достигаемые в акте радикального сомнения, отнюдь не тождественны. Действительно, если осуществление самого акта сознания, неважно при этом какого конкретно (это может быть воспоминание, фантазия, восприятие или ожидание и т. д.), для меня несомненно, то все же несомненность эта не дана самим этим актом, но, в свою очередь, есть результат другого акта, в котором первый акт проверяется на несомненность или свою несомненность удостоверяет. Только то, что очевидно в акте такого радикального сомнения, может быть названо *подлинно несомненным*. Для Гуссерля не только сам акт сомнения выступает в модусе несомненности его осуществления как акта сознания, но и сама предметность, открывающаяся нам в таком акте. Что же выступает предметностью акта сомнения и, одновременно, чем выступает сам акт сомнения, т. е. в чем заключается его «универсальность»?

Само радикальное сомнение есть не что иное, как *рефлексия*, предметностью которой как раз и выступают непосредственные акты восприятия, воспоминания, фантазии и т. д. Это означает, что если предметностью акта восприятия выступает, например, некая вещь — «нож», или некоторое положение вещей — «нож на столе»,⁵⁷ то предметностью рефлексивного акта как акта второго порядка выступает само *воспринимание* ножа или ножа на столе (т. е. сам акт восприятия как акт первого порядка). И только в таком рефлексивном акте достигается аподиктическая очевидность.

Таким образом, введение аподиктической очевидности связано с указанием на ту очевидность, которая дается именно *в акте рефлексии*, в отличие от адекватной очевидности, которая достигается (или не достигается) в актах первого порядка, актах восприятия, воспоминания и т. д., в зависимости от того, содержат ли актуальные созерцания ненаполненные пустые интенции или нет, т. е. в зависимости от того, претендуют ли такие акты на статус актов

⁵⁷ Здесь используется пример самого Гуссерля из его «Логических исследований», см.: *Husserl E. LU, II. V. Untersuchung. § 17.*

объективирующих.⁵⁸ Аподиктическая очевидность как коррелят актов рефлексивных оказывается по ту сторону наполнения или ненаполнения интенции,⁵⁹ поскольку ее принципом выступает «созерцание в рефлексии» («чистое созерцание»), а не наполнение интендируемой предметности созерцанием.

Любая очевидность есть схватывание самого сущего или так-сущего в модусе «оно само» при полной достоверности его бытия, исключающей, таким образом, всякое сомнение. Но этим еще не исключается возможность того, что очевидное станет сомнительным позднее, что бытие окажется видимостью, — и чувственный опыт поставляет нам такие примеры. Эта открытая возможность утраты несомненности или возможность *вопреки очевидности* всегда может быть заранее познана посредством критической рефлексии над тем, насколько успешно работает эта очевидность... При этом очевидность такой критической рефлексии, как и очевидность упомянутой немислимости бытия вещей, подлежащих с очевидной достоверностью, обладает достоинством аподиктичности, и так обстоит дело с любой критической рефлексией более высокой ступени.⁶⁰

Однако подчеркнем еще раз, что аподиктичность в акте рефлексии означает по Гуссерлю (в отличие от Декарта, который показал несомненность *только* самого акта радикального сомнения) не просто несомненную очевидность самого акта рефлексии, но и очевидность того, *что* дается в таком акте рефлексии, т. е. самих *данностей* рефлексивного акта. Здесь находит свое разрешение тот парадокс, что неадекватные очевидности могут быть отмечены апо-

⁵⁸ Конечно, возникает вопрос и о таком непосредственном акте сознания, как суждение, которое, по Гуссерлю, тоже может получать или не получать статус объективирующего акта. Но для прояснения этого Гуссерлем вводится понятие «категориального созерцания», которое также наполняет подразумеваемое в суждении значение или «интенцию значения». Исследование данного аспекта гуссерлевского учения о суждении выходит за рамки нашего анализа вопроса об очевидности. Для нас важно только то, что точно так же, как и все другие акты, *непосредственный акт суждения* необходимо отличать от *рефлексии относительно данного акта суждения*. И только в последней достигается аподиктичная очевидность, в то время как в самом непосредственном акте суждения может быть достигнута лишь адекватная очевидность.

⁵⁹ Ср. с этим: *Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. S. 216*: «Пожалуй, аподиктическая очевидность вообще не обладает характером наполняющего сознания».

⁶⁰ *Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 69.*

диктичностью. Так, если даже сам акт восприятия некоторой предметности и является неадекватным, т. е. содержит в себе пустые интенции, не нашедшие еще своего созерцательного наполнения (например, восприятие дома, который является нам только с одной стороны, а следовательно, другие его стороны только подразумеваются в пустых интенциях, которые еще только ждут своего наполнения в процессе опыта), то все же рефлексия, направленная на сам этот акт неадекватной очевидности, *возможна*, и ее данности будут данностями аподиктическими, предметностью рефлексивного акта будет *структура самого восприятия*, анализ которой имеет характер аподиктической необходимости, или структура внутреннего сознания времени, поддающаяся анализу также только в акте рефлексии.⁶¹

Следовательно, аподиктическая очевидность вводится Гуссерлем для обозначения тех очевидностей, которые даются феноменологу в рефлексивных актах, направленных на непосредственные акты сознания, и в этом смысле относится уже не просто к анализу познания как объективирующего акта, а к трансцендентальному познанию как познанию основных структур сферы сознания вообще.

Таким образом, можно выделить три смысла, в которых Гуссерль употребляет понятие очевидности: первое — очевидность как совпадение подразумеваемого с созерцаемым (пустой интенции и наполняющего созерцания), обозначаемая им *адекватной очевидностью*, с ней связаны такие вопросы, как акт объективации, степень адекватности очевидности, неадекватность очевидности и очевидность как «переживание истины»; второе — очевидность как идеал подлинного познания, обозначенная как *регулятивная идея очевидности*, с которой связаны вопросы метода феноменологии или методического продвижения феноменологического исследования; и третье — очевидность как чистое созерцание в рефлексии, обозначаемая Гуссерлем *аподиктической очевидностью*, с ней связаны вопросы анализа трансцендентальной сферы чистого сознания и критического или трансцендентального познания.

⁶¹ Там же. С. 89: «Выражаясь еще точнее, нужно, наверное, показать следующее: абсолютно несомненный состав трансцендентального опыта самосознания не ограничивается одной лишь тождественностью «Я есмь», но во всех особых данностях действительного и возможного опыта самосознания, — хотя в своих деталях они и не абсолютно несомненны, — простирается некая *универсальная аподиктическая структура опыта Я* (например, имманентная временная форма потока переживаний)».

ГЛАВА VI

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НАУКИ

Термин «феноменология науки»

Словосочетание «феноменология науки», как и всякое другое, вводимое в философский контекст, нуждается в предварительном пояснении. Феноменологию науки можно понимать по-разному: во-первых, как простой процесс описания такого знания, которое мы именуем научным; во-вторых, как конкретный методологический подход к науке и научному знанию, выработанный в рамках одной из известнейших философских школ XX столетия; и, наконец, в-третьих, как изучение комплекса феноменов, с которыми работает наука вообще. Чтобы устранить терминологическую многозначность и показать тем самым, что данное словосочетание не является произвольным, сразу же укажем, что феноменология науки есть не что иное, как часть философии науки. Но было бы неверным полагать, что феноменология науки просто тождественна так называемой феноменологической философии науки (наряду, например, с аналитической философией науки или постмодернистской философией науки), т. е. под феноменологией науки не следует подразумевать исключительно гуссерлевский подход к проблемам, которые ставятся в дисциплине, именуемой с середины XX в. философией и методологией науки.

Нашей задачей будет являться, во-первых, объяснение того, почему феноменологическая концепция философии науки привлекает к себе внимание ученых в рамках философии науки, во-вторых, что представляет собой феноменологическая концепция науки Гуссерля, а также, в-третьих, демонстрация того, почему феноменология науки не исчерпывается лишь феноменологической методологией в философии науки, но представляет собой часть философии науки, связанную в предметном отношении с так называемой идеей науки.

Феноменология науки Гуссерля как постклассическая философия науки

Феноменологическая версия философии науки возникла намного позднее самой феноменологии, несмотря на то, что ее основатель Э. Гуссерль посвятил ряд основных работ феномену науки. Имеются в виду прежде всего «Феноменология и фундамент наук», известная как третий том «Идей к чистой феноменологии и феноме-

нологической философии»,¹ пока не переведенная на русский язык, а также недавно вышедший на русском языке перевод последнего сочинения Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».²

Был ли Гуссерль, сделавший предметом своей философской рефлексии понятие «наука», философом науки в современном понимании этой дисциплины в рамках философского знания? Скорее всего нет; так называемая феноменологическая версия философии науки не была ни открытием самого Гуссерля, ни собственно целью задуманной им философской системы. Она стала поздним изобретением философов науки, воспринявших рефлексия Гуссерля о самой науке как особом феномене. Стало быть, интерес Гуссерля к сфере науки надо отделять от интереса тех мыслителей, которые, начиная с 30-х годов XX в., обозначили школу философии науки как раздел философского знания.

Напомним, что философия науки возникает как направление, имеющее четко ограниченные задачи и цели, идущие от неопозитивизма и логического эмпиризма Венского кружка. Изначальный замысел философии науки — систематическое исследование научных подходов или методов, отчасти поэтому философия науки именуется также философией и *методологией* науки. С помощью современной логики, а также логики, которая начинает вырабатываться в этой новой философской дисциплине, философия науки исследует формы научных понятий и высказываний, анализирует структуру научной аргументации, пытаясь прежде всего отследить их *функцию* в науке вообще. Казалось бы, фигура Гуссерля вполне естественно встраивается в число сторонников философии науки: с одной стороны, его интерес к феномену науки, с другой стороны, тот же логический анализ высказывания, выражения, понятия. И несмотря на это, Гуссерль, на наш взгляд, не может быть признан классиком философии науки наряду с Р. Карнапом, К. Гемпелем, В. Штегмюллером, К. Поппером, Т. Куном, П. Фейерабендом, П. Лоренцем или У. Куайном. Причина кроется в том, что, имея перед собой соответствующий философии науки предмет исследования, Гуссерль не признавал его в качестве самоцели своего общего замысла. Поэтому те выводы, к которым он пришел в своих исследованиях, с трудом поддаются

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd 3: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Den Haag, 1952.

² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Перев. с нем. Д. В. Складнева. СПб., 2004.

даже элементарному сопоставлению с выводами вышеназванных классиков.

Феноменологическая версия философии науки — это современная *неклассическая* философия науки, или, если подчеркнуть позитивный характер, который может внести феноменология Гуссерля в современную философию науки, *постклассическая* философия науки.

С чем связано обращение современной философии науки к феноменологии? Здесь можно назвать три причины. Во-первых, философия науки в последнее время перестала ориентироваться только на точные науки, она все чаще обращается к так называемому социогуманитарному знанию; во-вторых, философия науки, будучи долгое время по сути не чем иным, как теорией или метатеорией науки, решила подтвердить свой статус именно *философской*, а не просто позитивной научной дисциплины; в-третьих, философия науки, возникшая в конкретной исторической ситуации как ответ на требование философского знания, сегодня вынуждена ориентироваться на новые задачи, которые ставит перед собой философия в наши дни.

Именно эти причины дают определенное преимущество феноменологии перед другими философскими направлениями для интеграции в современную философию науки. Действительно, феноменология с самого начала заявляла о своем методологическом приоритете для гуманитарного знания, составляя, по словам Гуссерля, «существенный эйдетический фундамент психологии и наук о духе».³ Кроме того, феноменология не могла ограничиться и рамками просто метода для гуманитарных наук, т. е. быть *теорией* гуманитарного знания, она сама претендовала на статус *науки*, причем науки основополагающей; напомним о примечании Гуссерля к 7-му параграфу первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», касающемся математики как идеала наук: «...очевидно, что математический идеал не может быть значим повсеместно. Только не для феноменологии».⁴ На наш взгляд, эти слова о математике, странно звучащие из уст математика Гуссерля, свидетельствуют о его далеко идущем намерении сделать из феноменологии такой идеал для гуманитарных наук, каким является математика для наук естественных.

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Перев. с нем. А. В. Михайлова. М., 1999. С. 52.

⁴ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie / Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag, 1976. S. 22.

Парадигмы философствования

Особый вопрос — это соответствие феноменологии тем задачам, которые ставит перед собой философия сегодня. Остановимся на этом подробнее. Будем придерживаться той точки зрения, что, несмотря на многообразие направлений в философии в любой период ее становления, всегда имелся и имеется определенный центр притяжения философских интересов, не оставляющий равнодушным ни одного из философов и составляющий парадигму философствования или даже философскую эпоху. Это вовсе не противоречит позиции тех, кто считает, что предмет философии един и неизменен со времен открытия в античности такой формы умственной деятельности, как философствование, и является не чем иным, как безусловно всеобщим. Однако природа человеческого разума такова, что он не способен охватить безусловно всеобщее непосредственно, соответственно разум, апеллирующий к бесконечному и абсолютному, сам вынужден жить историческим образом. Философские эпохи, или парадигмы философии — это следствие исторического характера нашего разума, который вынужден подходить ко всеобщему со стороны особого феномена (условно всеобщего), который представляется ему в тот или иной период *адекватным* выражением безусловно всеобщего. Однако философская мысль также осознает свой конечный характер, развиваясь в условно всеобщем до тех пор, пока не признает, что она не может *только* на его примере постигнуть безусловного. Тогда ей остается возможность либо найти новое условно всеобщее, изменив парадигму своего вопрошания, либо отвергнуть саму возможность адекватного постижения безусловно всеобщего. Трудно не согласиться с выводами тех исследователей, которые выделяют в истории философского знания ряд основополагающих этапов, или так называемых философских эпох.⁵ Нужно понимать, что философия науки как направление отнюдь не было случайным изобретением некоторых мыслителей XX в.; повторим, философия науки — это ответ на требование, которое философское знание предъявило и к себе, и к так называемому научному познанию в *конкретную* историко-философскую эпоху. Но что же такое философские эпохи?

Первая философская эпоха, как нетрудно догадаться, связана с возникновением философской мысли в Древней Греции, а также с той гениальной интуицией древнегреческих мыслителей, которая и дала дальнейшую жизнь философии вообще; мир есть, а не не есть, мир являет себя нам, постигающим этот мир, в установке

⁵ Например, профессор кафедры истории философии Санкт-Петербургского университета К. А. Сергеев.

удивления от того, что что-то вообще существует. По словам Платона, именно «удивление» лежит в основе философии.⁶ Тогда же, в ту эпоху, впервые возникает и феномен науки. Наука есть знание того, что остается неизменным в постоянно становящемся мире; древнегреческие мыслители называли это неизменное бытием, тем, что пребывает вечно. Возьмем Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Демокрита или позднее Платона, все они искали неизменное, называя это «водой», «воздухом», «апейроном», «атомом» или «эйдосом», возвышая их до первопринципов гармонического устройства универсума. Первую эпоху в философии называют натурфилософией, поскольку бытие постигалось как природа. Выразителем этой эпохи стал Аристотель, и он же был, если угодно, первым философом науки, потому что, в отличие от всех предшествующих философов, провел разграничение между постижением неизменного в природе и выражением неизменного в мысли и слове. Это фундаментальное различие между *постижимым* и *выражаемым* стало характерной чертой философии науки, возникшей позднее, когда она уже закрепились институционально, т. е. в университетах и научно-исследовательских центрах, в научных журналах и в отдельных секциях на научных конгрессах.

Философская эпоха бытия как природы не могла существовать вечно; развертывая себя в истории, она не могла более выполнять свою главную задачу — то, что философы обнаруживали в природе как вечно неизменное, становилось все более абстрактным. Первая эпоха философии завершилась в неоплатонизме, апеллирующем к Единому, постижение которого стало невозможно положительным способом. Те, кто считают средние века просто временем религиозного забвения человеком своего разума, сами забывают о том, что средневековые — это не просто историческая эпоха, а эпоха мысли, эпоха особого философского мировоззрения. Средневековые — попытка удержать неизменное в слове, носящем божественный характер. Средневековые находят в Слове фундамент бытия, удерживающий постоянно становящийся мир. Схоластика представляет собой новую форму науки, пришедшую на смену античной физике; именно науки, поскольку схоластика вобрала в себя восходящий к античности идеал науки: найти в изменяющемся мире неизменное, дарующее становящемуся его бытийный статус. Подлинное, т. е. независимое ни от чего иного, бытие для мыслителей средневековья — это Божественное Слово. Только высказывая Слово, Бог создает мир, который, если бы он оставался невысказанным, оставался бы в Божественном Уме в качестве возможности. Средневековые длилось почти тысячу лет, пока сохранялась вера в конкретность

⁶ Платон. Тезетет // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.

божественного Слова. Но и в эту философскую эпоху нашелся мыслитель, которого, опять же условно, можно назвать философом науки, потому что он чувствовал кризис современной ему науки, т. е. схоластики. Этот философ — У. Оккам. Его философская концепция — ответ на требование научного знания его времени. Оккам разработал методологию схоластики, когда пришел к выводу об *условности* словесного выражения. Язык науки — язык знаков (естественных и условных). Если это так, то Слово больше не может быть тем неизменным, которое искала философия как наука.

Все это приводит к возникновению новой парадигмы, к науке Нового времени, которая вновь стремится найти безусловное и неизменное знание. В философских построениях Р. Декарта и Ф. Бэкона явно выражены основные элементы новой парадигмы: подлинное знание — это знание собственного сознания, поиск в сознании подлинно очевидного, того, «несуществование чего невозможно даже помыслить», как удачно выразился Декарт. Мы совершенно не понимаем новоевропейского понятия «опыт», если не улавливаем того, что речь идет не об окружающем нас мире, а о первых очевидностях нашего сознания, только в котором и «имеется» то, что невозможно изменить никакими спекуляциями. Новая парадигма, понимая неизменное бытие как сознание, рождает и новую критическую мысль относительно того, что из безграничного опыта сознания пригодно для научного знания. Так рождается первый позитивизм, очередная (особо отметим, что не первая, как это полагают многие) форма философии науки. Заметим, что О. Конт, которого часто называют противником всей предшествующей философии, боролся вовсе не с философией, а с тем, что он называл «метафизикой» в философии. Он не пытался поставить философию с ног на голову, как это довольно часто воспринимается; целью его философии науки была разработка соответствующей требованиям его времени, его философской эпохи, методологии работы с очевидностями сознания. Позитивная философия Конта позитивна ровно настолько, насколько позитивны все предшествующие и последующие виды философии науки, — очистить научное знание от всего, что мешает постигать неизменное, являющееся фундаментом всего изменяющегося бытия. Позитивизм Конта оказался в более сложной ситуации лишь потому, что неизменное бытие наука Нового времени пыталась обнаружить в сознании человека.

Но и критическая прививка позитивизма была не способна надолго удержать философскую эпоху бытия как сознания. Сознание утрачивало свою конкретность для того, чтобы на нем можно было выстроить безусловную систему научного знания. Поэтому от сознания было оставлено самое конкретное — его воля. К. Маркс и отчасти Ф. Ницше знаменуют философскую эпоху Новейшего вре-

мени — эпоху бытия как воли. Новая философская эпоха требует формирования нового идеала научного знания, удачно сформулированного в известном 11-м тезисе: философия должна не только постигать мир, но и изменять его. Если научное знание по своему истоку есть стремление найти неизменное основание для изменяющегося, то таким неизменным выступает теперь сама воля, формирующая реальность. Наука Новейшего времени становится наукой эксперимента, наукой лабораторий и приборов; такая наука не постигает мир, она начинает его создавать и продолжает это до сегодняшнего дня. «Виртуальная» реальность, о которой так много говорится в наши дни, — это не иная реальность, куда мы уходим время от времени; она и есть реальность, в которой мы живем. Виртуальная реальность — продолжение реальной реальности. Иначе не скажешь, поскольку само понятие реальности становится неопределенным.

Учитывая основные цели так называемой *классической* философии науки, возникшей уже в XX в., необходимо осознавать, что и эта форма философии науки была ответом на становление новой философской эпохи. На наш взгляд, практически все вариации классической философии науки опираются на одну фундаментальную идею, высказанную еще Л. Витгенштейном и являющуюся по сути реакцией на новую парадигму постижения бытия как воли: мир — это не мир вещей, но мир фактов, причем фактов логических; однако логическому факту безразлично, где он состоится, — на Земле, на Марсе, в виртуальной реальности или в воображении. Классическая философия науки — попытка выстроить беспредпосылочное научное знание на основе логических форм, ибо именно они в конечном итоге и остаются единственным неизменным нашей воли.

Особый вопрос состоит в том, не исчерпала ли себя к нашему времени эта последняя философская парадигма. Радикальный симптом, который склоняет к мысли о завершении философской парадигмы бытия как воли, усматривается в том факте, что воля выходит из-под контроля. Человек перестает контролировать эксперименты собственной воли, живя в такой неконтролируемой реальности, для которой у нас еще не сформирован адекватный категориальный аппарат, что ведет к очередной смене общепарадигмы философской парадигмы, а вместе с этим и к изменению отдельных философских дисциплин, в том числе и философии науки. Философия науки сегодня — это стремление найти методологию для неконтролируемой реальности; упомянем лишь два направления, которые хотя и по-разному, но высказывают неприемлемость классических форм философии науки, основанных на логике факта. Речь идет о синергетике и теории коммуникативного действия. То, что

вводится этими дисциплинами в современный научный лексикон, до недавнего времени казалось просто нелепым в научном дискурсе: так, например, синергетика апеллирует к самоорганизации материи, а теория коммуникации — к рациональности во множественном числе.

Итак, именно в связи со сменой общефилософской парадигмы к современной философии науки предъявляются новые требования, и этим прежде всего и обусловлен интерес к феноменологии со стороны современной философии науки. Сегодня, действительно, кажется, что больше просто не в чем найти неизменное и безусловное: ни в природе, ни в слове, ни в сознании, ни в воле. Феноменология здесь имеет своего рода преимущество, поскольку для нее реальность не связана с существованием. Феноменология работает в сфере смысла, отдавая должное *любой* реальности: восприятия, воспоминания, фантазии, эстетического чувства и т. д. «Феномен», который является предметом феноменологических штудий, — это и есть то, как нами формируется смысл любой реальности; но, в отличие от классических форм философии науки, которые, занимаясь этим же вопросом, абстрагировались от того, *как* нам дана реальность, феноменология ставит именно это во главу угла. Вместе с тем феноменология, как и все предыдущие версии философии науки, движима идеей беспредпосылочности научного знания, соглашаясь при этом на «прививку» позитивизма. Об этом свидетельствуют слова самого Гуссерля:

‘Если слово «позитивизм» означает, что все науки с абсолютной свободой от каких бы то ни было предрассудков основываются на «позитивном», т. е. усматриваемым из самого первоисточника, то тогда подлинные позитивисты — это мы.⁷

И последнее: феноменология состоялась как направление в истории философии, но не в философии науки, поэтому она является действительно постклассической версией философии науки, которую только еще предстоит проверить на ее соответствие общему идеалу философии науки.

Наука как феномен сознания

Феноменологический проект Гуссерля, направленный на анализ такого феномена, как наука, разворачивался в трех измерениях

⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 55.

ях. Первое измерение касается предельно полного анализа науки как «ноэматического смысла», который конституируется в нашем сознании. Второе измерение связано с историческим характером формирования этого смысла в античности и в дальнейшем развивалось в феноменологической философии учеников Гуссерля (прежде всего в концепциях М. Хайдеггера⁸ и Л. Ландгребе); читателю, сведущему в философской традиции XX в., эта идея должна быть знакома под наименованием «европоцентристский» подход к науке. Третье измерение касается попытки обнаружить предельное основание науки в феномене «жизненного мира»; эта идея также была подхвачена учениками Гуссерля (например, А. Шюцем).

Ведущей целью Гуссерля была идея обоснования радикальной и универсальной науки как ноэтико-ноэматического феномена сознания. Гуссерль, следуя за философским проектом Декарта, отвергает все имеющиеся фактические науки в качестве образца для разработки желаемой им подлинной науки. Но перед ним возникает вопрос о том, откуда проистекает *идея* такой подлинной и еще только должной быть абсолютно обоснованной науки? Гуссерль отказывается принимать в качестве предпосылки какую бы то ни было логику науки или теорию науки, в отличие от Декарта, который имел образец идеальной науки, а именно геометрию (на месте аксиом геометрии в универсальной науке, задуманной Декартом, должны были выступать принципы самодостоверности чистого Я). Отказываясь от любого заданного традицией «нормативного идеала науки», Гуссерль предлагает как бы с нуля постепенно создавать его в философствующем сознании.

Первой данностью феномена науки, с которого начинает Гуссерль, выступает определенная интенция, именуемая им «всеобщей целью абсолютного обоснования науки». Именно эта цель должна служить мотивом, получающим шаг за шагом все более конкретную определенность. Но как же быть с этой целевой установкой, каким образом она сама поддается прояснению? Чтобы не впадать в противоречие, Гуссерль, приостановивший значимость всех фактических наук, предлагает подвергнуть сомнению также и саму всеобщую идею науки и рассматривать ее лишь в качестве определенной претензии сознания, регулятивного принципа, который лишь мотивирует наше сознание.

Феноменология науки Гуссерля начинается с прояснения находящейся в неопределенной всеобщности идеи науки. Ее прояснение ни в коем случае не может означать формирования некоего понятия науки на основе абстрагирующего обобщения наук частных.

⁸ См. об этом подробнее: *Bast R. Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie. Stuttgart, 1986.*

Науки как факты культуры и науки в подлинном смысле слова — это не одно и то же, поскольку всякая наука сверх своей фактичности несет еще и некую претензию, которая как раз и не может быть исчерпана никакой фактичностью: «Именно в этом притязании заключена наука как идея — идея подлинной науки».⁹ Поэтому первое, что необходимо сделать, — это «вжиться» в самое стремление, в научную интенцию, которая присуща всякой науке, дабы понять, чего же она в конечном счете хочет добиться; и все для того, чтобы впоследствии усмотреть конститутивные моменты, присущие всеобщей идее подлинной науки.

Для анализа идеи науки необходимо также провести разграничение в выносимых сознанием суждениях: они бывают непосредственными и опосредованными. Последние отмечены смысловой соотнесенностью с другими суждениями, которые как бы «предполагаются» и лежат в основе опосредованных суждений (т. е. отмечены характером «веры», присутствующей в них). Для реализации задуманного Гуссерлем проекта подходят только суждения непосредственные, связанные с обосновывающей деятельностью сознания. Однако что же может быть критерием их удостоверения? Речь об обосновывающих суждениях вынуждает Гуссерля считать их критерием переживаемую в сознании «очевидность». В подлинном обосновании всегда выказывает себя «правильность», «согласованность», т. е. верное обоснование есть согласованность суждения с «самим» положением, высказываемым в суждении (с самой вещью или с самим положением вещей). Еще точнее, акт суждения есть некое полагание или, в широком смысле, простое предположение, что нечто таково. Поэтому суждения суть не что иное, как простые «полагания», однако среди последних встречается особого рода суждающее полагание, называемое очевидностью. На месте только подразумеваемой вещи в простом полагании в очевидности вещь предстает в качестве «ее самой», положение вещей как «оно само»; рассуждающий отдает себе в этом отчет. Кроме того, простое полагающее суждение направлено на соответствующую очевидность вещи или положения вещей.

Именно здесь становятся явными особенности целеполагающей идеи, руководящей всей научной деятельностью: ученый хочет не просто выносить суждения, но обосновывать свои суждения, он не хочет признавать ни за каким суждением характер научного познания до тех пор, пока оно не будет совершенно обосновано, т. е. приведено к очевидности. Конечно, фактически это может осуществляться не всегда, оставаясь исключительно устремлением, но в любом случае в этом заключена некая идеальная цель. И еще одно:

⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 60.

суждение и очевидность стоит отличать от допредикативного суждения, допредикативной очевидности, с которыми также имеет дело сознание. Однако допредикативная очевидность не является целью науки, поскольку она не просто полагает или усматривает, но *выражает* полагаемое и усматриваемое.

Продвигаясь таким путем, Гуссерль выделяет *универсальность*, заложенную в идее науки. Идея науки исходит из полного обоснования, и этот ее универсализм является не чем иным, как ведущей идеей всякой науки, как бы ни обстояло дело с ее фактической осуществленностью. Очевидность в широком смысле есть опыт о сущем, более того, опыт о таком-то и таким-то образом устроенном сущем. Очевидность касается любого опыта в обычном смысле этого слова, но если повседневная очевидность может быть относительной, то в идее науки заложена совершенная очевидность (чьим коррелятом выступает подлинная истина); если для повседневной жизни достаточно относительных очевидностей и истин, то наука ищет истины, которые должны оставаться всеобщими и значимыми всегда.

Посредством такого «вживания» во всеобщность научного стремления Гуссерль начинает раскрывать содержание идеи подлинной науки, и это несмотря на то, что он не имел заранее никакого научного идеала, не следовал никакой логике науки, хотя и не отрицал, что вполне возможно, что результатом его размышлений выступит нечто подобное логике. Гуссерль фиксирует первый методический принцип своего подхода к феномену науки следующим образом:

Я, как начинающий философ, следуя своему стремлению к презумптивной цели – подлинной науке, — не могу допустить или оставить в силе ни одного суждения, которое бы не было почерпнуто мной из очевидности, из *опытов*, в которых соответствующие вещи и положения вещей предстают передо мной как *они сами*.¹⁰

При этом, разумеется, необходимо, во-первых, исследовать, до какой степени простирается сфера очевидного, до какой степени очевидное совершенно или соответствует действительной самоданности вещей или положений дел, и, во-вторых, поскольку науки стремятся к предикациям, которые выражали бы в совершенном и очевидном совпадении допредикативно усмотренное, необходимо обращать внимание и на эту сторону научной очевидности, как с необходимостью входящей в только еще формируемый «нормативный методический принцип очевидности».

¹⁰ Там же. С. 66.

Но чем бы мог помочь этот принцип, если бы он не был способен дать некое подручное средство, позволяющее нам привести идею подлинной науки в фазу ее действительного осуществления? Поэтому, по Гуссерлю, если мы хотим перевести идею подлинной науки в практическую плоскость, должны быть найдены очевидности, которые были бы отмечены такого рода практическим призванием (выражающим возможность построения науки как системы подлинных познаний, т. е. познания систематического). Понятно, что очевидность, требуемая наукой, связана с идеей совершенства, однако под вопросом остается, достижима ли она на практике в принципе.

Гуссерль настаивает на том, что помимо адекватной очевидности, которая, по-видимому, никогда не может обладать абсолютно совершенным характером, при построении нозматического смысла науки речь может идти и о совершенстве более высокой ступени, связанной с идеей аподиктической очевидности. Аподиктичность означает несомненность в совершенно определенном и своеобразном смысле. Всякая очевидность есть постижение самого сущего в модусе «оно само», в модусе полной достоверности, исключающей всякое сомнение. Конечно, не исключается и возможность, что то, что сейчас является очевидным, позднее станет сомнительным, бытие обратится видимостью.

Аподиктическая же очевидность обладает однако той замечательной особенностью, что она не только вообще удостоверяет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая немыслимость их небытия.¹¹

То есть аподиктическая очевидность с самого начала исключает всякую возможность сомнения.

Здесь стоит вспомнить картезианский принцип абсолютной несомненности, только на основе которого может быть выстроена подлинная наука. Открытие аподиктической очевидности позволяет Гуссерлю предположить, что найдено действительное начало для размышлений об идее подлинной науки. Очевидность, лежащая в основе всяких других очевидностей, должна быть аподиктической; даже если очевидность неадекватна, то по крайней мере она должна обладать аподиктическим содержанием, «неким бытийным содержанием, которое благодаря его аподиктичности» является всегда абсолютно несомненным.

¹¹ Там же. С. 70.

Как уже было отмечено, Гуссерль не являлся философом науки в классическом понимании этого направления в философии, о чем свидетельствует и применимость тех результатов, к которым он пришел, анализируя феномен науки. Целью Гуссерля было создание новой философии, которая вместе с тем обладала бы статусом науки. Таким образом, Гуссерль на основании феноменологического подхода к феномену науки пытался создать новую науку, которая соответствовала бы требованиям поэматического смысла науки вообще.

Однако было бы неверным полагать, что феноменологический анализ поэматического смысла науки был первым шагом Гуссерля в его философском проекте. Обращение к теме науки — довольно позднее решение Гуссерля, которое обусловлено прежде всего его критическим отношением к своим ранним философским построениям. Феноменология науки Гуссерля сопутствовала второму этапу построения феноменологии, который он сам обозначил как «трансцендентальный» поворот. В этом также и решительное отличие гуссерлевского проекта от классических анализов науки в XX в.: если последние ориентировались на фактические науки и их достижения (особенно в области естествознания), то Гуссерль, проделавший кропотливую работу при описании феноменов сознания, столкнулся с проблемой соответствия тех достижений, к которым пришел он сам, идеалу научного познания. Именно критическое отношение Гуссерля к ранним построениям на предмет их соответствия подлинной научной установке и привело его к вопросу о статусе научного познания. В своей поздней работе «Картезианские размышления» Гуссерль приходит к выводу, что его философский проект должен быть выстроен заново, теперь уже соответственно идеалу научности. Вот почему гуссерлевский анализ науки как поэтики-поэматического смысла, во-первых, невыводим ни из какой фактически имеющейся науки (как из области естествознания, так и из области так называемых наук о духе), во-вторых, не исчерпывается анализом науки как социального института и, в-третьих, не тождествен описанию науки как психической деятельности человека.

Объективизм или трансцендентализм?

Безусловно, мотивы Гуссерля, взявшегося за анализ феномена науки, могут быть названы трансцендентальными. Однако если Кант, основоположник трансцендентальной философии, видел в качестве своей цели определение границы нашего познания мира, то Гуссерль хочет определить границы нашего познания самих себя, т. е.

Я, причем Я не психологического, а Я чистого, трансцендентально-го. Гуссерль употребляет

слово «трансцендентальный» в наиболее широком смысле для характеристики мотива... вопрошания о последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно возводятся все значимые для него научные построения, хранимые в качестве завоеваний и находящиеся в его свободном распоряжении.¹²

Таким образом, Гуссерля не устраивает непоследовательность Канта, который, открыв сферу чистой субъективности, психологизировал ее вслед за нововременной философской традицией. Последняя покоится на принципах математизации и объективизма, однако сам объективизм есть для Гуссерля следствие интерпретации идеи, смысла научности в истории западноевропейской цивилизации. Задача Гуссерля — показать, что

объективно-научный метод покоится на никогда прежде не исследованном, глубоко сокрытом субъективном основании, философское прояснение которого только и выявляет истинный смысл достигший позитивной науки и, коррелятивно, истинный бытийный смысл объективного мира — и именно как трансцендентально-субъективный смысл.¹³

Критика Гуссерля, направленная на объективизм в науках, не означает отрицания их научного подхода, но лишь демонстрацию того, что «объективизм» наук — это следствие истолкования человеком смысла науки, который целиком есть дело человеческой субъективности. Если человек начинает понимать под науками прежде всего науки о фактах, то он в соответствии с этим смыслом «науки» выстраивает и свою жизнь: «Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах».¹⁴ Иными словами, человеческая субъективность формирует такой смысл науки, в котором не остается места самой учредившей такой смысл субъективности. Именно в этом, по Гуссерлю, исток кризиса европейской науки. Объективная, позитивистская наука — это исторический феномен, в котором проявляет себя «остаточное понятие» науки как таковой. Следствием такого истолкования смысла науки выс-

¹² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 138.

¹³ Там же. С. 141.

¹⁴ Там же. С. 20.

туает также и то, что философия не может уже выступать в качестве универсального знания. Прежде всего нужно понять, почему в истории развития западноевропейской науки происходит такое ограничение смысла науки, ее низведение до науки «объективной».

Исторический факт, с которым необходимо считаться, заключается в том, что научный метод, избранный мыслителями Нового времени, привел к несомненным успехам *только* в позитивных науках. Однако в основе такого методического движения лежит определенная философская установка:

Определенный идеал универсальной философии и соответствующего ей метода составляет начало в качестве, так сказать, изначального учреждения философского Нового времени и всех линий его развития. Однако вместо того чтобы воплотиться на деле, этот идеал претерпевает внутренне разложение.¹⁵

Наука для Гуссерля — это не просто теоретическая установка, но выражение телеологического смысла человечества вообще. Этот телеологический смысл (ориентация человека на жизнь исходя из принципов разума) формируется еще в античности, и именно его пытается пережить философия Нового времени. Однако если античность соизмеряет постижение бытия с конечностью человеческого существа (в том числе и в развитой тогда идее науки), то философия Нового времени претендует на создание *универсальной* науки, предметом которой выступал бы бесконечный и идеальный мир, не зависящий от своей фактической выплеченности в мир несовершенной (то есть никогда не данной в идеальном виде) природы. Так мыслители Нового времени приходят к выводу о том, что сущее во всей его совокупности представляет собой не набор случайных и разрозненных фактов, но содержит в себе скрытое рациональное единство, доступ к которому возможен посредством универсальной науки. Именно Галилей, по словам Гуссерля, является отцом современной формы науки, поскольку он открывает идею математического естествознания.

Математизации мира — закономерное следствие интерпретации идеи науки как универсальной науки, ухватывающей идеальное единство вещей окружающего нас мира. Окружающий мир становится миром типов, форм, гештальтов:

с помощью чистой математики и практического измерительного искусства можно... создать совершенно новый способ индуктивного предвидения, а именно, исходя в том или ином случае из дан-

¹⁵ Там же. С. 27.

ных и измеренных гештальтов, можно с непреложной необходимостью «рассчитать» неизвестные и никогда не доступные прямому измерению. Так отчужденная от мира идеальная геометрия становится «прикладной» и тем самым, в известном отношении, — всеобщим методом познания реальности.¹⁶

В зависимости от уровня развития техники постижения «объектов» наука Нового времени предполагает улучшение и совершенствование окружающего мира. Проект Галилея ведет к тому, что существом и смыслом науки становится гипотеза и ее бесконечное подтверждение. Галилеева наука начинает «просчитывать» природу, видя в результате такого «просчета» истинный смысл самой природы.

Вместе с тем Гуссерль предлагает обратить внимание на происходящую у Галилея подмену действительно данного в восприятии мира миром математических идеальностей, «донаучно созерцаемой природы» — «природой идеализированной». Каким бы тривиальным не казалось замечание Гуссерля, именно донаучный мир остается единственным и неустрашимым фундаментом всякой формы человеческого обращения с миром. Вот почему Гуссерль именуется этот всякий раз удерживаемый человеком во внимании в качестве основы и почвы своей деятельности мир — жизненным миром:

Этот действительно созерцаемый, действительно познаваемый и уже познанный в опыте мир, в котором практически разыгрывается вся наша жизнь, остается, как он есть, неизменным в его собственной существенной структуре, в его собственном конкретном каузальном стиле, что бы мы ни делали с помощью искусства или без таковой.¹⁷

Новоевропейская установка «переодевает» жизненный мир в одеяния математических символов и теорий, вследствие чего истинным бытием этого мира человек начинает считать не сам мир, но применяемый нами *метод* его познания. Универсальная наука, ограничиваясь только методом, утрачивает из своего поля зрения саму жизненность мира, считая ее субъективным основанием человеческого отношения к миру, который должен быть устранен из сферы объективно-научного подхода к действительности. Такой научный подход больше не нуждается и в философии, которая со времен античности несла на себе телеологический смысл человеческой самореализации.

¹⁶ Там же. С. 53.

¹⁷ Там же. С. 77.

Рационализация жизненного мира Галилеем завершается превращением природы в замкнутый (очищенный от всего субъективного) в себе мир тел. Вскоре за этим следует натурализация оставшейся без надобности субъективности, знакомая нам под именем психологии. Психология, вооружившаяся естественнонаучным методом, не смогла раскрыть загадку субъективности. На философскую сцену Нового времени выходит трансцендентализм, который пытается восстановить фундаментальное значение субъективности для конституирования жизненного мира. Если объективизм ищет объективную истину в мире, не зависящем от субъекта, то трансцендентализм утверждает,

что бытийный смысл предданного жизненного мира есть субъективное образование, свершение опытно познающей, дон научной жизни. Это в ней выстраивается смысл и бытийная значимость мира, и притом каждый раз того мира, который действительно значим для того или иного опытно познающего субъекта.¹⁸

С этого момента вся дальнейшая история философии представляет собой, по Гуссерлю, борьбу объективизма и трансцендентализма. Только в своей конечной форме трансцендентализм способен восстановить философскую претензию в своих изначальных правах. Такой конечной формой должна выступить, по Гуссерлю, феноменология. Феноменология есть такое учение о конституирующей жизненный мир субъективности, которое одновременно сохраняет в себе идеал изначальной научности, сформировавшей телеологический смысл европейского человечества. Философия, учредившая себя когда-то в качестве смысла человечества, должна в конечном счете реализовать себя в истории человечества. Новое время посчитало, что философия наконец-то реализовала себя в форме открытой Декартом «эгологии». Но в ней, по Гуссерлю, смысл философии лишь проявился, наконец-то явился человечеству в качестве «архимедовой точки» всякой подлинной философии,¹⁹ только призвав к собственной реализации.

Открытое Декартом *его* оказалось безжизненным, поскольку, оставаясь в традиции психологизации, Картезий не смог связать *его* с миром, не вскрыл роль *Я* в формировании мира, не сумел

расспросить чистое *его* о том, какие акты и какие способности ему свойственны и какие интенциональные свершения оно в них осуществляет. Поскольку он на этом не задерживается, ему не может

¹⁸ Там же. С. 100.

¹⁹ Там же. С. 116.

раскрыться обширная проблематика систематического вопрошания о мире как «феномене» в его.²⁰

Мир как «феномен» в его — вот путеводная нить в сферу трансцендентальной философии. Для мыслителей Нового времени осталось скрытым, что жизнь сознания вершит бытийный смысл мира. При этом жизнь сознания свершает не только чувственно созерцаемый мир, но и мир научный. В этом отношении для нововременной науки остается сокрытым и смысл того, что коллективно свершали ученые Нового времени, смысл научности их наук. Трансцендентальный поворот, осуществленный Кантом и его последователями, вскрыл эту наивность объективных наук, показав, что они еще и не являются в собственном смысле науками, поскольку их познание не является «познанием в предельной теоретической ответственности перед собой, а следовательно... познанием того, что пребывает в последней истине».²¹ Объективно-научный метод сам покоится на определенном субъективном основании, который необходимо философски прояснить.

Философия Канта — это первая радикальная попытка прояснения конститутивной роли субъективности в формировании смысла мира. Однако даже Кант, при всей его критической позиции, остается, по Гуссерлю, в границах неосознанной объективации субъективного. Кант постулирует субъективность, но не доходит до того, чтобы сделать явной жизнь субъективности; Кант лишь приближается к пониманию временности сознания, его интенциональной природы, смыслополагающем характере и т. д. Гуссерль усматривает в философии Канта скрытые истины, которые должны стать явными.

Наука есть свершение человеческого духа, которая, по Гуссерлю, всегда отталкивается и учитывает мир до- и вненаучного опыта. Наука есть одна из форм практики обращения с этим изначально преданным жизненным миром. Но этот изначально мир не возникает независимо от субъекта, но сам уже есть свершение субъективности и ее смыслополагающей деятельности. Мир жизненного опыта предполагается каждым и в силу его естественной положенности считается чем-то само собой разумеющимся. Этот мир ускользает от анализа наук, его не делают темой исследований, а значит, сами науки, возможные только на основе этого жизненного мира, упускают смысл своей деятельности. Жизненный мир — это

царство целиком и полностью замкнутого в себе субъективного, имеющего свой способ бытия, функционирующего во всяком опыт-

²⁰ Там же. С. 118.

²¹ Там же. С. 140.

ном познании, во всяком мышлении, во всякой жизни, т. е. повсюду неотъемлемо присутствующего, и все же никогда не попавшего в поле зрения, так и оставшегося не схваченным и не понятым.²²

Именно эту субъективность, субъективность, формирующую первоначальный жизненный мир, не удалось открыть Канту в своем трансцендентальном проекте. Она так и осталась «анонимной» субъективностью.

Философия как наука

Философия, по Гуссерлю, должна наконец-то реализовать свой смысл научности, сделав предметом своих исследований именно эту первичную субъективность. Философия должна раскрыть то, как постоянно подразумеваемый нами сущий мир формировался и продолжает формироваться в непрерывном процессе выстраивания смыслов, над которыми наука, понятая как жизненная практика, должна не возвышаться, а встраиваться. Необходимо поэтому пересмотреть сам смысл научности науки, перестав отождествлять науку с голым объективизмом:

Быть может, научность, которой требует этот жизненный мир как таковой, в его универсальности, это научность своеобразная, как раз не объективно-логическая, но — поскольку дает последние обоснования — не низшая, а по своей ценности более высокая научность.²³

Объективный мир, который выстраивает наука, представляет собой теоретико-логическую конструкцию, охватывающую то, что принципиально не может быть воспринимаемо и постигаемо в обычном, жизненном опыте. Жизненный опыт представляет собой «царство изначальных очевидностей», переживаемых человеком непосредственным образом, когда любая вещь мира дается в модусе «это оно само». Раскрыть жизненный мир значит заставить науку считаться с такими очевидностями. Именно философия должна дать возможность науке вернуться от объективно-логической очевидности к праочевидности жизненного мира.

Интенция Гуссерля заключается в том, что знание объективной науки как бы заранее дано ученому в очевидности жизненного мира, он лишь надстраивает над ним новое здание. И если научно-

²² Там же. С. 155.

²³ Там же. С. 171.

му анализу должен быть подвергнут сам фундамент, на котором только и надстраивается здание науки, то для этого требуется обоснование новой идеи научности, которая не может действовать по образцу фактически имеющихся наук. В отношении последних необходимо осуществление эпохэ. От них не надо отказываться, не следует отрицать и их методологическую значимость. Речь идет лишь о том, чтобы не пользоваться этими науками и их идеалом научности, лишить их значимости для решения поставленной задачи.

Однако только лишь с осуществлением такого эпохэ в отношении объективных наук жизненный мир не становится сразу же открытым исследовательскому взору. В жизненном мире нужно обнаружить своеобразное «универсальное априори». А последнее заключается в том, что любые элементы жизненного мира предстают для нас всегда в том или ином способе их данности:

Обратим свое внимание на то, что мир и объекты не только вообще заранее даны всем нам и теперь попросту есть у нас как субстраты своих качеств, но что они (и все что понимается как онтическое) осознаются нами в субъективных способах явления, способах данности, причем мы не обращаем на это особого внимания и по большей части вообще не подозреваем об этом.²⁴

Это означает, что жизненный мир имеет своей неотъемлемой характеристикой постоянную изменчивость субъективных способов данности, субъективных способов явления, субъективных способов придания значимости; но все они в этом непрерывном потоке отсылают все же к сознанию единства мира.

Таким образом, эпохэ в отношении объективных наук еще не раскрывает нам жизненность жизненного мира, оно лишь отсылает к нему как фундаменту. Это приводит Гуссерля к выводу о необходимости осуществления трансцендентального эпохэ, эпохэ более высокой ступени, при котором нам должна раскрыться субъективность, формирующая смысл мира как единого горизонта. Невозможно проследить жизненность жизненного мира, только лишь отказавшись надстраивать над ним теоретизации и опустившись на его почву. В таком случае мы оказываемся захвачены жизненным миром, мы живем им, но не постигаем его универсальное априори. Каким же образом оно может стать тематической областью?

Очевидно только через тотальное изменение естественной установки, изменение, при котором мы уже не живем по-прежнему, как люди естественного вот-бытия, постоянно осуществляя значимость

²⁴ Там же. С. 198.

предданного жизненного мира, а напротив, постоянно воздерживаемся от этого осуществления.²⁵

Иными словами, жизнь, которая осуществляет придание значимости миру, не может быть понята нами, если следовать и подчиняться ее естественным принципам. Необходимо радикально изменить свою естественную установку, осуществить «универсальное эпохэ», отказаться от того опыта, которым обычно исчерпывается деятельностью нашего естественного Я. Только в таком новом и во многом искусственном состоянии нам может раскрыться принцип нашей деятельности в естественном состоянии, раскрыться естественная жизнь нашего Я.

Смысл естественной установки

Что значит быть в естественной установке? Каждый обнаруживает некий пункт отчета, именуемый «я», а также окружение, в котором оно находится. «Я» естественной установки — эмпирическое, поскольку ему присуща индивидуальная определенность. Такое «я» мы обозначаем как «свое», «собственное», «личное». Что немаловажно, в этот же горизонт «собственного я» входят не только те переживания, которые «имеет», которыми «обладает» эмпирическое «я», но и те переживания, в которых оно обнаруживает себя как обладающего первого вида переживаниями, а также и те высказывания, в которых «я»-обнаруживающее фиксирует «я»-обнаруживаемое. Гуссерль описывает это следующим образом:

Каждый из нас говорит «я» и, выражаясь таким образом, знает себя как «я». Как таковое вот [«я»] обнаруживает себя каждый, и всякий раз при этом находит себя центром некоего окружения (Umgebung). «Я» — значит для каждого из нас нечто различное: для каждого — вот эту вполне определенную личность, снабженную вот этим определенным именем собственным, переживающую свои восприятия, воспоминания, ожидания, представления фантазии (Phantasievorstellungen), чувства, желания, воления, имеющую свои состояния, исполняющую свои акты; имеющую, далее, свои предрасположенности, свои врожденные задатки (Anlagen), свои благоприобретенные способности и навыки и т. д. У каждого «я» они — свои, и в круг этот входит притом, естественно, и само соответствующее обнаружение (Vorfinden), в котором данное «я» как раз-таки и обнаруживает то или иное [из того], о чем здесь

²⁵ Там же. С. 200.

всеобщим образом идет речь. Сюда же относится равным образом и высказывание; на основании некоего непосредственного обнаружения в так называемом опыте и на основании убеждений, мнений, предположений, которые, вне зависимости от их происхождения, являются переживаниями для Я, Я предсказывает, что оно есть человек, которого зовут так-то и так-то, которое имеет такие-то и такие-то личные свойства, такие-то и такие-то актуальные переживания, мнения, целеполагания и т. д.²⁶

Условно обозначим «я»-обнаруживающее как Я, а то, что оно обнаруживает, «я»-обнаруживаемое, как я. Очевидно, что мы имеем дело с комплексами переживаний, из которых «состоит» как я, так и Я. Я обнаруживает, что я обладает переживаниями, однако само обнаружение точно так же протекает исключительно в переживаниях, которыми в свою очередь и обладает Я. Прежде чем приступить к открывающимся комплексам переживаний, из которых складывается жизнь сознания, нужно разобраться с фигурами «я». Пока не ясно, суть ли я и Я разные субъекты или тождественное, идентичное Я.

Заманчиво было бы предположить, что Я есть та часть я, которая в данный момент проявляет свою активность.²⁷ Только не для

²⁶ Husserl E. Grundprobleme der Phänomenologie. Den Haag, 1977. S. 17.

²⁷ Воспользуемся примером из книги Я. А. Слинина «Трансцендентальный субъект»: «Допустим, что на берегу моря на фоне заката передо мной предстал вестник Зевса Гермес. Его трансцендентное существование проблематично, но то, что я его вижу, столь же несомненно, как и то, что я вижу море, скалы на берегу и закат солнца, на фоне которого мне явился бог» (Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001. С. 77-78). Рассмотрим, что же является актуальным для «я» профессора Слинина? Допустим, ему является Гермес, в таком случае это переживание и составляет его Я, которое однако представляет собой лишь часть других переживаний, составляющих его я: переживание заката, берега моря, скал на берегу, а также родственного отношения Гермеса к Зевсу. Строго говоря, актуальным в предложенном профессором Слининым описании будет не явление Гермеса, а идентификация его в качестве сына Зевса. Профессор Слинин, стоя на берегу моря, обращает внимание на скалы, на вершине которых ему является Гермес, отчетливость явления которого подчеркивается фоном заходящего солнца и заканчивается осознанием его в качестве сына Зевса. Именно к такому описанию принуждает нас предположение о том, что я, обладающее комплексом потенциальных переживаний, актуально переживает лишь одно из них, которое и принадлежит Я. Мы впадем в неразрешимые противоречия, пытаясь уловить актуальное Я, даже в выбранном примере. Понятно, что Гермес никогда не являлся профессору Слинину, знаю-

Гуссерля. Любое переживание, которое испытывает я, принадлежит ему, вне зависимости от временного аспекта. Речь о Я имеет для Гуссерля, в отличие от психоаналитических концепций в XX в., смысл только при выделении особого класса переживаний, которые испытывает я. То есть Я оказывается частью нашего эмпирического я только в определенном смысле, дело здесь заключается в том, что предметом переживаний Я выступает не что иное, как само переживающее я, переживания которого составляют иной, первичный класс переживаний. Таким образом, выделение переживаний Я в особый класс не просто связано с разделением переживаний нашего сознания на внутренние и внешние, как это было у учителя Гуссерля Brentano. Хотя первичные переживания, переживания я, могут быть как внутренними, так и внешними, а вторичные, переживания Я, только внутренними, речь не идет о количественном отграничении одного типа переживаний (внешних) от других (внутренних). Все дело в качественном отграничении таких внутренних переживаний, предметом которых могут быть любые переживания, испытываемые нашим сознанием. Это довольно сложное, но необходимое для вхождения в феноменологические изыскания различие, подразумеваемое и проводимое Гуссерлем (пусть не терминологическим, но смысловым образом) абсолютно во всех его сочинениях.

Переживания Я отличаются тем, что их предметом выступают исключительно переживания я, последние суть первичные переживания, предметом которых всегда выступает не-я, трансцендентное. При этом было бы ошибочным полагать, что такое трансцендентное связано только со сферой внешних переживаний. Все первичные переживания — трансцендентны, т. е. направлены на некое не-я, в том числе и внутренние переживания нашего я. Выделение особого класса переживаний — переживаний Я — оказывается правомерным, поскольку касается качественно отличных переживаний, направленных не на не-я (как все первичные переживания), а

щему о том, кто является сыном Зевса, хотя в высшей степени вероятно, что он стоял на берегу моря и любовался скалами на фоне заходящего солнца. Таким образом, описанная Я. А. Слинным ситуация — продукт его фантазирующего «я», которое и должно было бы быть актуальным. Однако не мог же он одновременно фантазировать и описывать фантазируемое в своей книге; поэтому мы вынуждены признать в качестве Я профессора Слинна его пишущее книгу я. Но и это признание не будет верно, поскольку те переживания, которые актуальны для него на сегодняшний момент, нам не известны, разве что профессор Слинн не занят в данный момент написанием тех же самых строк той же самой книги.

на я. Вот почему Гуссерль начинал с утверждения, а затем его неоднократно подчеркивал, что начало исследований у психологии и феноменологии полностью совпадает.

Прежде чем приступить к тому, что может раскрываться в переживаниях Я и почему такое раскрытие выступает именно феноменологическим, необходимо прояснить еще один существенный для Гуссерля момент. Если переживания Я представляют собой переживания вторичные, т. е. направленные на первичные переживания, переживания я, то что происходит с последними, когда они становятся предметами вторичных переживаний? Если бы первичные переживания оставались неизменными, становясь предметом вторичных, сознание не могло бы замечать разницу между первичными и вторичными переживаниями; вторичные переживания в таком случае совпадали бы с первичными, в точности их повторяя. Иными словами, я никогда не могло бы стать Я, постоянно повторяя комплекс первичных переживаний. Соответственно, выделение особого класса переживаний, переживаний Я, на основании их качественного отличия от переживаний первичного класса укоренено в их способности *изменять, модифицировать* первичные переживания. Переживания Я возможны только на основании модификации переживаний я, в противном случае они оставались бы просто вторичными переживаниями я, ведущими при этом к бесконечному регрессу: первичное переживание становилось бы вторичным, затем третичным, четверичным и т. д. Переживания Я остаются всегда качественно вторичными, не ведя к бесконечному регрессу.

Что же меняется в первичных переживаниях, благодаря чему сознание переходит от переживаний я к переживаниям Я? Что же может быть изменено в первичных переживаниях? Только их трансцендентный характер, т. е. их направленность на *не-я*. Таким образом, переживания Я — это переживания я, лишенные своего *не-я*. Вопрос о тождественности я и Я оказывается тем самым не таким уж само собой разумеющимся. С одной стороны, Я не равно я, поскольку Я — это результат модификации и изменения я. С другой стороны, только Я и оказывается подлинно равным я, поскольку освобождает я от несущественного для него *не-я*. В терминологии немецкого идеализма это означает возвышение сознания до самосознания.

Сознание и самосознание в немецком идеализме

Апелляция к немецкому идеализму не случайна, поскольку вопрос о тождественности Я был пунктом преткновения как для основателя трансцендентальной философии И. Канта, так и для

считавшего себя его законным последователем И. Г. Фихте. Возможно, что в философии Фихте человеческое сознание впервые становится проблемой, определенное решение которой предлагает немецкий философ уже в первой редакции своего «Наукоучения». Фихте, считавший сохранение кантовской «вещи-в-себе» в рамках трансцендентальной системы догматическим предрассудком Канта, предлагает, по сути дела, подобный гуссерлевскому проект: раскрыть и обнаружить то, как *действует* сознание.

Действительно, для Канта сама постановка такого вопроса была неуместной, поскольку сознание в его «в-себе» в принципе не может быть познано, так как самопознание подчинено тем же правилам чувственности и мышления, какими оно руководствуется при постижении внешнего мира.

Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория. Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о *Я*, и если бы через одно это представление *самодетельно* было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. В человеке это сознание требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте, а способ, каким это многообразное дается в душе без спонтанности, должен ввиду этого различия называться чувственностью. Если способность осознания себя должна находить (схватывать (*apprehendieren*)) то, что содержится в душе, то она должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, форма которого, заранее заложенная в душе, определяет в представлении о времени способ, каким многообразное находится в душе. Итак, в этом случае душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодетельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе.²⁸

По Канту, субъект является сам себе исключительно в феноменальном горизонте, поэтому на сознание как проблему Кант лишь указывает, вводя понятие «трансцендентальной апперцепции» в качестве пограничного понятия, обоснование которого в принципе невозможно:

Итак, для нас невозможны никакие знания, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем

²⁸ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 66-67.

данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах. Это чистое первоначальное, неизменное сознание я буду называть *трансцендентальной апперцепцией*.²⁹

Не случайно, что, столкнувшись с такой проблемой, кенигсбергский мыслитель во втором издании «Критики чистого разума» переписывает «Второй раздел дедукции чистых рассудочных понятий» и при упоминании единства апперцепции начинает употреблять выражение «*должно быть*» (курсив наш. — Д. Р.) *возможно*, т. е. уже напрямую признает недоказуемый характер самосознания:

Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня оно было бы ничем. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к я *мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление я *мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным, и поэтому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не создавал таковыми), они все же необходимо должны соотносываться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне.³⁰

Фихте был убежден, что пытается применить *метод* открытия Кантом форм чувственности (пространства и времени) к знанию

²⁹ Там же. С. 505.

³⁰ Там же. С. 100.

как таковому. «Наукоучение» в методологическом отношении можно понять как нечто вроде трансцендентальной эстетики, только в отношении знания, а не восприятия, обозначив фихтеанский проект «трансцендентальной поэтикой». В отличие от Канта, открывшего в трансцендентальной логике формы мышления (а трансцендентальны они именно потому, что в отличие от традиционной логики обращают внимание не только на форму, но и на содержание), которые применимы лишь к чувственности, заданной нам, Фихте пытается доказать, что в основе мышления точно так же заложен акт созерцания, вернее, что мышление в своей основе есть не что иное, как акт созерцания, но иного порядка, чем созерцание чувственное. Мышление (или знание) само есть лишь та форма, которую мы придаем абсолютному, которое воздействует на нас. Знание есть форма восприятия абсолютного. Эта идея Фихте проходит сквозной нитью сквозь все редакции его «Наукоучения» и представляет собой не просто *учение о знании*, поскольку оно носило бы тогда тот же характер, что и всякое другое знание «о», но качественно новое учение, не основанное на принципе «знания-о». Более того, оно не может быть и знанием абсолютного, поскольку само оно уже есть знание. Наукоучение — это особое созерцание знания как формы, в основе которого лежит природа нашего *действующего* сознания.³¹ Фихте пытается отвлечь знание от его неустранимой интенциональности, направив знание на само себя, возвысив его над его объектом. Его задача при этом показать, что то, что делает знание знанием, заключено в его формальном характере, а не в различии предметов, в которое оказывается вовлеченным всякое актуальное знание. Избранный Фихте путь позволяет не только формально (как это получилось у Канта), но и содержательно поставить вопрос о природе сознания; ведь если бы Фихте следовал за Кантом, то вынужден был бы признавать за «содержанием» знания не что иное, как явление нам абсолюта, которое есть вещь-в-себе. Наукоучение тогда вынуждено было бы ограничиться лишь выяснением формы знания, которая тождественна себе и значима для любого разумного существа, обладающего такой формой. Фихте же, напротив, разделяет кантовское убеждение в активном (творческом) характере мышления, в отличие от чувственности. Сознание само является абсолютom и не может быть ограничено ничем, что бы ему являлось как содержание, иначе оно бы не было абсолютным.³² Итак, знание как продукт сознания — абсолютно, не абсолютно лишь «знание-о» (как знание частное). Однако как быть с тем, что само

³¹ См. об этом более подробно: Гайденок П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.

³² Фихте И. Г. Наукоучение 1801 года. М., 1998. С. 22.

наукоучение, предлагаемое Фихте, есть знание о знании, т. е. носит ли оно абсолютный характер?

Вспомним, как именно Фихте предлагает отыскать первое и абсолютно-безусловное основоположение всего человеческого знания. Разумеется, оно не может быть ни доказано, ни определено, так как должно быть первым и высшим основоположением, т. е. быть выше всякого определения и доказательства как фактических форм знания. Иными словами, высшее основоположение должно лежать в основании всякого сознания, и, более того, само сознание должно становиться возможным лишь благодаря этому основоположению.³³ Следовательно, оно должно быть особым и первым действием сознания, которое Фихте обозначает термином *Tathandlung* (дело-действие). Если определение и доказательство не в состоянии сыграть свою роль на пути усмотрения высшего основоположения, то достичь его возможно лишь на пути рефлексии о том, что из совокупности действий сознания *не* может быть таким основоположением. Фихте называет свой метод «отвлекающей рефлексией», которая пусть и не устанавливает самого основоположения, но делает очевидным, что искомое основоположение должно с необходимостью мыслиться как основание сознания.

Исходным пунктом отвлекающей рефлексии должно выступать такое положение, которое, во-первых, признается каждым и, во-вторых, ведет кратчайшим путем к указанной цели. Такое положение сознания Фихте называет «фактом» эмпирического сознания, от которого с помощью метода отвлекающей рефлексии одно за другим должно отделяться все эмпирическое, до тех пор, пока от него невозможно уже будет ничего отмыслить (т. е. отделить или отвлечь). Самоочевиднейший факт эмпирического сознания выражается положением «А есть А», поскольку оно разделяется каждым без всякого дальнейшего доказательства, т. е. полагается безусловным образом. Однако достоверность положения «А есть А» не гарантирует *существования* А, т. е. положение «А есть А» не равно положению «А существует»; достоверностью положения «А есть А» лишь утверждается, что *если* А есть, *то* есть А». Это означает, что положение «А есть А» касается не содержания, но формы. В положении «А есть А» безусловно полагается не что иное, как необходимая связь между «если... то». Если же в положении

³³ Как справедливо отмечает П. П. Гайденок, Фихте стремится «найти в сознании нечто такое, без чего сознание не есть сознание, т. е. без чего вообще не было бы сознания. Значит, нужно найти в сознании не то, что содержится в нем, не факты сознания, не данности сознания, а его само» (Гайденок П. П. *Философия Фихте и современность*. М., 1979. С. 24).

«А есть А» с безусловной необходимостью полагается только связь «если А есть, то А есть», то возникает вопрос: при каком же условии *А существует*?

Необходимая связь, устанавливаемая в положении «А есть А», полагается, по Фихте, в Я и посредством судящего Я. Я может полагать эту связь только в соответствии с неким законом, который дан Я, а поскольку необходимая связь полагается безусловно, то этот закон дается Я не извне, но самодается, т. е. полагается самим Я. Если даже мы не знаем о том, *как* полагается А и полагается ли оно вообще, наличие безусловного полагания в Я необходимой связи в положении «А есть А» предполагает наличие такого А, причем нигде кроме как в самом Я, раз оно вообще полагает связь между чем-то. Иными словами, если в Я полагается связь *между*, то в Я полагаются и оба полюса, по отношению к которым связь полагается: А как субъект и А как предикат. Фихте приходит к заключению, что «если А полагается в Я, то оно полагается, или же оно существует».³¹ Получается, что А вообще полагается как существующее лишь в силу его положенности в Я, а необходимая связь положения «А есть А» восходит к положению «Я есть Я», поскольку только Я может положить А и в качестве субъекта, и в качестве предиката.

Фихте обращает внимание на то, что положение «Я есть Я» имеет совершенное иное значение, нежели положение «А есть А». Отличие в том, что последнее положение может полагаться лишь при определенном условии; оно имеет значимость только по форме, так как не предполагает существования А. В отличие от него положение «Я есть Я» имеет безусловную значимость, так как полагается и по форме, и по содержанию и тождественно необходимой связи между Я и Я. Таким образом, Фихте сводит положение «А есть А» к положению «Я есть Я», а последнее — к положению «Я есть». Однако выступает ли «Я есть» чем-то выше фактической значимости, выше факта эмпирического сознания?

Положение «А есть А» — суждение, которое есть определенное действие человеческого духа. В основе этого действия лежит то, что более ни на чем не основывается, а именно — необходимая связь, которую Фихте обозначает как «Х» и которая равна «Я есть». Только «Я есть» (Х) есть нечто безусловным образом положенное и на самом себе основанное. Если же оно полагается безусловно и ни от чего не зависит, это означает, что оно само выступает основанием *чистой* деятельности духа, независимой от эмпирических условий. Чистая деятельность заключается в следующем: Я *полагает*

³¹ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 76.

себя самого и *есть* благодаря этому самополаганию. То есть Я является одновременно тем, что совершает действие, и продуктом этого действия. Действие и дело суть одно и то же (Tathandlung). Таким образом Фихте приходит к понятию Я как *абсолютного субъекта*, поскольку только абсолютный субъект есть то, бытие чего только в том и состоит, чтобы полагать себя как существующее. Иными словами, *полагать себя и быть* суть для Я одно и то же.

Естественная установка в границах науки

Вместе с тем один существенный пункт не был замечен представителями немецкого классического идеализма, который, однако, не просто был осознан Гуссерлем, но поставлен во главу его угла зрения. Именно это позволило Гуссерлю придти к открытию феноменологической редукции. Если первичным переживаниям сознания присуща направленность на *не-я*, т. е. трансцендентный характер, то именно это и составляет естественную склонность сознания, обозначенную Гуссерлем «естественной установкой». Философия, стремящаяся раскрыть природу сознания, не должна проходить мимо естественного сознания, отказавшись от него в пользу самосознания, от я ради Я, но проследить и описать прежде всего то, как оно «есть» в своем естественном состоянии. Естественная установка сознания — это его *привычка* быть направленным на *не-я*.

Тот упрек, который Гуссерль адресует всей традиции научности в западноевропейской культуре, заключается как раз в том, что она даже в своих теоретических построениях оставалась в границах естественной установки, а в случае психологии пыталась применить эту естественную установку и к сфере самопознания. Смена установки открывает совершенно новое поле исследования, действующую и значимую, но обычно остающуюся скрытой для нас самих субъективность.

В особенности и прежде всего нужно показать, что благодаря эпохе философствующему открывается совершенно новый вид опытного познания, мышления, теоретизирования, в котором он, занимая позицию *над* своим естественным бытием и *над* естественным миром, не теряет ничего из бытия и объективных истин этого мира, как и вообще ничего из духовных завоеваний своей жизни в мире и жизни всей исторической общности, с той лишь разницей, что — как философ, в уникальном своеобразии направленности своего интереса — он запрещает себе и дальше естественным образом осуществлять свою жизнь в мире, т. е. ставить вопросы — вопросы о бытии, о ценности, практические вопросы, вопросы о

существовании или несуществовании, о бытии в качестве ценного, полезного, прекрасного или благого и т. д. — на почве наличествующего мира. Ведь все интересы выведены из игры.³⁵

Только в такой антиестественной и универсальной установке может раскрыться смысл естественной жизни сознания, жизненный мир и все надстраиваемое над ним могут быть тематизированы в качестве «феномена». Универсальное эпохэ — это не интерпретация мира, не особого рода воззрение на мир, а опыт новой научности, которая раскрывает сущность сознания и конституирующей его субъективности, поскольку она наконец-то предстает нам в качестве феномена. Однако это феномен особого рода, подобный гераклитовой психее, в которой невозможно найти предельное основание.

Проект Гуссерля — это проект «критики трансцендентального опыта самопознания», который должен начинаться с анализа понятия науки. Но этому «научному» этапу должна предшествовать фактически проведенная работа в области описания сферы сознания. На предварительном этапе, подобно естествоиспытателю, необходимо описывать то, что открывается в опыте чистой субъективности, т. е. собирать конкретный материал. Важно при этом, что такой дескриптивный опыт должен проводиться исключительно в установке универсального эпохэ, а не в естественной установке. И только на следующем этапе необходимо предпринимать «критику», т. е. ставить вопрос о границах нашего познания чистой субъективности. Второй этап по сути и есть гуссерлевская философия науки, возможный только после первого этапа — дескриптивного описания сферы самопознания. Первый этап осуществляется Гуссерлем в двух фундаментальных работах — «Логических исследованиях» и «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», второй этап начинается с «Картезианских размышлений» и получает различное развитие в «Формальной и трансцендентальной логике» и в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии». Таким образом, в ранний период Гуссерль пытается выстроить науку об опыте самопознания и затем приходит к пониманию, что выстроенную им науку следует ограничить, поставив вопрос о сфере ее применимости к опыту самопознания.

Феноменологии науки как часть философии науки

Было бы неверным полагать, что феноменологический проект, предложенный в свое время Э. Гуссерлем, возможность интеграции

³⁵ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 205.

которого в философию науки появилась в наше время, исчерпывает собой область феноменологии науки. Феноменологию науки нельзя ограничивать исключительно феноменологической методологией Гуссерля, ее необходимо понимать как часть философии науки, занятой прояснением *идеи* науки. Разберем это обстоятельство более подробно.

Если обратиться к существующему ныне членению философии науки, то она делится на *историю* науки, *теорию* науки и *историю философии* науки. Это разделение философии науки по ее предмету, конечно же, весьма условно, но только проведя его, мы в состоянии понять, что различие философских подходов к такому феномену, как наука, гарантируется не только многосложностью самой науки и ее фактическим состоянием на сегодняшний день, но и различием в позициях философов, приступающих к анализу. По-видимому, современная философия науки упускает из виду эту разницу в философских подходах к науке, сводя предмет собственных исследований исключительно к *фактически* существующим наукам.

Наше предположение состоит в том, что философия науки может существенно расширить предмет исследований, обратившись к имевшим место в истории философии проектам анализа науки. Еще в философии И. Г. Фихте можно обнаружить тезис о том, что всякое философское исследование о науке (в его терминологии — «наукоучение») должно быть применимо не только к фактически состоявшимся наукам, но вообще ко всем наукам, на которые когда-либо отважится человеческий разум.³⁶ Эта идея Фихте более чем актуальна в отношении современной философии науки, она означает, что философия науки не есть дисциплина, возможная исключительно как реакция философского сообщества на текущие изменения в корпусе наук, ведь в таком случае философия науки по определению носила бы вторичный (по отношению к позитивному научному знанию) характер.

Если философия науки хочет оставаться философией, то она должна подразумевать под собой и в определенном смысле ориентироваться на изначальную претензию философского знания как такового: претензию на универсальность и всеобщность. Последнее не исключает того, что от конкретных и уже фактически

³⁶ «Наукоучение должно бы было быть наукой всех наук. Отсюда прежде всего возникает вопрос: как оно может поручиться, что обосновываются не только науки известные и до сих пор изобретенные, но и все могущие быть изобретенными и возможные и что этим исчерпана вся область человеческого знания?» (Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Фихте И. Г. Собр. соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 34).

состоявшихся наук и происходящих внутри них изменений следует отказаться вовсе. Всем этим занимается философская теория науки. Предмет ее интереса — последние изменения в научном знании и их философское обобщение. Наряду с ней история науки ставит вопрос о том, почему эти фактические изменения в науке оказались вообще возможными, как открытия в одной научной области влияют на дальнейшее развитие других научных областей знания; сюда же относится и вопрос о том, каково отношение философии к другим наукам, а также о влияниях, оказываемых философией (но уже как состоявшейся к какому-то определенному периоду) на другие науки и последних на философию. Но, кроме всего прочего, главную свою миссию философская история науки должна видеть в анализе вопроса о том, возможна ли единая история научного знания (с учетом всех изучаемых ею взаимовлияний внутри всего корпуса частных наук). Еще одной дисциплиной философии науки является история философии науки, которая фиксирует результаты, достигнутые философами науки. История философии науки имеет также позитивную направленность, поскольку она, анализируя текущие результаты, следит одновременно за тем, чтобы не были незаслуженно забыты отдельные достижения, могущие послужить в будущем для философии науки как целого.

Однако помимо этих трех дисциплин в философии науки существует (или должен существовать) также раздел, занимающийся идеей науки вообще, т. е. идеей научности. Исследовательский интерес этой дисциплины ориентирован на анализ того, как вообще возможно научное знание, т. е. чем конкретно характеризуется такая человеческая деятельность, которую мы на основании особых характеристик причисляем к области именно научной деятельности. Сегодня нам только кажется, что этот вопрос устарел или слишком очевиден. На деле мы не в состоянии вразумительно ответить на него, считая научной деятельностью либо то, что подтверждается культурной традицией (т. е. осуществляется в особых учреждениях культуры), либо то, что сводится к владению особой техникой мышления и выражению его результатов (в последнем случае научная деятельность отождествляется с логикой). Феноменология науки и есть дисциплина в рамках философии науки, предметом которой является анализ идеи науки. Частный пример такого анализа — описанный феноменологический подход Гуссерля к феномену науки.

Обратим внимание на одно высказывание Куайна, важное для понимания предмета философии науки, смысл которого сводится к тому, что философия науки, не претендуя на то, чтобы быть всей философией, тем не менее представляет собой вполне «достаточную

философию». ³⁷ В этом высказывании классика логики и философии науки интересен факт самой его возможности в рамках философского дискурса. Как возможно данное высказывание, если любой представитель профессионального сообщества философов отдаст себе отчет в строгом дисциплинарном разграничении в области так называемого философского знания? На первый взгляд кажется противоречивым, чтобы мыслитель, занимающийся философией науки и осознающий при этом, что наряду с данной дисциплиной в рамках философии есть ряд других самостоятельных областей для исследования, имеющих в том числе и четко зафиксированный институциональный характер, выносил суждение о том, что философия науки является «достаточной» философией. Что имел в виду Кауайн? По нашему мнению, слова Кауайна подтверждают, во-первых, претензию философии науки на универсальный характер ее предметного интереса и, во-вторых, указывают на принципиальную возможность плюрализма в философии науки, незамкнутость ее на каком-то определенном методе, будь то логический позитивизм, синергетика или феноменология.

Философия науки есть одно из следствий трансформации основной установки философского знания. Если античная мысль ориентировалась на вопрос о том, что есть *сущее* как таковое, понимая под сущим сначала природу, а затем в эпоху средневековья — природу божественного, то Новое время привносит с собой радикально иную парадигму, поскольку ставит под вопрос возможность постижения сущего посредством человеческого мышления. Для Нового времени актуальным стал вопрос о том, как мы *мыслим* то, что есть сущее, т. е. предмет философии смещается с вопроса о сущем к вопросу о границах нашего мышления о нем. Декарт, Бэкон и Кант предлагают нам три возможности решения вопроса о способности нашего мышления постигать сущее. Но и вопрос о границах мышления выводит философию в конечном итоге к парадигме Новейшего времени, когда проблемой становится уже не возможность мышления о сущем, но способность субъекта выразить результаты своей мысли. Парадигма Новейшего времени заключена в вопросе, как мы *выражаем* то, что мы мыслим о том, что есть сущее. Философия науки в ее классическом виде — это реакция на соотношение мыслимого и выражаемого.

Классическая философия науки полагает, что результаты, к которым мы приходим, анализируя природу выражения (т. е. выстра-

³⁷ «Философия науки — это, конечно же, не вся философия, но это — вполне достаточная философия» (Философия о предмете и субъекте научного познания / Под ред. Э. Ф. Караваева, Д. Н. Разсеева. СПб., 2002. С. 7).

ивая универсальную логику пропозиций), применимы и к возможностям человеческого мышления как такового. При этом, однако, забывается, что универсализм логики выражения по определению носит ограниченный характер, поскольку выстраивается лишь в границах того мышления, для которого ранее философия смогла найти рациональное обоснование, как и еще ранее она сделала предметом мысли только то сущее, которое соответствовало нашей возможности мыслить. Неудивительно поэтому, что современная наука, осознающая свой ограниченный универсализм, пытается наладить диалог с еще недавно казавшимися недостойными упоминания в рамках научного дискурса религией, искусством, мистицизмом и т. д.

Обозначая феноменологию науки в качестве неклассической (или постклассической) философии науки, отметим, что она в состоянии внести свой вклад в такой диалог. Имеется в виду лишь то, что, в отличие от классической философии науки, которая, работая в рамках соотношения мышления и выражения, ставит во главу проблему выражения, феноменология науки поступает прямо противоположным образом. Задача феноменологии науки — показать границы человеческого мышления в создании им идеала научного познания, так называемой научности. Проект Гуссерля в этом отношении является лишь одним из предложенных вариантов решения этой задачи и не исчерпывает всей сферы феноменологии науки. Гуссерлевская феноменология науки пытается решить эту задачу посредством ответа на вопрос, как возможны объективирующие акты сознания. Речь идет о том, что наука есть одна из форм человеческой рациональности, основанная на переживании объективирующих актов сознания, над которыми надстраивается комплекс региональных наук, а затем и наука как социальный и культурный феномен, но не наоборот. Проект Гуссерля, как и любая другая феноменология науки, работает в сфере обоснования идеи науки и границ этого обоснования в рамках имеющейся рациональности.

В заключение отметим, что речь об универсальном характере философии науки не имеет смысла, если предмет философии науки не будет дополнен или ориентирован на дисциплину, занимающуюся идеей научности как таковой, в рамках которой философии науки только и остается возможность подтвердить свою претензию на универсализм.

ГЛАВА V
РЕСПОНСИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ *

Проблема выражения

С рассмотрения проблемы выражения начинается фундаментальное феноменологическое произведение Гуссерля — второй том «Логических исследований», вышедший уже более века тому назад. То, что основатель феноменологической философии не просто обращается к данной проблеме, а начинает с ее анализа, свидетельствует о том, что как раз через анализ языкового выражения им был найден первый выход к феноменологической теории.

Философию XX в. не случайно связывают с так называемым лингвистическим поворотом в традиции философского мышления. Философия, возникшая в античном мире как поиск основания всего существующего, обнаружила свой собственный предмет в сформулированном тогда Аристотелем вопросе: что есть сущее вообще? Так получилось, что именно это «вообще» навсегда осталось делом философии. Аристотель имел в виду, что в отличие от специальных наук, исследующих тот или иной регион сущего, должна иметься дисциплина, вопрошающая о природе сущего как такового. Средневековая мысль осуществила первую трансформацию этого ведущего вопроса философии, поставив его в следующей форме: как возможно сверхсущее? Средневековые мыслители были убеждены, что если античная традиция не сумела найти гарант существования сущего в нем самом, то необходимо переориентировать философскую мысль на поиск того, что выходит за пределы сущего, но благодаря чему оно становится возможным. Новое время посчитало и эту возможность для философии закрытой. Если мышлению не удастся постигнуть сущее само по себе, то можно предположить, что дело не в устройении сущего, а в самом нашем мышлении, не способном адекватно подойти к раскрытию природы сущего. Мышление в своих имманентных формах может не только раскрывать, но и искажать сущее, а значит, делом философии должна стать природа самого мышления. Новое время переформулирует античную и средневековую философскую задачу следующим образом: как мы мыслим то, что есть сущее или сверхсущее вообще? В формах эмпиризма (Ф. Бэкон), рационализма (Р. Декарт) и трансцендентализма (И. Кант) Новое время ограничивает притязания нашего мышления на познание сущего. Однако и здесь мышление начинает запутываться в парадоксах самообоснования. Универсализм ра-

* Написано совместно с Н. Н. Ивановой.

зума, возникший в Новое время, возможен только в рамках веры философов в то, что постигаемое мыслью соответствует устройству сущего вообще. В чем же тогда причина так и не завершенного предприятия философии? Эпоха Новейшего времени, ища ответ на этот вопрос, приходит к выводу, что причину теперь следует искать не во взаимоотношении сущего и мысли, а в отношении между мыслью и ее языковым выражением. Следовательно, основной интерес философии должен быть вновь переориентирован: как мы выражаем то, что мы мыслим о том, что есть сущее или сверхсущее вообще? Природа выражения мысли становится точкой притяжения для всего философского движения в XX в. Гуссерль, заявляющий свой философский проект, не является здесь исключением.

Рассматривая проблему выражения, Гуссерль обращается к классической теме в философии, поставив вопрос о том, что же мы имеем в виду, когда высказываем так называемые общие понятия, или универсалии. С чем в нашей мысли соотносится, например, языковое выражение «красная роза»? Что мы можем подразумевать под «красностью» розы в нашем мышлении? Во-первых, можно подразумевать индивидуальную красноту розы; во-вторых, может иметься в виду красное как таковое, которое лишь частично представлено в красноте этой конкретной розы; в-третьих, красное можно подразумевать как вид (все, что может быть в принципе красным, все оттенки красного) и, в-четвертых, под красным может иметься в виду неопределенно красное (т. е. нормативно красное). Исследования Гуссерля приводят его к выводу о том, что одним и тем же понятием «красное» в языке можно выражать то, что различным образом подразумевается в мышлении. Оказывается, что между подразумеваемым в мысли и выражаемым в языке имеется определенная деятельность сознания, которую Гуссерль и намеревается открыть.

Все, что выражается с помощью материальных символов (неважно при этом, о какой природе материального идет речь: звук, буква, мазок кисти), обозначается Гуссерлем «знаком». Но знак, для того чтобы он стал «выражением», чтобы он что-то сообщал, должен получить определенное значение, которое не подразумевается автоматически. Сознанию необходимо осуществить акт придания значения знаку, или, как выражается Гуссерль, осуществить смыслопридающий акт.¹ Традиционная формула соответствия предмета и знака обогащается в феноменологии интенциональным измерением: сознание не отражает, но действует; собственной сферой жизни сознания становится интенциональное «между».

¹ Тот, кто не знает правил дорожного движения, видит автодорожный знак, но не осуществляет акт придания ему значения.

Такой вход в феноменологию через анализ проблемы выражения, осуществленный в первом и проясненный в пятом «Логических исследованиях», перестает устраивать Гуссерля, он открывает феноменологическую редукцию, возвышает феноменологию до трансцендентальной философии. Однако ученики Гуссерля, а позднее ученики учеников склоняются к мысли о том, что проблема выражения так и осталась для Гуссерля камнем преткновения. Сначала М. Мерло-Понти и Э. Левинас, а затем уже и современные сторонники феноменологического движения, указывая на нерешенную проблему выражения, постоянно апеллируют к одному важному на их взгляд предложению из «Картезианских размышлений» Гуссерля: «Начало есть чистый и, так сказать, еще погруженный в немоту опыт, который теперь нужно еще заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл». ² О каком начале идет речь? Имеется в виду картезианское начинание, начало анализа сознания с *ego cogito*. *Ego cogito* обладает «собственным смыслом», который при этом, по Гуссерлю, не явлен, еще не выражен, еще нем. Как пишет современный немецкий философ Б. Вальденфельс, в этом предположении Гуссерля содержится явный «парадокс выражения». ³ Гуссерль не случайно употребляет словосочетание «так сказать»: с одной стороны, если бы *cogito* было *совершенно* немом, то его невозможно было бы заставить заговорить для выражения своего смысла, с другой стороны, если бы *cogito* *уже* что-то выражало, то оно высказывало бы свой смысл без того, чтобы быть принужденным к такому выражению. Возможно, что все дело в самой природе выражения; быть может, само выражение содержит в себе, по словам Мерло-Понти, определенную загадку или тайну.

*Расширение смысла выражения
в постклассической феноменологии*

Для постклассической феноменологии проблема выражения явно не ограничивается рамками открытых Гуссерлем смыслопридающих актов сознания. Проблема выражения заключена в самой *деятельности* выражения,

в самом событии выражения, а именно в отношении актуального выражения к тому, *что еще только предстоит выразить*, к сред-

² Гуссерль Э. Картезианские размышления / Перев. с нем. Д. В. Скляднева. СПб., 1998. С. 105.

³ Waldenfels B. Das Paradox des Ausdrucks // Waldenfels B. Deutsch-Französische Gedankengänge. Fr. a. M., 1995. S. 105.

ствам, способам, формам, короче говоря, к «готовому выражению», в котором что-то *уже выражено*, будь то на определенном языке или даже в доязыковой форме.⁴

Поэтому постклассическая феноменология понимает выражение в широком смысле, не только как языковую деятельность, но и как телесный диалог, и даже как «выразительное содержание вещи». Выражение, понятое как *событие* выражения, охватывает и первые осмысленные звуки, произносимые ребенком, и обмен политическими мнениями, и слова поэзии, и даже формальный язык науки. Парадокс выражения невозможно решить логическими средствами (например, через введение некоего метаязыка), поскольку он принадлежит «самим вещам»: «как человеческое тело не является только телом или только духом, также и событие выражения не может быть сведено ни к фактам опыта, ни к духовным формам».⁵ Парадокс выражения получает в постклассической феноменологии статус не столько языкового, сколько практического феномена, связанного с действием. Деятельностью выражения фрагментарно данное выражаемое сводится к целому, не предполагаемому самими частичными элементами, данными в опыте. Выражение оказывается непредполагаемым переходом и превращением, подобно тому как ребенок вдруг впервые произносит осмысленную фразу, осуществляя прыжок из внутренней речи во внешнюю.

Немецкий феноменолог Вальденфельс, опираясь на идеи своего французского учителя Мерло-Понти, делает само выражение предметом феноменологических штудий, которые, как мы помним, начинались Гуссерлем именно при посредстве и помощи проблемы выражения. Выражение, само ставшее феноменом для рефлексий постклассической феноменологии, вызывает, по Вальденфельсу, четыре характерные черты. Выражение, понятое не только как языковой, но и как практический феномен, всегда 1) уклончиво, 2) переходю. 3) дополнительно и 4) излишне. Выражение *уклончиво*, поскольку оно всегда нелинейно, косвенно, относительно, выражение как бы противится быть однозначным. Оно *переходно*, поскольку, устрояясь и обживаясь в новой материи, выражение всегда отсылает к своему предыдущему местообитанию. Любое суждение опыта, каким бы автономным оно ни казалось на первый взгляд, постоянно намекает на почву опыта как на свой оригинал; любой перевод с одного языка на другой, каким бы совершенным он ни был, остается переводом только в том случае, если неявно отсылает к своему первоисточнику. Выражение *дополнительно*,

⁴ Ibid. S. 109.

⁵ Ibid. S. 112.

поскольку оно никогда не бывает окончательно завершенным, оно призывает к своему прояснению, требует своего истолкования; в нем настоящее и прошлое не следуют друг за другом, но переплетаются. Выражение *излишне*, поскольку подразумеваемое в выражении всегда превышает высказываемое в выражении; оно отсылает к такому будущему, которому никогда не стать настоящим. Многому из того, что мы подразумеваем в том или ином выражении, никогда не суждено стать явно высказанным, но всякое выражение содержит такое принципиально невысказываемое.

Все эти выделенные черты указывают на парадоксальность выражения, которое оказывается обусловленным не только материей, в которую оно вынуждено воплощаться, не только внешними обстоятельствами, при которых оно вынуждено состояться, оно оказывается обусловленным и некоей «внутренней чуждостью». Что же дает выражению состояться? Постклассическая феноменология пытается найти причину в «воле выражения», которая превосходит классическую гуссерлевскую «интенцию значения». В том, что мы высказываем, заключено не только наше желание что-то сказать, но и желание того, о чем мы говорим, быть выраженным. Интенция что-то выразить перекрещивается с тем, что подлежит выражению. «Это подлежащее выражению означает некоторое *требование*, которое не просто выполнимо или может быть выполнено, но должно быть выполнено».⁶ Парадокс выражения, содержащий в себе не только собственную интенцию, но и чужую претензию, обретает, по мысли Вальденфельса, респонсивное (ответственное) измерение. Вопрос в том, на какой из вызовов и требований чужого готова ответить наша мысль.

Другой ответ

Что я хочу услышать от другого, когда задаю ему вопрос? Что требует от меня другой, когда вызывает меня вступить в диалог? Возможна ли философия, исследующая природу того, как начинается, выстраивается и заканчивается диалог с другим, и если да, то возможно ли задать своеобразную грамматику ответствующего мышления?

«Регистр ответов» — одна из основополагающих книг Бернхарда Вальденфельса, вышедшая в 1994 г. в издательстве «Суркамп». По словам автора, основная идея книги восходит к его докладу «Происхождение норм из жизненного мира», сделанному в 1984 г. Если оценивать размышления Вальденфельса как феноме-

⁶ Ibid. S. 120-121.

пологические, то он определенно развивает идеи так называемой «респонсивной феноменологии». Однако Вальденфельс не намерен выстраивать «таблицу» ответов, воспользовавшись которой можно было бы проверять любую мысль на ее ответственный характер или даже «задавать» мысли перспективу ответа. Речь идет о попытке *описания* такого события, как диалог.

Вальденфельс предлагает подступиться к диалогу с помощью термина «респонсивность»: «Респонсивность — это то, что делает ответ ответом, что можно было бы обозначить (в неупотребляемой формулировке) “ответностью”».⁷ Под ответом не следует подразумевать исключительно языковое событие, поскольку ответ можно понимать в узком и широком смыслах. В самом узком смысле под ответом подразумевается языковой ответ на языковым образом сформулированный вопрос. Расширение смысла ответа покоится на различии между ответом, который предоставляет ожидаемое в вопросе содержание ответа, и ответом, который включает в себя кроме ожидаемого содержания еще и возражение, т. е. ответный вопрос. Дальнейшее расширение смысла ответа хотя и предполагает по-прежнему область языка, но уже выходит из рамок взаимной сменяемости вопроса и ответа. Всякое языковое высказывание можно понять как своего рода ответ, обусловленный определенной вопросной ситуацией. Вместе с тем любое высказывание можно понять и как вопрос, поскольку в нем имплицитно содержится требование к ответу. Следующее расширение смысла ответа уже выходит за рамки языка, но только в том смысле, что языковое выражение само себя превосходит. Это касается таких ответов, которые даются без помощи слов; сюда же относятся и подобного рода бессловесные вопросы, в которых переплетены язык и действие. То есть имеются в виду вопросы и ответы в форме действия. Последнее расширение смысла ответа касается тех ситуаций, когда выносятся некое последнее предложение, за которым следует бессловесный обмен вопросами и ответами, как, например, когда мы смотрим друг другу «глаза в глаза».

Респонсивность как альтернатива интенциональности

Подобно проекту философской герменевтики, развитой ее основателем Г.-Г. Гадамером, который предлагал не ограничивать предмет герменевтики только текстом, но на основании предложенной Хайдеггером фундаментальной онтологии расширить интересы герменевтической философии до проблемы мира, понятого как текст,

⁷ Waldenfels B. Antwortregister. Fr. a. M., 1994. S. 320.

Вальденфельс не ограничивает значимость диалога сферой социальной реальности:

Вместе с Куртом Гольдштайном и Мерло-Понти под действием я понимаю диалог с миром, точнее, диалог с тем, что встречается действующему в физическом, социальном и собственном мире. Взаимодействие с другим происходит не только в социальном действии, но во всяком действии.⁸

Вальденфельс настаивает на том, что описания диалога в терминах интенционального или языкового акта недостаточно, поскольку в таком случае мы всегда имеем дело с насильственным приписыванием языковому действию статуса вопроса или ответа. Выход из подобной ситуации Вальденфельс видит в развитии идеи «респонсивности»:

Остается возможность понять ответ в широком смысле респонса, как *генеральную черту* языковых и внеязыковых актов и действий, а именно как *респонсивность*. Ответ как связь с... и вхождение в... равен в этом с интенциональными, иллюкционарными, коммуникативными или моральными актами...⁹

Респонсивность как термин использовал в своей концепции медик Курт Гольдштайн, обозначая им нехватку во время болезни способности отвечать. Философская тематизация респонсивности предполагает, по Вальденфельсу, экспликацию респонсивности как условия респонсивных событий, как условия всякого говорения и действия и более того как условия телесного поведения вообще.

Вместе с тем подобные претензии как раз и выдвигаются теориями интенциональности и коммуникативности. Вальденфельс не отрицает значимости последних, при введении в философский обиход теории респонсивности речь идет не об «альтернативе» другим имеющимся концепциям, но лишь о признании за респонсивностью равноправного статуса с упомянутыми теориями. Если проект респонсивности разворачивается в горизонте феноменологических исследований, то он не может отрицать введенную еще Ф. Брентано, а затем детально развитую Э. Гуссерлем концепцию интенциональности как фундаментального свойства сознания быть направленным на что-то. Свою задачу Вальденфельс видит не в отрицании интенциональности, а в указании по возможности более точного контраста между

⁸ Вальденфельс Б. Происхождение норм из жизненного мира // Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999. С. 83.

⁹ Waldenfels B. Antwortregister. S. 324.

интенциональностью и респонсивностью: «Респонзивной я называю форму феноменологии, которая определяется с помощью респонзивности, а не с помощью только интенциональности».¹⁰

Реализуя эту задачу, Вальденфельс стремится показать, что анализ интенциональности сам подводит нас к тому, что ее ресурсов попросту не хватает для описания жизни сознания, и эта нехватка невольно подводит нас к идее респонсивности.

То, что в своем большинстве отличает интенциональность, есть *ее то, на что*, смысл, на который она «нацелена» и который она стремится «настигнуть» в актах наполнения. С самого начала определенной формой телеологии сознания является по Гуссерлю настоящее. Если же *сигнификативная дифференция* «нечто как нечто» не сводится к статическому комплексу отношений, то подразумевать или понимать «нечто как нечто» означает одновременно усматривать и понимать нечто *как нечто еще*. При самом смыслополагании тогда нужно различать между *что* интенциональности как предметом, который подразумеваем и который становится в высказывании *тем, о чем* речь, *как* интенции как смыслом, в котором нечто подразумевается, *откуда* интенции как материалом ощущения, из которого предмет выстраивается, и *куда* интенциональности как мотивом, который связывает появление одной интенции с другой.¹¹

Если же интенциональность «кристаллизуется» в некий акт, то в игру вступает Я как некий осуществляющий интенциональный акт *кто*, называемый Вальденфельсом также «интендантом». В том случае, если осуществление акта предполагает других, Я расширяется в классической (гуссерлевской) феноменологии до Мы, однако важно, что последнее остается производным именно от Я. Классическая теория интенциональности просто утрачивает изначально данного в опыте Другого, поскольку через анализ интенциональных актов приводит нас к возникающим в процессе анализа «объекту», «субъекту» и «со-субъекту» (Mitsubjekt) как важнейшим структурным моментам жизни сознания. Однако именно «жизнь» сознания, по Вальденфельсу, остается глубоко непроясненной при интенциональной экспликации «сознания».

Этот упрек Вальденфельса к гуссерлевской теории интенциональности восходит еще к первой его работе «Промежуточная сфера

¹⁰ Вальденфельс В. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс В. Мотив чужого. С. 123.

¹¹ Waldenfels В. Antwortregister. S. 329.

диалога», вышедшей в свет в 1971 г. В ней Вальденфельс уделяет большое внимание конфликту между естественной и трансцендентальной установками. Вальденфельс предлагает вернуть естественной установке ее естественность, т. е. очистить ее от того деструктивного оттенка, который она незаслуженно получила в трансцендентально-феноменологическом проекте Гуссерля. Возможно, что для Гуссерля вовсе не существовало жесткого разделения двух установок (естественной и трансцендентальной), скорее «естественность означает только свойство жизни не знать о том, что она есть жизнь, конституирующая мир».¹² В своем проекте Гуссерль не предлагает «надстраивать» над естественной жизнью сознания трансцендентальную жизнь, но напротив, с помощью феноменологического метода обнаружить в самом естественном скрытую трансцендентальность. Для Вальденфельса такой подход ведет к ограничению подлинной жизни сознания, к утрате изначального данного сознанию. Естественную установку не следует понимать как «просто наивную предварительную ступень», которая должна быть снята с помощью трансцендентальной рефлексии. В последней из мира, имеющего для меня первично характер неизведанного и нового, устраняется все чуждое, становясь *только* моим. Именно поэтому гуссерлевская интерпретация «другого Я», по Вальденфельсу, не ухватывает суть его друговости. Другой понимается Гуссерлем на тех же основаниях, что и вещь, имеющаяся в моем мире, именно поэтому первичной формой, в которой, по Гуссерлю, мне дается в опыте Другой, выступает его пространственное тело (*Körper*). Опираясь на взгляды своего учителя Мерло-Понти, Вальденфельс настаивает на том, что трансцендентальный проект Гуссерля просматривает изначальную данность Другого в форме жизненного тела (*Leib*). Таким образом феноменологический проект, заявленный Гуссерлем, выступающим против принципов объективации в науках, просматривает закравшуюся в саму феноменологию объективацию, а именно объективацию Другого. Принципы интенциональности, соответственно, не в состоянии адекватно разрешить проблему первичной и жизненной данности Другого.

Разрешить эту проблему Вальденфельс надеется с помощью введения идеи респонсивности. То, на что я отвечаю, не выводимо только из собственного движения, а значит, что Другой, вступающий в сферу ответа, не может быть прояснен только из собственного. Вальденфельс находит поддержку этой своей идеи у Сартра и Мерло-Понти, для которых структура ответа не конституируется

¹² Aguirre A. Die Phänomenologie Husserl im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt, 1982. S. 8.

только мной самим.¹³ Однако собственному, по Вальденфельсу, противостоит не просто другое, как в классической феноменологии Гуссерля, где Другой – это отражение собственного, а другое Я конституируется по аналогии с моим собственным Я. И если бы в структуру ответа входила фигура только «предполагаемого» и «знаемого» Другого, то Я всегда оставалось бы ограниченным только сферой собственного. Еще в начале своего исследования «Регистр ответов» Вальденфельс отмечает это обстоятельство следующим образом:

Вопрос полагается, когда он накладывается на то, о чем спрашивается, когда ожидается то, что спрашивается – а именно некий ответ, который себя предъявляет или дается, который, соответственно, случается. Получается, что вопрос втягивает в игру не только себя, но и еще что-то, благодаря тому, что он ожидает откуда-то что-то другое.¹⁴

Это означает, что вопрос начинается не просто исходя из самого себя, но и из предполагаемого, ожидаемого, однако неизвестного, незнаемого ответа. Это обстоятельство, по Вальденфельсу, во многом упускается в теории интенциональности; в ней учитывается другое, но не учитывается степень его чуждости. Соответственно, основным предметом респонсивной феноменологии, в отличие от феноменологии классической, выступает феномен другого, понятого в рамках его «чуждости».

Трудность анализа заключается в том, что этот феномен «чужого» постоянно уклоняется от схватывания: «его невозможно нанести на карту местности, по которой мы передвигались бы свободно, так как оно достигается только в преодолении преграды, то есть в полном смысле – никогда».¹⁵ Феномен чужого оказывается, по словам Вальденфельса, «гиперфеноменом», сущность которого состоит в том, чтобы скрывать себя в том, посредством чего он себя демонстрирует, казать себя чем-то меньшим, чем он на самом деле есть. Ухватить эту гиперфеноменальность чужого оказывается не в состоянии ни проект интенциональности, ни проект коммуникативности.

Если для гуссерлевской феноменологии сознания центральной является деятельность конституирования, в основе которой лежит самоконституирование Я, то для коммуникативных теорий на пер-

¹³ См.: *Waldenfels B. Deutsch-Französische Gedankengänge*. S. 105-123.

¹⁴ *Waldenfels B. Antwortregister*. S. 22.

¹⁵ *Вальденфельс Б. Ответ чужому...* С. 126.

вый план выходят правила и нормы, обуславливающие любое языковое и внеязыковое поведение, поскольку они выделяют прежде всего ориентированность, включенность субъекта в процесс понимания.¹⁶ В центре теорий коммуникации находится уже не отдельно стоящее Я, расширенное до безличного Мы, но некая коммуна из индивидуальных субъектов, чьи действия координируемы правилами и нормами. Нормативность, положенная в основу анализа говорения и действия, предполагает систему правил, нарушить которые не в состоянии ни индивидуальное Я, ни противостоящий мне Другой. Таким образом, Другой оказывается только «случаем» нормативной системы, а значит, степень его чуждости выходит за рамки коммуникативно-аналитического описания. Вальденфельс не случайно отмечает, что его идея респонсивной феноменологии восходит к работе «Происхождение норм из жизненного мира», поскольку именно в сфере жизненного мира можно усмотреть такие формы диалога с миром, которые как раз не сводятся к нормативному регулированию в системе коммуникативных теорий:

Наше слышание, видение, говорение всегда является также пропуском мимо ушей, прослышанием, незамечанием, просмотриванием и заглушением того, что нам встречается, и всякое говорение приводит к замалчиванию чего-то, а всякое действие влечет за собой одновременное разрушение. Получается, что мы остаемся не только за нормами, но также и за требованиями практики, даже тогда, когда мы следуем этим нормам, поскольку сами нормы оказываются формой упрощения, упорядоченного «подрезания», вплоть до насилия над опытом, как «уравнивание неравного», как делание многозначного однозначным.¹⁷

¹⁶ В одной из своих книг основатель теории коммуникативного действия Ю. Хабермас недвусмысленно проясняет различие между когнитивным использованием языка и коммуникативным: «Мы либо говорим о том, что имеет или не имеет места, либо говорим что-нибудь кому-нибудь другому, так что последний понимает то, что говорится. Только второй способ употребления языка внутренне или понятийно связан с условиями коммуникации» (*Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб., 2001. С. 39). Для Хабермаса условия коммуникации соблюдаются только в том случае, если наше высказывание соотносится не только с фактом (как это происходит, к примеру, в эпистемологии), но и вовлекается в социальное действие, т. е. ориентировано прежде всего на то, чтобы оно было понято со стороны другого. Условие коммуникации — это язык в его действии.

¹⁷ *Вальденфельс Б. Происхождение норм из жизненного мира*. С. 98.

Согласно Вальденфельсу, нормативность не может выступать предельным основанием действия, поскольку сама предполагает определенную онтологию. Промежуточная сфера чужого, опыт чуждого — вот что выступает онтологическим основанием любой нормативности. Опыт чуждого — когда сами нормы «становятся заметными и ощутимыми впервые только в процессе их преступания и поскольку преступание первичнее самой нормы».¹⁸ Таким образом, феномен «чуждого» получает в респонсивной феноменологии Вальденфельса онтологическое измерение.

Онтологические проблемы респонсивной феноменологии

Онтологическое измерение чуждого предочерчено уже генезисом респонсивной феноменологии, ее происхождением из классической трансцендентальной феноменологии, хотя стратегия и тактики основателя феноменологии и его неортодоксального последователя очевидным образом расходятся.

Феноменология возникает как вызов человеческому сознанию, тому самому, на исследование и познание которого она претендует. То обстоятельство, что феноменология занята преимущественно трансцендентальным измерением сознания, ничего не меняет: требовательный вызов предъявляется и трансцендентально-философскому истолкованию сознания — тому *status quo* трансцендентализма, с которым сталкивается феноменология в своем историческом истоке.

Радикально размежевываясь с объективирующей философско-метафизической установкой, с ее смягченной натуралистической версией, с ее обмирщенным инвариантом — естественной установкой, — отказывая деятельностным моделям сознания в способности постигать «сами вещи», феноменология бросает мировоззренческий и методологический вызов всем и каждому.

Такой вызов не может не вызвать ответа. Двойное «не» утверждает обязательность ответного измерения в сознании, воспринимающем вызов, причем после феноменологической проработки и переустановки сознания ответное измерение «обречено» стать тоже феноменологическим: бессубъектный ответ, в котором отвечающий мог бы забыться, исключен логикой генезиса такого ответа. Поэтому появление респонсивной феноменологии — неизбежное последствие феноменологического проекта, только, пожалуй, отсроченное.

Впрочем, сова Минервы, как нам известно, вылетает в сумерки: заря «бури и натиска», полдень главных свершений феномено-

¹⁸ Там же. С. 101.

логии уже отошли в прошлое. Осталось понять, что же так заседал занозой в сознании, когда в него проникает феноменологическая установка; остается ответить — лично — на феноменологический вызов, который колеблет незыблемые, само собой разумеющиеся и потому никогда эксплицитно не выявляемые основания нашего сознательного существования.

Вальденфельс косвенно признает приведенную здесь генеалогию респонсивной феноменологии, когда утверждает: «Там, где порядок вещей оказывается поколебленным, зияет пропасть между чужой провокацией и собственной продуктивностью».¹⁹ То абсолютно чужое, на открытие которого претендует феноменологическая установка, оказывается — после исполнения редукции — самым своим, собственно своим — интенциональным бытием. Присвоение феноменологической установки происходит через смысловой и топологический сдвиг, через радикальную трансформацию себя. Чуждая мне претензия открывает во мне новое измерение и занимает в новом Я собственное место, которого просто не существовало до нашей встречи. Взаимная и радикальная трансформация — вот адекватный способ освоения чужого.

Однако, полагает Вальденфельс, тот ответ на собственные притязания, которого достигает феноменология в исследованиях Гуссерля, слишком поспешно преодолевает границу между собственным и чужим, превращая сущее в имплицитное или эксплицитное смысловое бытие, исток которого в интенциональности трансцендентального Я. Логика собственного и ее безграничная экспансия — вот *status quo* классической феноменологии.

Мир как смыслоформация — это, разумеется, грандиозное человеческое свершение, результат непрерывной трансгисторической интенциональной работы сознания. Но это — сфера ставшего. Становление, процессуальность атрибутивны для актов смыслопорождения, но гераклитов поток сознания закован в гранит устойчивых, предпочерчивающих все становящееся смысловых структур. Они безупречно оформляют трансцендентальное пространство освоенного человечеством мира. Но какое будущее ожидает этот мир и его Антея — феноменолога? Не окажется ли будущее воспроизведением достигнутого, не окажется ли грядущее заранее измеренным установленным порядком освоенного?

Становление, не сводимое к ставшему, будущее, не измеренное настоящим, неизведанный, неосвоенный мир — каким он может быть по отношению к собственному, всегда уже присвоенному миру трансцендентальной субъективности? Чужим и чуждым, ибо заведомо не своим, но бесконечно более насущным, чем самые безотла-

¹⁹ Вальденфельс Б. Мотив чужого. С. 138.

гательные жизненные нужды, нормы и регулятивы собственного обитаемого мира. Проясняя свою интуицию чужого, Вальденфельс сопоставляет его зов с зовом базисных и высших человеческих стремлений — от самосохранения до любви и свободы, — которые владеют или овладевают нами помимо воли и знания. В своих новеллах об опыте Чужого он движим пафосом первооткрывателя *terra incognita*. Этот пафос очевидным образом подвиг и Гуссерля на феноменологический проект. Открывая сознание заново, феноменология все же чересчур быстро успокоилась, удовлетворилась найденной формой абсолютного бытия-сознания.

Абсолют совершенной формы ставшего, совершенной формы устойчивого, конституированного смысла — это ахиллесова пята классической рационалистической философии, последнее слово которой — всеохватывающая тотальность. Радикально новому в этот герметичный универсум не проникнуть, ведь оно излишне для осуществления замкнутой тотальности, способной неограниченно себя воспроизводить. Только вторжение чужеродного может что-то радикально изменить в этом кружении смысла в себе, кружении, расширяющем сферу своей действительности, создавая эффект бесконечного смыслового пространства, интерпретирующей власти которого подчиняются все новые и новые регионы присваиваемых интенциональных объектов.

Неортодоксальность респонсивной феноменологии в сопоставлении с трансцендентальной феноменологией, нетривиальность ее в сопоставлении с традицией классического рационализма состоит в переоценке базисных теоретических ценностей: универсального смыслополагания и системности познания, ориентированного на поиск последнего, абсолютного основания.

Собственное и чужое

Всевластие трансцендентального измерения сознания, в котором наша сознательная деятельность находит предпосылки и нормы смыслопорождения, подлежит преодолению, потому что именно трансцендентальное измерение блокирует возникновение радикально нового — непонятного, неосмысляемого. Трансцендентальная бесконечность универсальных смысловых структур «оконечивает» жизнь сознания, обрекая его на монотонный самоповтор, на то, что сущностно новое никогда не возникнет. Единственно возможное событие в трансцендентальном универсуме — модификация конституированного смысла.

Поэтому Вальденфельс вводит чужое как изначальную альтернативу всеохватывающему смысловому целому, всеобъемлющей

нормативности, сквозной уже-понятности. Чужое принимается в качестве неисчерпаемого источника нового, превосходящего всякий установленный порядок, а собственное — как поставщик норм, правил и фундирующих их устойчивых смыслообразований.

Эта онтологическая асимметричность чужого и собственного напоминает метафизическую спекулятивную конструкцию. Уклоняясь от соответствующего упрека, Вальденфельс ссылается на сингулярность событий, которые, будучи непосредственно всего лишь флуктуациями, случайными отклонениями от сложившихся исторических форм жизненного мира, оказываются ключевыми, начинают новый, радикально иной символический порядок, трансформируют в конечном счете даже условия понимания и взаимопонимания, т. е. трансцендентальное измерение собственного. Таким образом, онтологическая асимметричность чужого и собственного укореняется как будто в историчности человеческого бытия.

Но все дело в том, что выделить фактичность такого события из океана фактических данностей можно только задним числом (что охотно признает и описывает Вальденфельс), но и это *post factum* возможно только при условии, что до всякого наблюдения и селекции задана универсальная смысловая рамка (собственное — чужое, репродуктивное — креативное), позволяющая вырезать из безбрежного множества фактов нечто единственное, проследить его эволюцию, его прорастание в жизненном мире и те радикальные трансформации, которые инициирует выделенное событие через переплетение многообразных опосредований. Иными словами, принципиальная смысловая оппозиция (вполне смысловая!) чужого и собственного задана в качестве предпосылки и предпочерчивает все направления последующих изысканий респонсивной феноменологии.

Призывание нового, отношение к становлению нового как к абсолютной ценности и основному мотиву, по которому предпочтение отдается чужому, — все это свидетельствует об исторической принадлежности и ангажированности респонсивной феноменологии. Призывание нового явственно звучит из конца XX в., когда единственным дефицитом оказывается производство нового. Нового знания — прежде всего. То же самое характерно и для собственно символического производства. Мысль XX в. истолковывает себя как переосмысление уже состоявшихся философских открытий, она культивирует их перекомбинацию, деконструкцию, она занята утопичными репродукциями унаследованного символического капитала и комментариями к унаследованному. XIX и XX вв. в этом отношении разделяет пропасть, замаскированная символическими наслоениями: высокий рационализм XIX в. осенен символом тождественного, постнеклассическая философия XX в. выступает под знаком иного, нетождественного.

Пристрастие классической онтологии к тождественному — свидетельство объективно-исторического доминирования иного, преобладания социальных антагонизмов, грозивших уничтожить само социальное и с ним человеческое. Примат тождественного в философии — символический противовес господству антагонистического в жизненном мире. Приверженность постмодерна иному — символическое свидетельство объективно-исторического преобладания гомогенного, деградации разнородного. Не только противоположности, но и несущественные различия, из взаимодействия которых происходит все содержательно новое, деградируют в омассовленном обществе конца XX в. к индифферентному единообразию, так что и выродившиеся, ставшие архаичными антагонизмы, и слабые хрупкие различия нуждаются в поддержке, в том числе интеллектуальной. Вплоть до метафизической реабилитации хаоса — единственной оставшейся надежды на содержательные новации в науке, искусстве и философии. Правда, так обстоит дело для Ж. Делеза, но не для Вальденфельса, отнюдь не столь радикального. Делез просит немножко хаоса, Вальденфельс — толику чужого, чтобы зачать... новый порядок, конечно. Что же еще?

Абсолютно чужое было бы даже не провокацией, а неидентифицируемым и потому не существующим для сознания ничто. Словом, чужое может существовать только как начало нового типа упорядоченности. На его вызов можно отвечать и невозможно ответить. Ответить — значит произвести из начала новый мир. Но так, чтобы в нем осталось место для прорастания инопородного, чтобы дрожжи чужого поднимали опару собственного, чтобы закваска новаций не иссякала. Осмысленный ответ на вызов чужого возможен только после того, как сингулярное событие прорастет в смысловую ткань обновленного жизненного мира. Понимание чужого означает, что оно перестало быть чужим, превратившись в оформленную материю собственного. Чужое в его чуждости, или как «оно само», недоступно пониманию. Оно задевает телесное сознание как удар, толчок, прорывается насильем. Предельно чужое безмерно непонятно, оно превращает сознающего в претерпевающего и вызывает в ответ молчание и/или ужас.

Проблема отчуждения и феноменология чужого

Принадлежа всецело философской ситуации конца XX в., репрезентативная феноменология является одновременно откликом, ответом на смысловой вызов собственного исторического истока — классической немецкой философии. Феноменология чужого не продолжает непосредственно тему отчуждения, тщательно разработанную

в классической немецкой философии и марксизме. И это вполне правомерно, если принимать предпосылки респонсивной феноменологии. Феномен отчуждения в классической его интерпретации — это результат превращения своего, собственного в чужое и чуждое. Радикальный способ обращения с ним — снятие отчуждения в процессе теоретического осмысления и разотчуждение в последующей практической деятельности. Такое чужое — отчужденное — с самого начала встроено в диалектическую логику исторического развития собственного. Вальденфельс же ищет доступ к изначально чуждому, к тому, что по сути своего бытия несоизмеримо с собственным. У такого неведомого чуждого все атрибуты другой классической трансцендентальной инстанции.

Изначальность чуждого, сущностная несоизмеримость чуждого и собственного, асимметричность и необратимость в динамике отношений между ними, недоступность чуждого пониманию — все это знакомые геральдические знаки на щите главного символического объекта новоевропейской философии — вещи в себе. Кантом отзывается «Чужое» респонсивной феноменологии. Интуиции Канта так глубоко проросли в интеллектуальную почву Германии, что стали корневиками, из которых прорастают все новые побеги немецкой философской мысли. Разумеется, чужое — это модифицированная вещь в себе: феномену собственного Я благоразумно уделена часть «дикого бытия» чуждого, иначе собственное вовсе не могло бы отвечать. Кроме того, в респонсивной феноменологии отчетливо звучит тема историчности чуждого, правда, с оттенком судьбоносности: чуждое действует в качестве неодолимых предпосылок исторической экзистенции.

Вот, пожалуй, и все изменения, а главное — первоисходность, асимметричность и необратимость в отношениях между чужим и собственным — сохранилось от Кантовой оппозиции трансцендентного и имманентного. Сохранилась и непреодолимая граница, только удостоверяется она не антиномиями, а — парадоксальным образом — устранением всякой противопоставленности чуждого и собственного. Впрочем, имплицитно эта парадоксальность подтверждает правоту Кантова решения. Сознание стремится присвоить чуждое, сделать его осмысленным, ответив на вопрос: что это такое? Любой ответ встраивает чуждое в существующий смысловой порядок (даже если этот порядок существует еще только виртуально) и тем самым утрачивает его как чуждое, так что только культивирование границы между чужим и собственным делает доступным чуждое в его чуждости.

А урок диалектики усвоен в респонсивной феноменологии таким образом, что противоречие чуждого и собственного не может быть адекватным способом тематизации чуждого (в его отношении к соб-

ственным), потому что противоположности — моменты одного родового единства, а у чужого и собственного такого общего архэ нет.

Акцент на асимметричности чужого и собственного, на изначальности и неисчерпаемости чужого — это ответ на господство в философии модерна собственного и подчинение чужого. Ответ на логоцентризм европейской культуры, для которой общение с чужой культурой — это проникновение ради присвоения и поглощения. Асимметричность собственного и чужого — это ответ на имплицитную герметичность собственного, которое, капсулируясь в себе, уклоняется от отклика, признания чужого. Респонсивная феноменология в целом — ответ на экспроприаторские претензии европейской культуры и на истощение имманентной рациональности собственного культурного мира, что в философии проявилось через осмысление границ и признание исчерпанности эвристического потенциала монизма, субстанциализма, трансцендентализма и иных вариантов логоцентризма. Истощение когнитивного потенциала имманентной рациональности собственного обрекает разум *post factum* и *post actum* присвоения чужого на дублирование себя, лишает его креативного потенциала, лишает будущего.

Но в этом ответе, в респонсивной феноменологии как ответе на диктат субстанциально-собственного сознательно и мотивированно нарушенная паритетность может обернуться иным, но тоже диктатом: подспудным диктатом чужого. Пространство между собственным и чужим образуется благодаря допущению в собственном «дикого региона», через который собственное оказывается связанным с чужим. Но ведь «дикое бытие» в собственном может исходить только от чужого, это — чужое по определению. Тем самым пространство между собственным и чужим начинает переоформляться, интенциональные вектора, соотносящие полюса собственного и чужого, перенаправляются от чужого к собственному, делая возможным возникновение новой силовой инстанции, нового переподчинения, нового типа господства.

Спектр значений чужого в респонсивной феноменологии вариативен и широк: от множества эмпирических наблюдений до имплицитно направляющего их радикального определения: чужое — гиперфеномен. Радикально чужое превосходит предельную границу сознания — смысловую, пресекая саму возможность смыслополагания и существуя тем самым по ту сторону смысла и правил.

Попробуем представить, что значит существовать по ту сторону смысла и не допускать осмысленного ответа. По ту сторону всякого смыслового ответа — только рефлексивно-инстинктивная реакция организма. По ту сторону типизированного смыслового ответа — иной смысловой (символический) порядок, так что я отвечаю на его латентное присутствие. По ту сторону смысловых структур,

конституирующих мир, — хаос, т. е. не мир. Но и он — интенциональный коррелят абсолютного сознания. И он презентуется в онтологическом эксперименте по «уничтожению» реального мира, проведенном Гуссерлем еще в «Идеях I». Таким образом, сознание, осмысливающее собственное бытие, вовсе не чуждается чужого, а напротив, генерирует его и в гораздо более радикальной форме, чем респонсивная феноменология, для которой какой-нибудь порядок лучше, чем хаос. Для классической феноменологии хаос есть еще одна возможность осуществиться продуктивными возможностями трансцендентального субъекта, продемонстрировать его независимость от преднаиденных смыслообразований.

Респонсивная феноменология, не отслеживая таких радикальных испытаний и не предлагая таких радикальных решений, тем не менее настаивает на том, что интенциональность не способна сохранить пространство чужого как чужого.²⁰ Интенциональность как раз способна его неограниченно расширить. Правда, такое неограниченное расширение характеризует не прямую, а рефлексивную интенциональность.

Респонсивное различие

Но и в дискурсе респонсивного феноменолога звучат, пересекаясь и накладываясь друг на друга, два голоса: один, исходящий из символического тела собственного я, второй — из атопичной рефлексивной мета-позиции. Глядя и высказываясь из пространства собственного, респонсивный феноменолог открывает безграничное поле осмысленного и подлежащего пониманию, испытывает воздействие чужого, причем так, что воздействие радикально чужого пресекает акты прямого осмысления, приостанавливает интенциональную деятельность собственного сознания. Устанавливаясь же в рефлексивной мета-позиции, он открывает и оглашает респонсивное различие между собственным и чужим, потому что в рефлексии являют себя и собственное, и чужое в их несводимости и обращенности друг к другу. Тем самым в опыте рефлексии делается очевидным различие того, *что* я отвечаю, исходя из собственного смыслового пространства, и того, *на что* я отвечаю, пересекая, но не преодолевая границу собственного и чужого.

Респонсивное различие приводится к очевидности в рефлексии, потому что рефлексивная интенциональность, как это показано в анализах Гуссерля, всегда двухфокусна, ее предметность всегда со-бытийна: это со-бытийность *cogito* и *cogitatum*, феномена и

²⁰ Там же. С. 128.

не явленного, актуальной и потенциальной данности, импрессии и ретенциально-протенциальных горизонтов, наконец, в нашем «случае» — это со-бытийность собственного и чужого.

Двойная интенциональность каждого рефлексивного акта и дает возможность не утрачивать ничего из оригинального переживания, но восполнять его иным, в сопряженности с которым только и определяется первичное переживание, с чужим, из которого первофеномен собственного и выделяется.

В рефлексии приоткрывается та атипичная — для собственно-го — даль, из которой достигает меня притязание чужого. Респонсивный феноменолог выстаивает и держит речь из рефлексивной мета-позиции, когда определяет чужое как гиперфеномен (в прямой интенции доступен феномен): то, что «демонстрирует себя только тогда, когда уклоняется от схватывания»,²¹ оказываясь непременно большим и иным, чем то, в качестве чего гиперфеномен себя показывает. Здесь Вальденфельс несомненно продолжает классический феноменологический анализ первоисходного феномена — восприятия как гетерогенного конкрета, к собственной сущности которого принадлежит открытый бесконечный горизонт потенциальных данностей, к эйдосу которого в равной мере принадлежат и патентные, и латентные способы данности.

Будучи весьма внимательным интерпретатором классической феноменологии, обращаясь к намеченным в ней способам и направлениям исследования чужого, Вальденфельс пристрастно относится к основному элементу феноменологического метода — к трансцендентальной рефлексии и ее субъекту, незаинтересованному беспристрастному наблюдателю. Рефлексивная дистанцированность и отрешенность уподобляются взгляду астронома: оснащенный телескопическим видением, он теряет данности прямого наблюдения за звездным небом, позволяющие человеку ориентироваться в жизненном мире.

Рефлексию и в самом деле можно уподобить телескопу, прежде всего, *Zeit*-телескопу, поскольку она позволяет усмотреть мега-размерность времени-сознания: единство дискретности и непрерывности в нем, его обратимость и двунаправленность. Но будучи не инструментом, а деятельностью живого сознания, рефлексия может то, к чему инструмент заведомо не предназначен: действуя как *Zeit*-телескоп, она функционирует и как *Zeit*-лупа, т. е. увеличивает и приближает, делает соразмерной умозрению микроразмерность времени сознания: его ретенциально-протенциальные горизонты.

Двойная интенциональность рефлексии действует в осмыслении времени сознания так же безупречно, как в осмыслении опыта

²¹ Там же. С. 127.

чужого, не давая сводить его к собственному. Нейтральность мета-позиции означает только беспристрастность видения — способность видеть то, что есть, а не то, что диктует мне собственное смысловое пространство, а чужому — чужое, способность преодолевать непроницаемые смысловые оболочки, изолирующие собственное и чужое. «Над» рефлексии необходимо только для того, чтобы видеть «сквозь» обособленность собственного и чужого миров. Пространство между собственным и чужим приоткрывается именно из мета-позиции, не позволяющей одному топосу мысли поглотить другой.

И все-таки достаточен ли когнитивный потенциал классической трансцендентально-феноменологической рефлексии для того, чтобы сделать доступной со-бытийность собственного и чужого, а не инверсию прежних отношений господства и подчинения? В состоянии ли трансцендентальная рефлексия привести к очевидности само чужое, а не его заместителя из сферы преднайденного смысла? Или же для этого требуется существенная трансформация если не самой рефлексивной установки, то задействованных в ней способов смыслообразования?

Размежевание собственного и чужого, такое очевидное на эмпирическом уровне, насыщенное на регионально-культурологическом, оказывается бесконечно малым различием в сфере трансцендентального опыта. Там, где соотносятся друг с другом абсолютный индивид — эйдос Я, архетип возможностного бытия, зачинатель всевозможных смысловых порядков, для которого не существует даже такой ограничительной предпосылки, как мир,²² и неотличимое от его друговости интендированное бытие, предназначение которого совпадает с телосом эйдетического Я — дать в чистой интуиции универсум произвольной инаковости,²³ не обусловленный никаким фактически сложившимся смысловым строем, никакой сколь угодно всеобщей актуальной нормой собственного.

Приостановить развертку произвольных возможностей переиначивания Я (и его миров) значит не достичь эйдоса, окончить эйдос произвольным (в смысле дурной субъективности) регрессом эйдетического к фактическому, неисчерпаемой избыточности к вырожденной локальной общности.

Респонсивное различие существует только для эмпирического я, заранее ограниченного в «что» ответа устоявшимся порядком, черпающего безграничность в чужом, на вызов которого приходится отвечать. Конечно, и трансцендентальное Я в сфере эмпирической типики безотчетно ограничивает себя сложившимися и непре-

²² См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.

²³ Там же. С. 178.

равно подтверждаемыми смысловыми структурами. При этом базисные структуры неизбежно наделяются универсальностью и способностью неограниченно расширять пределы своей значимости. Гетерогенное, чужеродное безотчетно или отчетливо ассимилируется в качестве собственного и перестает быть чужим.

Такая ассимиляция более чем компенсируется в эйдетической интуиции: достичь собственно эйдоса Я значит непрерывно генерировать все новые варианты иных возможностей. Не ассимилятивное поглощение чужого, но свободное продуцирование иного и иного — вот способ существования эйдоса Я. Настаивать на бесконечной открытости вариаций всякой инаковости, сбываться в качестве безгранично иного себя — единственный способ реализовать собственное возможностное бытие для Я.

Однако Я, достигающее себя в эйдетической интуиции, постигающее себя в трансцендентальной рефлексии, не владеет способом образования собственного эйдоса, который освободил бы трансцендентального субъекта от сопринадлежности исторически сложившемуся жизненному миру.

Остается неисполненным утверждение основателя феноменологии о том, что

мы в состоянии и вполне осознанно, в совершеннейшей свободе переосмыслить наше человеческое историческое существование и то, что при этом можно истолковать как его жизненный мир. И как раз в этом свободном варьировании и пробегании жизненно-мировых мыслимостей и выступает с аподиктической очевидностью тот сущностно-всеобщий состав, который проникает собой все варианты, как мы можем с аподиктической очевидностью убедиться. При этом мы избавились от всякой связи с фактически значимым историческим миром, рассматривая его лишь как одну из мыслительных возможностей.²⁴

Мы как раз не располагаем имажинативными вариациями жизненного мира, которые бы не повторяли интеллигибельный состав единственного и единственно действительного мира.

Все пробы свободных вариаций презентируют, правда, всеобщие структуры, но характеризующие фактически значимый исторический мир. Выделенные и описанные самим Гуссерлем в «Кризисе европейских наук» априорные смысловые структуры жизненного мира относятся к способам данности именно этого фактического мира, а вовсе не определяют его как «одну из мыслительных воз-

²⁴ Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида. М., 1996. С. 240.

можностей», сопоставляя с нею иные возможные миры, в горизонте которых и мог бы доопределиться эйдос жизненного мира.

Эйдос как архетип могущего быть надежно перекрыт сущностным видом присутствующего. Этот последний и предочерчивает вокруг себя пространство собственных имажинативных вариаций, не выводящих из круга присутствия. Для эйдоса — имажинативного абсолюта — нет образца в трансцендентальном пространстве, нет и закона его формирования. Даже когитальное Я в перспективе эйдоса Я видится ограниченной эмпирической модификацией трансцендентальной субъективности. Как следует «свободно» переиначивать смысловое ядро, чтобы вывести из неопределенности всеобщую структуру Я, истории, жизненного мира? Сие неведомо.

В рефлексивной эйдетической интуиции должны быть заданы два смысловых ядра, но одно из них — сам эйдос — дано только как бесконечная задача. Его место, место отсутствующего, занимают бесконечные вариации фактических, наличных смыслообразований.

Таким образом, выясняется, что когнитивного потенциала трансцендентально-феноменологической рефлексии недостаточно для того, чтобы привести к очевидности самое свое — эйдос феномена, сущностное ядро сферы собственного. Эйдос, который истаивает в воздухе чистых возможностей, который образуется мультипликацией вариаций данного, — это еще и вовсе не сущностный вид. Ставя осмысленную и необходимую задачу постижения эйдоса, феноменология не дает способа ее решения. Выражаясь в терминах респонсивной феноменологии, эйдос — это вызов, или притязание, с которым классическая феноменология обращается к исследователям сознания, требуя ответа. Ответа креативного, ведь другого, который бы заполнил лакуну между задачей и решением, опираясь на готовые схематизмы, не существует.

Метод имажинативных вариаций становится действенным только вместе со вторым неотъемлемым компонентом феноменологического исследования — вместе с предъявлением очевидной данности, альтернативной тому феномену, эйдос которого исследуется. Альтернативная Я и миру очевидность первоначально схватывается как чужое, даже ирреальное, наконец, что самое важное, как нечто невозможное собственно феномену, или феномену собственного.

В сопоставлении с ирреальным, но таким же всеобъемлющим миром реальный мир приобретает — для сознания — ту систему координат, в которой возможно конституирование сущностно-всеобщих смысловых структур. Не дурной бесконечностью перебора всех возможных вариаций, а сопоставлением с чужеродным невозможным феноменом доопределяется, возводится в эйдос аморфная всеобщность действительного мира. Эту альтернативную очевидность не нужно измышлять. Она уже присутствует в смысловом

пространстве сознания. Речь идет о мифе. Его инородная и равно-мощная миру очевидность фундировала некогда бывший жизненный мир.

Миф в его новой функции проявителя базисных смысловых структур мира можно уподобить рентгеновскому лучу, т. е. тому чужеродному, которое может проникнуть сквозь слои, ткани, уровни жизненно-мировых очевидностей вплоть до остова, которым держится мир, вплоть до невидимых инфра-структур, предельных бытийных констант и их конфигураций, формирующих топологию мира.

Рентгеноскопия мира мифом осуществима при условии, что сам миф отрефлектирован. Скелетирующая рефлексия мира мифом требует дистанцирования от мифа в его непосредственной данности. Но и внутримировое сознание должно дистанцироваться — освободиться от своей одержимости миром и снисходительного отношения к мифу как прошлому, историческая необходимость которого давно исчерпана.

Только при таком условии — двойного дистанцирования и от мира и от мифа — может начать действовать когнитивный потенциал рефлексии, эксплицирующей горизонты инородных миров сознания. Двойное дистанцирование от мира и от мифа необходимо не для того, разумеется, чтобы так называемое абсолютное сознание отделилось и отделилось от этих двух типов своей интенциональной предметности и зависло в пустоте, но для того, чтобы стало осуществимым сквозное схватывание двух несовозможных чужеродных универсумов сознания, их смысловых ядер и предельных соотношений, композиция которых формирует альтернативы мира и мифа.

Событие ответа

Не занимаясь экспликацией предложенных рефлексивных процедур и их возможных результатов, примем пока, что приведение к очевидности эйдоса, этой ядерной структуры собственного, осуществимо только тогда, когда для феномена удастся найти альтернативную ему очевидность чужого, несовозможного. Для восприятия — это понятие, для Я — Другой, для реального мира — ирреальный мифо-мир, для действительного мира — действительный не мир, хаос, для интенционального сознания — дикая, неосвоенная природа, для современности — историческое прошлое и будущее.

Только в со-поставленности эти несовозможные интенциональные предметности раскрывают — каждая свою — онтологическую загадку. Только в корреляции предельно чужеродного являющего себя невидимые инфра-структуры, задающие возможность опыта: от опыта восприятия до испытания себя мыслью в хаосмосе.

Именно в ответ на радикально чужое являет свою чистую сущность собственное — к такому выводу подводит респонсивная феноменология, особенно если к ее притязаниям удастся подверстать когнитивный потенциал трансцендентально-феноменологической рефлексии классического типа.

Остается спросить, как возможен ответ, в котором его предметная и телеологическая составляющие не были бы так безнадежно далеко разнесены? Как возможен креативный ответ, равномогущий вызову чужого, зачинающий такие же события трансформации всего символического универсума собственного, какие удастся инициировать радикально чужому?

Креативный ответ возможен, если собственное (собственное Я прежде всего) не только избыточно, как с легкостью допускает Вальденфельс (ведь человек как «неустановленное животное» очевидным образом избыточен в своих возможностях относительно всего того, что ему уже удалось осуществить и освоить), но и неисчерпаемо, как и чужое. Признавая неисчерпаемость онтологическим атрибутом чужого (или преимущественно чужого), респонсивная феноменология рискует возродить вместо монополизма собственного, доминировавшего в новоевропейской философии, начиная с Декарта, диктат чужого. Если именно чужое — неисчерпаемый источник нового, оно «обречено» на господство, на переподчинение деградирующего, изымающего себя собственного.

И только при условии, что собственное так же неисчерпаемо, пространство между собственным и чужим оказывается генератором со-бытийности двух становлений, каждое из которых находит в другом не свою границу, а беспредельный источник собственного обновления.

Ответ, которого взыскует респонсивная феноменология, возможен как событие «встречи двух бесконечных становлений». Эту великолепную формулу, в которой Г. С. Батищев выразил итог своих размышлений о сотворчестве осмысляющего бытия (человека) и осмыляемого универсума, можно ведь тоже истолковать как ответ отечественного философа на запрос, исходящий от чужой мысли, собирающей в себе онтологические поиски и решения современной немецкой феноменологии.

ГЛАВА VII

Плюральность мышления

Может статься, что наука и индустрия, а также их прогресс — самое долговечное в современном мире... И что наука вкупе с промышленностью после нескончаемых бедствий и путем таковых объединят мир, в котором... все будет пребывать, скорее, в мире и согласии.¹

Л. Витгенштейн

Конечно, наука, образование, культура оказывают человеку немалую услугу, помещая его жизнь на высшую ступень... Но все также может закончиться бог знает каким фанатизмом разума, крайним возвышением интеллекта, в котором откроется та же дикость и которое тоже закончится стрельбой, на сей раз во имя культуры...²

Ф. Понж

Каково соотношение таких понятий, как глобализация и культура? Может показаться странным, что для того чтобы представить вчерне это соотношение, было выбрано столь, казалось бы, не относящееся к сути дела название. Действительно, может вызвать недоумение, с одной стороны, связь мышления с глобализацией, явно отсылающей любого, кто обращает свою критическую рефлексию на этот феномен, прежде всего к области экономики (как в аспекте экономической теории, так и в аспекте нынешней всемирной экономической реальности). С другой стороны, кажется произволом и попытка определить культуру через мышление, которое само *per definitionem* есть часть культуры; иными словами, не впадаем ли мы и в этом отношении в очередной герменевтический круг, бережно обращаться с которым нас уже более века учит классическая, а затем и философская герменевтика? Но, может быть, все-таки стоит через понятие мышления попытаться приблизиться к пониманию глубинной связи глобализации и культуры.³

¹ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М., 1994. С. 469.

² Понж Ф. Ропот // Настроение вещей. М., 2000. С. 142-143.

³ Размышлениям на эту тему я во многом обязан глубокой проницательности профессора К. А. Сергеева, который на протяжении ряда лет (в том числе и в наших с ним совместных дискуссиях) высказывает свое видение системы философских эпох: от античного бытия-как-природы — через средневековое бытие-как-слово и через нововремен-

Начну с утверждения о том, что в современных дискуссиях глобализация и культура являются понятийными коррелятами, причем всегда по отношению к третьему: политической теории. Глобализацию и культуру сводят вместе по отношению к понятию «государства». Ведь для современной политической теории культура и глобализация — две стороны одной и той же опасности, хотя культура несет эту опасность изнутри, а глобализация извне. Представляется довольно интересным, что в данной триадической «языковой игре» как глобализация, так и культура имеют определенный негативный префикс. О культуре говорится в аспекте мультикультуральности, подрывающей в наши дни *изнутри* привычную форму национального государства, классически объединенного на основе единой территории, единого языка и единого происхождения населения; о глобализации же говорится в аспекте экономическом и информационном; глобализация в ее формах объединения больших концернов, создания транснациональных корпораций и не в последнюю очередь в феномене интернета подрывает классическую форму национального государства *снаружи*, поскольку, действительно, с одной стороны, в экономическом плане государство лишается возможности получать налог с каждого индивида, входящего в национальное сообщество, с другой стороны, в плане информационном, теряет возможность контроля за поступками индивидуального субъекта государства. Таким образом, как это не покажется парадоксальным, оказывается, что и культура, и глобализация несут с собой одну и ту же опасность для государства — потерю гражданина.

То, на что следует обратить внимание, это негативный статус культуры, и именно этому в большей мере посвящены нижеследующие размышления. Можно сразу же возразить, что негативный статус культуры, о котором здесь идет речь, есть выдумка, что культура — более универсальное и положительное понятие. Однако культура берется здесь, как уже было показано, именно в триадической языковой игре «глобализация — культура — государство»; ведь и разговоры о глобализации, которые ведутся сегодня, тоже рассматривают это понятие слишком узко — только в экономическом и

ное бытие-как-субъект — до нынешнего бытия как социо-экономической реальности. Пожалуй, я бы не согласился с К. А. Сергеевым в одном. На мой взгляд, бытие как социо-экономическая реальность уходит в прошлое, уже становясь очередным «через»; мы современники постсоциальной и -экономической эпохи, свидетели бытия-как-власти. Последнее, уже в моей интерпретации, есть закономерное следствие трансцендентной плюральности нашего мышления.

информационном аспектах. Почему так редко говорят о культуре глобализации или о глобализации культуры?¹ Потому что это другие языковые и коммуникативные формы, потому что еще под вопросом, возможно ли вообще такое употребление этих понятий.

Именно потому следует обратить внимание на негативный статус культуры (пусть и в форме мультикультуральности), поскольку сегодня на карте человечества разыгрывается такая коммуникативная форма, которая едва ли не впервые в истории человеческой цивилизации *допускает* негативную интерпретацию культуры. Почему такая языковая игра реализуется и есть ли у нас возможность интерпретировать ее в терминах философии языка — вот более конкретное обозначение того, о чем здесь идет речь.

Моя, если угодно, философская интуиция заключается в том, что само развитие понятия культуры привело нас к глобализации, что глобализация есть лишь следствие того искажения понятия культуры, которое произошло в истории разумных живых существ, которые мы привыкли объединять словом «человечество». Глобализация — не угроза культуре и не очередное испытание, с которыми мы должны смириться, пережить или даже «снять» (в терминологии Гегеля); глобализация — следствие того *мышления* культуры, которое мы практиковали в течение долгого времени своей истории.

Амбивалентность европейской культуры

Но кто «мы», от чьего лица ведется здесь речь? Любой вправе спросить, что имеется в виду под «мы»; что это за «мы», к которому автор этих строк себя относит или с которым себя идентифицирует? Речь идет о *европейской* культуре, о той культуре, которая, на мой взгляд, и столкнулась с проблемой глобализации, о той культуре, определенное мышление которой и привело сегодня к тому, что называется глобализацией. Европейская культура и есть та культура, которая мультикультурна, т. е. по определению (точнее, по происхождению, но к этому я еще вернусь) независима от конкретной нации. Говоря о европейской культуре, бессмысленно ставить вопросы о территории или народе, относящемся именно к ней. Подумайте, француз *более* европеец, чем англичанин? Подумайте, американец — это представитель американской культуры, или *бывший* европеец, или *все еще* европеец, или *неправильный*

¹ Ср. размышления на эту тему У. Бэка (особенно гл. 4) в его книге: Beck U. Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus — Antworten auf Globalisierung. Fr. a. M., 1997.

европеец? Или русский — он *вообще* европеец? Что означает выражение «Восточная Европа», введенное в политический лексикон из милосердия; где ее границы? Означает ли это, что по сравнению, например, с немцем, русский *почти* европеец? Или: кто осмелится сегодня утверждать, что, например, японец *совершенно не* европеец? Очередные вопросы о вопросах.

Давайте задумаемся о том, где же искать исток европейской культуры, если она противится определению в терминах географии или происхождения того или иного народа. Прежде чем двигаться дальше, обращу внимание на то, что сам разговор об истоке какого угодно феномена, пусть даже таковым феноменом и выступает в данном случае европейская культура в целом, в свою очередь имеет или должен иметь некоторое основание; иными словами, стоит обратить внимание и на то, при каких условиях вообще мы задаемся вопросом об истоке того или иного феномена. Мне представляется, что это происходит либо тогда, когда определенный феномен окончательно становится для нашего сознания очевидным и не замечаемым, либо тогда, когда само наше сознание этого феномена впадает в определенного рода кризис, состояние неустойчивости и забвения. В обоих случаях именно философ или тот, кого можно условно назвать рефлектирующим субъектом, вступает на свою законную территорию. Очевидно, что феномен культуры отнюдь не самоочевиден, во всяком случае пока не стал таковым, ведь до сих пор ведутся ожесточенные споры о сущности культуры, выносятся тысячи определений того, что есть культура, об этом не просто пишутся книги, но более того — те, кто пишут эти книги, и те, кто эти книги читают, сами социализируются в культуре, становясь историками культуры, теоретиками культуры, культурологами. Соответственно, вопрос об истоке культуры возникает отнюдь не потому, что феномен культуры затерся и стал настолько обыденным для нашего сознания, что для пробуждения интереса к нему общество вынуждено обратиться к философу, способному вновь и вновь *удивляться* тому, что уже давно стало привычным и прозрачным (а ведь именно так и происходит со многими феноменами нашего сознания). Тем не менее если культура до сих пор не стала для нас чем-то безразличным и обыденным, то постановка вопроса об истоке европейской культуры одновременно должна свидетельствовать о другом, а именно о некотором кризисе нашего сознания культуры, о кризисе нашего *мышления* культуры. Возможно, что этот кризис мышления культуры и есть основание того огромного интеллектуального интереса к феномену культуры, который все более заметен в двадцатом столетии. Если же это действительно так, если наша рефлексия о культуре испытывает своего рода кри-

зис, то будет вполне правомерно поставить вопрос о причине такого кризиса, преследующего наше собственное самосознание, кризиса, в который неизбежно впадает европеец, рефлектирующий о сущности европейской культуры.

Не секрет, что исток европейской культуры исторически поддается географической *локализации*. Этот исток в маленькой стране, не существующей теперь в действительности, но остающейся и поныне предметом нашей исторической рефлексии — это Древняя Греция. Но почему европейская культура не умерла вместе с падением древнегреческой цивилизации? Почему европейская культура продолжала распространяться и распространяется до сих пор?⁵ По-видимому, действительно, европейская культура есть прежде всего некая *идея*, которая находит себе все новую и новую *материю* для своего воплощения.

В чем же заключается эта идея европейской культуры? Вслед за феноменологической традицией⁶ я склонен высказать убеждение, что идея европейской культуры означает прежде всего открытую в Древней Греции *новую «форму жизни»* человека; жизни, которая строится на основе *понятия*. С приходом «понятия» древнегреческое сознание перестает действовать непосредственно; любой единичный поступок начинает совершаться опосредованно, а именно: в ориентации на всеобщее, в апелляции к бесконечному, исходя из принципов разума. Только в мире древнегреческого логоса возникает то, что мы привыкли называть «наукой», или категориальным отношением к миру.

⁵ Ср. с этим вопрос высказывание Г.-Г. Гадамера в одном из его последних научных докладов «От слова к понятию»: «Как же так случилось, что в человеческой истории, в весьма угнетенном историческом положении, в котором оказалась греческая культура по отношению к натиску персидской, азиатской, а позднее и пунической, африканской культур, — как же так все-таки случилось, что там и тогда возникает прочная чеканка (*Dauerprägung*) понятийного мышления, которое поистине вплоть до наших дней сохранило свое глобальное неиссякаемое воздействие?» (*Gadamer H.-G. Lesebuch / Hrsg. von J. Grondin. Tübingen, 1997. S. 100*).

⁶ См. по этому поводу работу основателя феноменологии Э. Гуссерля: *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg, 1982*. Что касается интерпретации культуры в поздней феноменологической традиции, то можно указать на недавнее исследование Б. Либша, посвященное статусу культуры и истории в феноменологии: *Liebsch B. Geschichte als Antwort und Versprechen. Fr. a. M., 1999*.

*Кризис новоевропейского понимания науки
как кризис культуры*

Кризис европейского понимания науки и ее конститутивную роль для всей западноевропейской культуры можно назвать сквозной темой западной философии ушедшего столетия. Действительно, наука, несмотря на кажущийся прогресс в ее техническом измерении, оказалась в состоянии глубокого кризиса, обусловленного потерей того изначального жизненного значения, которое было присуще ей в древнегреческом сознании. Понятие современной науки настолько отделилось от греческой эпистемэ, когда-то сформировавшей совершенно особый тип человека, живущего в ориентации на бесконечные идеи собственного разума, что результатом этой исторической трансформации является ныне идеал точной науки, в которой не находится места самому человеку.

Любое современное исследование сущности человеческого отношения к миру неизбежно сталкивается с фундаментальной проблемой — проблемой собственной историчности. Ученый и исследователь подчас забывает, что анализируя тот или иной феномен, он сам ограничен рамками той исследовательской парадигмы, в которой он воспитан. Задача философа в известном смысле и состоит в том, чтобы суметь совершить своего рода историческую редукцию той сознательной установки, в которой он сам культивирован. Современная исследовательская парадигма тесно связана с понятием метода, который играет свою роковую роль начиная с Нового времени. Понятие современной науки неразрывно связано с новоевропейским идеалом познания, сущность которого состоит в естественной установке, в понятии эксперимента и опыта. Новоевропейское понятие человека как бы растерзано научными дисциплинами; человек есть прежде всего объект исследования — анатомического, социологического, политического и т. д. При этом никто из позитивных исследователей не берется предсказывать того, что же делает человека человеком, что придает ему единство.⁷ Глу-

⁷ В начале XX в. этот тезис с особой остротой был сформулирован М. Шелером в его работе «Положение человека в Космосе». Для Шелера кризисное состояние наук о человеке выражается в отсутствии единой концепции о человеке, несмотря на то, что феномен человеческого как такового сталкивается, по выражению Шелера, с «термем совершенно несовместимыми между собой кругами идей»: иудео-христианской традицией о сотворении человека, греко-античным кругом представлений о человеке как существе разумном, и современным естествознанием (дарвинистской традицией истолкования человека). Шелер видит выход из сложившегося положения в разработке так называемой философской антропологии, которая взяла бы на себя смелость со-

бокое кризисное состояние самой идеи науки, или научности, выражается и во все более усугубляющемся разрыве между понятием ученого и общим понятием человека.

Попыткой преодолеть кризис самой идеи науки можно назвать усилия философов XX в., до сей поры неустанно трудящихся над тем, чтобы найти место для человека в так называемых гуманитарных науках. Сюда можно отнести и три философских направления: философию жизни (В. Дильтей), феноменологическую философию (Э. Гуссерль и ученики) и философскую герменевтику (Г.-Г. Гадамер). Все направления служили и по сей день служат в том числе и такой задаче: остановить *оестествление* гуманитарного знания, т. е. попытаться придать гуманитарной науке свой особый отличительный статус и посредством этого возродить изначальное понятие науки, сформированное миром древнегреческого сознания.

Дильтей выступает для нас тем, о ком он сам в своей «Описательной психологии» говорил так:

Жизнь истории заключается в возрастающем углублении своеобразного. В ней заключается живое отношение между царствами единообразного и индивидуального. Не единичное само по себе, а именно это отношение управляет в ней. Выражением такого положения вещей является то, что умственное и духовное состояние целой эпохи может быть представлено в одном индивидуе. Существуют репрезентативные личности.⁸

Конечно, Дильтей репрезентирует для нас особую эпоху — эпоху в истории немецкой философской мысли, эпоху, возлагающую большие надежды на психологию. С чем же были связаны такие надежды? Прежде всего с тем, что именно в ней немецкие философы конца XIX — начала XX в. хотели найти методологическое основание для так называемых наук о духе.

Действительно, не только философия, но и все уже начинающие выкристаллизовываться гуманитарные дисциплины сталкиваются в XIX в. с огромной трудностью: методологической незащищенностью перед лицом явного успеха естественных наук. Бесспорный прогресс естественных наук все больше склонял представителей наук о человеке к тому, чтобы принять и применить естественнонаучную установку к изучению душевной жизни человека. Впрочем, история развития гуманитарных наук в XX в. показывает нам, что вопрос о статусе гуманитарного познания не решен и по сей день,

здать некий единый образ человека. См.: Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 129-194.

⁸ Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996. С. 153.

поскольку и поныне всякий заслуживающий философского интереса феномен человеческого имеет, как правило, два дисциплинарных коррелята: философия языка противостоит филологии, социальная философия — социологии, философская антропология — антропологии культурной и т. д. И дело здесь в том особом методологическом основании, которое по-прежнему, вслед за Дильтеем, науки о духе пытаются найти не в сфере естественнонаучного мышления, а в самих себе:

Науки о духе должны, исходя от наиболее общих понятий учения о методе и испытывая их на своих особых объектах, дойти до определенных приемов и принципов в своей области, совершенно так же, как это сделали в свое время науки естественные.⁹

В основе проекта Дильтея лежит понятие жизни. Основное отличие наук о духе от естественных наук заключено для него в том, что объекты первых даются не извне, как объекты последних, и не в качестве единичных феноменов, а именно изнутри и при этом в некоей живой связи. На основании этого подход к феноменам душевной жизни должен быть не объяснительным, т. е. основанным на гипотезах и аксиоматических теориях, а описательным, учитывающим тотальную взаимосвязанность душевных переживаний. Отсюда и отличие в методе естественных и гуманитарных наук: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем».¹⁰ Каким же образом возможно постижение человека и его душевной жизни во всей ее полноте? Дильтей приходит к выводу, что науки, основанные на принципе гипотез, превращают предмет своего исследования в своего рода искусственную модель, которая не содержит в себе ничего от жизненности и конкретности изначально данного во внутреннем опыте переживания. Полнота душевной жизни, по Дильтею, не должна выводиться из неких элементарных процессов, но напротив — лежать в основе всякого подлинно психологического познания, и только в этом случае она может быть «понята, описана и анализирована во всей ее целостности».¹¹ Душевная жизнь, несмотря на различные формы ее проявления и различные феномены, ее выражающие, содержит в себе некий единый принцип, некое «неделимое единство одной функции». Последнее и есть то, что не имеет никакой аналогии в мире природы, в мире телесного. Задача описательной психологии — усмотреть это единство душевной жизни и описать его. Не целое понимается исходя

⁹ Там же. С. 15.

¹⁰ Там же. С. 16.

¹¹ Там же. С. 54.

из складывания единичного, но единичное и отдельное становится доступным нам только на основании того, что описательная психология усматривает прежде внутреннюю связь целого.

Проблема соотношения части и целого была предметом рефлексий и традиционной герменевтики, берущей свое начало еще от схоластического искусства истолкования священных текстов. Позднее герменевтика стала развиваться как метод подхода к тексту вообще, особенно в работах Ф. Шлейермахера, который впервые освобождает герменевтику от догматических моментов и превращает ее во всеобщее учение о понимании и истолковании. Шлейермахер предлагает рассматривать текст не просто как совокупность выраженных в нем мыслей, но и как выражение душевной жизни самого автора текста. Описательная психология Дильтея по сути восходит к всеобщей герменевтике Шлейермахера.

Вместе с тем герменевтика начинает развиваться и в еще одном направлении, становясь так называемой философской герменевтикой. Происходит это, по словам основателя философской герменевтики Г.-Г. Гадамера, благодаря тому онтологическому повороту, который был осуществлен в начале XX в. М. Хайдеггером. Разытая Хайдеггером «фундаментальная онтология» дает философской герменевтике возможность еще более расширить ее предмет. Теперь герменевтика занимается не только текстом и его автором, но касается мира вообще, поскольку сам мир рассматривается как своего рода текст.

Здесь достигается такой поворотный пункт, в котором инструменталистский методический смысл герменевтического феномена должен был стать онтологическим. «Понимание» не означает более одного из способов человеческого мышления, который может быть методически дисциплинирован и взращен до некоего научного метода, но выражает саму подвижность человеческого бытия.¹²

Гадамер, как и Дильтей, движим в своих размышлениях соотношением человека и его отображения в науке. Основное произведение Гадамера носит название «Истина и метод».¹³ Это наименование неслучайно, поскольку уже в нем выражается основная мысль Гадамера о том, что понятие истины в том виде, в котором оно дошло до нас в традиции, отнюдь не должно исчерпываться методом. А именно так и произошло в истории западноевропейской

¹² Gadamer H.-G. *Klassische und Philosophische Hermeneutik* // Gadamer H.-G. *Lesebuch*. Tübingen, 1997. S. 43.

¹³ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М., 1988.

культуры, которая в определенном смысле сфальсифицировала древнегреческое понятие *logos*, превратив его исключительно в *ratio*. Тем самым греческое понимание мышления было упрощено до новоевропейского метода. В этом Гадамер и видит проблему современного кризиса науки, влияющую не только на теоретическую установку ученого, но и просто на жизнь конкретного человека, так или иначе воспитывающегося в новоевропейской традиции. Древнегреческий *логос* теряет одну из своих основных функций, а именно — искусство ведения беседы. Предлагаемый Гадамером проект философской герменевтики отнюдь не пытается занять место метода гуманитарных наук, как это пытался проделать Дильтей с описательной психологией. Гадамер показывает, что науки о духе должны восстановить все более утрачивающийся в истории культуры древнегреческий смысл науки как особой формы жизни человека, жизни из принципов бесконечных идей. Поэтому гуманитарное знание в равной мере может называться как наукой, так и искусством: «Плодотворность познания, свойственного наукам о духе, кажется более родственной интуиции художника, нежели методическому духу исследования».¹¹

Важную роль для процесса понимания в интерпретации Гадамера играет новое понятие феноменологии, введенное Гуссерлем и развитое Хайдеггером. Характерным для феноменологии является введение в философский контекст XX в. понятия интенциональности как направленности нашего сознания на что-то, на то, что противопоставлено сознанию в качестве его предметного смысла. При этом не следует забывать о том, что противостоящее охватывает не только наличные вещи, но и различные существа, среди которых и существа разумные, воспринимаемые и оцениваемые нами как «другие», а зачастую даже как «чужие». Феноменология стремится *увидеть* в вещи — вещь, а в Другом — Другого. И это настраивание феноменологического зрения достигается путем мучительной борьбы с претензией нашего *естественного* взора — захватить и присвоить. Феноменология хочет оставить вещам право на собственное существование, оставить вещам возможность быть тем, *что и как* они есть. В этом смысле феноменология ни в коем случае не есть новый метод описания данного, поскольку данное должно еще только стать данным, словами Гуссерля: «прийти к данности», т. е. получить возможность *быть увиденным*. Для этого и требуется искусство видеть. Именно искусство, умение, и именно видеть. Метафора зрения вообще играет в феноменологии важную роль, начиная с самого Гуссерля, когда мы встречаем у него, например, выражение

¹¹ Гадамер Г.-Г. Истина в науках о духе / Топос. № 1. Минск, 2000. С. 7.

«я вижу в чистой рефлексии». Каким образом возможно видеть в рефлексии, что это означает? Или Мерло-Понти с его анализом художественного произведения и способности «настроить» наше видение, чтобы увидеть то, что находится за границами обычно видимого. Последняя книга, которую Мерло-Понти не удалось закончить, так и озаглавлена: «Видимое и невидимое». Невидимое означает в феноменологии не то, что по определению невидимо, а наоборот, то, что еще не удалось увидеть, но не потому, что последнее само по себе невидимо, а потому, что оно сперва прозрачно нашему естественному взгляду. Вещи, окружающие нас, которые мы, казалось бы, видим, оказываются прозрачными для нас. Феноменолог видит отнюдь не потому, что вещь прямо-таки бросается ему в глаза, а прежде всего потому, что в самом устройстве его зрения всегда есть место для вещи. Поэтому попытка усмотреть в вещи феномен не означает того, что феноменолог изобретает своего рода феноменологические «очки», сквозь призму которых ему видится доселе невидимое, но означает прежде всего выбор особой установки сознания, только при которой противостоящее (или противостоящий) нам и получает возможность выказать себя в качестве феномена. Феноменология не изобретает нового искусственного языка, она дает высказаться самим вещам. В этом смысле и говорится об *описании*, или о *дескрипции*.

Еще сложнее обстоит дело с *противостоящим* в прямом смысле, с существом на ногах, носящим имя собственное. Иметь дело с «другим» означает для феноменологии совершенно особый проект, который как раз и может быть назван проектом герменевтическим, ибо суть его уже не только в умении увидеть, но и в искусстве услышать, точнее, в искусстве суметь услышать. Последнее подразумевает особую установку сознания, при которой мы должны научиться *внимать* голосу и мысли другого. Это становится возможным только при том условии, когда мы освобождаемся от одного из самых страшных предрассудков нашего сознания, заключающегося в нашей естественной привычке слышать в словах другого лишь свои собственные мысли, видеть в другом только самих себя. Фигура «другого» в феноменологии и герменевтике не означает внешнего, фактического другого. Мы никогда не увидим в другом другого до тех пор, пока не осознаем, что он встречается нам только после того, когда мы сами готовы его встретить, когда в нашем собственном сознании для него есть место, когда мы просто внутренне готовы к встрече с новым, открыты новому.

Этот широкий горизонт открытости Гуссерль называл «жизненным миром», который является как бы амбивалентным истоком как наших теоретических интересов, так и наших практических действий. Именно в забвении жизненного мира Гуссерль усматривает

кризис современной культуры. Задача философии в этом смысле — вернуть образованного человека к его почве, т. е. к тому жизненному миру, который является основой всех его разумных действий.

Кризису европейских наук и как следствие кризису идеи европейского человека посвящен самый последний труд Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».¹⁵ Эта работа содержит два совершенно новых направления для самой феноменологической философии: тему истории и тему жизненного мира. Смысл обращения Гуссерля к таким новым для феноменологии темам может быть правильно понят, если обратить внимание на то, почему в кризисе для Гуссерля оказываются именно науки и именно европейские. Кризис, о котором пишет Гуссерль, означает прежде всего кризис всей культуры, которая изначально связана с идеей европейской науки, ответственной за формирование в Древней Греции совершенно нового типа человека, живущего из принципов разума и ориентирующегося на решение бесконечных задач. Наука для Гуссерля означает в этом смысле не ту или иную конкретную науку и даже не их совокупность, но именно идею науки, «научность». Последняя сама есть особая форма практики, т. е. практической жизни человека. Как наука, так и повседневная жизнь человека имеют, по Гуссерлю, один и тот же источник — жизненный мир. Вместе с тем в процессе истории западноевропейской культуры наука настолько отдаляется от жизненного мира, что противопоставляется повседневности. Корень этого противопоставления науки и жизни Гуссерль усматривает в своего рода фальсификации идеи греческой науки. Эта фальсификация происходит в Новое время, когда наука начинает апеллировать не к вещам, окружающим человека, а к моделям этих вещей, которые достигаются путем математизации нашего жизненного мира.

Отсюда становится понятно, что кризис науки как идеи научности, давшей в греческом мире рождение совершенно особой (философской) форме жизни человека, свидетельствует о кризисе всей европейской культуры, теряющей тот идеал человека, который лежал у самих истоков западноевропейского сознания.

Слово и понятие

Все это вовсе не означает, что представители неевропейских цивилизаций некультурны. Речь идет о том, что они имеют (или, скорее, имели) иное представление о культуре, возможно, не в фор-

¹⁵ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.

ме привычного для европейца «понятия»; просто для них постижение культуры понятийно или категориально не являлось фундаментальным. Когда в начале двадцатого столетия целый ряд именитых мыслителей вдруг заговорил о культуре (будь то А. Тойнби или О. Шпенглер, Г. Риккерт или Э. Гуссерль), то это свидетельствовало не просто о повышенном интересе к проблеме культуры или культурной идентификации, но, скорее, о некоем кризисе римской дихотомии «природного и культурного». Наиболее радикально на этот кризис понимания культуры указала, на мой взгляд, феноменологическая традиция, показав, что в основе *европейского* понимания культуры лежит не что иное, как «понятие»: установка западноевропейского сознания на бесконечность знания, формирующая особую форму жизни, а именно жизни научной, оказывается конститутивной для европейской культуры в целом. Поэтому феноменологический вопрос об истоке культуры свидетельствовал не просто о кризисе современного понимания культуры, но прежде всего о кризисе самого понятия «понятие», которое лежало у истоков западноевропейской цивилизации.

Открытие «понятия» не могло быть следствием физической или социальной конституции человека. Конечно, нет сомнения в том, что лишь благодаря счастливой случайности эволюции человек, согласно своей телесной конституции, имеет особое устройство для произнесения членораздельных звуков. Но само это устройство не могло гарантировать того, что в какой-то маленькой стране нечленораздельный звук превратится в сигнал, сигнал — в слово, а слово — в понятие. Точно так же и сегодня, это самое устройство не может гарантировать нам того, что понятие не превратится вдруг в еще что-нибудь, что изменит всю нашу культуру, что сформирует новый тип человека, поскольку он начнет жить *по-другому*, жить, исходя из некоего X. Оставим эти футурологические прогнозы.

Что же означало для греческого сознания открытие понятия? Чем отличается нечленораздельный звук, издаваемый животным, от сигнала, предупреждающего об опасности и имеющего уже минимальную форму *выражения*, сигнал — от слова, носящего *символическую* функцию, т. е. превращающего вещь в предмет, а совокупность вещей в совокупность предметов, т. е. в мир. Трудно не вспомнить здесь глубокий феноменологический анализ, проведенный М. Шелером в его классической работе «Положение человека в Космосе»,¹⁶ где высказана идея принципиального отличия человека от всего иного живого именно на основании человеческой способности *«опредмечивать»* то, что его окружает. Животному достаточно пользоваться сигналом, сообщая о себе своему видимому ок-

¹⁶ См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

ружению. Человек же претендует на то, чтобы ориентироваться не только в сфере видимого окружения, но и в том, что остается за границами этого видимого. Функция слова тесно связана со сферой невидимого, закрытого для видимого в момент «здесь и теперь». С помощью слова человек обретает возможность «знать» то, что не дано в его актуальном присутствии, создавая тем самым вторую реальность, которая не дана непосредственно, но тем не менее известна. Мир — это совокупность крохотного фрагмента видимого и почти безграничного горизонта невидимого, но известного. Этот «мир» становится возможным исключительно благодаря слову.

Однако по каким причинам античное сознание открывает «понятие»? То, на что, на мой взгляд, обращалось слишком мало внимания, так это как раз на особую функцию понятия, в отличие от слова. Если слово обозначает, если слово открывает греческому сознанию мир как специфически человеческую форму жизни, в отличие от всех других живых существ, то зачем такому сознанию нужна в понятиях как особых словах? Традиционно под понятием подразумевают особые слова или совокупность слов, с помощью которых человек смог обозначать то, что не встречается ни в горизонте видимого, ни в горизонте невидимого. Понятия обозначают то, с чем невозможно непосредственно встретиться в мире: добро, красота, мужество, благо и т. д. То есть помимо функции обозначения понятия имели некую первичную и более фундаментальную функцию: привносить в мир порядок. Фалес, говорящий о «воде», употребляет последнее уже не в качестве слова, обозначающего ту или иную вещь, но в качестве понятия, которое возвышает мир от простого многообразия вещей до универсума. С помощью слова человек получил возможность ориентироваться в мире, с помощью понятия — научился им «распоряжаться». Трудно не согласиться с Г.-Г. Гадамером:

Устраиваясь в мире, человеческое бытие вменило себе в заботу гарантировать распоряжение миром... В подобной тенденции человеческого бытия на гарантированное распоряжение миром, в котором оно живет, возникает идея теории, т. е. того знания мира, которое исходит из оснований его бытия.¹⁷

Но помимо привнесения порядка с приходом понятия мир древнегреческого сознания обретает одно важное измерение, знакомое каждому из нас, невозможность которого мы, европейцы, даже не способны себе помыслить. Это измерение, привнесенное в мир понятием, есть история. Мир человека обретает в древнегреческом

¹⁷ Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона / Пер. О. А. Коваль. СПб., 2000. С. 47.

сознании *историческое* измерение, поскольку слово, обращенное в понятие, уже не просто *презентирует* вещь или совокупность вещей для сознания, но может *ре-презентировать*. Поэтому язык перестает быть просто средством описания мира, но сам становится, говоря словами Витгенштейна, «формой жизни».¹⁸

Это свидетельствует о зарождении мышления как такой формы жизни человека, которая отныне вовлечена в историю. Ведь до тех пор, пока не изменится открытая древнегреческим логосом форма жизни человека, мир западноевропейской цивилизации будет мыслить языком *одних и тех же* понятий, пусть и выражая их на эмпирически разных языках слов:

Философию вновь и вновь упрекают в том, что она, по сути, не движется вперед, что те же самые философские проблемы, которые занимали еще греков, продолжают занимать и нас. Но те, кто это заявляют, не понимают, почему именно так и должно быть. Причина кроется в том, что наш язык остается тем же самым и вновь и вновь склоняет нас к постановке тех же самых вопросов. Коль скоро сохраняется глагол «быть», казалось бы функционирующий подобно глаголам «есть» и «пить», коль скоро имеются прилагательные «тождественный», «истинный», «ложный», «возможный», до тех пор, покуда мы говорим о потоке времени и протяженности пространства и т. д. и т. п., — люди всегда будут сталкиваться с одними и теми же загадочными трудностями и всматриваться в что-то, что, по-видимому, не может быть устранено никакими разъяснениями.¹⁹

Однако где гарантия того, что древнегреческое мышление, вовлекшее нас в свою историю, навязавшее нам язык своих понятий, создало для нас «лучший из возможных миров»? На первых страницах своих «Философских исследований» Витгенштейн задается вопросом о том, что же гарантирует нам, что наша языковая игра является более полной и совершенной, в отличие, например, от примитивной языковой игры, которая состояла бы только из четырех слов?²⁰ Применительно к культуре это означает: что нам гарантирует, что европейская культура является более полной и совершенной, в отличие, например, от примитивной культуры аборигенов?

¹⁸ См. разносторонний анализ этого понятия Витгенштейна: Lütterfelds W., Roser A. (Hrsg.) Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache. Fr. a. M., 1999.

¹⁹ Витгенштейн Л. Культура и ценность. С. 425-426.

²⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М., 1994. С. 81.

Имманентная и трансцендентная плюральность

Долгое время считалось, что европейская культура представляет едва ли не высшее проявление сути самого человеческого, еще у именитых авторов начала XX в. мы можем найти выражения для этого гуманистического превосходства запада над востоком (да, впрочем, также над севером и югом²¹). Лишь во второй половине минувшего столетия философия начинает высказывать идеи солидарности и сосуществования, восходящие, по всей видимости, еще к космополитическим идеям И. Канта. Однако не нужно забывать, что идеи кенигсбергского мыслителя шли не от разделения им идеи равноправности по-разному развивающихся цивилизаций и культур, но от универсальности человеческого разума как такового, носителем которого представлялся любой индивидуум. Таким образом, цивилизационное сосуществование, к которому призывал Кант, основывалось на идее *практического* (автономного) разума, тогда как размышления философов ушедшего века основываются на идее *фактического* сосуществования культур, т. е., как сказали бы сегодня, на идее *коммуникативного* разума. Боюсь, что Кант, в отличие от наших «коммуникативных» современников, верил исключительно в «европейский» разум, ибо только он, по своему происхождению, «никогда не может найти в опыте полного удовлетворения». ²² Но как же быть с *иными* формами разумности, ведь если мы способны усмотреть эту их инаковость, то значит, само наше мышление допускает некую *плюральность* разумного.

Где же искать эту изначальную плюральность, если не в становлении древнегреческого логоса, где человек получил возможность употреблять слова не только по причине своих *фактических* нужд, но получил некое *абсолютное* право на употребление слова. Жизнь исходя из понятия изначально предполагает некий плюрализм употребления слова. Это не означает, что слова можно употреблять как угодно, что можно как угодно мыслить. Плюраль-

²¹ На одном из круглых столов, посвященных проблеме глобализации, мой коллега А. К. Секацкий отметил, что под глобализацию подводят слишком много «мнимых» событий, являющихся лишь продуктом работы воображения интеллектуалов. То, что, по мнению Секацкого, в наше время относится к реальной, а не воображаемой глобализации, — это проблема «контр-колонизации» Европы, т. е. прогрессирующая колонизация бывших колонизаторов (запада) бывшими колонистами (востоком, севером и югом). Это, конечно, совершенно особая (в отношении ее этической и политической корректности) тема, хотя не хотелось бы вовсе не упомянуть о ней.

²² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 471.

ность — это не произвол, но плюральность — это и не простая множественность, не простая совокупность употреблений слов. Для того, чтобы понять, что кто-то употребляет слово *по-другому*, нужно изначально понимать, что «*по-другому*» вообще возможно. Другое возникает не потому, что оно дается нам эмпирически; как раз наоборот, именно потому мы встречаем другое (в разных его формах), поскольку наша собственная мысль допускает *понимание себя как другого*. Это изначальное понимание друговости мысли и составляет, на мой взгляд, плюральность мышления.

Сила понятия, в отличие от слова, в том, что понятие всегда можно выразить иначе; ему присуща эта *имманентная плюральность*. Но эта плюральность остается в силе лишь до тех пор, пока мысль направлена на самое себя, пока она ищет *внутренние* резервы для своего выражения. Но если мышление более не способно (или не хочет) выражать себя иначе? Тогда оно либо наталкивается на свои собственные границы, бесконечно повторяя себя вновь и вновь, либо начинает жить за счет иного, чужеродного себе. Витгенштейн, по-видимому, вообще не усмотрел возможности того, что один язык может продолжать свою дальнейшую жизнь за счет другого языка. Для него мышление просто наталкивается на свои границы, когда не может высказать себя иначе, исходя из самого себя (из того, что я называл имманентной плюральностью), оно просто начинает повторяться до бесконечности, загоняя себя в одни и те же предложения:

Граница языка обнаруживается в невозможности как-то иначе описать факт, соответствующий некоторому предложению (являющийся его переводом), чем просто повторяя именно это предложение.²³

Для Витгенштейна немислимо, что мысль может выражать себя не иначе, а *за счет* иного, трансцендентного себе. А ведь именно в этом случае мышление продолжает свое существование посредством *трансцендентной плюральности*, теряя при этом свой исторический характер. В истории западноевропейской культуры как раз и происходит эта подмена имманентной плюральности плюральностью трансцендентной, или: «сила самих слов»²⁴ (Н. Кузанский) превращается во *власть понятий*.

Это превращение понятия начинается в Новое время, когда такие мыслители, как Ф. Бэкон, превращают знание в силу, когда сущность науки определяется уже не бесконечным стремлением разума в познании себя, но экспериментом и техническими агрегатами,

²³ Витгенштейн Л. Культура и ценность. С. 421.

²⁴ См.: Кузанский Н. Об ученом незнании. СПб., 2001. С. 103.

которые наука может создать. Что бы ни создавало такое мышление, результатом его, действительно, всегда будет атомная бомба. Это большая мистификация прежде гуманистов, а теперь современных экологов или биоэтиков, когда они утверждают, что якобы природа отвечает нам экологическим кризисом за эксперименты над ней.²⁵ Нам отвечает не природа, а собственное мышление, вставшее на путь трансцендентной плюральности, т. е. жизни за счет другого. Но этому властвующему мышлению становится все труднее и труднее отыскать эмпирическое другое; мышление все острее и острее начинает испытывать нехватку другого, которое можно было бы поработить. Мышление начинает захлебываться в собственных понятиях, которые оно производит, но которым оно уже не в состоянии найти применения, для них невозможно найти то эмпирическое другое, которому их можно было бы приписать.

Этот переизбыток *властвующего* мышления и приводит, на мой взгляд, к тому, что называется глобализацией. Как бы мы ни относились к постмодернизму, он довольно точно определяет этот радикальный симптом глобализации (в том числе и на собственном примере): мышление становится товаром, который продается и покупается,²⁶ еще более точно — продукты властвующего мышления становятся денежной массой, которую все труднее куда-нибудь инвестировать (как уже было отмечено, мышление становится неспособным найти другое, в которое оно могло бы вложить свой капитал). В этой ситуации властвующее западноевропейское мышление решается на экспансию других культур, скупая чужие слова, дабы продлить жизнь собственным понятиям и ценностям. В этом процессе не последнюю роль играет и философ, который выполняет функцию миссионера в так называемом «диалоге культур», дает гарантии на работоспособность понятий и ценностей западноевропейской культуры.

Сегодня часто спрашивают, что такое современная культура? Есть более двадцати тысяч определений, и из этого горизонта определений мне было довольно трудно выбрать какое-то одно. Поэтому я думаю, что в такой ситуации не будет большой наглостью дать еще одно определение культуры; причем, как было заявлено с самого начала, такое определение культуры, которое можно дать сред-

²⁵ Ср. с этим размышления Ю. Хабермаса, анализирующего это противоречие через моральное сознание: *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М., 2002.

²⁶ Ж.-Ф. Лиотар в своей работе «Что такое постмодернизм» говорит о «знании», приобретающем сегодня экономическое измерение, т. е. становящееся товаром, точнее говоря, информация приобретает покупательную способность.

ствами философии языка. Культура есть такое выражение мышления, которое имеет характер не просто знака, но знака как действия. Вопрос только в том, *куда* это действие направлено.

Тот смысл глобализации, на который мне хотелось бы указать, заключается не в классических симптомах — создании всемирной сети экономических или информационных связей, неподвластных отдельным государствам, но во все более расширяющейся экспансии западноевропейской культуры, происходящей сегодня. Дело здесь заключается в том, что то понимание культуры, которое было неразрывно связано с понятием территории и языка, теперь больше не действует. На смену территориальным войнам приходят войны культурные, цель которых — обращение в свою культуру все большего количества людей, не важно на какой территории проживающих и на каком языке говорящих. Речь больше не идет о *признании* другого, но о *вовлечении* другого (я имею в виду одноименную книгу Ю. Хабермаса²⁷), причем это вовлечение происходит путем экспансии западноевропейского мышления.

Семьдесят лет тому назад в своем докладе «Кризис европейских наук и философия» Гуссерль назвал философа «функционером человечества». Что изменилось с тех пор, кто такой философ сегодня? Мне кажется, что пора поставить новый диагноз: современный философ больше не функционер цивилизации, но миссионер глобализации.

²⁷ Хабермас Ю. Вовлечение другого (очерки политической теории) / Перев. с нем. Ю. С. Медведева, под ред. Д. В. Складнева. СПб., 2001.

ГЛАВА VIII

РЕГУЛЯТИВНАЯ И ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

«Актуальность» философии

Бывает ли вообще философия актуальной в отношении своего времени, своей эпохи и господствующего в ней мировоззрения? Я склоняюсь к мысли о принципиальной несовместимости философского дискурса (до тех пор, разумеется, пока он остается философским) с актуальной ему современностью.

Данный тезис напрямую противоречит еще совсем недавно бытовавшей позиции советской официальной философии:

Философия никогда не была «нейтральной» в отношении к актуальным социально-политическим и идеологическим проблемам. Вся ее история свидетельствует, что влияние и значение в ней приобретали лишь те доктрины, которые затрагивали острые социальные проблемы, волновавшие общество, отражали и защищали интересы определенных классов и социальных слоев. Другое дело, что эти интересы выражались в *особой форме*. Те или иные социально-политические концепции, складывающиеся независимо от деятельности философа и неизбежно им воспринимаемые, не включаются в философские концепции «в чистом виде». Они составляют лишь «строительный материал», исходный момент для философских концепций, образуют своеобразные «силовые поля», по которым движется мысль человека, занимающегося мировоззренческими проблемами. В рамках философских систем они, однако, проявляются в *особой форме* и переводятся на особый язык.¹

И действительно, не «подтверждается» ли историей глубокая связь такой формы деятельности, как философствование, с актуальными проблемами, возникающими в ту или иную историческую эпоху, не важно, обратимся мы к сегодняшним размышлениям философов, касающимся процессов глобализации, искусственного интеллекта или клонирования, или к эпохе Нового времени, в которую всякий известный философ выражал свое мнение о государственном устройстве или соотношении государства и церкви. Этот поверхностный ретроспективный взгляд на историю философии заставляет меня в какой-то степени понять К. Маркса, заменившего абсолютного субъекта Г. В. Ф. Гегеля объективной трудовой деятельностью, что привело его к мысли о вторичности общественно-

¹ Буржуазная философия XX века. М., 1974. С. 11.

го сознания, в том числе и философского, по отношению к экономическим условиям общества.² Если согласиться с Марксом, то философия является не чем иным, как духовным ответом на экономический вызов современности. Однако, по мысли Маркса, чем более развитым будет общество в экономическом отношении, тем в меньшей степени оно будет нуждаться в самой философии. Причем под философией здесь не следует иметь в виду просто школьную философию, т. е. историю философии, или университетскую философию, философию профессоров. Под философией здесь подразумевается нечто большее, а именно движение самой мысли. Я думаю, что Маркс действительно разделял убеждение в том, что то изначальное движение мысли, которое было заложено в философии со времен ее возникновения, должно закончиться именно тогда, когда, преодолевая собственную абстрактность, она «снимет» себя в практических проблемах современности. (Как ни удивительно, но эту же идею уже в XX в. высказывал М. Хайдеггер, к чему я вернусь позднее.) Поэтому не случайно, что сам Маркс ни в одном из своих сочинений не развивает того, что он мог бы назвать своей «философией», не употребляет он также и расхожего выражения «диалектический материализм», который обычно отождествляется с философией марксизма.³ Маркс и Энгельс используют выражение «материалистическая диалектика», подразумевая под этим такую диалектику, которая, погрузившись в действительность, должна перестать быть философией, став положительной наукой. Таким образом, даже с точки зрения марксизма применение философии к актуальной современности с *необходимостью* приводит к исчезновению философии (во всяком случае, в ее классической форме).

Нельзя отрицать того, что всегда существовал особый тип философов, которые проживали свою философскую жизнь, занимаясь так называемыми проблемами современности. Разумеется, что и сегодня тот, кто пишет о глобализации или стратегиях образования в российском обществе, находится в более выгодном отношении в плане финансовой конкуренции на интеллектуальном рынке государства. Но в каком отношении эта фигура финансово и государственно, а теперь еще и масс-медийно поддерживаемого философа находится к тому, кто называется философом «по призванию»? Даже в нынешней постсоветской «политико-экономической» реальности (с ее новыми финансовыми правилами, но по-прежнему ужа-

² См., напр., высказывание Маркса и Энгельса о немецкой философии как «следствии немецких мелкобуржуазных отношений» (*Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 449*).

³ См.: *Ойзерман Т. И.* Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. 2000. № 2.

сающе лицемерным «здравым смыслом») любому философу не повредит лишний раз прочитать письмо Л. Витгенштейна, адресованное его ученику Н. Малкольму, по поводу возможности получения гранта от Рокфеллеровского фонда:

Мысль о том, чтобы иметь возможность жить там, где я хочу, не обременять и не быть помехой другим, заниматься философией, когда все мое существо нацелено на это, — эта мысль, конечно, приятна для меня, как она была бы приятна любому, кто хочет заниматься философией. Но я не смогу принять деньги от Рокфеллеровского фонда, если члены правления не будут знать всей правды обо мне. Она такова: (а) Я не в состоянии работать на хорошем уровне сколько-нибудь продолжительное время с марта 1949 г. (b) Даже до этого я не мог работать *хорошо* больше 6-7 месяцев в году. (с) Я старею, и моя мысль заметно слабеет и кристаллизуется все реже, и я очень быстро устаю. (d) Состояние моего здоровья крайне неустойчиво — у меня легкая форма анемии, из-за которой я легко подхватываю любую инфекцию. Это еще больше уменьшает мои шансы на то, что я смогу хорошо работать. (е) Хотя я и не могу говорить с уверенностью, но мне кажется, что мой мозг никогда не сможет работать так интенсивно, как, скажем, 14 месяцев назад. (f) Я не могу дать обещание опубликовать что-либо при жизни. Я верю, что, пока буду жив и пока позволит состояние моих умственных способностей, я буду думать о философских проблемах и стараться написать о них. Я также думаю, что многое из того, что я написал за последние 15-20 лет, сможет представлять интерес для людей, когда будет опубликовано. И тем не менее вполне возможно, что *все*, что я еще *собираюсь* создать, окажется скучным, неинтересным и лишенным полета. Тому множество примеров, когда люди очень плодотворно работали в молодости и *крайне* неинтересно — в старости. Кажется, это все, что я могу сказать на этот счет. Я верю, что ты покажешь это письмо директору Фонда, с которым ты говорил обо мне. Нельзя получить грант обманным путем, а ты мог, сам того не желая, представить меня слишком в розовом свете.⁴

Думаю, еще полезнее было бы включать это письмо в пакет документов, необходимых для оформления заявки на грантовую поддержку.

Философия, как и любое другое занятие человека, есть некоторая форма деятельности, однако с ее определением у самих филосо-

⁴ Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 93-94.

фов издревле возникали неразрешимые трудности. Иногда складывается впечатление, что философ всю жизнь только тем и занимается, что пытается определить предмет и форму своего занятия. В этом философ действительно подобен художнику, однако человек искусства отнюдь не ставит это своей задачей; как только он начинает заниматься такого рода самоопределением, то превращается из художника в искусствоведа или критика.⁵ Свою форму деятельности философ не способен осознавать на основании предмета своей деятельности, поскольку он его не знает, как знает, например, столяр, форма деятельности которого производна от того предмета, который ему надлежит изготовить, не важно при этом какой материал у него будет под рукой. Форма деятельности философа не производна и от понимания самого процесса деятельности, как это происходит, к примеру, с юристом, который ведает, как нужно выстраивать речь, дабы убедить судью в невиновности своего подзащитного. Философ всегда сталкивается с формой своей деятельности только со стороны, каждый раз говоря в ответ, что философия как деятельность не в этом или не только в этом.

Когда-то, две с половиной тысячи лет назад, на базарной площади Афин вокруг Сократа собирались юноши, с которыми он целыми днями готов был разговаривать о богах и добродетели, о власти и свободе, о добре и зле — до тех пор, пока не приходила за ним его жена Ксантиппа и не загоняла его домой. Традиция сохранилась, хотя исчезли базарные площади и появились книги. Обратитесь к философу, и он охотно побеседует с вами обо всем, что кажется вам интересным или важным.⁶

Я спрашиваю: сколько юношей соберет *сегодня* философ, вышедший на рынок с речами о богах и добродетели, власти и свободе, добре и зле, будет ли *сегодня* у философа Ксантиппа, способная загнать его домой, и кто *сегодня* поделится с философом интересным и важным?

Иногда философы, дабы придать значимость той роли, которую они играют в современности, высказывают мысль о том, что бывают эпохи вне истории, т. е. время, не ставшее историческим и не сохранившееся в традиции. О таком времени мы не высказываемся, но не по той причине, что оно было бедно на достойные внимания свершения, а потому, что в такие времена не было тех, кто взял бы на себя функцию сохранить свое время для истории. Ду-

⁵ Ср.: Савчук В. В. Дело культурала // Балтийские философские чтения. СПб., 2004.

⁶ Никифоров А. Природа философии. М., 2001. С. 13.

маю, что в таком случае философы подразумевают за собой эту особую функцию — сохранять свое время для традиции, т. е. превращать свое время в историческую эпоху. Если согласиться с этой мыслью, то вопрос о роли философа для своего времени кажется по определению решенным. Кому же, как не философу, быть более современным и актуальным своему времени, коль скоро именно он способен придать ему эпохальное измерение. Но как раз эти своевременность и актуальность философа вызывают у меня большие сомнения, и эти сомнения увеличиваются тем больше, чем ближе я обращаюсь к традиции западноевропейского философствования, в основе которой лежит примат разума и понятия.

Философия как регулятивная телеология

Если брать подлинную философию, то она никогда не была непосредственно совместима со своей современностью. Часто думают, что философия, вершившаяся в городах-полисах Древней Греции, как никогда в иные исторические эпохи была достоянием современности; с этим связана и та ностальгия по «золотому веку» философии, которая угадывается в сочинениях многих философов, живших после падения античной цивилизации. Но замечу, что та же современность вынесла смертный приговор Сократу, почти довела до самоубийства Аристотеля, а затем преследовала Б. Спинозу, запретила И. Канту высказываться в вопросах, касающихся бытия Бога, искушала М. Хайдеггера возвысить окружающее до своих идей, отправила из одной современности в другую «философский пароход», довела А. Ф. Лосева до «описания надежных связей античной философии с общественно-историческими формациями» и т. д. Зачастую чем более оригинален в своей мысли был философ, тем более неприемлема она была для его современности. Если внимательно обратиться к античной культуре, можно усмотреть, что уже у своих истоков философия была не чем иным, как *вызовом* своей современности. Ведь философия — была не мудростью, как то полагают многие, смотрящие на философию со стороны, а *стремлением* к мудрости. Зачем античная мысль нуждалась в стремящихся к мудрости (философах), коль скоро были мудрецы (софисты)? Да и что вообще способен доказать стремящийся к чему-то тому, кто уже обладает (пусть и мнимо) предметом его стремления?

Часто полагают, что заслуга античных философов состояла в том, чтобы доказать софистам, что полное обладание чем-либо является мнимостью и в принципе недостижимо. Такой взгляд на природу взаимоотношения софистики и философии отчасти подтверждается и дальнейшей традицией, до бесконечности шлифую-

цей три отношения «стремящихся» к «обладающим»: скептицизм, нигилизм и критицизм. Однако было бы неверно сводить природу философской деятельности только лишь к этим трем формам отношения к знанию. Важнее, мне кажется, понять, почему в античной мысли само «знание» стало предметом дискуссий. Нельзя не обращать внимания на то, что разговоры Сократа со своими «мудрыми» современниками часто сводятся к тому, что важнее не только и не столько знать, сколько суметь ответить на вопрос о том, *ради чего* знать «это» и вообще «знать».

Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищей. Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, разве что случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты знаешь, что здесь полезно, а что — нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах, и, прежде чем принять в свое тело в виде еды и питья, их можно хранить дома и посоветоваться со знающим человеком, что следует есть или пить и чего не следует, а также сколько и в какое время. При такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой.⁷

Природу философского знания не понимают не только те, кто утверждает, что она занимается «все», но и те, кто считает ее «ничем», не усматривая в ней ничего, кроме все более культивирующейся в истории западноевропейской культуры сократической насмешки. Философия не есть «все», не есть «ничто», философия не есть и тонкий компромисс между этими крайностями. Гениальная интуиция древних, именовавших себя философами, заключа-

⁷ Платон. Протагор // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 423.

лась как раз в том, что не следует слепо руководствоваться «знанием» (или «незнанием»), но что само это знание должно разворачиваться исходя из того, ради чего оно нами собственно достигается. Мне кажется, что этот античный мотив основательно затемняется дальнейшей традицией философствования. Возможность философствовать не нужно отождествлять с названными формами философствования: с принципиальным отвержением знания (скептицизм), голым неприятием знания уже имеющегося (нигилизм), с избирательностью знания (критицизм). Мое глубокое убеждение состоит в том, что исток античной философии, обретение античной мыслью философского измерения связан не с изобретением особых форм мышления или обнаружением рефлексии, а прежде всего с переориентацией античной мысли с достижения знаний на добродетельность знаний. Более того, поскольку такая добродетель никогда не есть нечто всегда уже данное, то позиция философа может выступать только в форме *регулятивного* принципа.

Регулятивный принцип не следует приравнять к телеологии, предполагающей развитие знания исходя из определенной конечной цели. Знание как добродетель толкуется в корне неверно, когда под добродетелью понимают исключительно ориентацию на некоторую целеполагающую идею, к которой должно стремиться всякое знание. Добродетель, понимаемая только в качестве ориентированности мысли на телеологическую идею, вводит нас в заблуждение, поскольку подспудно предполагает определенность конечной цели, ее *конкретность* как идеи. Платоновские диалоги свидетельствуют о том, что разум, пытаясь конкретизировать идею блага как конечной цели знания, запутывается в неразрешимых противоречиях. В одном из зрелых сочинений Платона, до сих пор являющегося образцом философа по призванию и вызывающего в нас непреодолимое чувство непонимания от того, как отдельный человек мог достигнуть такой интенсивности и свободы в своей духовной работе, мы находим следующее описание того, когда наше знание является добродетельным:

Ты часто уже слышал: идея блага — вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и, вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нас, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет... Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной

знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать зрение и свет солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самым благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.⁸

Единственное позитивное определение идеи блага, которое дает Платон, заключается в том, что к ней как к своей высшей цели стремится все остальное. Таким образом, содержание идеи блага исчерпывается исключительно ее формой. Благо есть цель и сверх этого оно, по-видимому, не имеет никакого иного содержания. В таком случае и добродетель знания не может выступать таким нормативным принципом, который носил бы содержательный характер. Признание идеи блага целью познания, а следование этой идее — добродетелью знания, остается бессильным до тех пор, пока не раскрыто содержание идеи блага. Однако если ее содержанием исчерпывается лишь чистой трансценденцией, неопределенным стремлением, тогда становится понятным, почему философия стала отождествляться исключительно с теоретической установкой человека. Ведь только такая установка может служить гарантом того, что знание достигается не ради результата, к которому оно ведет, а ради сохранения самого трансцендентного характера знания. Нам знаком этот мотив в стремлении ученого творить знания ради самого знания. Один из самых глубоких мыслителей XX в. М. Хайдеггер в своей работе «Конец философии и задача мышления» пытался сделать очевидным то, что наука — это не альтернатива философии и ученый не враг философу, но что наука в том виде, в котором мы застаем ее сегодня, есть закономерное следствие определенной философской позиции, выбранной человеком у истоков античной культуры. Мне кажется, что философия как чистая телеология и есть то, что мы называем наукой.

Однако философия давно бы уже растворилась в этой целеполагающей установке, если бы не предполагала чего-то большего. Как бы Хайдеггер ни настаивал на том, что «растворение философии в самостоятельные и между собой все более категорично коммуницирующие науки есть закономерное завершение философии», он сам признает за философским мышлением иную (т. е. не-науч-

⁸ Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 286, 291.

ную, а значит ориентированную не только на формальную идею (блага) возможность:

Но является ли конец философии в смысле ее растворения в науках также и полным осуществлением всех возможностей, заложенных для мышления философии? Или для мышления кроме вышеуказанной *последней* возможности (растворения философии в технизированных науках) имеется некая *первая* возможность, с которой мышление философии как раз и должно было начинаться, но которая в качестве философии так ни разу и не смогла состояться? Если это так, то в истории философии с самого ее начала и до самого ее конца скрытым образом должна была иметься еще одна задача, которая не была доступной ни для философии как метафизики, ни для из нее возникших наук.⁹

Конечно, Хайдеггер, особенно в поздний период своего творчества, имел в виду под первой возможностью философии — постижение содержания идеи блага, которая, по его мысли, коль скоро она формально руководит добродетелью нашего знания, также должна быть доступна мышлению. Конец философии — это исчерпанность идеи блага как содержания, которое ограничивается только формой. Безусловно, Хайдеггер использует свою терминологию: истина как несокрытость, как свечение, являющее себя исходя из самого себя и позволяющее при этом нашему разуму видеть то, что он полагает освещенным своим собственным светом. Это свечение и есть первая возможность, благодаря которой мышление вообще стало возможным, но которая была упущена философией. Задача философии в конце философии, т. е. тогда, когда она окончательно растворилась в научности, а значит, исчерпала одну из своих возможностей, в возвращении к другой, исходной: мыслить то, что дало возможность состояться самому мышлению, но одновременно, посредством этого давания мышлению самостоятельности укрыло себя от мысли. Но как бы то ни было, Хайдеггер явным образом возвращается к платоновской метафоре блага как солнца, освещающего собой все и тем самым направляющего любопытствующее мышление в сторону освещенного (сущего), а не освещающего (бытия). И если ранний Хайдеггер, настроенный решительно по отношению к традиции, полагал, что дело лишь в смене установки — развернуть нашу мысль к самому освещающему, т. е. к бытию, то поздний Хайдеггер, как когда-то Платон, понял, что это напрямую ведет к слепоте нашего мышления:

⁹ Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 64-65.

Не звучит ли тогда заголовок для задачи мышления вместо «Бытие и время» — «Свечение и присутствие»? Но откуда и как имеется свечение? Что сказывается в этом «имеется»? Задачей мышления было бы в таком случае отказаться от предшествующего мышления об определении самого дела мышления.¹⁰

Не знаю, успеет ли привыкнуть наше ослепленное мышление к свечению, излучаемому идеей блага, за те 200 лет, что отпустил нам Хайдеггер, во всяком случае до тех пор нет возможности содержательно определить природу самоосвещающего Блага.

Философия не может и не хочет ограничиваться чистой телеологией, иначе бы она перестала быть философией. Хайдеггер не видит иного пути для философии: она есть либо формальная телеология (в этом случае она ведет к растворению философии в науках и соответственно к своему завершению), либо должна стать содержательной телеологией (т. е. постигать идею блага саму по себе). Но мне кажется, что Хайдеггер упускает одну существенную возможность для философии. Если конечная цель знания (благо) не дана содержательно, и, возможно, не может в принципе быть содержательно данной, то что остается на долю философии, как ей сохранить добродетель собственного дела? Именно термин «регулятивный» подсказывает нам особое добродетельное отношение к знанию. Именно на основе регулятивного принципа философия изначально состоялась не как очередной вид того, что сегодня называют «позитивным» знанием, но как особое отношение к знанию, уже осуществившемуся. Я позволю себе определить философствование как регулятивную телеологию. Принцип философии как регулятивной телеологии в том, что она не продуцирует знания о том или ином сущем, поскольку ни одно сущее в его конкретности не является предметом ее интереса. Философия как регулятивная телеология имеет дело с мыслью, ограничивающей самое себя, свое развитие и свою дальнейшую применимость. Исключительно регулятивная функция философии позволила Платону создать метафору

¹⁰ Ibid. S. 80: «Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt "Sein und Zeit": Lichtung und Anwesenheit? Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt? Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens». Я привожу этот отрывок Хайдеггера по-немецки, поскольку перевел слово «Anwesenheit» как «присутствие», и надеюсь, что не исказил «русского» Хайдеггера, у которого «присутствие» означает «Dasein». В вышеприведенном отрывке сказано лишь то, что всякое присутствующее может быть явленным для нашей мысли только в свечении, излучаемом не нами самими.

пещеры, Декарту — открыть процедуру радикального сомнения, Канту — вопрошать о границах нашей познавательной деятельности, Гуссерлю — усмотреть принцип феноменологической редукции, Хайдеггеру — установить различие между бытием и сущим и т. д.

Философ не просто «постигает» мысль, но пытается выразить ее, однако лишь настолько, насколько он способен за нее ответить, т. е. регулирует свое постижение мысли. В этом принципиальное отличие философского знания от научного. Философ не экспериментирует с мыслью, наоборот, он ее ограничивает; если установка ученого — в расширении собственного знания, то установка философа — в сужении постигаемой им мысли до ответственного ее выражения. Там, где эта граница преступается, мысль становится безответственной, отдельно стоящей, представляющей ценность сама по себе, без ее носителя. Преступать ответственность за мысль можно не только научным образом, когда она на время выходит из под контроля или становится вовсе неконтролируемой. Ответственность за мысль можно преступать, вообще не думая о контроле над ней, в таком случае она становится поэтической и художественной. Художник — это безответственный философ. Надеюсь, что я не обижу людей искусства, я ведь признаю за ними мысль; к тому же неизвестно, что лучше: жертвовать собой ради мысли или пытаться ее обуздать.

Мне кажется, что в регулятивном принципе философствования (а он является именно и *только* регулятивным, поскольку не подразумевает фактического знания, к которому следует стремиться, не подразумевает принципиальной недостижимости знания, но подразумевает лишь то, что достижение всякого рода знания должно соотноситься с нормативным принципом добродетели) заключена позиция изначальной и принципиальной несовместимости философа с его современностью. Потому что современность для философа — это знание, всегда уже забежавшее вперед, постоянно опережающее добродетель как свой нормативный принцип. Современность — это непрекращающийся процесс идеализации и материализации нерегулятивного знания: процесс инкорпорации новых идеалов в мировоззрение эпохи и процесс приращения реальности новыми продуктами знания. Философ со своими регулятивными принципами всегда уже поставлен перед фактом осуществившегося нерегулятивного знания: сегодня мы философствуем ноутбуками и на каждом углу слышим об отстаивании своих интересов в европейском суде по правам человека.

В любую историческую эпоху мы встречаемся с попытками философов снять противоречие собственной позиции и современности. Уже в античности философы пытались обратить себя на службу современности: размышления Платона или Аристотеля о прав-

лении мудрых в обществе — лишнее тому подтверждение. Однако выражу опасение, что реализация этих идей не привела бы к лучшему устройству общества. Боюсь, что стань Гегель во главе государства, история бы действительно остановилась. Причина таких опасений в том, что регулятивная позиция философа всегда ретенциальна, т. е. устремлена в прошлое, ибо философ разделяет лишь то знание, для которого имеется регулятивный идеал, а таким идеалом может обладать по определению лишь знание прошлое. Позиция современности, наоборот, движется протенциально, т. е. направлена в будущее, для которого не может иметься содержательно данного регулятивного идеала. Я соглашусь с теми, кто обозначает эпоху Нового времени как «свободное исследовательское предприятие» («эксперимент»), подчеркнув при этом, что такое исследовательское предприятие стало возможным как раз за счет нерегулятивного целеполагания: наука, начиная с Нового времени, начинает действовать так, как если бы она имела цель своего движения, фактически такой цели не имея. Прогресс науки, на мой взгляд, напрямую связан с тем, насколько она в состоянии игнорировать изначальную установку философии: постигать лишь то, в отношении чего имеется ответ на вопрос «ради чего».

Попытка привлечь *современного* философа к решению актуальных проблем, свидетельствует, на мой взгляд, об обратном влиянии наук на философию, и как следствие — об обретении философией сегодня реального шанса окончательно раствориться в «философии как социальном институте». Примирить философа с современностью по определению невозможно, его можно лишь превратить в ученого, разрабатывающего актуальные проблемы и движимого такой целеполагающей установкой, против которой изначально и выступала сама философия.

Философия как воспитание

Другое дело, что с самого своего возникновения философия несла воспитательную функцию. В последнее время все больший интерес приобретает направление в гуманитарных науках, занимающееся вопросами образования и воспитания. Рефлексии философов об образовании в современном понимании этого слова начинаются еще с Г. В. Ф. Гегеля, который интерпретировал образование как способность человека возвыситься до всеобщего.¹¹ Напомню, что Гегель одно время был директором гимназии, и его интерес к проблеме

¹¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 61-67.

образования носил не только теоретический, но и практический характер. В подобной практической ситуации оказываются и отечественные представители философии образования, поскольку их исследования в этой области приобретают не только теоретическую значимость, но также и общественную, что связано со вступлением России в единое общеобразовательное пространство Европы. Однако размышления отечественных гуманитариев ограничиваются, как правило, вопросами о национальных особенностях образования в том или ином государстве и описанием недостатков или достоинств таких национальных моделей образования. Хотелось бы подчеркнуть, что единое общеобразовательное пространство Европы стало возможным не только на основании политической воли руководства европейских стран, но также благодаря единству той *идеи* образования, которую разделяют европейцы вне зависимости от принадлежности к тому или иному государству или нации. Именно поэтому исследовательское поле философии образования не должно ограничиваться изучением и описанием фактических моделей образования, господствующих или господствовавших в обществе. Одним из важнейших вопросов философии образования является вопрос о возникновении и изменении самого идеала образования, состоявшегося в различных культурных традициях, а коль скоро речь идет об образовании в Европе, то, соответственно, о трансформации западноевропейского идеала образования.

Современные формы образования в разных европейских странах при всем их национальном своеобразии ориентированы на единый идеал образования, сформированный эпохой Нового времени. Поэтому не случайно, что такие разные мыслители, как Гегель и Ницше, стоящие у истоков современных и более понятных нам размышлений об образовании, апеллируют к эллинизму как подлинному истоку идеала образования вообще. Понятно, что для обоих философов образовательные учреждения, в которых получает воспитание человек, являются вторичными по отношению к самой сущности образования. Неудивительно, что образование, по Гегелю, входит в кодекс «обязанностей перед самим собой». У человека две стороны — единичная и всеобщая, что обуславливает его долг перед собой: с одной стороны, сохранить себя физически, а с другой — «поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы — образовывать себя».¹² Человек является не только природным существом, ведущим себя сообразно произволу и случаю, но и существом духовным; взятый с этой стороны, он никогда «не бывает от природы тем, чем он должен быть», т. е. человек нуждается в образовании, в приведении своей единичности ко всеобщности. Бо-

¹² Там же. С. 61.

лее того, всеобщность, по Гегелю, должна становиться в человеке господствующей, как в теоретическом, так и в практическом смысле. Господство всеобщности в теоретическом смысле достигается двояким образом: во-первых, благодаря постижению многообразия знаний, а во-вторых, благодаря умению освободиться от субъективного интереса. В первом случае речь идет о выходе за рамки непосредственного знания об окружающем мире, поскольку «необразованный человек не идет дальше непосредственного созерцания». ¹³ Однако даже если человек и способен преодолеть сферу непосредственного созерцания и возвыситься до знания сущностного, необходима еще одна способность — ограничение себя в своих суждениях о всеобщем знании, т. е. образованный человек должен знать «границы своей способности суждения». Второй важный момент в теоретическом образовании человека — бескорыстность познания, т. е. в познании не следует руководствоваться личными интересами, напротив, нужно стремиться к тому, чтобы субъект

рассматривал и трактовал предметы так, как они существуют сами по себе, в их свободном своеобразии, чтобы я интересовался ими без какой-либо личной выгоды. Такой бескорыстный интерес важен в изучении наук, если, разумеется, культивировать их ради них самих. Желание извлекать пользу из предметов природы связано с разрушением последних. ¹⁴

Практическое образование человека, по Гегелю, заключается в проявлении благоразумия и соблюдении меры в удовлетворении своих естественных влечений. Речь идет о том, что образованный в практическом отношении человек не стремится вовсе избавиться от своих естественных влечений, но признает их необходимыми до определенной степени, т. е. в меру. Здесь Гегель воспроизводит один из идеалов античного образования, связанный с воспитанием в человеке умеренности, основанной на благоразумии:

Благоразумие состоит в способности сознавать, что делаешь, в том, что человек, наслаждаясь или работая, наблюдает за собой посредством рефлексии и, следовательно, не целиком отдается этому единичному состоянию, а остается способным к размышлению обо всем другом, что еще будет необходимо. Благоразумный человек, воспринимая что-нибудь или занимаясь каким-то делом, одновременно в своем духе вне этого состояния. ¹⁵

¹³ Там же. С. 63.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 65.

Для Гегеля подлинное образование возможно через развитие теоретических интересов человека, что достигается лучше всего изучением культуры и языка древних народов, когда человек, как бы погружаясь и растворяясь в чуждом ему времени и мировоззрении, тем не менее находит в нем самого себя. Гадамер излагает эту мысль Гегеля следующим образом:

Но основная идея сохраняет свою справедливость: узнавать в чужом свое, осваиваться в нем — вот в чем основное движение духа, смысл которого — только в возвращении к себе самому из инобытия. В остальном все теоретическое образование, включая изучение иностранных языков и чуждых мироощущений, — простое продолжение процесса образования, заложенного гораздо раньше. Каждый отдельный индивид, поднимающийся от своей природной сущности в сферу духа, находит в языке, обычаях, общественном устройстве своего народа заданную субстанцию, которой он желает овладеть, как это бывает при обучении речи. Таким образом, этот отдельный индивид постоянно находится на путях образования, и его естественность постоянно снимается соразмерно с тем, что мир, в который он вращается, образуется человеческим языком и человеческими обычаями. Гегель подчеркивает: в этом своем мире народ обретает бытие. Он вырабатывает его в себе и из себя и таким же способом устанавливает, чем он является в себе. Тем самым ясно, что сущность образования составляет не отчуждение как таковое, а возвращение к себе, предпосылкой которого, однако, и служит отчуждение. При этом образование следует понимать не только как такой процесс, который обеспечивает исторический подъем духа в область всеобщего; одновременно это и стихия, в которой пребывает образованный человек.¹⁶

Подобно Гегелю, Ницше также разделяет идею о необходимости погружения человека в иное. Образование есть жертвование собой ради другого, поэтому, для Ницше, образование не может отождествляться с праздным интересом, с любопытством, с поверхностным изучением. Образование есть труд, с присущими ему атрибутами:

Итак, я повторяю, друзья мои, всякое образование начинается с противоположности всему тому, что теперь восхваляют под именем академической свободы, — с повиновения, с подчинения, с дисциплины, со служения.¹⁷

¹⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 55-56.

¹⁷ Ницше Ф. О будущности наших образовательных учреждений // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 184.

Ницше выступает резко против популяризации образования, начинающейся в его время в университетах Германии. Популяризация образования — есть «уменьшение и ослабление его», поскольку предполагает, с одной стороны, его усредненность, а с другой стороны — потерю автономии образования, постановку его на службу государству. Ницше анализирует понятие «образование» на примере языкознания. Его популяризация ведет к тому, что целью филологического образования становится *знание* того или иного языка, а не *владение* им. Речь идет о том, что популярное филологическое образование имеет дело с мертвым языком, утрачивая жизненную силу, которая должна быть присуща образованию как таковому, которое именно поэтому доступно лишь избранным. То, что происходит, по мнению Ницше, в современных ему образовательных учреждениях, есть предательство самой идеи образования, возникшей в античной традиции эллинизма:

В продолжение тысячелетий под словом «образованный» само собой подразумевался ученый и только ученый. Исходя из опыта нашего времени, мы едва ли почувствуем себя склонными к такому наивному отождествлению. Ибо теперь эксплуатирование человека в интересах науки является положением, признаваемым всюду безо всякого колебания. Но кто же спрашивает о ценности науки, которая, подобно вампиру, высасывает все соки своих созданий? Разделение труда в науке на практике направляется к той же цели, к которой время от времени сознательно стремятся религии: к уменьшению образования, даже к уничтожению его. Но то, что является вполне правомочным требованием со стороны некоторых религий, ввиду их возникновения и истории, должно будет вызвать когда-нибудь самосожжение науки. Сейчас мы уже дошли до того положения, что во всех общих вопросах серьезного характера, и прежде всего в верховных философских проблемах, человек науки, как таковой, является совершенно лишенным слова; а, напротив, тот клейкий связующий слой, который теперь отложился между науками, — журналистика, — воображает, что призван выполнять здесь свою задачу и осуществлять ее сообразно со своей сущностью, т. е., как гласит само его имя, как «поденщину»... Подумайте, как бесполезна должна быть теперь утомительная работа учителя, который бы, например, захотел вывести ученика в бесконечно отдаленный и трудно достижимый мир эллинизма, в это истинное отечество образованности? Ведь тот же самый ученик в следующий час возьмет газету, или современный роман, или одну из тех прощественных книг, одна стилистика которых уже отмечена отвратительной печатью теперешней варварской образованности.¹⁸

¹⁸ Там же. С. 122-123.

Задача философского духа — в возрождении подлинного образования, которое достижимо лишь на пути очищения имеющегося образования от популяризаторства, или, как выражается Ницше, от журналистики в образовании. Немецкий дух должен усмотреть свои корни в идее античного воспитания:

Таинственна и трудно уловима связь, которая существует между глубиной немецкой сущности и греческим гением. Но прежде чем благороднейшая потребность чисто немецкого духа не схватится за руку этого греческого гения, как за твердую опору в потоке варварства, пока в немецком духе не пробудится всепоглощающее стремление к греческому миру, пока с трудом достижимая даль греческой отчизны, которая услаждала Гёте и Шиллера, не делается местом паломничества лучших и одареннейших людей, до тех пор классическая образовательная цель гимназии будет неустойчиво развеиваться во все стороны по воле ветра.¹⁹

Философия образования как направление в гуманитарных науках связана не только с идеями философов XIX в., пытающихся навсегда укрепить образовательный идеал с идеей античного воспитания, но и с рефлексиями философов XX в., в частности, с проектом философской герменевтики. Именно Г.-Г. Гадамеру, основателю философской герменевтики, принадлежит радикальная мысль о том, что в отличие от точных наук, основанных на *методе*, гуманитарные науки должны черпать свою значимость как раз из понятия *образования*: «То, что делает гуманитарные науки науками, скорее можно постичь, исходя из традиционного понятия образования, чем из методических идей современной науки».²⁰ В своей основополагающей работе «Истина и метод» (1960) Гадамер уделяет особое внимание ведущим гуманистическим понятиям, начиная с понятия образования. Термин «образование», по Гадамеру, изобретение новоевропейской установки сознания, вошедший в лексикон наук о духе в период между Кантом и Гегелем. Действительно, Кант еще не использует понятия «образование», предпочитая говорить о «культуре способностей» (или «природных задатков»)²¹. Учитывая этимологию немецкого слово «Bildung» (образование), восходящего к слову «Bild» (образ), а также безусловный интерес Канта к проблеме воображения («Einbildung»), нужно отметить, что у него, пожалуй, не оставалось даже языковых средств для интерпретации образования как формирования способностей души. В кантовской

¹⁹ Там же. С. 139.

²⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 59.

²¹ Там же. С. 51.

«Антропологии» или в так называемых «лекциях по метафизике» Пёлица мы встречаем слова «Nachbild» (слепок), «Vorbild» (образец), «Abbild» (отображение) или даже «Gegenbild» (отражающий образ); все это подчеркивает интерес Канта к проблеме «образа» прежде всего в теоретико-познавательном и эстетическом аспектах, но не в вопросе образования («Bildung», «Ausbildung») в современном понимании.

Гадамер утверждает, что только с приходом Гегеля образование в его современном понимании прочно входит в философский дискурс. Гегелю удается закрепить за новым словом традиционную идею воспитания, восходящую к античной традиции. Образование — это не просто «культивация» природных задатков человека (как вполне мог об этом написать Кант), это не просто «оформление» душевных способностей до некоего образца, значимого для той или иной эпохи; Гегель, выделяя слово образование, хочет подчеркнуть сущность человеческой разумности, заключающейся в таком диалоге с природным и конкретным, который возможен лишь через восхождение к всеобщему.

Исходя из подъема ко всеобщему Гегель смог единообразно постичь то, что в его время понималось под образованием. Подъем ко всеобщности не ограничивается теоретическим образованием и вообще не подразумевает только лишь теоретический аспект в противоположности практическому, но охватывает сущностное определение человеческой разумности в целом. Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован, например тот, кто не обуздывает свой слепой, несоразмерный и безотносительный гнев. Гегель показывает, что у такого человека изначально отсутствует способность к абстрагированию: он не может отвлечься от самого себя и взглянуть на то общее, которым соразмерно и относительно определяется его особенное.²²

Это только кажется, что слова Гадамера демонстрируют универсальность гегелевской диалектики конкретного и всеобщего в том числе и применительно к проблеме образования. Гадамер, как уже отмечалось, разделяется одну из основополагающих феноменологических максим: история западноевропейского мышления запутывается в противоречиях, когда начинает отождествлять истину и метод. Ведущие гуманистические понятия (образование, здравый смысл, способность суждения, вкус) — это не возрождение античного идеала истины в Новое время; скорее, это реакция са-

²² Там же. С. 53-54.

мих античных истоков, по-прежнему пытающихся выжить в традиции, на радикальную фальсификацию понятия истины: от древнегреческого логоса — через схоластическое ратцо — до новоевропейского метода. Образование — как ведущее гуманистическое понятие — это не простое перетолкование идеи воспитания для очередной исторической эпохи, а именно эпохи метода; скорее, наоборот, это ответ идеи воспитания на неприемлемость идеалов и ценностей Нового времени.

Идеалы западноевропейского образования

Наивно было бы полагать, что современное понимание образования возникло случайно и исключительно в эпоху Нового времени. Безусловно, то, почему именно за образованием закрепился идеал новоевропейского воспитания, обусловлено самой эпохой Нового времени; однако это, в свою очередь, не означает, что в так понятом образовании не осталось ничего из той долгой традиции *воспитания*, которая имела место в истории западноевропейской цивилизации. Почему идеал древнегреческой пайдеи трансформировался в средневековую ученость, а последняя — в новоевропейское образование? Это только один вопрос. Второй же вопрос, быть может, более радикальный, заключается в том, соответствует ли сегодня образование тому идеалу, который был выработан в Новое время; соответствует ли тот образовательный процесс, с которым мы сегодня имеем дело, новоевропейскому идеалу образования? Для того чтобы решить поставленные выше вопросы, нужно отдавать себе отчет в том, что сама идея воспитания являлась ответом на требование конкретных мировоззренческих эпох, нуждающихся в идеале воспитания.

В первой мировоззренческой эпохе, которая разворачивалась в Древней Греции и дала жизнь философии как таковой, впервые возник феномен науки. Наука есть знание того, что остается неизменным в постоянно становящемся мире. Античная мысль стремилась отыскать это неизменное бытие в таком мире, возвышая найденные первоэлементы до первопринципов и наделяя их идеальным характером. Однако неизменное не может быть дано непосредственно, для его постижения требуется особый способ, особая организация своего собственного существа. Так возникает идея древнегреческой пайдеи, т. е. такого воспитания души, которое позволяло бы вести диалог со всеобщим и безусловным. Первой школой, в которой обучали такому диалогу со всеобщим, была, по видимому, школа пифагорейцев, чьи правила повлияли на ставшие впоследствии классическими Академию Платона и Лицей Аристотеля.

тотеля. В отличие от софистов, настаивавших на изучении грамматики и риторики в раннем возрасте, Платон считал, что таким знаниям должна предшествовать нравственная зрелость. Как справедливо замечает И. Адо,

Платон рекомендует обучать искусству спора посредством вопросов и ответов, то есть диалектике, только людей, тщательно отобранных и которым за тридцать, и делать это только с целью поиска истины или, точнее, исследования онтологических структур. Искусство спора, таким образом, становится для Платона искусством философа по преимуществу.²³

Когда пайдейю интерпретируют исключительно как преодоление собственной природы, как борьбу с собственными страстями и естественными проявлениями, то тем самым совершенно упускают из виду, во-первых, вышеуказанную взаимосвязь с наукой как стремлением к безусловному знанию и, во-вторых, нравственную сторону достижения знаний; но ведь без учета этого идея пайдейи вообще не была бы затребована. Хайдеггер, обращаясь к теме греческой пайдейи, апеллирует к Платону, который в своей «притче о пещере» (7 книге «Государства»)

сосредоточивается на том, чтобы через наглядность рассказанной истории сделать зримым и познаваемым существо пайдейи. Обороняясь, Платон хочет одновременно показать, что существо пайдейи не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями, словно первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу в целом, перемещая сперва человека в место его существа и приручая к нему.²⁴

Таким образом, древнегреческую идею воспитания понимают в корне неверно, когда сводят ее к накоплению знаний. Более того, пайдейя не есть ни «тренировка ума»,²⁵ ни постижение правил социальной жизни; хотя как раз к этому идеалу воспитания склоняется сначала софистическая, а позднее латинская традиции. Пайдейя — первый ответ на эпоху такого мировоззрения, которое обретает философский характер.²⁶

²³ Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 10.

²⁴ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 350.

²⁵ Йегер В. Пайдейя. М., 1997. С. 75.

²⁶ «Пайдейя означает обращение всего человека в смысле приучающего перенесения его из круга ближайших вещей, с которыми он сталкива-

Первая эпоха философского мировоззрения завершается в неоплатонизме, апеллирующем к Единому, постичь которое положительным способом невозможно. Поэтому Средневековье находит фундамент бытия в Слове, которое удерживает постоянно становящийся и изменяющийся мир. Схоластика есть не что иное, как новая форма науки, пришедшая на смену античной физике; речь идет о науке, поскольку схоластика наследует восходящий к античности идеал научного знания: найти в изменяющемся мире неизменное, дарующее становящемуся его бытийный статус. Подлинным, т. е. независимым ни от чего иного, бытием для мыслителей средневековья является божественное Слово. Коль скоро наука — это постижение Слова, то для этого требуется также и особая система восхождения к нему. В эпоху средневековья выразителем идеи такого воспитания души, которое ведет к постепенному постижению божественного Слова, был Бонавентура. Его знаменитые шесть ступеней продвижения ума в познании Бога суть не что иное, как развитая в средневековье идея воспитания как *учености*. Семь свободных наук школьного образования (грамматика, диалектика, риторика, геометрия, арифметика, астрономия и музыка) утрачивают самоценность и начинают использоваться христианской экзегезой. Цель образования — в научении правильной жизни, т. е. жизни по евангельским заветам, соответственно, ученость ограничивается задачами религиозного воспитания:

Твердо держась пути мистических созерцаний, оставь и чувства, и действия ума, все вещи видимые и невидимые, все существующее и несуществующее, и сколь возможно возвратись, обнаженный от знания, к единению с Тем, Кто выше всякой сущности и знания. Ибо только безмерным и абсолютным, из себя самого и из всего сущего, иступлением чистого ума, все оставивший и ото всего отрешенный, ты поднимаешься к сверхсущественному сиянию божественного мрака.²⁷

Средневековье как эпоха философского мировоззрения длится до тех пор, пока сохраняется вера в конкретность божественного Слова. Однако и она в конечном итоге склоняется, с одной стороны, к все большей абстракции Слова, а с другой стороны, особенно

ется, в другую область, где является сущее само по себе. Это перенесение возможно лишь благодаря тому, что прежде открытое человеку и тот способ, каким оно было ему известно, делаются другими» (*Хайдеггер М.* Учение Платона об истине. С. 351).

²⁷ Бонавентура. Путеводитель души к Богу // Вопросы философии. 1993. № 8.

в системе У. Оккама, приходит к выводу об *условности* словесного выражения. Языком схоластики как науки становится язык знаков (естественных и условных). А если это так, то Слово больше не может быть тем неизменным основанием, которое изначально искала философия как наука.

Все это приводит к возникновению парадигмы Нового времени, которая вновь стремится найти безусловное и неизменное знание. В философских построениях Р. Декарта и Ф. Бэкона явно выражены основные элементы новой парадигмы: подлинное знание — это знание собственного сознания, это поиск в сознании подлинно очевидного. Новая парадигма, понимая неизменное как сознание, требует и нового идеала воспитания, призванного пробудить у каждого индивида критическую мысль относительно того, что из безграничного опыта сознания пригодно для научного знания. Так рождается идея *методического* воспитания, подготовленная работами философов Нового времени уже в первом правиле для руководства ума: «Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются».²⁸ Ум человека может быть направлен правильным образом, только если он знаком с методом, поэтому

гораздо лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода: ведь совершенно несомненно, что вследствие беспорядочных занятий такого рода и неясных размышлений рассеивается естественный свет и ослепляются умы; и у всех тех, кто привык таким образом бродить во мраке, настолько ослабляется острота зрения, что впоследствии они не могут переносить яркого света; это подтверждается и на опыте, так как очень часто мы видим, что те, кто никогда не утруждал себя науками, судят о встречающихся вещах гораздо более основательно и ясно, чем те, кто все свое время проводил в школах. Под методом я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать.²⁹

Слова Декарта лишний раз подтверждают, что современные симпозиумы по поводу методики преподавания той или иной дис-

²⁸ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 78.

²⁹ Там же. С. 86.

циплины имеют своим основанием не столько тот факт, что объем знаний так велик, что для его усвоения требуется разумный принцип организации, сколько то, что наука Нового времени окончательно соединяет идеи воспитания и метода.

Но и методические усилия Нового времени не были способны надолго удержать эпоху господства сознания. Сознание утрачивало свою конкретность, которая позволяла бы выстроить безусловную систему научного знания. Поэтому от сознания оставляют самое конкретное — его волю. Новая философская эпоха требует формирования нового идеала научного знания. Если научное знание, по своему истоку, есть стремление найти неизменное основание для изменяющегося, то таким неизменным выступает теперь сама воля, формирующая реальность. Наука новейшего времени становится наукой эксперимента, наукой лабораторий и приборов. Такие условия эксперимента требовали формирования нового идеала воспитания, который уже не мог довольствоваться только методом, требуя присоединения к классической идее воспитания того, что способно удержать экспериментирующего с природой (в том числе и собственной) субъекта от саморазрушения. Гадамер, анализирующий понятия воспитания, не случайно выделяет его в разряд гуманистических понятий, ибо именно идею гуманизма в новейшее время скрепляют с идеалом воспитания. Однако гуманизм, о котором идет теперь речь, не был попыткой возрождения античных идей; он стремился сдержать становящуюся все более безудержной волю новейшего человека. Таким образом, идеал воспитания новейшего времени — это соединение идей метода и гуманности, понимаемой как самоконтроль; воспитание, в котором мы до сих пор живем и которому учим — это идеал *контролируемого* воспитания.

Человек перестает контролировать эксперименты собственной воли, начинает жить в такой неконтролируемой реальности, для которой не только не сформирован новый категориальный аппарат, но даже сама возможность его формирования находится под вопросом. Все это ведет к смене общефилософской парадигмы, а с этим и к смене того идеала образования, который основан на идее гуманизма как самоконтроля.

Может ли герменевтическая традиция внести что-то новое в концепцию образования в той ситуации, когда происходит смена очередной философской парадигмы? Сегодня, действительно, кажется, что больше просто не в чем найти неизменное и безусловное: ни в природе, ни в слове, ни в сознании, ни в воле. Кажется, что феноменологическая герменевтика, предложенная Гадамером, пытается вернуть нас к забытому в западноевропейской традиции регулятивному принципу античного воспитания. В его свете нынешний идеал образования должен основываться не только на идее на-

уки (и как следствие носить методический характер), но прежде всего на идее искусства. В одном из своих последних теоретических докладов, носящем название «От слова к понятию», Гадамер показывает, что дальнейшее существование всего человечества зависит не от прогресса наук и достижения все нового знания, а от «правильного обращения» с этим знанием, которое и присуще искусству. Идеал герменевтического воспитания — это «идеал равновесия, примиряющего как науку, так и искусство».³⁰

³⁰ Gadamer H.-G. Vom Wort zum Begriff // Gadamer H.-G. Lesebuch / Hrsg. von J. Grondin. Tübingen, 1997. S. 104.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
- Бонавентура. Путеводитель души к Богу // Вопросы философии. 1993. № 8.
- Буржуазная философия XX века. М., 1974.
- Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999.
- Виндельбанд В. Философия Канта. Из истории новой философии Виндельбанда. СПб., 1895.
- Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М., 1994.
- Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона / Пер. О. А. Коваль. СПб., 2000.
- Гадамер Г.-Г. Истина в науках о духе / Топос. 2000. № 1.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
- Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.; Л., 1935.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
- Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 2.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1999.
- Гуссерль Э. Идея феноменологии / Пер. И. Матвеева // Ступени. 1991. № 3. С. 198–218; 1992. № 2. С. 139–165.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. Д. В. Складнева. СПб., 1998.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004.
- Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / Пер. В. И. Молчанова. М., 1994.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Новочеркасск, 1994.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1) / Пер. В. И. Молчанова. М., 2001.
- Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида. М., 1996.
- Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии / Пер. Д. Н. Разеева // Метафизические исследования. Вып. 7. СПб., 1998.
- Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
- Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996.
- Йегер В. Пайдейя. М., 1997.

- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
- Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.
- Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
- Кузанский Н. Об ученом незнании. СПб., 2001.
- Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993.
- Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3.
- Мертенс К. Идея подтверждения как соединение концепции последних оснований и скепсиса / Пер. И. Б. Микиртумова // Метафизические исследования. Вып. 7. СПб., 1998.
- Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
- Мотрошилова Н. В. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома «Логических исследований») // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.
- Никифоров А. Природа философии. М., 2001.
- Ницше Ф. О будущности наших образовательных учреждений // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994.
- Ойзерман Т. И. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. 2000. № 2.
- Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994.
- Платон. Протагор // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.
- Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.
- Поппер Ф. Ропот // Настроение вещей. М., 2000.
- Прехтель П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999.
- Разеев Д. Н. Какое значение имеет воображение для сознания? // Метафизические исследования. Вып. 7. СПб., 1998.
- Савчук В. В. Дело культурала // Балтийские философские чтения. СПб., 2004.
- Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. М. Бекетовой. СПб., 2001.
- Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.
- Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987.
- Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб., 1992.
- Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001.
- Философия о предмете и субъекте научного познания / Под ред. Э. Ф. Караваева, Д. Н. Разеева. СПб., 2002.
- Фихте И. Г. Наукоучение 1801 года. М., 1998.

- Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Фихте И. Г. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.
- Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.
- Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002.
- Хабермас Ю. Вовлечение другого (очерки политической теории) / Пер. Ю. С. Медведева, под ред. Д. В. Скляднева. СПб., 2001.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001.
- Черняк А. З. Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М., 1998.
- Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- Aguirre A. Die Phänomenologie Husserl im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt, 1982.
- Aquila R. E. Representational Mind. A study of Kant's theory of knowledge. Bloomington, 1983.
- Bartuschat W. Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Fr. a. M., 1972.
- Bast R. Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie. Stuttgart, 1986.
- Beck U. Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus — Antworten auf Globalisierung. Fr. a. M., 1997.
- Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989.
- Brentano F. Grundzüge der Ästhetik / Hrsg. von Fr. Mayer-Hillerband. Bern, 1959.
- Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum / Hrsg. von A. Kastil. Hamburg, 1976.
- Busche H. Die spielerische Entgegnung der Idee auf die ernste Natur // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1993.
- Crowther P. The Kantian Sublime. Oxford, 1989.
- De Waelhens A. Die phänomenologische Idee der Intentionalität / Übers. von R. Boehm // Husserl und das Denken der Neuzeit. Den Haag, 1959.
- Deleuze G. Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen / Aus dem Französischen von M. Köller. Berlin, 1990.
- Dreyfus H. L. (Hrsg.). Husserl, Intentionality and Cognitive Science. Cambridge; London, 1992.
- Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd 3. Stuttgart, 1995.
- Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg, 1986.

- Gadamer H.-G.* Lesebuch / Hrsg. von J. Grondin. Tübingen, 1997.
- Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1986.
- Heidegger M.* Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969.
- Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Fr. a. M., 1995.
- Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a. M., 1991.
- Held K.* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag, 1966.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gruner. Basel, 1989.
- Homann R.* Erhabenes und Satirisches. Zur Grundlegung einer Theorie ästhetischer Literatur bei Kant und Schiller. München, 1977.
- Husserl E.* Briefwechsel. Bd III // Husserliana, 1994.
- Husserl E.* Grundprobleme der Phänomenologie. Den Haag, 1977.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd 3: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Den Haag, 1952.
- Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918–1926 / Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag, 1966.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg. von S. Strasser. Den Haag, 1973.
- Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. von W. Biemel. Den Haag, 1973.
- Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie / Hrsg. von E. Ströker. Hamburg, 1982.
- Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). T. 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. von R. Boehm. Den Haag, 1959.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie / Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag, 1976.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd 1: Prolegomena zur reinen Logik / Hrsg. von E. Holenstein. Den Haag, 1975.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd 2. T. 1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984.
- Husserl E.* Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925) / Hrsg. von E. Marbach. Den Haag, 1980.
- Husserl E.* Philosophie der Arithmetik / Hrsg. von L. Eley. Den Haag, 1970.

- Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917) / Hrsg. von R. Boehm. Den Haag, 1966.
- Kant I. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer. Hamburg, 1986.
- Kant I. Kritik der reinen Vernunft / Hrsg. Timmermann. Hamburg, 1998.
- Kant I. Kritik der Urteilskraft / Hrsg. von W. Weischedel. Fr. a. M., 1994.
- Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964.
- Lambert J. H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Berlin, 1990.
- Levinas E. Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie / Übers. von W. N. Krewani. Freiburg; München, 1987.
- Liebsch B. Geschichte als Antwort und Versprechen. Fr. a. M., 1999.
- Lyotard J.-F. Die Analytik des Erhabenen / Aus dem Französischen von Ch. Pries. München, 1994.
- Lyotard J.-F. Lessons on the Analytic of the Sublime / Aus dem Französischen von Elizabeth Rottenberg. Stanford, 1994.
- Lütterfelds W., Roser A. (Hrsg.) Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache. Fr. a. M., 1999.
- Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Freiburg; München, 1996.
- Möckel Ch. Einführung in die transzendente Phänomenologie. München, 1999.
- Mörchen H. Die Einbildungskraft bei Kant // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd 11. Halle, 1930.
- Orth E. W. (Hrsg.). Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Freiburg, 1983.
- Pena Aguado M. I. Ästhetik des Erhabenen: Burke, Kant, Adorno, Lyotard. Wien, 1994.
- Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München, 1997.
- Sommer M. Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. Fr. a. M., 1987.
- Sommer M. Lebenswelt und Zeitbewußtsein. Fr. a. M., 1990.
- Ströker E. Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd 32 (1978).
- Ströker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Fr. a. M., 1987.
- Teichert D. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Ein einführender Kommentar. Paderborn, 1992.
- Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970.

- Vorländer K.* Einleitung des Herausgebers // Kant I. Kritik der Urteilkraft. Hamburg, 1974.
- Waldenfels B.* Antwortregister. Fr. a. M., 1994.
- Waldenfels B.* Deutsch-Französische Gedankengänge. Fr. a. M., 1995.
- Waldenfels B.* Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. Bd 22. Profile der Phänomenologie (zum 50. Todestag von Edmund Husserl) / Hrsg. von E. W. Orth. München, 1989.
- Yamaguchi I.* Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl. Den Haag, 1982.

ПРИЛОЖЕНИЕ

МАТЕРИАЛЫ ЛЕКЦИОННОГО КУРСА Э. ГУССЕРЛЯ «ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ»

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО А. А. АНИПКО
ПОД РЕДАКЦИЕЙ Д. Н. РАЗЕЕВА

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

<ПЕРВАЯ ГЛАВА.

ЕСТЕСТВЕННАЯ УСТАНОВКА И

«ЕСТЕСТВЕННОЕ ПОНЯТИЕ МИРА»¹

<§ 1. Я в естественной установке>

В этом семестре мы намерены заняться основными проблемами общей феноменологии, намерены изучить в общих чертах основную структуру (Grundverfassung) сознания вообще.

Исследования, которые мы намерены проводить, требуют совершенно иной установки, нежели естественная, внутри которой

¹ Нижеследующее представляет собой только лекционные листы *первых недель* (октябрь, ноябрь 1910 года), с которыми и были связаны обсуждения. Позднее я свободно читал курс без предварительного текста лекций.

<Изложение содержания:> Исток естественного понятия мира. Естественное понятие мира как исходный пункт какой бы то ни было (einer) теории познания. Возможность феноменологии. «Феноменология» не подается здесь изначально как феноменологическое учение о *сущности*, но делается попытка взвесить, возможна ли некая опытная феноменология (eine erfahrende Phänomenologie), которая не является учением о сущности.

Очевидность *ego cogito* в свете очевидности единства потока сознания, следовательно, данности феноменологического поля. Трансцендентность в имманентности и различные понятия трансцендентности. Правомерность (Recht) трансцендентного полагания в имманентном. Правомерность при-поминания и ожидания. Особенно важна правомерность интенциональных отношений, интенций ожидания, являющихся результатом преобразования эмпирического трансцендентного полагания в систематические взаимосвязи сознания. Объективность как *индекс* для трансцендентальной субъективности и правомерность «эмпирического» познания в сфере сознания. Феноменологическая (не эйдетическая) редукция дает таким образом возможность выходить в субъективном (трансцендентально-субъективном) за пределы актуально импрессионального (Impressionale). То же самое применительно ко *вчувствованию* (Einfühlung). Первые рассуждения об этом. Трансцендентальная редукция (выключение физической природы) выдает кроме *ego* также другое *ego* и его поток. Учение о монадах. Связь монад. При-поминание дает *самость* (das Selbst)! Вчувствующая репрезентация, воспоминание настоящего (Einfühlende Vergegenwärtigung, Gegenwartserinnerung) не дает самости.

Особенно важно: сущность единого феноменологического Я: как феноменологически отграничивается мой поток сознания от всякого другого. Принцип единства.

достигается естественнонаучное и психологическое познание. Феноменология никоим образом не является психологией, она находится в новом измерении и требует существенно иной установки, чем психология, чем любая наука о пространственно-временном наличном бытии (*Dasein*). Для того, чтобы все это изложить, требуется некое введение.

Я начну с описания различных установок, в которых могут иметь место опыт и познание, и прежде всего с *естественной* установки, в которой мы все живем и из которой, таким образом, выходим, когда производим философское перемещение взгляда. Мы делаем это, описывая всеобщим образом то, что обнаруживаем в этой установке.

Каждый из нас говорит «я» и, выражаясь таким образом, знает себя как «я». Как таковое вот [«я»] *обнаруживает* себя каждый, и всякий раз при этом находит себя центром некоего *окружения* (*Umgebung*). «Я» — значит для каждого из нас нечто различное: для каждого — вот эту вполне определенную личность, снабженную вот этим определенным именем собственным, переживающую свои восприятия, воспоминания, ожидания, представления фантазии (*Phantasievorstellungen*), чувства, желания, воления, имеющую свои состояния, исполняющую свои акты; имеющую, далее, свои предрасположенности, свои врожденные задатки (*Anlagen*), свои благоприобретенные способности и навыки и т. д. У каждого «я» они — свои, и в круг этот входит притом, естественно, и само соответствующее обнаружение (*Vorfinden*), в котором данное «я» как раз-таки и обнаруживает то или иное [из того], о чем здесь всеобщим образом идет речь. Сюда же относится равным образом и высказывание; на основании некоего непосредственного обнаружения в так называемом опыте и на основании убеждений, мнений, предположений, которые, вне зависимости от их происхождения, являются переживаниями для Я, Я предсказывает, что оно есть человек, которого зовут так-то и так-то, который имеет такие-то и такие-то личные свойства, такие-то и такие-то актуальные переживания, мнения, целеполагания и т. д. *Обладание* (*Haben*) при этом представляет собой [каждый раз] нечто разное, в зависимости от того, чем обладают (*je nach dem Gehabten*); боль — претерпевается, суждение — выносится, [а] жизнеспособностью, верностью, правдивостью обладают как «личными» свойствами и т. д. Итак, даже если Я обнаруживает себя в качестве различным образом обладающего всеми этими возможными предметами высказывания, *то, с другой стороны, оно не находит себя в качестве чего-то однородного этому обладаемому*. Само Я — это не переживание, а переживающий, не акт, а исполняющий акт, не характерная черта, а обладающий характерной чертой в виде свойства и т. п. Далее, Я обнаруживает

себя, обнаруживает свои Я-переживания (*Icherlebnisse*) и расположения духа *во времени*, и при этом не только теперь знает себя как сущего и обладающего тем-то и тем-то; оно обладает также воспоминаниями и по мере воспоминания обнаруживает себя как того же самого, [что и тот,] который «только что» и ранее обладал теми или иными определенными переживаниями, и т. д. Все то, чем обладают и обладали, имеет свою временную позицию, и само Я является чем-то идентичным во времени и занимает во времени определенное положение.

<§ 2. Тело и пространственно-временное окружение>

Теперь взглянем на тело и на окружающую тело пространственно-временность (*Raumzeitlichkeit*). Каждое Я находит себя в качестве обладающего органическим телом. Тело, в свою очередь, — это не Я, а пространственно-временная «вещь», вокруг которой группируется вещное окружение, уходящее в бесконечность. Соответственно, Я обладает ограниченным пространственно-временным окружением, которое оно непосредственно воспринимает, или, соответственно, о котором оно вспоминает в непосредственном, ретенциальном воспоминании. Но всякое Я «знает», уверено в том, что окружение, полагаемое в модусе непосредственного созерцания в качестве наличного сущего, является лишь созерцаемым фрагментом [некоего] тотального окружения (*einer Gesamtumgebung*), и что в бесконечном (Евклидовом)² пространстве за одними вещами следуют другие; равным образом, что актуально воспоминаемый временной фрагмент наличного бытия является лишь частицей бесконечной цепи наличного бытия (*Daseinskette*), которая простирается назад в бесконечное прошлое, с другой стороны, протягиваясь вглубь бесконечного будущего. Я знает, что вещи есть не только тогда, когда их воспринимают, и были не только тогда, когда их воспринимали. Вещи, которые суть налицо (*da sind*), суть *сами по себе* (*an sich*) и были сами по себе, и сами по себе будут, пускай даже они и не наличны непременно в окружении актуального опыта, не были наличны в нем по мере воспоминания, или же наличны не будут. И это же касается всех их вещественных свойств, в отношении их покоя и движения, их качественного изменения и неизменности и т. д.

Как можно заметить, мы описываем только то, что обнаруживает каждое Я как таковое, что оно непосредственно видит или косвенным образом мнит с достоверностью, а именно, это достовер-

² Позднее «Евклидовом» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

ность должна быть таковой, чтобы каждое Я могло превратить ее в абсолютную³ очевидность. Всякое Я знает, что, тогда как в единичном случае оно может ошибаться, всеобщее, высказываемое в высказываниях выделительного типа, все же есть или может стать для него очевидным. Нас, как описывающих, в данный момент ничуть не заботит то, как обстоит дело с окончательной истинностью всего этого. С другой стороны, на этот счет следует выразить по меньшей мере сомнение.

До этого замечания с моей стороны было бы корректно сказать еще и следующее: всякое Я само по себе не только воспринимает, обладает не только переживаниями, полагающими наглядное наличное бытие, — оно обладает также более или менее ясным или же запутанным знанием, оно мыслит, оно предсказывает, и в качестве человека науки занимается наукой. При этом оно знает себя как порой судящего правильно, порой же — заблуждающегося, как в одном случае сомневающегося и сбитого с толку, в другом же — вновь пробивающегося к ясному убеждению. Но оно также знает или уверено в том, что, несмотря на это, этот мир наличного бытия (Daseinswelt) есть, и само оно — посреди этого мира и т. д., как мы подробно описали это прежде.

Далее можно было бы, скажем, отметить: вещь, обнаруживаемая всяким Я в качестве «своего тела», выделяется среди всех других вещей именно как собственное тело (Eigenleib). Она всегда и неустранимо налична в сфере актуального восприятия, она воспринимается особым, заслуживающим более подробного описания, образом и является постоянным центральным членом постигаемого вещного окружения. Все, что не является телом, кажется имеющим отношение к телу, имеет относительно него известную пространственную ориентацию, которую Я постоянно осознает: как «справа» и «слева», как «спереди» и «позади» и т. д. Точно так же во времени — как «теперь», как «прежде», как «после».

<§ 3. Локализация переживаний в теле>

Также и Я-переживания, вообще специфическое достояние своего Я каждый соотносит с телом. Так, он *локализует* их в теле; он делает это то на основании прямого⁴ «опыта», непосредственного⁵ созерцания, то на основании непрямого, согласованного с опытом или аналогизирующего знания. Эта локализация — локализация совершенно своеобразная, она совсем не такая, как та локализа-

³ Позднее «абсолютную» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

⁴ Позднее добавлено: «психологического». — *Прим. нем. изд.*

ция, которой по мере созерцания обладают части вещей и моменты в вещи, будь то чувственно наглядные или физикалистские определенности. Радость и печаль не находятся в сердце так, как в сердце находится кровь, осязательные ощущения не находятся в коже, словно кусочки ее органической ткани; так это, согласно изначально смыслодающему представлению о локализации психического, а значит, согласно тому, что может поведать об этом непосредственный или опосредованный опыт, — что, правда, не исключает того, чтобы первоначальный смысл от случая к случаю игнорировался. Однако на этом не стоит задерживаться.

Еще мы укажем, что Я-переживания расцепиваются — на основании опыта (который производит всякое Я и который сообщает определенность акту его суждения) — как в известном, не определенном точнее, объеме *зависимые* от тела, от его телесных состояний и процессов⁵.

<§ 4. Вчувствование (*Einfühlung*) и чужое Я>

Всякое Я находит в своем окружении, и даже чаще — в своем актуальном окружении, вещи, которые оно рассматривает как тела, — однако четко противопоставленные «собственному» телу в качестве *чужих тел* такого рода, что всякому такому телу, в свою очередь, принадлежит [некое] Я, но Я иное, чужое (оно рассматривает тела как «носители» Я-субъектов (*Ichsubjekten*)), однако оно не «видит» чужих Я в том же смысле, в каком оно видит, обнаруживает в опытном постижении себя само. Оно полагает их в модусе «вчувствования»⁷, стало быть, «обнаруживает» также и чужие переживания (*fremdes Erleben*), чужие свойства характера; однако они не являются данными, обладаемыми в том [же] смысле, что и собственные); Я, которое равным образом имеет свою «душу»⁸, свое актуальное сознание, свои предрасположенности, врожденные свой-

⁵ Позднее изменено на: «как непосредственного в своем роде». — *Прим. нем. изд.*

⁶ В 1924 г. или позднее последующее предложение было заменено Гуссерлем следующим образом: «Еще мы укажем, что Я-переживания постигаются в опыте самим Я как известным, по большей части неопределенным точнее образом, зависимые от собственного телесного корпуса (*Leibkörper*), от корпоральных состояний и процессов последнего». — *Прим. нем. изд.*

⁷ В 1924 г. или позднее вставлено: «восприятия-чужого и опыта-чужого (*Fremdwahrnehmung und Fremderfahrung*)». — *Прим. нем. изд.*

⁸ В 1924 г. или позднее «имеет свою „душу“» заменено на: «является „душой“ своего тела». — *Прим. нем. изд.*

ства характера; которое равным образом обнаруживает свое вещное окружение, среди [вещей] его обнаруживает также свое тело как свое и т. д.; и при этом окружение, которое обнаруживает чужое, но противостоящее нам *как будто* в меру восприятия (*quasi wahrnehmungsmässig*) Я, условимся считать⁹, в целом, тем же самым, что и наше окружение, а тело, которое мы в нашем окружении постигаем как его тело, условимся считать¹⁰ тем же самым, которое в его окружении постигается им как собственное тело. И то, что относится к актуальным окружениям [различных] Я, которые таким образом взаимно обнаруживают друг друга и взаимно вписываются в свои окружения, — относится и ко всему миру. Каждое Я схватывает себя как относительный центр¹¹ одного и того же пространственно-временного мира, который в своей неопределенной бесконечности является тотальным окружением всякого Я. Для всякого Я другие Я являются не центрами, но точками окружения (*Umgebungspunkte*)¹², в меру своей телесности они занимают различные пространственные и временные положения в одном и том же универсальном пространстве (*Allraum*) или, соответственно, в одном и том же мировом времени.

<§ 5. Феномен пространства и соответствие
явлений, [принадлежащих] различным субъектам,
в [условиях] нормальности (*Normalität*)>

Всякое Я обнаруживает себя¹³ в качестве центра, так сказать, нулевой точки системы координат, с каковой позиции¹⁴ оно рассматривает, упорядочивает и познает все вещи мира, уже познанные или не познанные. Но всякое [Я] схватывает этот центр как нечто относительное; например, оно телесно изменяет свое местоположение в пространстве и, всякий раз говоря «здесь», оно знает,

⁹ В 1924 г. или позднее «условимся считать» изменено и дополнено до: «является в смысле восприятия-чужого». — *Прим. нем. изд.*

¹⁰ В 1924 г. или позднее «условимся считать» заменено на: «является». — *Прим. нем. изд.*

¹¹ в 1924 г. или позднее «относительный центр» дополнено до: «центр ориентации». — *Прим. нем. изд.*

¹² В 1924 г. или позднее заменено на: «Для всякого Я другие Я первично даны не как центры, но как точки окружения». — *Прим. нем. изд.*

¹³ В 1924 г. или позднее вставлено: «первично». — *Прим. нем. изд.*

¹⁴ В 1924 г. или позднее вставлено: «(это есть пра-система координат, благодаря которой все системы координат обретают смысл)». — *Прим. нем. изд.*

что это «здесь» — в каждом случае локально иное «здесь». Всякое Я различает объективное пространство как систему объективных пространственных местоположений (мест) от феномена пространства как способа, каким пространство является [нам] со [своими] «здесь и там», «впереди и позади», «справа и слева». И точно так же в рассуждении времени.

То же самое относится и к *вещам*. Каждый имеет вокруг себя один и тот же мир, и бывает так, что несколько [человек] видят одну и ту же вещь, один и тот же фрагмент мира; но каждый обладает своим явлением вещи, *одна и та же* вещь является каждому в соответствии с [его] положением в пространстве, которое [у каждого] различно, по-разному. Вещь имеет свое «спереди» и «сзади», свое «вверху» и «внизу». И мое «спереди» вещи для другого может оказаться «сзади» и т. д. Однако это — одна и та же вещь с одними и теми же свойствами.

Каждая вещь может изменить свою нынешнюю пространственную позицию (свое место) на любую другую, в бесконечном объективном пространстве, но только в непрерывном движении; разные вещи не могут занимать одной и той же пространственной позиции (как и части [вещей]), однако они могут меняться друг с другом своими пространственными позициями в непрерывном движении. А значит, это применимо также и к телу. Если одно тело меняется своей объективной пространственной позицией с другим, то принадлежащие соответствующим Я явления вещей, постигнутых [этим] Я в опыте, непрерывно изменяются, а именно — таким образом, что эти явления после обмена телесными позициями в идеальном случае оказываются поменявшимися. Здесь господствует известная идеальная возможность под названием некоей, но лишь идеальной, *нормальности*, в соответствии с которой каждый из двух нормальных индивидов, в том случае, если они поменяются своими местами, [на самом деле] или мысленно, и телом находятся в идеально-нормальном состоянии, находит в своем сознании точь-в-точь те же явления, что раньше были реализованы в сознании другого. Если я и другой имеем «нормальные» глаза, то мы и видим одно и то же, если одни и те же неизменившиеся вещи представляются нам с одной и той же объективной пространственной позиции, которая может быть занята нами поочередно. И каждый из нас всегда имел бы те же самые явления, если бы смотрел с той же самой позиции, что и другой, и если бы, далее, тождественными были бы не только все пространственные отношения положения глаз, но и глаза и все тело находились бы в одинаковом «нормальном органическом состоянии» (*Verfassung*). Это идеальные рассуждения. Но в общем-то каждым предполагается приблизительное соответствие между собственными явлениями и явлениями других [людей], а

встречающиеся отклонения, именуемые болезнью и тому подобными вещами, рассматриваются как исключение или, во всяком случае, как возможность.

И во всех этих вопросах между [различными] Я или, скажем, между людьми царит взаимопонимание. Каждый проделывает свои опыты применительно к вещам, являющимся ему то так, то этак, и на основании этих опытов выносит суждения и обменивается, в [процессе] взаимоуразумения (*Wechselverständigung*), этими суждениями с другими [людьми]. Если ничто не побуждает его рефлексировать над явлениями, если в *прямом* опытном постижении (*geradehin erfahrend*) он обращен к предмету, то судит он при этом не о явлениях, а о вещах; если он описывает вещь, то эта вещь для него одна и та же, скажем, неизменившаяся, наделенная неизменными качествами, и как о таковой и высказывается он о ней, хотя, двигая в пространстве головой, глазами, всем телом, он в то же время получает все новые и новые явления: то явление — издали, то явление — вблизи, то явление — спереди, то явление — сзади и т. д.

<§ 6. Обобщение предшествующих рассуждений>

В последней лекции мы начали описывать естественную установку, и делали мы это таким образом, что пытались всеобщим образом описать то, что обнаруживается в такой установке. На этот раз было бы неплохо обстоятельно *обобщить* все это.

Каждый из нас знает себя в качестве Я. Что обнаруживает каждый в себе самом и во взаимосвязи с самим <собой> в той самой установке, в которой он обнаруживает себя как Я? Тем самым мы начали описание такого рода, что каждый должен был сказать: «Я», и на это накладывается все остальное. Лучше всего при этом пользоваться единственным числом и, следовательно, продолжать [так]: я полагаю¹⁵ себя самого в качестве сущего и в качестве этого здесь сущего, в качестве сущего с таким-то и таким-то определенным содержанием. Я полагаю себя в качестве переживающего то-то и то-то, я имею такие-то и такие-то состояния и акты. Однако себя я не полагаю¹⁶, себя самого я не нахожу в качестве состояния или акта.

Далее, я полагаю себя и нахожу себя не просто как переживающего субъекта, но и как субъекта личных свойств, как личность, с известным характером, как обладающего известными моральными и интеллектуальными предрасположенностями и т. д. Правда,

¹⁵ В 1924 г. или позднее заменено на: «обнаруживаю». — *Прим. нем. изд.*

¹⁶ Позднее «не полагаю себя» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

[все] это я обнаруживаю совершенно иным способом, нежели свои переживания.

Далее: я обнаруживаю себя и принадлежащее мне (*das Meine*) как длящееся во времени, как то, что, длясь, изменяется или не изменяется; и при этом я различаю текучее «теперь» (*Jetzt*) и [все] еще данное в ретенции «только что» (*Soeben*). Затем, в воспоминании я опять-таки нахожу самого себя как того же самого, что был и ранее таким, каким он является и теперь, как того, кто ранее длился, переживал попеременно то то, то другое и т. д.

Далее: я обладаю, как обнаруживается, *телом*, и это тело есть вещь среди прочих, равным образом обнаруживаемых мною вещей. И это я также обнаруживаю во времени: в «теперь» — теперь сущее тело как мое тело, в «только что» — только что бывшее тело, в воспоминании — воспоминаемое: оно принадлежит мне постоянно.

И в каждой временной точке, которую я обнаруживаю как время моего Я и моего обладания (*meines Habens*), я обнаруживаю какое-то меняющееся вещное окружение. Оно представляет собой отчасти непосредственное окружение, а именно — данное и бывшее данным в непосредственно-полагающем созерцании, отчасти опосредованное окружение, а именно — сопологаемое [вместе] с собственно созерцаемым окружением до всякого возможного [умо]заключающего мышления. В [этом] модусе сопологания (*Mitsetzung*) окружение оказывается так называемым бесконечным окружением, оно есть неопределенно полагаемая вещественность в бесконечно тянущемся пространстве и бесконечно продолжающемся времени. Я уясняю себе такое сопологание в символическом, аналогизирующем созерцании, и затем, таким вот образом, по аналогии, полагаю его само — постольку, поскольку потом оно [уже] не выводит [нас] на воспоминаемое окружение, — как продолжающееся, неопределенное, возможное вещное окружение, в том самом смысле, что: «дальнейшее продолжение этого приблизительно таково».

Затем мы дали представление о начатках описания вещей окружения как *вещей*, в соответствии с тем всеобщим смыслом, в котором они всякий раз обнаруживаются в окружении нашего Я; точно так же мы описали различие в характере, которым отмечено обнаруживаемое все время как «мое тело», в отличие от прочих вещей.

Далее: мы описали смысл обнаруженностей, которые носят наименование «чужое тело» как носители чужих Я, «обнаруживаемых», [вместе] с их переживаниями и личными свойствами, совершенно иным образом, нежели собственное Я, — не посредством «самовосприятия» и «самовоспоминания», но посредством вчувствования.

Подобным образом мы описали различия в ориентации, в которой все вещи, в том числе тело, являются [для] Я: как ко всякой пространственной позиции Я, к которой, в известной трактовке, принадлежит соответствующая пространственная позиция тела, принадлежат явления вещей, в которых так-то и так-то, с этой известной пространственной позиции, представляются именно эта вещь и пространство вещей. И точно таким же образом мы могли рассуждать о различии между временем и явлением времени.

Мы говорили, далее, о том, что на этапе вчувствования все это признается и за чужими Я, что в нормальном случае ориентации, различающиеся от Я к Я, известным образом корреспондируют [между собой], с необходимостью соответствуя различным пространственным позициям, обретаемым различными Я в качестве своего относительного места. В нормальных условиях при обмене относительными пространственными позициями Я происходит также обмен ориентациями и вместе с тем — их [Я] вещными явлениями. Я указывал на то, что в основе такого воззрения лежит *идея*, допускающая отклонения из разряда «нормальный и аномальный процесс восприятия». Однако это отсылало [нас] к различным типам функционирования тела.

<§ 7. Естественная установка как установка опыта.

Проблема очевидности суждений опыта>

То, что значилось здесь под наименованием «обнаруживать» и [что] предшествует всякому [умо]заключающему мышлению, не говоря уже о научном, есть не что иное, как то, что также в точном смысле [слова] называется «*опытно постигать*» (erfahren). Естественная установка, следовательно, является установкой опыта (Erfahrung). Я опытно постигает себя само, опытно постигает вещи, тела и чужие Я. Эта установка опыта является естественной установкой, поскольку животное и донаучный человек располагают исключительно ею.

Разумеется, я сужу, когда описываю постигнутое в опыте (das Erfahrene), элементарно обнаруженное (das schlicht Vorgefundene). Однако эти чисто описательные суждения являются, как таковые, всего лишь выражениями опытных актов (Erfahrungen), обнаруженностей (Vorgefundenheiten), и, как таковые, они в известном смысле абсолютно очевидны, а именно — очевидны как раз таки в качестве простых выражений, — ведь даже описание фикции, к примеру, если оно верно, явно обладает этой очевидностью. Если Я описывает обнаруженное или опытно постигнутое в его индивидуальной определенности или в неопределенной все-

общности¹⁷, то последнее полагается все-таки в качестве *сущего*, и суждение обладает — без ущерба для предполагаемой уместностью выражения очевидности, каковая будет [очевидностью] полной, — очевидностью *тезы опыта* (*Erfahrungsthesis*); последняя хотя и будет очевидностью, но, вообще-то говоря, очевидностью неполной. Всякий знает, что «опыт может обманывать», знает, что, хотя он и имеет право высказываться, следуя опыту, все же, несмотря на это, постигнутое в опыте «может и не быть действительным».

С другой стороны, высказывания, которые мы исполнили, описывая данность установки опыта, притязают на абсолютную очевидность. Без сомнения истинно то, что мы обнаруживаем нечто подобное [этой очевидности]; с несомненной истинностью, с абсолютной, я высказываю и вижу, что *обнаруживаю* себя как обладающего тем-то и тем-то, как центр [некоего] окружения и т. д., и это без сомнения истинно — как в том случае, когда я высказываю, что *hic et nunc* опытно постигаю [вот] эту определенную вещь, так и в том, когда я неопределенно и всеобщим образом высказываю, что вообще воспринимаю и воспринял вещи в [некоем] вещном окружении и т. д.¹⁸ Следующей очевидностью будет та, что я уверен не только в том, что обнаружу непременно то-то и то-то, но и в том, что «я есмь» и что мир есть¹⁹, и что обнаруженности описанного рода, сообразно своему всеобщему типу, обретаются во взаимосвязи Я, несмотря на то, что в отношении определенной единичности возможно сомнение и заблуждение. Какого рода эта очевидность, здесь решать мы не намерены²⁰.

Вообще удержим в памяти лишь то, что опыт обладает своей правомерностью (*ihr Recht*), точнее, что [всякий акт] суждения (*ein Urteilen*) в естественной установке «на основе опыта» обладает своей само собой разумеющейся правомерностью: в самом низу — элементарно-описательное суждение, но и после, на ступени более высокой — индуктивное научное суждение дескриптивных наук; наконец — суждение точных объективных наук, которое, выходя за рамки непосредственно постигнутого в опыте, умозаключает к непостигнутому-в-опыте, но при всем этом не делает и шагу без последнего основания своей правомерности — непосредственных опытных данностей.

¹⁷ Позднее «или в неопределенной всеобщности» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

¹⁸ Естественно: однако это очевидность чистого *cogito* с чистым Я.

¹⁹ Позднее «что мир есть» заштриховано как сомнительное. — *Прим. нем. изд.*

²⁰ Однако, явно, очевидность эмпирическая.

<§ 8. Науки опыта: физическое естествознание и психология.
Естественное понятие мира>

Уже не ограничиваясь описанием постигнутого в опыте, но и познавая его научно, человек занимается наукой опыта. Эта наука — наука естественной установки.

Благодаря тому, что человек не просто описывает, но также познает испытанное, он занимается наукой об опыте. Такая наука об опыте есть наука естественной установки.

а) Научное исследование²¹ вещей, этих особых данностей естественной установки, — это дело *физического естествознания*. Таким образом, ее объекты — это вещи точь-в-точь в том смысле, в каком они являются данностями опыта, и они даны нам как сами по себе сущие вещи, которые обладают своей определенной позицией и протяженностью (*Ausbreitung*) в объективном пространстве, своим определенным положением и длительностью в объективной длительности, изменяются так-то и так-то или не изменяются etc. При этом следует обратить внимание на то, что вещи — это не явления, но то идентичное, что является мне или какому-нибудь иному Я в разнообразных явлениях, сообразно субъективному положению этих Я и их нормальной или ненормальной телесной конституции и т. д., то тем, то иным образом. Вещное составляет лишь фрагмент тотальной данности.

б) Согласно вышеизложенному, люди производят опыты (*machen Erfahrung über*), предметом которых являются они сами, окружающие их люди или, соответственно, другие переживающие органические существа, которые получают наименование животных и прочих одушевленных существ. Путем вчувствования и вчувствующего понимания высказываний (*einführendes Aussageverständnis*) они вступают во взаимное общение (*Wechselverkehr*) не только практически — они наблюдают друг друга с познавательными целями и обретают — как в форме самовосприятия и самовоспоминания, так и в форме опыта вчувствования (*Einführungserfahrung*) и базирующегося на нем теоретизирования — так называемое психологическое познание; и подобным же образом — познание психофизического типа, предметом которого являются отношения зависимости психического (как собственного, так и чужого) от тела.

Так же²² как естествознание [— наука] о физическом описывает и объясняет, с помощью закона причинности (*kausalgezetzlich*),

²¹ В 1924 г. или позднее вставлено: «чисто физических». — *Прим. нем. изд.*

²² Позднее, вероятно, в 1921 г., вставлено: «тут можно было бы сказать». — *Прим. нем. изд.*

вещи (те вещи с объективными свойствами, изменениями, состояниями, которые являются в физических явлениях, но не сами [эти] физические явления-переживания), — так *психология* описывает и объясняет, в духе закона причинности (*in kausalgesetzliche Weise*), человеческие личности с их меняющимися состояниями и актами и с их меняющимися предрасположенностями (свойствами характера и т. д.), но не те явления, в которых они являются себе и другим попеременно так-то и так-то; при этом, однако, слово «явление» должно быть понимаемо адекватно (*passend*)²³. Но только здесь дело обстоит иначе постольку, поскольку известным образом *все* явления — как физические явления, так и самоявления и чужеявления (*Fremderscheinungen*) душевного — находят себе место в рамках психологии. Но даже если описание способа, каким в каждом конкретном случае другой, скажем, является *мне*, или каким *мне* самому является *другой* или, наконец, каким я являюсь самому себе, и является чем-то иным, нежели описание моего Я самого по себе, описание чужой личности самой по себе и т. п., то все-таки сознание, в котором я выступаю для самого себя предметно, является, как и всякое сознание, Я-переживанием, и точно так же — сознание, в котором *мне* противостоит другой. Опять же: вещь не есть явление вещи. Вещь есть то, что она есть, воспринимаю ли я ее или нет, а значит, имею ли я соответствующее явление восприятия или не имею. Вещь — это физическое, а не психическое. Однако обладание явлением восприятия, точно так же, как основанное на нем мышление [о] вещи, есть нечто, попадающее в рамки психологии. Если бы при ближайшем рассмотрении [каким-либо образом] выяснилось, что надлежит различать обладание явлением являющегося — скажем, в форме восприятия [какой-либо] вещи — и само явление (которым обладают в этом так называемом сознании), то и [это] явление, явление обладаемое, все-таки оказалось бы достоянием психологии; ведь лишь благодаря этому содержанию одно «обладание» отличается от другого.

И все это находит свое место в рамках психологии в том смысле, в каком истолковывается (*aufgefasst*) в [выше]описанном естественном способе истолкования. Психологическое Я принадлежит объективному времени, тому же самому времени, которому принадлежит и пространственный мир, времени, измеряемому с помощью часов и иных хронометров. И это Я пространственно-временным образом (*raumzeitlich*) привязано к телу, от функционирования которого зависят психические состояния и акты, которым, в свою очередь, свойственна встроенность в объективное время, —

²³ Позднее «при этом, однако, слово “явление” должно быть понимаемо адекватно» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

зависят в своей объективной, т. е. пространственно-временной личности и таковости (*Dasein und Sosein*). Все психическое²⁴ имеет пространственно-временную природу (*ist raumzeitlich*); пускай провозглашают абсурдом — и, вероятно, не без основания²⁵ — то, что само психическое Я (и его переживания) обладает протяжением и местом, — оно обладает наличным бытием в пространстве, а именно — как Я соответствующего тела, занимающего в пространстве свою объективную позицию. И потому каждый, с полным основанием и в согласии с природой [вещей], говорит: теперь я [нахожусь] здесь, а после — там. И то же самое относится и ко времени. Возможно, не менее абсурдно наделять Я²⁶ и его переживания сами в себе встроенностью в *то* время, которое определяется по движению Земли и измеряется физическими приборами. Но каждый говорит естественно и верно: «Я есмь теперь, и в то же самое “теперь” Земля находится в такой-то и такой-то точке своей орбиты» и т. п. Отсюда становится понятным обозначение психологии и неразрывно связанной с ней психофизики (коль скоро мы вообще желаем произвести некую, в высшей степени практичную классификацию) как естествознания²⁷. Всякая наука о наличном бытии в одном пространстве и в одном времени является естествознанием. Природа же — это единая совокупность (*der einheitliche Inbegriff*) или, скорее, как оказывается при ближайшем рассмотрении²⁸, закономерно-единое целое (*das gesetzlich einheitliche Ganze*) всего пространственно-временного наличного бытия, а стало быть, всего того, что обладает местом и протяженностью (*Ausbreitung*) в одном пространстве и положении или, соответственно, длительностью в одном времени. Это целое мы называем *миром*, или *совокупностью природы* (*die Allnatur*). В этом мире нет двух разделенных миров, называемых вещами и душами. Опыт знает лишь один мир, поскольку души суть именно души тел, и поскольку мир — это мир опыта и как таковой отсылает к Я, которые сами, как и все прочие Я, отличаются, в меру опыта, встроенностью в мир.

Мы прерываемся. Очевидно, что начатое описание можно было бы повести и дальше, гораздо дальше во всех означенных направлениях и, пожалуй, даже значительно обогатить новыми. Можно было

²⁴ В 1924 г. или позднее вставлено: «в естественном смысле». — *Прим. нем. изд.*

²⁵ Позднее «и, вероятно, не без основания» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

²⁶ В 1924 г. или позднее вставлено: «чистое душевное». — *Прим. нем. изд.*

²⁷ Позднее вставлено: «науки о мире». — *Прим. нем. изд.*

²⁸ Позднее «как оказывается при ближайшем рассмотрении» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

бы также показать, что философские интересы самого высокого ранга требуют полного и всестороннего описания так называемого *естественного понятия мира*, понятия естественной установки; с другой же стороны, также и то, что точное и глубокое описание такого рода ни в коем случае не является легко выполнимым делом, а скорее потребовало бы чрезвычайно трудных рефлексий. Между тем здесь речи о подобного рода философских интересах неуместны, хотя в этих лекциях эти самые философские интересы и не расходятся с нашими собственными намерениями. Для наших ближайших целей довольно и [этих], вчерне данных начатков. Мы просто хотели дать представление о том, что такое естественная установка, и мы описывали ее посредством общей и краткой характеристики того, что в этой установке обнаруживается как мир в естественном смысле, каковой мир есть не что иное, как бесконечный объект наук о природе и психологических наук, причем, естественно, как точно описывающих, так и теоретически, а тогда и каузально, объясняющих.

<§ 9. Эмпирическая или естественная установка и априорная установка. Онтология природы и формальная онтология>

Итак, что же за новая установка оказывается возможной наряду с до сих пор описывавшимся естественным мировосприятием (Weltauffassung), тем самым, в котором природа или мир становится видимым и познаваемым полем? Разве не охватывает природа всего действительного бытия? Это, разумеется, так, если под «действительным» мы опять-таки понимаем наличествующее в пространстве и времени. Но это не так, если мы сообразим, что правильно производимая операция суждения (richtiges Urteilen) и познающая с интуитивной ясностью (einsichtig erkennendes) выводит и на такие предметы, которые не обладают наличным бытием.

Так, чистая геометрия говорит²⁹ о геометрических фигурах, чистая арифметика — о числах и т. д. Однако фигуры чистой геометрии как возможные формы (Gestaltungen) чистого пространства, числа арифметики как чистые (puren) числа числового ряда — это не вещи и ни в каком смысле не являются фактами природы³⁰.

В соответствии с этим можно, пожалуй, сказать: наряду с природой, миром фактического пространственно-временного наличного бытия, миром «эмпирическим», как тоже говорят, существуют *идеальные миры*, миры идей, которые непространственны, невре-

²⁹ Последующее до конца § 9 позднее вычеркнуто. — Прим. нем. изд.

³⁰ Эйдетическая установка.

мненны, нереальны, но которые все-таки есть, точно так же, как есть числа в числовом ряду; субъекты значимых научных высказываний [ничуть] не хуже вещей природы. В соответствии с этим необходимо различать между естественной или эмпирической установкой, с одной стороны, и установкой неэмпирической, *априорной*. В одной к данности приходят предметности [сферы] наличного бытия, в другой — сущностные предметности, в одной — природа, в другой — идеи.

Против этого, разумеется, нечем возразить. Очевидно, что одной будет установка, когда в восприятии или воспоминании мы имеем данным [некий] цвет как момент [от] вещи, *мним* его, воспринимая и вспоминая, и другой, когда мы, так сказать, повернулись в другую сторону и схватываем лишь идею этого цвета, соответствующую цветовую разновидность как чистую данность. Одно дело — воспринимать единичный звук качества «до» как звук только что звучавшей скрипки, и несколько другое — образовать в измененной установке, на основе этого более-менее экземплярного явления звука, *идею* качества «до», которая будет одной такой в ряду идеальных и неповторимых качеств звука; или же видеть четыре черточки, а с другой стороны — видя четыре черточки, быть обращенным не к ним, но к единственной [в своем роде] идее — числу 4, идее, которая экземплярно онагляживается (*sich veranschaulicht*) здесь и т. д.

Итак, подобные идеи функционируют в качестве *предметов* и, одновременно, делают возможными высказывания в отношении неопределенным всеобщим образом мыслимых единичностей, чисто мыслимых, а не полагаемых в качестве сущих, — высказывания, которые носят характер безусловной всеобщности. Таковы, например, [высказывания] арифметические. В самом деле, всякая идея обладает, как таковая, тем свойством, что ей соответствует так называемый объем — но чистый объем — единичностей; единичностей, в отношении которых не исполняется какого бы то ни было рода полагания наличного бытия (*Daseinssetzung*). В соответствии с этим чистая арифметика, чистая геометрия, чистая форономия, чистое учение о звуке не содержат ни одного высказывания о реальном наличном бытии. Существует ли или нет ~~н~~алично сущее — положения этих дисциплин сохраняют значимость. Они значимы как чистые положения.

Правда, [целый] шаг нужно сделать к тому — или собрать [всю] решимость на то, — чтобы видеть и отстаивать *чистоту* априори (*die Reinheit des Apriori*), то есть его свободу от наличного бытия. Естествоиспытатели и математики любят вкладывать в математические положения эмпирический смысл. Но *если* они обосновывают и судят о такого рода положениях, наделяя их тем смыслом, что оставленные неопределенными единицы счета представляют

(vertreten) действительно наличествующее, налично сущие вещи, налично сущие процессы и т. д., [но] только в той самой неопределенной всеобщности мысли, которая охватит какое угодно эмпирическое наличное бытие, — тогда математика — *nota bene* в лице таких своих представителей (а в аналогичном смысле — и любая подобная [ей] наука) — изначально принадлежит сфере природы. Естественной эмпирической установке в действительности чужда мысль о чистой идее и, во взаимосвязи с последней, о чистой, полностью безусловной всеобщности. В противовес подобной интерпретации математического требуется первым делом элиминировать всякое, [пусть] даже неопределенное полагание *наличного бытия*, — чтобы схватить априори, чтобы схватить идеальные сущности чистыми от наличного бытия (in Daseinsreinheit) и таким образом схватить надэмпирическую, непространственную, невременную идею.

Однако это, собственно говоря, неточное выражение. Кому доводилось созерцать идеальное в его чистоте, кому доводилось выносить суждения чисто или <в> «строгой» всеобщности, тому нет надобности в предварительном выходе из эмпирической всеобщности и в особом акте элиминации эмпирического наличного бытия. Идея и чистая всеобщность схватываются как раз-таки в особой установке, в особом, иначе направленном рассматривании (Schauen) и мнящем полагании (Meinen). С другой стороны, стоит обратить внимание и на то, что одно дело — иметь, ухватывать, мнить чистое априори, а другое — рефлексирова задним числом над смыслом ухваченного и высказанного, правильно интерпретировать его, принять его как то, в качестве чего оно себя дает. Математик может и, в общем, будет сколько угодно судить в строгой всеобщности — и все же эмпирические предрассудки толкнут его на то, чтобы задним числом проинтерпретировать чисто схваченное эмпирически. Таким образом, идеи, сущности мы схватываем в априорной установке.

Сюда относятся идея пространства и идеи пространственных форм (Raumgestalten), идеи о пространственностях, которые сами, однако, не являются пространственными. В реальном пространстве, в природе нет идеи пространства, нет идеи треугольника и т. д. И точно так же в реальном времени — идеи времени, которое само представляет собой, скорее, бытие невременное, а именно — идею. Сущностная установка, наконец, установка *интуитивной* идеации (intuitive Ideation), приводит, таким образом, к данности новую, *свободную от наличного бытия* сферу, и в известном смысле ее можно обозначать уже как установку философскую. Этот переход от нечистого априори ограниченной математики к строгому априори математики чистой имеет, бесспорно, огромное философское значение и является тем шагом, без которого немислимо основание

подлинной философии. Не сделавшему этого шага никогда не одолеть высот истинной философии.

Между тем, если бы дело ограничивалось этой новой установкой, то мы всего только и имели бы, конечно, по одну сторону — науки о природе, а по другую — математические и прочие априорные науки, ухватываемые в их чистоте, или, скорее, лишь *те* априорные науки, которые подготовлены выходом из наук о природе и которые конституируются сперва лишь как инструменты естественного исследования. Мы можем классифицировать их следующим образом: природе как факту (Faktum) мы противопоставили природу как идею. С природой как фактом соотносятся естественные науки в обычном смысле, [науки] эмпирические, с природой как идеей — чистые естественные науки. В результате мы имеем науки об идеях, конститутивных <для> идеи природы, — геометрию, чистое учение о времени, чистое учение о [видах] движения и возможных деформациях в вещном как таковом; последнее — в приблизительном соответствии *кантовской* идее чистого естествознания. Подведем эти дисциплины, соответствующие идее природы, под обозначение *онтология природы*.

Существенно иной характер имеет еще одна группа априорных дисциплин, истинами которых частенько приходится пользоваться естественным наукам: я имею в виду чистую логику утвердительных предложений, чистое учение о вероятностях, чистую арифметику и, наконец, чистое учение о множествах. Эти науки не имеют отношения к идее природы, они не анализируют априори, конституируемого идеей природы. Свобода от наличного бытия, присущая арифметике, касается не только всевозможных актуальных полаганий реального наличного бытия, но и всякого полагания идеи природы, всякого привлечения идеи вещей, свойств и т. д. Единица арифметики — это Нечто вообще, и в этот разряд попадает не только вещественное, пространственно-временное, но именно Нечто вообще, пусть оно даже будет идеей, пусть оно само, скажем, будет числом. Если формальная логика рассуждает об истинности предложений, то идея «предложение» объемлет в своей безусловной всеобщности не просто любые предложения, имеющие естествонаучное мысленное содержание, но и такие, которые имеют какое угодно — например, чисто арифметическое мысленное содержание. Можно показать, что означенную группу дисциплин можно интерпретировать также как [некую] универсальную априорную онтологию, как онтологию, соотношенную с мысленным *бытием вообще* (gedachtes Sein).

Чистое естествознание или, лучше сказать, онтология природы была бы тогда наименованием для всех тех дисциплин, которые имеют отношение к идее природы или, соответственно, к идеям,

конститутивным для идеи природы. Сюда относились бы идеи пространства и времени, а значит, чистое учение о пространстве (геометрия), чистое учение о времени, чистая кинематика, чистые дисциплины о возможных деформациях пространственных образований. Но кроме того, принадлежностью идеи вещи, которая обладает не только своей длительностью и своей геометрической формой, но и *реальными свойствами, реальными изменениями*, находящимися в *каузальных* взаимосвязях, являются также априорные законы, которые, как таковые, не выводят [нас] на фактичность вещи, но являются принадлежностью идеи вещиности как таковой. Таким образом, мы наталкиваемся на кантовскую «чистую науку о природе», которая, как известно, отделяется им от геометрии, чистой хронометрии и других вышеназванных дисциплин. Однако в отношении этой дисциплины необходимо сказать, что фактически она не исполнила тех функций, [исполнения] которых следовало бы [от нее] ожидать, что как априорная вспомогательная дисциплина (так сказать, как математика вещественности) естественных наук она исторически не сформировалась и не применялась. Собственно говоря, она осталась пожеланием, она не пошла дальше незначительных начинаний. Целям естественных наук в их нынешнем виде служат лишь разрозненные положения из числа ей принадлежащих, как то, например, положение о непроницаемости материальных вещей или что вещь может изменять свое место[положение] лишь [тогда], когда движется, т. е. может менять свое местоположение лишь <v> [процессе] непрерывного изменения местоположения; далее — каузальный закон, согласно которому всякое изменение свойства может протекать лишь в соответствии с эмпирическими законами, с законами природы, притом, однако, что об этом принципе, как, в конце концов, и об остальных, много спорят, а именно — постольку, поскольку [некоторые] склонны и эти принципы, которые должны были бы принадлежать к кантовскому чистому естествознанию, причислять к эмпирическим законам, что, однако, вызывает решительный отпор с другой стороны. Тот, однако, кто научился ставить за правило полную интеллектуальную честность, кто только научился, вопреки всем сбивающим с толку превратным понятиями и в особенности модным теориям, и в рефлексии отстаивать статус данности для узренного в сущностной установке, тот будет здесь вести себя точно так же, как и в вопросах вышеназванных математических дисциплин, которые идеальным образом соотносены и должны быть признаны соотносенными с чистым пространством, чистым временем, чистым движением и т. д.

Здесь следует упомянуть, однако, еще одну группу дисциплин существенно иного свойства, отчасти также именуемых математическими, которые достигли расцвета и законченного оформления в

последнем столетии или — полностью — лишь в самое недавнее время и равным образом играют свою роль в качестве инструментов для наук о наличном бытии.

При этом я имею в виду прежде всего чистую и формальную логику утвердительных предложений и в полной чистоте понимаемое учение о вероятностях или, соответственно, возможностях. Что касается первой, то в ее ведении находится — для иллюстрации ограничимся здесь этим примером — вся силлогистика, которая в руках математиков также приобрела в последнее время математический облик. Что касается чистого учения о вероятностях, то оно по-прежнему перемешано с ограничениями [по линии] наличного бытия; лишь немногие выступают еще поборниками идеи такого, полностью свободного от наличного бытия, учения о вероятностях. Затем я не могу не упомянуть близкородственную силлогистической логике чистую арифметику и чистое учение о множествах.

Все эти дисциплины не сопричастны так же, как, скажем, геометрия, идея природы, они не затрагивают ничего из того, что идея природы конституирует в соответствии со своей специфической сущностью. Например, чистота от наличного бытия, присущая арифметике, означает не только неизменную выключенность всевозможных актуальных полаганий реального наличного бытия (будь оно хоть физическим, хоть психическим), — скорее, объектом внимания не становится также ничего из особого сущностного содержания идеи [некоей] природы вообще: а значит, не становится таковым даже идеальным образом — идея пространственного, вещественного, [идея] вещественных свойств и т. д.

Единица арифметики значит не более, чем какое-то Нечто вообще, и если речь заходит об еще одной единичности (Einheit), то в виду имеется именно какое-то другое Нечто вообще, и только оно, неопределенно-всеобщим образом мыслящееся отличным от того, первого Нечто вообще. Идет ли здесь речь — пусть даже в чистой всеобщности — о физическом или психическом наличествующем, или даже о тех же идеях, — для арифметики значения не имеет. Сосчитать можно все и вся, даже, например, числа (не являющиеся, тем не менее, ничем вещественным), даже пространство и время, как когда я говорю, что они представляют собой две чистые формы всякой возможной природы вообще и т. п.

Точно так же обстоит дело с формальной логикой в узком смысле слова. Если она занимается предложениями вообще, то речь не идет о предложениях, соотносенных именно с природой или чем-либо еще, и т. д.

Все дисциплины настоящей группы внутренне взаимосвязаны, а именно так, что все вместе их можно подвести под идею *формальной, безусловно всеобщей онтологии*. Ей противостоит гораздо бо-

лее ограниченная, в силу [своей] материальной определенности, идея *онтологии природы*, физической и психической.

Вместе с этим кругом априорных дисциплин мы не освоили еще, как я уже давал понять, более высокого яруса подлинно философской проблематики. Мы должны будем двигаться дальше, прежде всего к вопросу о том, являются ли философские дисциплины, с которыми мы столкнулись, единственными априорными дисциплинами³¹.

*<§ 10. Априори природы, естественное понятие мира
и естествознание. «Критика чистого опыта» Авенариуса>*

Однако, прежде чем двинуться далее, сделаем один поучительный экскурс; не могу удержаться здесь, чтобы не попытаться подвергнуть принципиальному разбору позитивизм школы *Авенариуса*, видящей задачу теории и критики чистого опыта в *выключении* всех «метафизических» привнесений в понятие мира и в восстановлении присущего чистому опыту «естественного» понятия мира.

Итак, не лишне интереса в сопоставлении с этой масштабно и с грандиозным размахом задуманной онтологией природы уделить в наших размышлениях место тому описанию естественного понятия мира, с которого мы начинали.

Наше описание было описанием всеобщим и известным образом очевидным. С другой стороны, это все же было описанием, оно полагало наличное бытие описываемого. Каждый из нас говорит при таком описании: «Я емь и нахожусь в некоем пространственном окружении, среди вещей и других людей, я обладаю явлениями всего этого и нахожу последние соотнесенными со специфической вещью — “моим телом”» и т. д. [Все] это, естественно, факты. Точно так же, когда я на основании воспоминания высказываюсь: «Я был и был в [некоем] окружении» и т. д., и то же самое, когда я говорю: «С другими телами я связан точно так же, как я соотнесен с тем же[, что и они,] окружением» и т. д. Действительно ли существуют соответствующие единичные факты, которые я при этом имею перед глазами, — это может, скажут [нам], оказаться сомнительным. Остается ли здесь все еще сколько-нибудь очевидности, очевидности, к которой мы, тем не менее, апеллировали в связи с описанием? Поразмышляем об этом, хотя мы, правда, и не сможем

³¹ Позднейшее замечание Гуссерля: «К рассмотрению не были привлечены науки о духе, науки о “духовных образованиях”, о которых, однако, — в приложениях к курсу». (Приложений этих больше нет в папке с рукописью курса лекций.) — *Прим. нем. изд.*

разобрать здесь этого вопроса с полной обстоятельностью и с требуемой основательностью. Очевидно, тем не менее, — с легко уразумеваемым ограничением, — что в каждом конкретном случае я могу сказать: «Я обладаю такими-то и такими-то восприятиями, воспоминаниями, убеждениями и т. д., я обладаю самовосприятием и самосхватыванием себя как известной личности, я обладаю восприятием окружения» и т. д. И далее, очевидно, что мои суждения, в той мере, в какой они, в соответствии с приданной им нами ориентацией, являются чистыми выражениями воспринятого как такового, воспомянутого как такового и т. д., постольку исключают всякое возможное заблуждение, поскольку вместе с чисто описательными выражениями отражают один лишь *смысл* соответствующих восприятий, воспоминаний, прочих достоверностей опыта и т. д. Может статься, что я обманываюсь в том, что такая-то вещь есть вот тут (*da sei*), но то, что я воспринимаю, и восприятие это есть именно восприятие некоей вещи внутри некоего пространственного окружения, является несомненным³².

Но от этого высказывания мы можем перейти к следующему: очевидно, что — если положенное в естественной установке существует действительно, иными словами, если можно подтвердить основательность (*berechtigen*) восприятий, воспоминаний и т. д. (а значит, можно объективно удерживать предметный смысл, который они при этом имеют, в его значимости) — то, чего вообще *a priori* требует подобный смысл, должно быть значимо также и объективно. Всеобщие выражения, при помощи которых я, с одной стороны, описываю восприятие, воспоминание и т. д. как восприятие вообще, воспоминание вообще, и, соответственно, всеобщие выражения, которые я употребляю в отношении воспринятого как такового и т. д., говоря о людях и делах, о переживаниях, о предрасположенностях, о вещах, вещественных свойствах, о пространственной протяженности, о временной длительности и т. д., — эти всеобщие выражения обозначают [некий] всеобщий смысл, к которому очевидно привязана всякая эмпирическая истина. Может статься, что в каком-то случае я обманываюсь в том, что [некая вещь], которая, как мне кажется, находится передо мной, существует действительно или такой, какой является. Но она ведь является, и прежде чем я задумываюсь над вопросом, действительно ли существует она и какова она в действительности, я с самого начала знаю, что существовать она может лишь в *том* самом смысле, в каком существует вещь, обладающая свойствами и т. д.; ибо в таком качестве является она в меру восприятия, и вопрос о том, существует

³² Описание является очевидным, пока оно верно выражает предметный смысл соответствующих *cogitationes*.

ли являющееся, именно благодаря этому оказывается *определенным* вопросом: существует ли эта вещь?

Эту мысль мы можем изложить и следующим образом: таким образом, фактом при описании будет то, что я, в общем, убежден не только в том, что обнаруживаю, по моему мнению, то-то и то-то, себя в [некоем] пространственно-временном окружении среди других вещей и других психических существ, но что я убежден также и в том, что *так, вообще говоря*, это является истинным, пусть даже в отдельно взятом случае я и обманываюсь в том, что касается единичностей, наличие которых внутри мира предполагалось мною. А уж какие вопросы в философском аспекте может адресовать нам эта тетическая очевидность, эта всеобщая [очевидность], подающая факт мира как таковой и во всеобщности, теперь выяснять мы не станем. Очевидностью это[, во всяком случае,] будет (*Eine Evidenz ist es*). И вот, если мы сообразим, что в рамках этой очевидности оперируют особыми эмпирическими тезисами, что, следовательно, в известном случае осуществляется полагание особых вещей опыта и на этом основании выносятся согласованные с опытом суждения, как то проделывает уже обыденная жизнь и, в не меньшей мере, естествознание, — то полностью *несомненным* будет то, что уже в общем и, в не меньшей мере, в частности всякое возможное опытное познание привязано к тому *смыслу*, с которым выполнены эти тезисы. Естествознание — это не что иное и не желает быть не чем иным, кроме как наукой о природе, а значит, оно предполагает — до всякой дальнейшей методической обработки опытно данного — значимость того, что всеобщим смыслом природы предписывается ей в качестве опытной данности вообще и что находит [свое] общее выражение уже в словах, которыми пользуется описание естественной установки и ее содержания, естественного мира как такового: [это] слова «вещь», «свойство», «изменение», «причина», «действие», «пространство», «время», с другой стороны, также «личность», «переживание», «акт», «явление», «предрасположенность» и т. п.³³

Но это означает: всякое естествознание, в той мере, в какой оно предполагает тезис естественного мировоззрения (*Weltansicht*) и в этих рамках и смысле исследует бытие, *a priori привязано к реальной онтологии*³⁴.

³³ Недостает, однако, прояснения того смысла, в каком априорная инвариантность расходится с эмпирической (типической, эмпирический тип), а также редукции пустых мнений к полным возможного опыта.

³⁴ Это следует понимать правильно: постоянная теза опыта со своим постоянным смыслом протекает в рамках сохраняющейся однозначности опыта, и очевидность этой тезы неизменно является опытной очевидностью, статус которой неприкосновенен и с необходимостью тако-

Итак, если истинно то — как все снова и снова утверждали позитивисты и, в частности, *Авенариус*, — что естествознание, каким оно выглядит фактически, насквозь пронизано и искажено превратными интерпретациями, идущими вразрез с естественным мировоззрением, более того, уже напичкано вспомогательными понятиями, которые хотя и выполняют в рамках естественнонаучного метода полезные функции, но такими, какими они дефинируются и интерпретируются фактически, несут в себе избыток мыслей, идущих вразрез с основной схемой естественного мировоззрения, — тогда важной, более того, [совершенно] необходимой для окончательного познания природы задачей становится «критика»; и критику эту вполне корректно будет назвать «критикой чистого опыта». Тогда чистый опыт — это, по всей видимости, тот опыт или опытное познание, которое, если придерживаться жаргона позитивизма, исключает всякую «метафизику». «Метафизика» означает здесь, для [разделяющих] нашу ориентацию, которая, правда, не является позитивистской, естественно, не что иное, как предположения (Suppositionen), не считающиеся с *основополагающим смыслом*³⁵ естественной тезы мира (Weltthesis) или же со смыслом «опыта». «Опыт», в свою очередь, значит в таком случае то же, что и теза (Thesis) естественной установки. Задача, следовательно, сводится к тому, чтобы подвергать понятия естествознания столь необходимой критике, прежде всего — тщательно проанализировать общий смысл естественной тезы, лежащей в основе всякого естествознания, чтобы тем самым установить масштабы критики. Таким и только таким образом из естествознания можно выработать действительно однозначное, с конкретным наполнением понятие мира, или, соответственно, трансформировать фактическое естествознание в «чистую» науку опыта. Все это, очевидно, стоит вне всякого сомнения — лишь бы понималось так, как мы здесь это себе уяснили. «Онтология» природы развертывается в своих дисциплинах чистый формально-всеобщий смысл естественной тезы или данность естественной установки как таковой, тогда как вопрос, что подтверждает правомерность³⁶ тезы с по-

вым остается. То, что идея природы может быть приложена к данной природе, предполагает именно данную природу, но действительно ли она имеется в наличии, в действительности ли существует природа, остается неприкосновенным.

³⁵ Что значит «основополагающий смысл» опыта мира, опыта природы? Всякое мышление о мире, всякие домыслы (Vermeinen) о мире основываются на «чистом опыте». Если мы избавимся ото всех мыслей, не задаваясь вопросом, правильно это или нет, и сможем держаться постигнутого в опыте мира чисто как постигнутого в опыте, то мы сможем описывать во всеобщих понятиях чистый смысл опыта *originaliter* (оригинально, в первичном виде — лат.) и т. д.

добным смысловым содержанием, как и другой, особый вопрос — что подтверждает правомерность соответствующего частного естествознания в его частных тезах, лежит в стороне от ее путей.

Однако стоит, пожалуй, обратить внимание на то, что рассуждения о естественном понятии мира не имеют, и нельзя допустить, чтобы имели в виду, понятие мира, которое всякий человек фактически и замечательным образом приносит с собой в «мир», — скажем, как наследие животного развития, [длившегося] миллионы лет, как след (Niederschlag) все более совершенного, все более рационально-экономического приспособления животного и, в конце концов, человека к природным условиям; или даже [такое] понятие мира, которое эмпирически выработало себе историческое человечество или даже индивидуальный человек, но которое, при изменении антропологических, исторических, культурных условий, могло бы быть и должно было быть выработано им в иной форме, так, что тогда оно было бы по общему признанию понятием определяющим.

Всякое переживание и всякая группа переживаний, которой обладает какой-нибудь человек этого мира, само, естественно, принадлежит — так рассуждаем мы в естественной установке — этому миру и возникло в нем по каким-то эмпирическим законам с эмпирической необходимостью при данных обстоятельствах. Каким бы, однако, образом ни возникли актуальные переживания, в которых люди обладают понятием мира как единообразным содержанием, — пока рассуждения о мире, в котором существуют люди, <которые> имеют сознание о мире, имеют переживания, и в числе их имеют полагающие эмпирически наличное бытие восприятия, опытные акты и т. д., пока рассуждения эти сохраняют свой смысл, *до тех пор естественное понятие мира является значимым абсолютно и a priori*. Априорность не означает, что какая-либо иная теза, кроме тезы естественного мира, невозможна в любом смысле, она не означает, что иные восприятия индивидуальных единиц и иные опытные акты вообще, кроме таких, какие мы называем восприятиями вещей, восприятиями людей и т. п., просто-напросто немислимы: от любых суждений об этом мы здесь, скорее, воздерживаемся. А означает она: если мы исходим из факта естественной установки и из факта тезы природы, которую можно схватить и всеобщим образом охарактеризовать в ней, из факта, что эта теза³⁶

³⁶ Позднее вставлено: «определенной». — *Прим. нем. изд.*

³⁷ Позднее, возможно, в 1921 г., вставлено: «с ее конкретным содержанием для действительных и возможных рядов восприятий, которые могут [далеко] простираются в бесконечной открытости и однозначным образом подтверждаться друг в друге, обеспечивая непрерывность тезы». — *Прим. нем. изд.*

обладает своей несомненной правомерностью, — тогда всякое естественнонаучное высказывание как высказывание, научно определяющее особенное, положенное в этой тезе, будет бессмысленным, если идет вразрез со смыслом этой тезы в соответствии с ее всеобщим смыслоопределяющим содержанием³⁸.

А следовательно, не имеет смысла говорить о возможности, согласно которой люди в ходе их опыта (или более высокоразвитые животные в процессе их все более совершенствующегося приспособления к природе) могли бы выработать для себя другое понятие мира как подтвержденное [в своей правомерности], словно бы это понятие мира было для людей в природе или животных в природе чем-то случайным, — скажем, так, как [случайны] <те> особые и в себе закономерные факты, о которых твердят в своих учебниках естественные науки. Не имеет смысла, говорю я, поскольку мы говорили о людях, и о природе, и о том, что в природе возможно, а значит, мы предполагали природу и людей и предполагали тем самым то, что делает природу вообще «возможной», т. е. мы предполагали смысл природы, а именно естественное понятие мира. В мире не может существовать чего-то [такого], что лишает смысла рассуждения о мире, поскольку оно предполагает его именно как смысл (как сущность).

Развивая мысль, [укажем, что] в корне превратной является такая трактовка проблемы, какую, если мне не изменяет память, предложил Авенариус — во всяком случае, какая имелась в виду его школой, а именно: мы все же можем описать понятие мира, которое мы все имеем до науки или которое имело до науки [все] человечество, и тогда в дальнейшем мы можем выставить [следующий] вопрос: есть ли у человека, когда он занимается естествознанием, повод, а именно — согласованный с опытом повод расстаться с этим понятием мира? Подобная постановка вопроса неверна, поскольку утверждает возможность того, чтобы опыт мог представлять повод модифицировать — *nota bene* разумным образом — естественное понятие мира. Но наш анализ научил [нас], что эта мнимая возможность есть противосмыслица, и притом — в самом строгом значении слова³⁹.

³⁸ В этих рассуждениях о факте содержится указание на то, что мы думаем, а значит, предполагаем, антиципируя, продолжающимся *in infinitum* то, что теза, которую мы выполнили в соответствующем случае и каждый для себя, [будет] устойчиво держаться дальше в однозначности опытных актов. Однако основанием этой антиципации и является свойственное самому опыту мира единство.

³⁹ Следует обратить внимание также на то, что естественное понятие мира — это не то понятие, которое люди выработали себе до науки, а это — понятие мира, составляющее смысл естественной установки до и после науки, смысл, который, однако, еще только должен быть разработан в основных понятиях онтологии.

Итак, если⁴⁰ бессмыслицей будет имплицитно утверждать, что, [находясь] в мире, какой-то человек мог бы с разумным основанием счесть, что действительным является не этот мир, а какой-то другой, то, с другой стороны, не будет бессмыслицей утверждать, что, вероятно, иной мир вообще мог бы существовать, и даже, возможно, что вне взаимосвязи с этим миром, миром естественной установки или опыта, есть еще один мир, совершенно иначе устроенный, не знающий Евклидова пространства и т. п., *nota bene*: никакой бессмыслицы! В самом деле, в этом случае мы не утверждаем же — что равняется бессмыслице, — что люди или принципиально однородные, наделенные телом и т. п. существа могли бы обнаружить и научно познать подобный мир или что естествознание, наука на основе естественного понятия мира, наука, которая, так сказать, с первым же своим словом полагает вещи, пространство, время и т. д., могла бы быть опытом принуждена расстаться с естественным понятием мира. Какие серьезные проблемы группируются вокруг затронутой возможности иных миров и вокруг последнего вопроса [о] фактичности этого мира и его естественной тезы — углубляться в это здесь не приходится. Однако мы приблизимся к этой возвышенной сфере, если возвратимся теперь к вопросу об установках, отклоняющихся от естественной установки, а при случае переплетающихся с ней.

⁴⁰ Последующий абзац был позднее вычеркнут. — *Прим. нем. изд.*

<ВТОРАЯ ГЛАВА.

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ РАССУЖДЕНИЕ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ
КАК ОБРЕТЕНИЕ УСТАНОВКИ НА ЧИСТОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ><§ 11. Сфера познания в субъективном смысле
и эмпирическая и рациональная психология>

Следующий вопрос, который теперь надлежит разработать, есть вопрос о том, исчерпываются ли этими априорными дисциплинами все дисциплины, которые представляются нам в сущностной установке, следовательно, разграничена ли полностью область априорного на том пути, который мы избрали. Определенным выступало то, что мы до сих пор наблюдали на примере как единичного, так и общего, а подробнее — на примере априорного, вследствие выхода из естественной установки. В естественной установке мы направляли взгляд на естественный мир, природу в самом широком смысле: этот взгляд <и> *есть* естественная установка. Это дало априори природы, развернутое в реальных онтологиях¹¹. Мы направляли взгляд, далее, на науки вообще (о природе и при случае на науки об априорной природе, <такие, как> геометрия и т. д.) и помнили о том, что во всяком [производимом] высказывании можно найти нечто вроде формы, а именно — в предложении как мнимополагаемом порядке вещей (*vermeintem Sachverhalt*) как таковом, и точно так же мы находим формы во взаимосвязях предложений, также формы в виде числа, комбинации, множества и т. д. При этом мы были в известном смысле *направлены предметно*, ведь мы говорили также о формальной онтологии. Априори касалось формы предметности как предметности научного мышления вообще, в той мере, в какой она является различным образом понятийно схваченной, предикативно определенной, теоретически полагаемой как истинная или вероятная и т. д.

Все ли этим исчерпано? Не найдется ли новых направлений взгляда? Как обстоит дело с рефлексией на само мышление и все те переживания, которые во взаимосвязи мышления имеют значение для нормативного правонаделения, напр., многообразно меняющиеся восприятия, которые мы создаем [себе] о вещи и которые, случается, лежат в основе элементарного суждения опыта и неукоснительно ориентируясь на которые суждение опыта обретает ценность[, заключающуюся] в его логической правомерности? Как обстоит дело со всей сферой познания в субъективном смысле, в отличие от мни-

¹¹ Позднее «в реальных онтологиях» заменено на «в реальной онтологии». — *Прим. нем. изд.*

мополагаемого (*vermeinten*) в нем, его предметного смысла, которому, как мы уже признали, может быть свойственна своя правомерность? Вопрос этот, естественно, надлежит ставить в самом широком объеме, в соотношении не только с эмпирической сферой, но и с какой-то априорной сферой.

Итак, только что я, поскольку говорил о познании в субъективном смысле, по всей видимости, дал ответ. Все субъективное само принадлежит естественной сфере, а [если взглянуть] пристальнее — сфере *психологии*. Как факт соответствующего эмпирического субъекта, всеобщим образом — как факт познающего переживания в человеческом мире вообще, оно, разумеется, является достоянием психологии как естествознания. Не допускает ли оно также некоего априорного подхода (*Erwägung*)? Несомненно. Так же, как имеется априори, и это разумеется само собой, относительно физической вещи, априори, которое означает не что иное, как имеющее отношение ко всеобщему *смыслу* эмпирического вещепологания, также имеется и психологическое априори, а именно — то, которое анализирует, что имеет отношение к сущности или смыслу эмпирического полагания «душ», полагания людей, полагания переживаний как переживаний людей и т. п. При том крайнем эмпиризме, который господствует среди психологов [уже] несколько десятилетий, многим может показаться невероятным то, на что я здесь осмеливаюсь: вновь пробудить [к жизни] давно погребенную идею *рациональной психологии*. Между тем ничего не могу с собой поделать. С точки зрения дела, которое, если довелось разглядеть его, является абсолютно очевидным, по-другому не скажешь. Прямотаки самоочевидно, что параллельно чистому естествознанию должна идти также и [некая] психология. В любом случае, должны существовать какие-то группы положений, которые анализируют смысл, заложенный в опыте Я, в опыте душевного, и извлекают свою очевидность из погружения в совершенную данность соответствующих модусов душевного. Точно так же, как мы уясняем для себя, чем является вещь как таковая по своей сути, [уясняем,] вымысливаясь (*indem wir uns hineindenken*) во взаимосвязи восприятия, в которых вещь постоянно приходит ко все более и более совершенной данности, неизменно сохраняя свою идентичность, или же чем является каузальность как таковая; когда мы погружаемся во взаимосвязи, в которых шаг за шагом, в [процессе] продолжающегося [само]подтверждения, проявляются зависимости изменений вещей, — точно так же сущность характера Я должна проявляться в известных взаимосвязях опыта, в которые мы интуитивно погружаемся, — скажем, в вымышленных, но совершенно ясных взаимосвязях данности, в которых то самое, что мы называем характером человека, могло бы проявляться и приводить ко все новым и

новым подтверждением, точно так, как того со своей стороны требует самый тип этой предметности. Подобным же образом [обстоит дело], когда мы желаем выявить, что принадлежит к сущности переживаний, в той мере, в какой они являются переживаниями переживающих лиц, в какой они принадлежат последним в качестве актов или состояний, занимают вместе с ними свою объективную временную позицию и т. д.

<§ 12. Проблема выключения эмпирического,
а также сущности природы. Привязанность Я к телу>

Итак, выходя из естественной установки, мы беспрестанно обнаруживаем в качестве опытной мнимости (*Erfahrungsgemeinheit*) и, при случае, в качестве заявляющей о себе очевидности *эмпирические Я*, *Я* или души как человеческие личности во времени, переживания как определенные в объективном времени переживания таких принадлежащих телам эмпирических *Я* и т. д., среди них также явления вещей как явления, которые в какое-то определенное время являются обладаемыми тем или иным психическим индивидом¹².

Теперь я спрашиваю: не можем ли мы обрести установку такого рода, чтобы *эмпирическое*, своеобразное данности естественной установки, оставалось полностью выключенным, а именно так, чтобы оставалась выключенной также и его *сущность как сущность природы*, но, с другой стороны, чтобы сохранялись компоненты, которые входят *in individuo* в сущность природы, или, соотв., в саму природу?

На первый взгляд, непонятный вопрос. Поразмыслим поподробнее! В естественной установке *Я* опытно постигается как член природы, как объект внутри пространственно-временного наличного бытия, и постигается оно в силу своей привязанности, в меру опыта, к вещественному *телу*. *Я* переживает, однако переживания опытно постигаются как находящиеся в отношении к телу, в известной ступенчатой упорядоченности, которую, правда, следует описать подробнее. Прежде всего чувственные переживания, как то восприятия вещей (включая тело) с их компонентами-ощущениями (*Empfindungskomponenten*), ощущение цвета, звука и т. д., имеют известное своеобразное отношение к являющейся вещи «собственное тело»; подобным же образом — специфические телесные ощущения, сопряженные с движением глаз, движением рук и т. д.

¹² Согласно гуссерлевской пагинации рукописи, в этом месте недостает одного листа; однако последующий абзац примыкает без перебоя к предшествующему тексту. — *Прим. нем. изд.*

<и> которые влокализованы (*hineinlokalisiert*) в тело и части тела. Точно так же подобной привязанностью обладают чувственные эмоции (*sinnliche Gefühle*). Однако с ними в тесном сплетении стоят психические переживания более высокого порядка, [переживания] фундированные. С положенным в качестве налично сущего *телом* целиком соотносится тип распределения [по группам] (*Verteilung*) переживаний-восприятий (*Wahrnehmungserlebnisse*), которые Я имеет о многообразии возможных вещей своего окружения, и этот способ распределения сопряжен всякий раз с *его* телом, тогда как с чужим телом и приписываемыми ему в меру вчувствования группами переживаний сопряжен корреспондирующий, но иной способ распределения, и к тому же *иные* группы переживаний; ибо восприятий, которые имеет один, не имеет другой, и наоборот.

Прояснение и научное их описание — дело чрезвычайно важное и трудное. Здесь удержим [в памяти] лишь то, что многообразные переживания имеют являющееся в меру восприятия отношение к телу. Но телу как вещи свойственна первичная встроенность как в объективное время, так и в объективное пространство. Первое объективное время — это вещное время (*Dingzeit*). Именно с ним тело и телесное обретает свое время и именно с ним, далее, все то, что подчинено телу, локализуется при нем, хотя уже в [некоем] вторичном смысле, и затем, развивая эту мысль, то, что, обращаясь к психическим функциям более высокого порядка, является в одном и том же «теперь», являлось в одном и том же прошлом.

<§ 13. *Расторжимость эмпирической связи «res cogitans» с «res extensa». «Distinctio phaenomenologica»*>

Итак, очевидно, что всякая привязанность к телу есть нечто, что можно снова от тела отделить. А именно: тело находится тут (*steht da*) в качестве вещи. К сущности вещи не принадлежит того, что она есть, так сказать, вещь ощущающая, что она реагирует на укол болью, на зуд — почесыванием и т. д., и это, по сути своей, не принадлежит также и к сущности особой оформленности (*Gestaltung*) вещи, а именно — той, которая составляет ее тело. То, что так-то являющаяся вещь есть тело, — это *фактичность*; то, что она связана с психическим, — опыт. Вещь, которая не была бы пространственной, которая не обладала бы реальными свойствами, — это был бы *nonsens*. Но чтобы вещь вообще, в том числе и хорошо известное человеческое тело, не была ощущающей вещью — это никакой не *nonsens*. Вещь, *res extensa*, есть фактически в той мере *res cogitans*, в какой *cogitationes* известным образом связаны с ней в меру опыта. Однако в себе *cogitare* не имеет ровно

ничего общего с какой бы то ни было *res extensa*. Сущность *cogitatio* и сущность *extensio*, в принципе, именно как сущности, не имеют друг с другом ничего общего. Естественно, мы берем «*extensio*» в тотальном объеме вещной сущности.

То же самое обнаруживается, если мы идем с другой стороны. В сущности боли или удовольствия не дано равно никакого отношения к какой-либо вещи. *В сущности ощущений цвета или звука, в сущности переживаний воспринимания, суждения, желания, вопрошания и т. д. не заключено опять-таки никакого сущностного отношения к какой-либо вещи*, словно бы привязанность к вещи была бы сущностно необходима для подобного рода *cogitationes*. Если же это так, то мы можем перерезать эмпирическое отношение между *cogitatio* и *res*, причем не осуществляя тем самым абстракцию в смысле *distinctio realis* Юма, в смысле различения сущностно несамостоятельных и неотделимых моментов некоего *concretum*.

В подобном смысле, сталкиваясь с [некоей] причиной, мы можем не только помыслить, но наглядно себе представить, что сочетающегося с ней в меру опыта следствия не наступит. Эта связь есть связь, необходимая в эмпирическом смысле, но не необходимая в смысле идеальном: сущность вещи-причины — это не несамостоятельная сущность, словно бы она была необходимо связана с сущностью сочетающегося с ней в меру опыта вещи-следствия. Вы не должны думать, что здесь я противоречу себе, признавая, что к сущности всякой вещи принадлежит каузальность изменений. К сущности опыта вещи, к его, повторяю, *сущности* принадлежит то, что всякое вещественное изменение подчинено каузальным законам. Однако этим отнюдь не сказано, что в *сущности* постигнутого в опыте изменения заключено то, что с ним сопряжена именно эта найденная в меру опыта причина. Не всякая необходимость в царстве опыта есть, следовательно, необходимость сущностная, ведь иначе все естественные науки были бы априорными. Итак, теперь мы скажем также: связь переживания и обладающего переживанием человека есть связь «случайная».

Отсюда мы можем, не погрешая против смысла, как бы разрезать эмпирическую связь между переживанием и всем вещным наличным бытием (*Dasein*). Мы осуществляем известную *distinctio phaenomenologica*. Что может означать она, что это может быть за разрезание [эмпирической связи]? Разве не истинно, что переживания являющиеся переживаниями переживающих людей, а значит, имеют отношение к телу, встроены в природу? Могут ли я тут что-либо изменить? Все это так, тут не поспоришь. Однако мы мо-

¹³ Позднее вставлено: «и полагать». — Прим. нем. изд.

жем все же рассматривать⁴³ переживания сами по себе, не рассматривая⁴⁴ их в их эмпирическом отношении. Мы можем выключить всякое естественное полагание (полагание наличного бытия природы) в том смысле, что мы пустимся в такие научные изыскания, в каких просто-напросто не будем пользоваться каким бы то ни было полаганием природы и которые тем самым⁴⁵ будут сохранять значимость, [независимо от того,] существует ли вообще [какая-то] природа, [какой-то] духовно-телесный мир или нет.

<§ 14. Бытийный приоритет переживания по отношению к объекту природы. Эмпирическое (трансцендентное) восприятие и восприятие чистого переживания>

В самом деле, переживание имеет в себе свое бытие, о котором мы можем сказать, что оно есть то, что оно есть, даже если бы речь о некоей пространственно-временной природе с телами и духами была лишеной значения выдумкой (*bedeutungslose Einbildung*). И, если взглянуть пристальнее, бытие переживания в себе имеет здесь сильное преимущество перед наличным бытием объекта природы.

Поразмыслим об этом поподробнее! Осознаем самым отчетливым образом противоположность между эмпирическим бытием и бытием феноменологическим и, соответственно, между эмпирическим восприятием и восприятием феноменологическим, как актами, предписывающими смысл тому и другому бытию.

В случае с вещами мы говорим о бытии-в-себе (*An-sich-sein*), противостоящем познанию, противостоящем сознанию, и [говорим] с очевидным основанием. Вещи даны в опыте непосредственно, продуманы и определены в опытном мышлении. Но если вещь существует, то она есть то, что она есть, даже если нет опыта, который опытно постигает ее, нет опытного мышления, который определяет ее объективно значимым образом. Если все люди уснут, если вдруг некая геологическая революция погубит всех людей и живых существ, то не будет на Земле никого, кто будет мыслить и определять Землю, все ее тела и ее революции. Но со всем тем она есть то, что она есть.

Это верно, выражаясь естественнонаучно. С другой стороны, познание вещи имеет один неустранимый недостаток: пускай вещь опытно постигается в качестве налично сущей со сколь угодно надежным основанием, пускай в ходе последующего опыта ее можно подтвердить в соответствии с ее наличным бытием и опреде-

⁴⁴ Позднее «рассматривая» исправлено на «полагая». — *Прим. нем. изд.*

⁴⁵ Позднее «тем самым» зачеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

лить опытно научным образом — для познания она неизменно остается в известной мере всего лишь *претензией на наличное бытие* (blosse Daseinspretention). Эта сколь угодно надежная правомерность может в ходе опыта оказаться недостаточной и превзойденной правомерностью еще более надежной.

Все это относится к сущности явления или, соотв., ко смыслу опытной предметности как таковой. Нам надо только погрузиться в процесс [какого-то] опытного постижения (in ein Erfahren) и обдумать тот смысл, в каком постигнутое в опыте дает себя в качестве сущего, — и мы со всей очевидностью увидим, что опытно постижимое бытие в принципе не растворяется в *percipi*¹⁶, — скорее, противостоит последнему как некое в-себе. И это в-себе приходит к данности. И все же оно, в принципе, *никогда не дано абсолютным образом*, его мнящее полагание (seine Meinung) всегда будет лишь мнящим полаганием в том смысле, что оно всегда нуждается в [некоем] удостоверении (eines Ausweises), которого никогда не дать окончательно. А тем самым и в-себе-бытие *постоянно* противостоит познанию в качестве *претензии*, коль скоро нам все же никогда действительно не избавиться от опытного сознания. От дальнейшего хода опыта постоянно зависит то, можно ли правомерным образом сохранять [в незыблемости] однажды исполненную тезу опыта. Таким образом, в опытном мышлении полагается нечто, по отношению к чему становление-опытно-постигнутым (das Erfahrenwerden) в себе является случайным; и все же, как только мы пресекаем всякое дальнейшее становление-опытно-постигнутым, опытное полагание того в-себе также повисает в воздухе, так как не удостоверено и, в принципе, не может быть удостоверено окончательно. Это взаимосвязано, однако, с тем, что опыт по смыслу своему полагает *трансценденцию*.

Вещь дана в опыте, хотя, с другой стороны, и не дана, а именно — опытное постижение ее — это данность через *отображения*, через «*явления*». Всякий отдельный опыт, как и конечно-закрытый ряд взаимосвязанных опытов, дает опытно постигнутый предмет в принципиально несовершенном явлении, с одной стороны, с нескольких, но никогда со всех [сразу], соответственно тому, чем является вещь. Требовать полного опытного познания предмета в конечно-изолированном акте — бессмыслица, исключаемая самой сущностью опыта, как, впрочем, и требование конечно-завершенного ряда восприятий, который бы давал полное, окончательное, заключительное мнение о вещи. Правда, здесь это пока еще только утверждение, которое мы сейчас не можем вполне обосновать, но вы

¹⁶ Восприниматься (лат.) — Прим. перев.

¹⁷ Данное предложение позднее было зачеркнуто вплоть до этого места. — Прим. нем. изд.

все же¹⁷ в состоянии усмотреть его очевидность, если только вдумаетесь в смысл восприятия вещи.

Совершенно иначе, чем с элементарным¹⁸ опытом и, прежде всего, с эмпирическим восприятием, обстоит дело с тем [видом] восприятия чистых переживаний, который отрезает их от всякого эмпирического взора и берет их такими, каковы они есть *по своему чистому смыслу в себе*.

Взглянем, к примеру, на чувство, которое мы как раз сейчас переживаем, и постигнем его чисто в самом себе! Мы не привносим в наше опытное постижение «эмпирической апперцепции», т. е. чувство мы воспринимаем не как состояние чувства, в котором мы, вот эти эмпирические особы, вот эти люди, находимся в настоящих психофизических условиях. Мы не извлекаем ничего из природы, соотв., мы отказываемся от всякого вовлечения чувства в психофизическую природу, всякое полагание его как чего-то зависимого от состояний нашего тела, занимающего свое место в объективном времени, во времени, которое проверяется часами. Все это оставляем в стороне. И тогда у нас в итоге остается, к примеру, не Ничто, остается чувство в себе, независимо от того, существует ли вся природа в целом или нет; его несколько не коснется Ничто, даже подумаю ли всю природу аннулированной.

Можно было бы услышать: к чему это странное желание перечеркнуть эмпирическую апперцепцию, коль скоро уж она при нас и всегда при нас. Бросаю ли я на чувство взгляд, выполняю ли рефлексию в смысле Локка — все равно перед нами будет чувство как мое чувство, как удовольствие, которое я испытываю, как боль, от которой страдаю.

На это мы бы ответили: бесспорно, эмпирическое постижение (*Auffassung*) налицо и представляет собой составную часть рефлексии. Но ведь мы внимаем, с одной стороны, чувству в себе, с другой же — переплетающемуся с ним постижению. Очевидно, две разные вещи: исполнять эмпирическое постижение, жить в нем, а значит, полагать во мнении чувство в таком-то и таком-то отношении ко мне, эмпирической личности, со своим телом и т. д., а с другой стороны, схватывать и полагать во мнении чувство в себе, и, опять-таки, схватывать и полагать во мнении переплетающееся с ним постижение со всем тем, чем оно само в себе является, какой в себе самом дает результат. Это постижение имплицитно постижение Я: я нахожу себя как этого вот человека, который именно сейчас стоит за кафедрой в этой аудитории и т. д., и нахожу себя в соответственном эмоциональном состоянии. Это созерцание восприятия,

¹⁸ Позднее «элементарным» изменено на «естественным». — *Прим. нем. изд.*

естественно, является бытием, которое я могу уловить и положить само по себе, и это бытие отлично от того, полагание которого есть функция постижения восприятия, а именно — восприятия [этой] Я-вещи, Я-личности в этой аудитории. Вообразим, что то, что полагают здесь восприятия «Я» [моего] окружения, ложно, я не тот, каким я себя тут полагаю, этого тела либо вовсе не существует, либо не так, как оно только что было положено, окружения в действительности нет и т. д., *но ведь тогда эта переоценка восприятия ровно ничего не изменит в его собственном бытии, которое я в рефлексивном взоре принимаю и полагаю как бытие в себе.*

Итак, я могу схватить и положить чувство в себе и для себя, и заодно я нахожу постижение и полагание, которые оно как психическое состояние соотносит с человеком, объектом природы и, таким образом, включает [его] в природную иерархию, именно так я постигаю и полагаю в новом акте именно это созерцание и полагание в себе. Однако «в себе» означает, что я делаю эмпирическое постижение объектом в себе и для себя, но сейчас я не усваиваю его себе. Это означает, что я воздерживаюсь полагать и далее то, что полагало оно, или как-либо пользоваться тем, что оно полагало как действительность.

<§ 15. Феноменологическая установка. Разграничение между феноменологическим созерцанием и восприятием и внутренним восприятием психического переживания>

В этом опыте мы можем действовать лишь с учетом всех переживаний. Мы можем задать себе *установку совершенно иного рода*, установку, выключающую какую бы то ни было эмпирическую, трансцендентную установку. Итак, отныне мы не принимаем за действительность ни одного объекта, положенного в эмпирической установке, ни одного объекта, который может быть положен в эмпирической установке, не приемлем мы от нее. Отныне мы не «*практикуем*» никакой эмпирической установки, никакого естественного, наивного полагания вещей, природы в самом широком смысле этого слова. Всякий эмпирический акт, который, так сказать, вдруг привяжется к нам или который мы спонтанно вдруг выполним, мы как бы заключаем *в скобки*, мы никоим образом не принимаем от него ничего, что он предлагает нам в качестве бытия. Вместо того, чтобы жить в его исполнении, вместо того, чтобы, выполнив его, наивно держаться за его полагание во всей полноте его смысла, бросим сами на него свой взор, сделаем его самого и все, что он ни предлагал бы нам, объектом, объектом, который не является природой и не содержит в себе ничего от полаганий природы. Таким

образом мы присвоим себе весь опыт. Не то, чтобы мы ставили опыты и, живя в опыте, выносили бы опытные суждения, развивали бы опытные теории, опытные науки — скорее, всякий акт опыта, всякое опытное суждение, всякое совершенное или несовершенное опытное познание мы принимаем в свои владения как *чистое наличное бытие*, каковым оно само является. Зато напрочь отбрасывается всякое соположение того наличного бытия, которое мнит быть положенным в опыте.

Установка, которую мы только что описали, называется, в отличие от естественной, *феноменологической установкой*. Если в первой установке «опыт» был этикеткой, указывающей на то, что предметности естественной установки приводятся к данности, а значит, этикеткой для всякого дающего сознания естественной установки, то пусть *феноменологическое смотрение или усмотрение* будет этикеткой, отличающей дающие акты феноменологической установки. Мне незачем распространяться о том, что царство феноменологических предметностей полностью отделено от царства природы. «Предмет природы» значит почти то же самое, что и опытно постижимое, определяемое на основании опыта бытие.

На какие участки предстоит разделить царство феноменологии — об этом еще придется поговорить. Мы не двигаемся с места нарочно для того, чтобы привести к полной ясности своеобразие феноменологической установки. Прежде всего пара слов о том, что феноменологическое усматривание, точнее, воспринимающее постижение тех феноменологических предметностей, примеры которых мы привели, нельзя смешивать [в одну кучу] с рефлексией Локка или, как принято выражаться в Германии, с внутренним восприятием, а также с самовосприятием. Ясно, однако, что такое восприятие будет восприятием эмпирическим и останется таковым до тех пор, пока всякое эмпирическое полагание не будет выключено. Следовательно, из игры должны выйти не только вся прочая природа с вещами во времени и пространстве, а наравне с ними также полагание собственного тела и психофизических переживаний к нему, но и полагание эмпирического Я, которое мнится как связанная с телом личность, причем не только всякого чужого, но и [моего] собственного эмпирического Я. Лишь когда мы последовательно и полноценно проводим *феноменологическую редукцию*, а при имманентном описании психического переживания уже отнюдь не постигаем и не полагаем последнее как состояние, как «переживание» переживающего Я и как бытие объективного времени, мы обретаем *чистое* переживание как объект феноменологического восприятия и лишь тогда осуществляем мы подлинно феноменологическое восприятие во всем его радикальном отличии от эмпирического восприятия.

<§ 16. Феноменологическое размышление Декарта
и феноменологическая редукция>

Первым философом, совершившим феноменологическую редукцию, — правда, чтобы тотчас отказаться от нее, — был Декарт. Прелюбопытный факт — *фундаментальное размышление*, которое проторило дорогу, по которой шло развитие всей новейшей философии, было не чем иным, как инсценировкой феноменологической редукции. Любопытно, потому что в нем действительно заложены начала всякой подлинно научной философии и исходный пункт всякой подлинно философской проблемы. Коррелятом феноменологического восприятия является *cogitatio* в смысле Декарта, или, выражаясь иначе: чистое сознание в противоположность эмпирическому. *Cogitatio*, сознание — это разного рода ощущения, представления, восприятия, воспоминания, ожидания, разного рода суждения, умозаключения, разного рода чувства, стремления, воления и т. д. Все это общеизвестные вещи — все то, что каждый видит, как он говорит, «в себе», и таким образом, что никак не может в этом усомниться. Между тем все то, на что притязает эмпирический психолог как на переживания соответствующего человеческого или животного Я-сознания, становится *cogitatio* в абсолютном смысле, в смысле чистой феноменологической данности, лишь через феноменологическую редукцию, и лишь тогда эта данность будет чистой и абсолютной в том смысле, что элементарное полагание [чего-то] как вот этого, как бытия, не сможет ни с какой стороны подать повода к сомнению, вплоть до того, что сомнение потеряет при этом всякий смысл. Именно это важно было Декарту, тогда как для нас суть дела не в этом. Стремление к реформе всех наук, которое сделает возможным сплотить их в абсолютно значимую науку и изгонит всякую обманчивую кажимость, всякое самоутверждение псевдонаук, — это уже вполне значительная задача. В сокровенной основе своей философия, конечно, не что иное, как стремление к абсолютному знанию. Но может ли и как может познание в феноменологической установке способствовать обоснованию абсолютного познания вообще, в том числе абсолютного познания в сфере опыта, — окончательно решить этого, да и просто понять, заранее нельзя. И все попытки Декарта проваливались потому, что он, не исследовав смысла абсолютной науки и не основав систематической феноменологии, о существовании которой он не имел ни малейшего представления, возомнил себя достаточно сильным, чтобы отважиться на обоснование абсолютной науки.

Нас же в данный момент интересует не абсолютная универсальная наука, а наука внутри феноменологической установки. В другой раз поразмышляем мы о том, может ли и насколько может

наука в такой установке называться абсолютной, и кроме того, насколько возможна абсолютная наука и возможна ли она вообще.

<§ 17. Независимость феноменологического суждения
от суждения естественного>

Самое большое затруднение — это познать сущность самой феноменологической установки и не допустить любого неверного определения ее границ. Если я сейчас воспринимаю эту комнату с присутствующими сейчас особами, что дает мне тут феноменологическая установка? Я воспринимаю эти вещи; в то время как я это делаю, они стоят передо мной, единое пространство охватывает их и мое тело, которому я подчиняю свое Я, это так хорошо знакомое [мне] Я. И обо всем об этом я теперь высказался, я вынес суждения восприятия и выношу их опять и опять. Это естественная установка. Теперь я неким образом перевожу взор, я осуществляю новую установку. Эти люди, скамьи и т. д. «все еще стоят тут». Я не основываю на этом суждение, что они стоят тут (*dastehen*), я не высказываюсь никак об этих вещах и не исследую, что за ними стоит. Итак, я только что сам вынес суждение, и я выношу суждение вроде «здесь стоят эти скамьи» снова. Но я выключаю это суждение, я не принимаю того, что выдается мне за истину, в число тех истин, которые я допускаю в новой установке. Зато в мою сферу входит суждение как «вот это вот», со своими особыми свойствами, а именно — что оно судит о скамьях в «этой комнате», о вещах в пространстве, природе и т. д., однако так, что при этом я только описываю, о чем судит это суждение, что оно полагает истинным, тогда как я сам не принимаю положенного [как] истинное за таковое.

Суцим я признаю теперь исключительно то, что полагаю в своих допустимых суждениях, но не то, что я полагал или, возможно, буду снова полагать в суждениях недопустимых. Я не утверждаю тем самым, что считаю это несуществующим, не говорю даже, что ставлю такое бытие под сомнение, в чем-то [его] подозреваю. Скорее, я отказываюсь занять определенную позицию в этом вопросе. Что суждение есть суждение о скамьях можно понимать в том смысле, что я тем самым никоим образом не утверждаю, что такие-то и такие-то скамьи *существуют*, что суждения с его полаганием верно или неверно.

Впрочем, мы поступаем точно так же, когда кто-то ставит под сомнение одно из наших суждений или когда мы сами ощущаем потребность в критической рефлексии или же потребность проверить их без предвззудков *post factum*. Без предвззудков! Это не

значит, что мы начали колебаться, а то и вовсе отказались от суждения. Вероятно, мы вполне тверды в нашем утверждении, следовательно, потом мы будем судить так же, как и раньше. И все-таки мы проверяем [его] без предрассудков. И здесь это значит: мы заключаем наше суждение, чтобы пустить в ход наши новые размышления; и сейчас нас совершенно не заботит то, что суждение выдает за истину. Забудь мы об этом, впади мы по недосмотру или пользуясь иными словесными выражениями в первоначальную установку и попытайся мы извлечь пользу, всецело или отчасти, из содержания утверждения во время проверки и обоснования — и мы впадем в известное заблуждение: *circulus vitiosus*⁴⁹. Следовательно, критическая установка на деле применяется феноменологически. Где только возникнет необходимость проверить, можно ли мнимое бытие считать действительным, когда встает вопрос о мнимом, и мы уже не можем рассматривать его как действительное, истинное. Мы должны выключить это полагание-за-действительное, если мы полагаем его таковым, заключить его в скобки.

Очевидно, что суждения, которыми я пользуюсь, или, вернее сказать, что положения, которые я принципиально не беру в предпосылки для каких-либо констатаций внутри какой-либо научной сферы, не оказывают никакого влияния на такие констатации. Следовательно, абсолютно достоверно, что моих констатаций в их истинности нисколько не касается то, значимо суждение или нет⁵⁰. Итак,

⁴⁹ Порочный круг (лат.) — Прим. перев.

⁵⁰ Позднее критическое дополнение (сделанное приблизительно в 1921 г.) к двум предшествующим предложениям: «Так говорить нельзя. Ведь тогда можно было бы возразить: если в области геометрии я пользуюсь лишь определенными положениями и не сужу об областях других положений, это не дает повода говорить, что те и другие положения независимы друг от друга как истины (действительные или гипотетические). Сперва, стало быть, вопрос, насколько независимы феноменологические и онтологические суждения или, соответственно, что по праву означает и может означать независимость. Ведь существуют же определенные зависимости. Если я предполагаю существование какой-либо вещи, или, универсальным образом, если я предполагаю возможное существование вещи вообще, то тем самым для всякого Я предписывается правило для его возможно опытно постигающего сознания. Тем не менее я могу помыслить взаимосвязь однозначного (*einstimmiger*) опыта относительно предмета, который я имею теперь в актуальном опыте, но который я трактую как чисто интенциональный предмет, я могу конструировать эту взаимосвязь как полностью однозначную, я могу описывать ее в ее систематике, следовательно, судить о ней, произнести целую систему суждений в очевидной истине, ни в малейшей мере не судя о вещи как таковой; точно так же я могу эйдетически рассматривать “вещь вообще” как чисто интенцио-

когда я, как феноменолог, выключаю все эмпирические, в обычном смысле слова, суждения, то на мои феноменологические высказывания никак не повлияет обстоятельство, что я, как естественно мыслящий человек, все-таки буду вновь выносить эмпирические суждения, верить в естественным наукам и т. д. Не повлияет даже и в том случае, если, скажем, я, как ожесточенный скептик, буду сомневаться в истинности эмпирических суждений, или даже отвергать их, либо правомерно и осмысленно, либо нет. С точки зрения феноменологии все это частные случаи, которые ее не касаются, именно потому, что она их исключила. При этом исключено любого рода суждение, которое, эксплицитно или имплицитно, полагает существование феноменолога как звена в цепи природы⁵¹.

нальную возможность могущего иметь место опытного познания (eines möglicherweise Erfahrens) и однозначного опытного познания и конструировать возможные однозначные системы опыта, <ни в малейшей мере не судя> онтологически о возможностях вещей вообще, о том, что входит в собственную сущность вещиности вообще. И наоборот, я могу заниматься онтологией, и в чисто онтологической установке я, в принципе, никогда не наткнусь на феноменологическое суждение. Возможно также, что онтологически я сужу ложно, а феноменологически — правильно, и наоборот. Однако независимости самих истин не существует, в силу связующих сущностных корреляций. Независимость практики суждения, в погоне за истиной, независимость самого познания не означает независимости самих соответствующих суждений как истин или как голословных (prätendierter), гипотетических истин, независимости порядков вещей (Sachverhalten), порядков суждений (Urteilverhalten). Так же и в предметной сфере (in der sachlichen Sphäre) я независим во всяком предметно ограниченном познании (in jeder sachlich geschlossenen Erkenntnis), в арифметике и т. д. Там, где целью моей является обоснование, доказательство, я независим в познании.

Важно лишь то, что я могу судить чисто феноменологически и обретать феноменологически интуитивно-ясные (einsichtige) истины, не затрагивая онтологического. Что же касается действительности природы, то необходимо увидеть, что уже эйдетические суждения не предполагают существования мира. В противовес эмпиризму (здесь это значит — объективистскому эмпиризму, признающему лишь “позитивные”, объективные опытные науки) стоит показать, что чистое сознание существует и что чистое сознание, хотя бы и модифицированное, сохраняется как мое *ego cogito*, даже если бы мир не существовал. Далее, я вижу, что, хотя я и не могу вычеркнуть моего эго, но что как царство онтологических возможностей, так и царство чистой эйдетической феноменологии независимо от существования объективного мира». — *Прим. нем. изд.*

<ТРЕТЬЯ ГЛАВА.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ РАЗБОР НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ
ОТНОСИТЕЛЬНО ЦЕЛЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ>

<§ 18. Упрек в солипсизме>

Итак, является ли феноменологическое исследование исследованием солипсистским? [Не] ограничивает ли оно исследование рамками индивидуального Я, вернее, областью своих [собственных] индивидуальных психических феноменов? *Solus ipse* — значило бы, что есть лишь я или что я выключаю весь остальной мир, только не себя самого — и свои [собственные] психические состояния и акты. Однако, напротив, как феноменолог я выключаю себя самого точно так же, как и весь мир, и в той же мере — мои психические состояния и акты, которые в качестве *моих*⁵² являются той же самой природой. Можно сказать, что абсурдность солипсистской теории познания объясняется смешением психологической и психологической имманентности с имманентностью подлинно феноменологической, вследствие неведения относительно радикального принципа феноменологической редукции, но с тем же намерением выключить *трансцендентность*⁵³. Можно также сказать, что непонимание подлинного смысла [понятия] трансцендентности и ее выключения приводит к смешению имманентности психологической (а она-то и является солипсистской) и феноменологической. Пока, однако, оставим теорию познания в покое.

<§ 19. Возражение относительно возможности
феноменологического выключения Я>

Возможно, нам возразят: феноменологическая редукция, стремящаяся к выключению [моего] собственного Я, есть нечто невысказанное (Undenkbares). Необходимо осуществить редукцию к элементарной (blosse) *cogitatio* в себе, к «чистому сознанию»; но к *чьей cogitatio*, к *чему* чистому сознанию? Соотнесенность с Я существенна для *cogitatio*, так что в действительности абсолютно данное — это, как того хотел Декарт, *cogito*.

⁵² В 1924 г. или позднее добавлено: «вот этой человеческой личности». — *Прим. нем. изд.*

⁵³ В 1924 г. или позднее изменено на: «смешением психологической имманентности с имманентностью подлинно феноменологической, но с таким же намерением выключить всякую мирскую трансцендентность». — *Прим. нем. изд.*

На это нам, естественно, приходится отвечать: можно выключить всякую эмпирическую⁵⁴ трансцендентность в установленном смысле, заключить в скобки существование любой природы (Existenz aller Natur), а тем самым, можно сказать, заключить в скобки существование [моего] собственного эмпирического Я, о котором в рамках феноменологии не выносятся никакого суждения, от которого нет никакого проку. Следовательно, возражение должно свестись лишь к тому, что, наряду с эмпирическим Я, [нам] приходится принять вдобавок *чистое Я* как нечто неотделимое от *cogitationes*. Об этом пока мы не можем сказать ничего определенного, кроме того, что феноменологическое исследование должно и может говорить обо всем, что оно обнаруживает в своей установке; если оно находит⁵⁵, что в то время как естественный мир с вещами, личностями вкупе с пространством и временем [этого] мира заключен в скобки, и его существование тем самым для нее не актуально [*nicht da ist*], [что] нечто вроде чистого Я, как⁵⁶ или чем бы оно ни было, дано и должно полагаться, что ж, тогда это нечто феноменологическое.

<§ 20. Возражения, касающиеся абсолютного характера феноменологически данного и возможности научной феноменологии и феноменологического обоснования естествознания>

Можно, однако, возбудить серьезное сомнение в [возможности] феноменологического познания. Можно, к примеру, сказать: выключаются данности опыта, а с ними и все суждения опыта⁵⁷, поскольку всякий опыт, хотя он и является дающим актом, не дает, однако, ничего принципиально окончательного⁵⁸. В такой данности содержится принципиальная возможность [предположить], что данное есть, не есть или есть нечто иное. Феноменологическое созерцание, вроде бы, свободно от этого недостатка. То, что она [данность] дает, не явление (*Erscheinung*), а само бытие. Но чем подкрепляются ее претензии? Возможно ли когда-либо достичь абсолютной данности? Если даже феноменологическая данность и могла бы поситить абсолютный характер⁵⁹, в чем мы не замедлим со всеми основания-

⁵⁴ В 1924 г. или позднее добавлено: «мирскую». — *Прим. нем. изд.*

⁵⁵ В 1924 г. или позднее вставлено: «как [это] и происходит в действительности». — *Прим. нем. изд.*

⁵⁶ В 1924 г. или позднее «как» заменено на «или». — *Прим. нем. изд.*

⁵⁷ Позднее добавлено: «быть может, постольку». — *Прим. нем. изд.*

⁵⁸ Опыт = объективно-естественный опыт; эмпирия = объективный опыт.

⁵⁹ В 1924 г. или позднее «абсолютный характер» изменено на «притязать на абсолютную очевидность». — *Прим. нем. изд.*

ми усомниться, на что это нам по-настоящему пригodiлось бы? Сам Декарт не пошел дальше несомненного бытия *cogitatio*. Не представляется, как можно здесь основать какую-либо науку, тем более — науку естественную⁶⁰. Ведь все-таки природа⁶¹, в конце концов, интересует нас превыше всего остального. Уж не на то ли надежда, чтобы на чисто феноменологической основе при помощи каких-нибудь фантастических умозаключений достичь *природы* и тогда, в противовес выключенному опытному познанию природы, обрести познание более высокого порядка — абсолютное⁶² познание природы? — все это с самого начала можно отвергнуть как бессмыслицу. Природа по сути своей познаваема *только* опытным путем: природа и эмпирическое познание суть корреляты. Всякое умозаключение, сводящееся, в конце концов, к утверждению относительно предметностей природы, требует, если оно разумно, предпосылку, изначально коренящихся в опыте.

<§ 21. Немотивированность феноменологической редукции>

Прежде чем мы займемся вопросом об основных сомнениях в абсолютном характере феноменологического усмотрения⁶³, нам хотелось бы ответить [что-нибудь] на вышеприведенное гипотетическое высказывание. *Нет надобности приписывать феноменологии какие бы то ни было мотивы*, по которым она выключала бы полагание опыта. У нее, как у феноменологии, подобных мотивов нет; они, быть может, есть у того или иного феноменолога, и это его личное дело⁶⁴. Феноменология выключает эмпирическое полагание и ограничивается тем, что осталось после этого. И тогда единственным вопросом будет — что тогда остается исследовать, остается ли

⁶⁰ В 1924 г. или позднее «тем более — науку естественную» изменено на «а тем более — как можно таким способом, из истоков абсолютной очевидности, обосновать естественную науку». — *Прим. нем. изд.*

⁶¹ В 1924 г. или позднее вставлено: «Вселенная». — *Прим. нем. изд.*

⁶² В 1924 г. или позднее вставлено: «абсолютно очевидное». — *Прим. нем. изд.*

⁶³ «Усмотрение» здесь означает редуцированное восприятие. «Феноменология» мыслится как эмпирическая наука на почве феноменологической редукции, а значит, не как эйдетическая феноменология, и вопрос об «аподиктическом» оправдании не интересует ее.

⁶⁴ Или же есть науки, для которых феноменология может принести пользу; и это уж дело той науки, для которой феноменология представляет интерес. Феноменология же может существовать сама по себе. Она может начать с эпохэ и в дальнейшем обойтись без выяснения мотивов.

тогда место для какой-либо науки⁶⁵. Нельзя говорить, что только природа представляет для нас интерес. Это еще может сказать исследователь природы, но и это будет его частным воззрением. Интерес феноменолога — вовсе не природа как наличное бытие, положенное в опыте и в универсальной опытной науке. Имеет ли феноменологическое исследование какое-либо значение для познания природы, и если да, то каким образом, — этот вопрос, естественно, не из тех, которые предшествуют основанию феноменологии.

*<§ 22. Размышление. Предваряющее обсуждение
возражений, касающихся абсолютности
феноменологического познания>*

Что же касается возможных возражений относительно абсолютности феноменологического познания⁶⁶, то прежде чем приступить к их разбору, необходимо сказать следующее. У натуралиста сердце лежит к познанию природы: он как раз-таки усматривает, что у опыта есть свои бесспорные права и что, базируясь на опыте, можно приобретать несомненно ценные познания в бесконечном изобилии. Из бесспорных прав опытного познания не следует, что это познание абсолютно. Да так не думает и сам натуралист: он отлично знает, что, сколь бы методически точными ни были его разработки, каждую из них может существенно модифицировать будущий опыт. Хорошо, тогда, может быть, феноменологическое познание, познание, выключающее всякую эмпирию⁶⁷, как раз и будет познанием в подлинном смысле [слова], возможно, и у него найдутся свои бесспорные права, и, может быть, и здесь есть своя сфера для обильных научных интуиций (Einsichten). Если дело обстоит таким образом, то для основания феноменологии⁶⁸ не требуется дальнейших доказательств. Даже если бы абсолютная несомненность была идеей, которую невозможно реализовать ни в одной из актуальных наук, в том числе — в феноменологической, даже если бы феноменологические констатации лгали или оказывались бы, благодаря последующим констатациям, поспешными и нужда-

⁶⁵ В 1924 г. или позднее «остается ли тогда место для какой-либо науки» изменено на «действительно ли тогда открывается поле [исследований] для самостоятельной науки». — *Прим. нем. изд.*

⁶⁶ Позднее «абсолютность феноменологического познания» заменено на «абсолютность очевидности феноменологического познания». — *Прим. нем. изд.*

⁶⁷ В 1924 г. или позднее вставлено: «объективную». — *Прим. нем. изд.*

⁶⁸ Всюду в определенном здесь смысле слова.

ющимися в модификации, — даже тогда феноменология как наука о природе сохранила бы свою ценность в той мере, в какой представляется очевидным, что, в принципе, феноменологическая данность есть подлинная данность, а феноменологический метод — подлинный метод. А может быть, дело обстоит таким образом, что феноменологическая данность, в действительности, представляет собой абсолютную данность, тогда как ее научная переработка, как и всякое теоретизирование, например, в форме языковой фиксации, таит в себе корни заблуждения. Но и тогда феноменологическое исследование все-таки стояло бы ближе к идее абсолютной науки, чем любая другая наука; и то, пожалуй, потому только, что правомерность всякого методического шага в подлинной науке⁶⁹ может и должна оправдаться лишь в непосредственной данности; а значит, пожалуй, [лишь] в сфере феноменологии.

Возможно, что дела обстоят несколько иначе. Быть может, внутри самой феноменологической редукции следует выделять различные модусы данности (*Gegebenheitsweisen*), и среди них такие, которые являются абсолютно несомненными, и такие, которые таковыми не являются. Возможно, что феноменология — скорее, обозначение метода, чем некой дисциплины; быть может, существуют различные феноменологические дисциплины, скажем, такие, что имеют дело с абсолютными данностями, и другие, связанные с данностями «неполноценными»⁷⁰.

⁶⁹ В 1924 г. или позднее вставлено: «[стремящейся] к эмпирическим и теоретическим результатам и конституирующемуся в ней комплексу результатов». — *Прим. нем. изд.*

⁷⁰ Оба предыдущих предложения в 1924 г. или позднее были изменены и снабжены знаком «выбросить»: «А может быть, название “феноменология” является обозначением как метода, так и, в не меньшей степени, некой науки; существуют, возможно, различные феноменологические дисциплины, например, одни, эйдетические, имеющие дело с абсолютно очевидными данностями, и другие, эмпирические, связанные с данностями “неполноценными”». — *Прим. нем. изд.*

<ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА.

ВЫХОД ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЗА ПРЕДЕЛЫ
СФЕРЫ АБСОЛЮТНО ДАННОГО>⁷¹<§ 23. Проблема абсолютного характера
феноменологической данности>

Что же это за сомнения, оспаривающие абсолютный характер феноменологической данности? Давайте теперь попробуем прислушаться <к ним>. Это будет полезным еще и потому, что тем самым мы получим возможность присмотреться к разновидностям такой данности. В самом деле, тогда выяснится, что феноменологическая редукция подводит нас сперва к абсолютной данности, которую мы предварительно называли феноменологическим созерцанием, к чисто феноменологическому (*auf eben phänomenologische*) *восприятию*, об абсолютном и притом несомненном характере которого можно говорить со всей уверенностью. Но тотчас же заявляют о себе другие модусы данности, некоторым образом переплетающиеся с ним (все это — внутри все той же феноменологической установки), об абсолютном характере которых уже нельзя говорить в том же самом смысле (а именно в смысле несомненности). С учетом этого нам придется расширить понятие феноменологического созерцания (*Erschauung*) настолько, чтобы оно шло параллельно с эмпирическим опытом, а значит, стало как бы феноменологическим опытом: феноменологической презентацией и репрезентацией (*Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung*).

<§ 24. Абсолютная данность
феноменологически воспринятого. Бессмысленность
выключения в феноменологическом восприятии>

Я воспринимаю, выключаю существование воспринятой вещи-
ственности (*des wahrgenommenen Dinglichen*) и удерживаю в каче-

⁷¹ Здесь впервые проводится идея аподиктической критики феноменологического опыта в соответствии с его основными формами: восприятием, ретенцией, при-поминанием и т. д. В четвертой главе последовательно, шаг за шагом показывается, как на материале восприятия (в соответствии с его интенциональной структурой) осуществляется феноменологическая редукция и как обретается феноменологически чистое восприятие. То же самое — в свободной ретенции, в при-поминании (*Wiedererinnerung*), ожидании; сперва необходимо обрести феноменологический опыт вообще и лишь затем можно думать об аподиктической практике.

стве «вот этого» (als ein Dies) восприятие само по себе и в себе (die Wahrnehmung selbst und in <сich> selbst). Но восприятие — это длящееся бытие, оно длится и в то же время оказывается только что бывшим и все еще длящимся «теперь», между тем, как это «теперь», в свою очередь, обращается в только-что-бывшее и вводит новое «теперь»⁷². Как *теперь* обстоит дело с абсолютной данностью? Ведь прошлое восприятия уже не дано⁷³. Если сказать, что оно [= прошлое] было дано, спрашивается, дано ли это «было». В «теперь» оно должно быть дано как «было», как бывшее данным. Возможно, это иллюзия. Ведь воспоминание зачастую обманчиво. Возможно, я полагаю, что оно было дано, а оно лишь начинается в «теперь». «В теперь»: но, поскольку я желаю вынести такое-то констатирующее суждение и ухватить то, чем я обладаю как теперь действительно данным, — оно уже далеко. «Теперь» стало новым «теперь», и то, что я желал констатировать, наличествует в нем как прошедшее; [это] прошедшее трансцендирует «теперь», и я обязан выключить его наравне с эмпирически трансцендентным. *Но тут-то и теряет [всякий] смысл вся операция по выключению.* Ибо ради выносящего суждения исследования мы хотели выключить «не данное» (Nichtgegebenes), чтобы затем вовлечь в сферу суждения данное в строгом смысле [слова]. Однако нам совершенно нечего вовлекать; выключение столь радикально, что нам решительно не о чем выносить суждения.

Между тем, не дадим сбить себя с толку! Сосредоточив внимание на восприятии, мы схватываем его как совершенно непосредственное «вот это!» (Dies!) и как единство длительности (als Einheit einer Dauer), и если мы более ничего дополнительно не предпринимаем и просто принимаем полагание, заключенное в этом «вот это!», если вот это вот восприятие мы берем просто как «вот это вот длящееся» (dieses Dauernde da), то любое сомнение лишается смысла. Если мы сомневаемся, действительно ли существует нечто или же лишь кажется существующим, то это, очевидно, означает: мы сомневаемся, значима или нет соответствующая «кажимость существования» (das ... zu sein Scheinen), явление в модусе восприятия, воспоминания или показания (Anzeige), значима или нет эта «ка-

⁷² Это означает: в восприятии имеется текучая точка (einen fließenden Punkt) первичного самоприсутствия и, кроме того, — горизонт «ретенциональной» данности в качестве только-что-бывшего. И таким образом, с другой стороны, — непосредственный горизонт будущего, [образуемый] протенциональной данностью. В случае, если восприятие закончится, на его место заступит чистая ретенция (blosse Retention), живущая некоторое время в виде прогрессирующего «угасания», пока, наконец, не погаснет совсем.

⁷³ В 1924 г. или позднее вставлено: «теперь». — *Прим. нем. изд.*

жимость существования» в модусе суждения и т. п., сомневаемся, соответствует ли ей хоть что-нибудь взаправду или, может быть, нет. Но именно в силу вышесказанного это явление, это восприятие, воспоминание, суждение и т. д. предполагаются данными так же, как и те, которые действительно даны (пожалуй, мы выразимся еще удачнее, если скажем, что следует различать являющееся как таковое, восприятие, воспомянутае или мнимое и т. д. как таковое, одним словом, «чистое мнение» («blosse Meinung») и[, с другой стороны,] соответствующее *бытие* в случае значимости этого мнения). Таким образом, сомнение в любом случае предполагает данность, несомненную данность мнения, поставленного под сомнение. *Тем самым это восприятие, этот феномен длящейся эмпирической данности в его самобытности и в его длительности оказывается данным и данным абсолютно.*

<§ 25. Ретенция, имплицированная в феноменологическом
восприятии как «трансценденция» внутри
феноменологической установки>

Отталкиваясь от этого, мы сможем занять правильную позицию, в том числе и в вопросе о *только что бывшем восприятии*, входящем в состав [состояния] данности (Gegebensein) длящегося восприятия. Это «бывшее» есть⁷⁴ данное, есть «вот это», но лишь в качестве только что бывшего и данной фазы прошедшего (Vergangenheitsphase) данной длительности (des gegebenen Dauernden). Именно так, а не иначе должны мы относиться к нему, и вдобавок не предполагая в нем иного содержания, кроме того, с которым оно дает себя в каждом конкретном случае. Его описание, его анализ, в особенности сравнительный анализ и описание этого «бывшего» и фазы «теперь» — это, разумеется, уже другой вопрос. Но, в любом случае, феноменологическое смотрение и ухватывание (Schauung und Fassung) представляют собой основание для суждения; оно открывает почву, на которой мышление может твердо стать на ноги. Однако на что может всерьез рассчитывать подобное мышление, мало того, может ли оно дать начало [какой-либо] науке, еще не решено окончательно, и нам придется как следует об этом подумать.

Прежде всего, нам предстоит ответить еще на один вопрос: насколько тесно должны быть очерчены границы?

Мы видим, что, проводя феноменологическую редукцию, мы наталкиваемся на много чего такого, на что уже нельзя ссылаться, в том же смысле, что и на все вышеназванное, как на «абсолютную

⁷⁴ В 1924 г. или позднее вставлено: «абсолютно». — *Прим. нем. изд.*

данность»⁷⁵. Исследование рассматривает феноменологически редуцированное познание в его индивидуальном протекании.

Мы не позволили себе поддаться *искушению* закрепить значимость лишь за «теперь» восприятия (феноменологического усмотрения). «Теперь» — это вечно текущая точка, разграничивающая прошлое и будущее, но и этого мы не могли бы утверждать, если бы нам вдруг вздумалось выключить *ретенцию*. Тем самым мы допустили «*трансценденцию*» *внутри феноменологической установки*, коль скоро мы допускаем не только саму ретенцию в качестве феноменологического бытия, но также и то, ретенцией *чего* она является. Всякое «теперь» ретенции есть ретенция [какого-го] «не-теперь», какого-то «только что бывшего», и это «бывшее», как мы сказали, дано. Можно без труда доказать, что не доверять подобного рода данности — это все равно что раскрыть объятия абсолютному скептицизму; что такая ретенциональная очевидность предполагается также и эмпирическим восприятием, и что тем самым естествоиспытатель, положивший в основу своих построений эмпирическое восприятие, а тем самым и всякий философ, доверяющий естествознанию, в любом случае не имеет права разыгрывать из себя сверхкритически настроенного субъекта, когда речь идет о феноменологии.

То, что было сказано о ретенции внутри длящегося восприятия, распространяется, естественно, и на так называемую свободную ретенцию, которая следует непосредственно за полностью истекшим восприятием.

<§ 26. Феноменологическое при-поминание (*Wiedererinnerung*)
и возможные случаи его обманчивости.

*Преобразование эмпирического воспоминания (Erinnerung)
в воспоминание феноменологическое*>

Тогда как же обстоит дело с при-поминанием, прежде всего — с при-поминанием, протекающем все еще внутри ретенции? Феноменологически редуцированное уходит в феноменологическую *бывшесть* (*Gewesenheit*), и, пока оно еще осознается как уходящее, сознание повторности, возобновления протекания бывшего осознанным выступает в форме при-поминания. Действительно ли при-помненное, протекающее как повторение, идентично протекающему? Причем лишь в случае с при-поминанием, не составляющим единого целого с сознанием ретенции.

Предположим, вчера я наблюдал какой-либо процесс и немедленно выполнил рефлексию на это восприятие. Теперь я вновь вспо-

⁷⁵ Эйдетическая редукция проведена не была.

минаю это восприятие. При этом я провожу феноменологическую редукцию: меня не интересует то, что подобный психический процесс протек в природной действительности вчера, в такое-то и такое-то объективно определяемое время. Меня интересует лишь то, что, во-первых, оно, это сознание при-поминания, имеется налицо, а во-вторых, что это вспоминаемое в нем восприятие (такого-то и такого-то процесса) в самом деле имело место и теперь осознается вновь.

Здесь мы имеем дело, по-видимому, с новыми *«трансцендентностями» феноменологической имманентности*. Но оправданы ли подобные при-поминания? Оправданы ли они в качестве абсолютных несомненностей? Что угодно, только не несомненности! — возразит всякий. Воспоминание обманчиво, и феноменологическое воспоминание в ничуть не меньшей мере, нежели воспоминание эмпирическое. Можно даже продемонстрировать возможную обманчивость феноменологического при-поминания на примере при-поминания эмпирического. Ибо рефлексировать можно некоторым образом уже в эмпирическом воспоминании и, так сказать, создавать в нем воспоминание феноменологическое. Эмпирическое воспоминание говорит мне об одновременности двух событий. Впоследствии я обладаю новым при-поминанием, значительно превосходящим, благодаря более богатой взаимосвязи, [первое] по силе, и оно говорит мне: оба этих события оказались разделены такими-то и такими-то ясно воспоминаемыми событиями. Я произвожу феноменологическую редукцию, существование этих⁷⁶ событий заключается в скобки вместе со всей природой, причем как существование воспринятых событий, так и существование при-помянутых природных событий. Что происходит в этом случае с феноменологическими данными? Очевидно, что редукция первого при-поминания дает в результате феноменологическую одновременность (*ein phänomenologisches Gleichzeitig*) для обоих восприятий событий, второе при-поминание — феноменологическую неодновременность (*Nichtgleichzeitig*) для тех же самых восприятий. При этом «одновременность» не следует понимать буквально, как нельзя принимать буквально и [эти] восприятия. В любом случае этого, пожалуй, достаточно, чтобы продемонстрировать возможную обманчивость также и феноменологического при-поминания.

Мы тотчас замечаем, что всякое целостное при-поминание в эмпирическом смысле, поскольку оно сосредоточивает в эмпирическом сознании многообразие предшествующего опыта, при помощи феноменологической редукции становится целостным феноменологическим при-поминанием, собирающим многообразие феноменологического типа в феноменологически редуцированном

⁷⁶ В 1924 г. или позднее вставлено: «объективных». — *Прим. нем. изд.*

вновь-сознании; прежде всего воспоминание говорит: то-то и то-то *было*. Однако оно делает возможной и рефлексию, говорящую: то-то и то-то *было воспринято*, или же: имело место восприятие того-то и того-то. Мнимой одновременности воспринятого соответствует одновременность воспринимания; именно она осознается вновь и опредмечивается в феноменологической рефлексии. Всякая эмпирическая обманчивость, обнаруживающаяся в субъективной интуиции, порождает сознание обманчивости в феноменологически редуцированном при-поминании (то же самое можно было бы показать и на примере сферы опытно-психологического самопостижения (Selbsterfahrung), во что я не хочу сейчас углубляться).

<§ 27. *Возможность феноменологического, но не абсолютного освоения всей эмпирической сферы. Ожидание*>

И здесь мы замечаем, что можем присвоить себе, в подобном смысле, вообще всю сферу эмпирии (я имею в виду опытное полагание любого рода) при помощи феноменологической редукции — разумеется, с тем же результатом.

Возьмем, к примеру, *ожидание*. Всякому эмпирическому переживанию соответствует переживание феноменологическое, получающееся после [проведения] феноменологической редукции. Например, мой взор наблюдает за парочкой очаровательных снегирей. Самец постоянно следует за самочкой, перелетающей с дерева на дерево. И вот самочка перелетает в соседний сад. Я ожидаю, что самец последует за ней. Если мы произведем феноменологическую редукцию, то все здесь, что от природы, окажется в скобках. Разве не ясно, что всякое подобное эмпирическое ожидание словно бы таит в себе ожидание феноменологическое? Разве видение взлетающей самочки не сопровождается ожиданием некоего, так-то и так-то определенного видения последующего полета самца? Правда, *de facto* наше внимание обращено на вещи, на природу. Но разве не очевидно, что установку на вещи, с которыми сталкивает нас опыт, мы можем сменить установкой на опытное постижение вещей (das Erfahren der Sachen) и на то, что вот теперь «должен» произойти такой-то и такой-то опытный акт (Erfahrung)? И мы вполне можем принять эту установку заранее и вместо того, чтобы жить в опыте (im Erfahren zu leben) и наивно осуществлять его полагание, следовательно, «принимать» сущее в качестве сущего (das Seiende als seiend hinzunehmen), обратиться, напротив, к процессу опытного постижения (Erfahren), а полагание его заключить в скобки. Тогда актуальное опытное постижение (Erfahren) будет мотивировать акт будущий. Однако чистоты феноменологической редукции недоста-

точно, чтобы сообщить этой мотивации⁷⁷ ценность абсолютной данности. В то время как я занят, к примеру, наблюдением за этим процессом, в нос мне залетает комар, и я неизбежно чихаю. От ожидаемого видения не остается и следа.

<§ 28. Феноменологический опыт. Его «трансцендентность в имманентности» и возможность заблуждения. Вчувствование и опытное самопостижение (Selbsterfahrung)>

Поразмыслив хорошенько, мы обнаружим, что запас феноменологических мотиваций⁷⁸ бесконечно богаче, чем то позволяют предполагать немногие и к тому же неопределенные наименования, такие, как восприятие, ретенция, припоминание, ожидание. Слишком часто приходится обращать внимание на эмпирическую предметность, которая познается в опыте по мере восприятия или еще как-нибудь. Феноменологическая редукция всегда в изумительной полноте представляет интуитивные взаимосвязи, а именно — взаимосвязи, которые усматриваются не в модусе феноменологического восприятия, а, так сказать, в иных, разнообразных модусах феноменологического опыта. А если они не усматриваются, если с ними не переплетается мнящего обращения [взора] и полагания, то в каждом конкретном случае можно видеть, что подобные взаимосвязи, пусть не во мнении⁷⁹, но все же некоторым образом сознаются и интендируются и что возможность такого обращения взора и конституирование подлинного феноменологического опыта оказываются гарантированными. При этом в каждом случае мы имеем дело с «трансцендентностью феноменологической имманентности» и в каждом случае — с возможной обманчивостью.

Примером послужит нам всякое восприятие длящейся или изменяющейся вещи — скажем, коробка из-под сигар с точки зрения пространственного образа (Raumgestalt), окраски, физикалистско-каузальных качеств в той мере, в какой их можно в самом деле воспринять. Вещь — перед нами, и вот мы видим ее и держимся за увиденное как таковое, вдали от всякого мышления. И мы видим пространственный образ — скажем, коробку из-под сигар. Взгляд блуждает туда-сюда, следует то за той, то за другой линией коробки, перескакивает с одного узора древесины на другой и т. д. — все

⁷⁷ В 1924 г. или позднее вставлено: «своеобразной форме опыта (антиципации, ожиданию)». — *Прим. нем. изд.*

⁷⁸ В 1924 г. или позднее вставлено: «(модусов опыта)». — *Прим. нем. изд.*

⁷⁹ В 1924 г. или позднее дополнено: «не тематически». — *Прим. нем. изд.*

это мы можем, при помощи феноменологической редукции и изменения направленности взгляда, мысленно преобразовать в нечто вроде рядов феноменологического ожидания, а в случае, если ожидание в действительности [еще] не установилось, то это ряды мотиваций, которые по сути своей допускают преобразование в такие ряды актуального ожидания. В этом случае феноменологические мотивации обладают своим собственным, [вполне] определенным синтаксисом, своей формой и правилами, сколь произвольно не скользил бы по предмету блуждающий взгляд. И всякой определенной пространственной форме соответствует особый определенный синтаксис, и с каждой направленностью взгляда соотносится сложная система возможностей, всякому объективному изменению соответствуют именно такие и таким-то образом оформленные ряды изменений феноменов. Все это мыслится феноменологической редукцией. Тогда направленность взгляда и ее изменение редуцируются к неким феноменам ощущения и постижения (*Auffassungsphänomene*); глаз, голова и все прочее уже по [одному способу] своего существования (*seiner Existenz nach*) подвергаются феноменологической редукции. Именно это можно было бы сказать относительно того многообразия ощущений и схватывающих восприятий, которое соотносится с окраской коробки и, в частности, с окраской той или иной боковой поверхности. И т. д. К рассмотрению можно было бы также привлечь и своеобразную форму опыта, называемую *вчувствованием* в чужую душевную жизнь, но прежде, разумеется, эмпирическое постижение [своего] «Я», и все это вновь свелось бы к мотивационным взаимосвязям редуцированных феноменов, феноменов, вполне определенных по форме и типу. Но знание этих взаимосвязей мотиваций — это не знание феноменологического *восприятия*, не то рассматривание (*Schauen*) абсолютной самоданности, к которому прежде всего приводит очевидность *cogitatio*. И так -- во всем.

<§ 29. Выход за пределы сферы
абсолютной данности как необходимое условие
возможности феноменологической науки>

Итак, ответ на вопрос, возможна ли наука, рассматривающая данности, констатируемые при помощи феноменологического метода, будет зависеть первым делом от того, как мы интерпретируем ценность данностей этого типа, который встречается нас здесь в качестве «феноменологического опыта», в качестве разного рода трансцендентных феноменологических рефлексий.

Однако мне хотелось бы выразиться поточнее. Если бы мы пожелали ограничиться данностью *cogitatio* как абсолютно несомнен-

ной данностью, т. е. как данностью восприятия в том виде, в каком она произрастает из феноменологической редукции и рефлексии при выполнении длящейся *cogitatio*, то нам пришлось бы всякий раз произносить лишь «вот это», но было бы неясно, каким образом из этого можно было бы извлечь какое-либо научное познание. Ныне же выясняется, что при ретенции, при-поминании, ожидании, а тем более при феноменологической редукции всякого внутреннего и внешнего человеческого опыта, [но] с привлечением его многообразного содержания, феноменологические данности обрушиваются на нас в бесконечной полноте (а именно, благодаря тому обстоятельству, что, например, при при-поминании возможна не только одна [единственная] рефлексия и редукция, делающая из самого при-поминания как переживания объект абсолютно дающего феноменологического восприятия, но и вторая рефлексия и редукция, протекающая, так сказать, в при-поминании и приводящая при-поминаемое переживание, в качестве феноменологической бывшести, к данности, но уже не к абсолютной данности, исключающей всякое сомнение; и точно так же во всех остальных случаях). Все эти предметности, называемые нами феноменологическими, мыслятся как предметности единичные, индивидуальные, всякий феномен — как индивидуальное «вот это вот», как абсолютная однократность.

Психолог⁸⁰ скажет: «Да ведь все это — психические феномены, настоящие или прошедшие психические феномены, мои собственные или, если я принимаю (*annehme*) их на основе вчувствования, — феномены “другого”». Да, разумеется, притязание психолога на все то, что мы отграничили здесь в качестве своеобразного поля объектностей (*Objektitäten*), вполне закономерно, а именно — если все это рассматривается не в чистой феноменологической редукции, но постигается в качестве Я-переживания⁸¹, как феноменом эмпирического «Я», причем психолог не имеет ни малейшего представления о том, сколь велики трудности, обуславливаемые натуралистической концепцией переживания, понятием переживания психологического. Тем не менее, пока все в полном порядке. Мы же настаиваем на том, что эмпирического субъекта следует равным образом выключить, и тогда феноменологически единичное бытие — это, естественно, уже не психологическое переживание. Если мы хотим говорить о «психическом», то необходимо будет говорить, скажем, о *трансцендентально-психическом*, в отличие от *эмпирически-психического*.

⁸⁰ Нижеследующий абзац позднее слабо перечеркнут карандашом — *Прим. нем. изд.*

⁸¹ Позднее, приблизительно в 1921 г., вставлено: «в мире». — *Прим. нем. изд.*

Так как же обстоит дело с ответом на поставленный вопрос? Можно ли допустить те разновидности феноменологического опыта, которые не имеют абсолютного характера⁸²? С ответом, полагаю, придется подождать. Никто не требует от естествоиспытателя, чтобы модусы данности, на которых он основывает свои построения, были [непрерывно] абсолютными данностями. Не только потому, что требование это выглядело бы глупым, и даже абсурдным, но и потому также, что для того, чтобы основать строгую науку⁸³, это условие было бы излишним, как показывает само естествознание. А значит, ничто не мешает [нам] стремиться создать трансцендентальную психологию⁸⁴, науку⁸⁵ о переживаниях в феноменологической редукции. Феноменологический опыт⁸⁶ зачастую не лучше, и уж во всяком случае не хуже, опыта эмпирического. Раз так, почему бы феноменологической опытной науке не существовать наряду с натуралистической опытной наукой?! Таким образом, следует поразмыслить над тем самоочевидным обстоятельством, что всякому опыту должна соответствовать наука об опыте.

<§ 30. Имманентность и трансцендентность.

Многозначность этих терминов и смысл имманентности и трансцендентности в сфере феноменологии>

При этом следует обратить внимание на то, что этой науке пришлось бы иметь дело с объектами, которые, будучи в каждом конкретном случае *«трансцендентными»* по отношению к опытному познанию (Erfahren) — а именно, поскольку они являются, скажем, воспомяннутыми или ожидаемыми, — тем не менее *имманентны* в другом, более существенном смысле⁸⁷, а именно — что по собственной своей природе они с необходимостью даются сами по

⁸² Позднее вставлено: «характера *воплощенной* данности (leibhafter Gegebenheit), причем данности не в одной только репрезентации». — *Прим. нем. изд.*

⁸³ В 1924 г. или позднее вставлено: «в традиционном смысле слова». — *Прим. нем. изд.*

⁸⁴ Феноменология как трансцендентальная психология.

⁸⁵ В 1924 г. или позднее «науку» изменено на «эмпирическую науку». — *Прим. нем. изд.*

⁸⁶ «Феноменологический опыт» позднее взято в кавычки и снабжено примечанием: «“Феноменологический опыт” = единично-индивидуальное исследование сознания внутри феноменологического эпохэ». — *Прим. нем. изд.*

⁸⁷ Позднее, приблизительно в 1921 г., вставлено: «первичном». — *Прим. нем. изд.*

себе и абсолютно; в принципе, их можно воспринимать абсолютно, а тем самым и созерцать абсолютно в при-поминании⁸⁸; они не являются предметностями, [данными] через явление, через простое отображение (*blosse Darstellung*).

В самом деле, своеобразие *природы* и всего того, что значитися под этим наименованием, заключается в том, что нечто в этом роде выходит за пределы опытного познания (*das Erfahren*) не только в том его смысле, что оно не дано абсолютно, но и в том, что оно принципиально не *может* быть дано «абсолютно», поскольку оно *необходимо* дано через отображение (*Darstellungen*), через оттенки⁸⁹, а оттеняющее отображение в принципе не может быть редупликацией самого отображаемого⁹⁰.

Вы замечаете, что выражения «имманентность» и «трансцендентность» многозначны и что поэтому необходимо правильно воспринимать мои недавние высказывания о трансцендентности и имманентности.

О трансцендентности можно говорить:

1) Во-первых, в самом общем смысле слова, поскольку объект познания в акте познания (и вообще в сознании, объектом которого он является) сам не относится к настоящему (*nicht selbst gegenwärtig ist*). Зато он входит, собственно, в сущность интенционального отношения (а именно таково отношение между сознанием и объектом сознания), поскольку сознание, т. е. каждое конкретное *cogitatio*, является сознанием чего-то, что не является им самим. И сказанное распространяется на случай феноменологического смотрения (*Schauung*); даже феноменологически рассматриваемое не присутствует, в подлинном смысле слова, в акте⁹¹. Однако применительно к этому не говорят о трансцендентности, поскольку было бы бессмысленно говорить о ее противоположности — имманентности.

⁸⁸ Однако такой способ выражения весьма неудачен. Имманентные данные, будь то данные воспринятые или ретенционально осознаваемые, будь то данные репрезентируемые, делятся на настоящие, прошедшие, будущие; прошедшие — это данные, бывшие настоящими, затем бывшие прошедшими и т. д. *Объектами* же они являются лишь как константные единства разнообразных действительных и возможных репродукций и т. д.

⁸⁹ Позднее вставлено: «соотносящиеся со здесь и теперь». — *Прим. нем. изд.*

⁹⁰ И внешние трансценденции можно воспринимать неоднократно, [тогда как] имманентные объекты неоднократно воспринимать нельзя; они являются лишь единствами повторяющихся при-поминаний и вообще репрезентаций.

⁹¹ Два предшествующих предложения позднее заштрихованы волнистой линией, т. е. критически. — *Прим. нем. изд.*

2) Совершенно иначе, когда на одну доску ставится воплощено-актуальное присутствие для сознания (*das dem Bewusstsein... leibhaft Gegenwärtigsein*) — всегда понимаемого как определенный акт⁹² — в самом строгом смысле и его [присутствия] отрицание, положенность во мнении без подобного самоприсутствия (*das Gemeintsein ohne solches Selbstgegenwärtigsein*). Этот самый строгий смысл заключается в том, что сознание является рассматриванием (*Schauen*), которое теперь само имеет или само ухватывает, само касается того, что оно рассматривает; как когда рассматривание направлено на *cogitatio*, которое теперь является живым настоящим, и, при рассматривании, как бы имеет ее в себе. Тогда вместе они создают единство настоящего (*Gegenwartseinheit*), как учит рефлексия; живо-актуальное рассматривание едино с живо-актуальным рассматриваемым. Это одна противоположность имманентности и трансцендентности. На стороне имманентности значится лишь рассматриваемое (и в любом случае можно было бы добавить, что то, что может рассматриваться подобным способом, едино с актуально рассматриваемым таким образом, что последнее может связываться с первым перемещением рефлектирующего взгляда), а на стороне трансцендентности тогда могло бы значиться все остальное, и прежде всего все неактуальное (*Nichtgegenwärtige*), хотя и осознаваемое как объект. Даже когда феноменологически редуцированное при-поминание, или даже ретенция, репродуцирует бывшее-рассматриваемым (*Geschautgewesenes*), это воспоминаемое будет трансцендентно сознанию «воспоминания».

3) Другое понятие имманентности и трансцендентности выявляется, когда мы видим в нем классификацию предметов, а именно — предметов индивидуальных. В соответствии с ней предметы подразделяются на такие, которые можно созерцать, которые могут быть даны в абсолютной самоактуальности (*Selbstgegenwart*), и на индивидуальные предметы, которые могут являться лишь как самоактуальные, которые могут быть даны лишь через явления, отображения (*Darstellungen*)⁹³. В этом случае всякое феноменологическое сознание соотносится с имманентностью; имманентное — это поле феноменологии постольку, поскольку мы под феноменологией понимаем теперь потенциальную науку об индивидуальных

⁹² Позднее «(всегда понимаемого как определенный акт)» зачеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

⁹³ Но одни могут быть даны в своем первичном становлении лишь однажды, другие — неоднократно; одни могут быть бывшими лишь в качестве бывших воспринимаемыми, и в соответствии с этим быть в качестве потенциально припомненных, другие могут быть бывшими до всякого восприятия и т. д.

предметах, приводимых к имманентности за счет всякого исключения природы. На стороне трансцендентности тогда оказывается природа. Ибо природа⁹⁴ --- это то самое обозначение, которое объемлет всю совокупность предметностей, отображающихся при помощи явлений. Следовательно, *феноменология не стремится исключить трансцендентность во всяком смысле*. Ведь она изначально определялась исключением природы, трансцендентности в определенном смысле [слова], трансцендентности в смысле являющегося.

⁹⁴ Позднее, около 1921 г., вставлено: «объективный мир». — *Прим. нем. изд.*

<ПЯТАЯ ГЛАВА.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРЕТЕНИЕ ЦЕЛОГО,
ЕДИНООБРАЗНО ВЗАИМОСВЯЗАННОГО ПОТОКА СОЗНАНИЯ>

<§ 31. Фон феноменологического предмета и идентичность феноменологического предмета в различных актах сознания. Феноменологическое сознание времени>

После этого экскурса давайте, однако, вернемся к основной линии наших размышлений. Возможна ли феноменология мысленно представляющегося нам смысла, возможна ли наука, основанная на «феноменологическом опыте»? Гарантирована ли она после всего, что излагалось до сих пор? Как эмпирический или, если угодно, натуралистический опыт, несмотря на то, что он не является абсолютно несомненно дающим актом, во всех своих модусах несет свою очевидность в себе самом, точно так же и феноменологический опыт со своими параллельными модусами. С этой стороны не остается никаких пробелов. Поле познания бесконечно и в том, и в другом случае. Там — в чистом виде предметы, которые мы зовем природой, здесь — в чистом виде предметы, которые мы называем сознанием, *cogitatio*, феноменологическим данным (*Datum*).

Осмотримся в этой сфере немного повнимательней. Предметности — это индивидуальные единичности, предстающие перед нами в результате феноменологической редукции, а именно в качестве абсолютных самоданностей — в результате феноменологического восприятия, с другой же стороны, в результате феноменологической ретенции, при-поминания, ожидания, вчувствования.

Правда, контексты актов немного запутаннее, чем это может показаться [на первый взгляд]. Так, всякий феноменологический предмет имеет свой предметный фон, который для восприятия является фоном со-осознаваемой, но не соплагаемой во мнении (*mitgemeintem*) актуальности. Этот фон можно с помощью ретроспективной рефлексии и воспоминания привести к положенному во мнении (*Gemeinheit*) как бывший актуальным, но не как мнившийся в прежнем восприятии. И так — для всякого опытного акта (*Erfahrung*). Теперь я обладаю при-поминанием о [каком-либо] предмете. Я рефлектирую и обнаруживаю фон, а именно — с признаком «бывший актуальным», точно так же, как и при-поминаемый предмет. Этот фон, ретроспективно схватываемый рефлексией, опознается как фон, который в предшествующем при-поминании со-осознавался, но не был мнящимся в ней фоном. И так везде.

В многообразии подобного феноменологического опыта у нас может осознаваться одна и та же феноменологическая данность — скажем, одно и то же может сперва ожидаться, потом восприни-

маться, потом воспоминаться и вновь воспоминаться. Даже вчувствование не составляет здесь исключения. Ибо полагаемая по мере вчувствования данность может быть полагаемой во мнении или фоновой данностью вчувствованного *феноменологического* восприятия или иного опытного акта, а поскольку вчувствование само является опытным актом, данность полагается тем самым как данное восприятия или иного опытного акта. Идентичность феноменологической данности в различных актах сознания (в различных *cogitationes*) — это не внефеноменологический факт, а точно такое же феноменологически данное, следовательно, факт феноменологического опыта.

Конечно, при этом понятие опыта расширяется весьма естественным образом. А значит, то [обстоятельство], что соответствующая данность представляет собой то же самое, является данным, а именно — в созерцающем сознании идентичности, которое, в свою очередь, фундировано в меморативном ряду (*Erinnerungsreihe*). Мы не только имеем теперь ожидание данности, потом — ее восприятие, потом — воспоминание как ретенцию, потом — при-поминание и повторное при-поминание, но эти ряды актов выстраиваются перед нашим сознанием в ряды в при-поминающей рефлексии, и мы говорим, чисто выражая данное, что «эти акты следовали друг за другом (*im Nacheinander ... gewesen seien*) в качестве временного ряда», и что «в них одна и та же феноменологическая данность сперва ожидалась, затем воспринималась, ретенционально осознавалась, при-поминалась» и т. д., и мы утверждаем это на основании сквозного (*übergreifenden*) сознания идентичности.

При этом на ум нам приходят разнообразные отношения, связанные с феноменологическим сознанием времени (которое нельзя смешивать с сознанием эмпирическим). Ожидание предшествует восприятию, восприятие — при-поминанию, первое при-поминание — второму и т. д.; а именно, с необходимостью — при тождественном феноменологическом содержании, и уже другие отношения — при содержании различном, как вы легко можете убедиться.

<§ 32. Повторение и новое изложение [материала]: феноменологическая редукция к чистому сознанию как к индивидуальному бытию и проблема пределов (*Reichweite*) мира, редуцированного сознанием, и возможности феноменологической науки>⁹⁵

Я повторю главные мысли, которые держал в поле зрения на последних лекциях и которые еще не нашли своего окончательного воплощения.

⁹⁵ Новое изложение ввиду трудностей, с которыми столкнулись мои слушатели.

Если мы начнем рефлектировать, то откроем себя, в установке естественного мирозозерцания, как людей в определенном окружении, выполняющих многообразные и определенные в каждом конкретном случае психические акты: восприятие, фантазирование, суждение и т. д. Итак, мы выполняем всеобъемлющую феноменологическую редукцию, мы выключаем всякую трансценденцию в смысле естественного полагания существования. Мы намереваемся не брать [в качестве материала] для суждения никакого наличного бытия, приходящего к *естественной* данности: впрочем, мы, без сомнения, будем каким-либо образом догадываться о его существовании (ohne daran übrighens zu zweifeln, es irgendwie zu verdächtigen). Для нашего теперешнего исследования мы принципиально исключаем всякое фундированное в эмпирии суждение в качестве предпосылок и теоретической констатации.

Понимаемое в традиционном смысле выражения, последнее предложение означало, что отныне мы намерены судить *a priori*. Однако для нас [здесь] не было ровно никакого противопоставления. Ибо подлинное априори, то самое, из которого должны следовать необходимость и безусловная общезначимость в суждении, не имеет ничего общего с индивидуальными фактами. Априорное суждение всеобще (generell) значимо. Апостериорные значимы индивидуально, они полагают, даже будучи общезначимыми, индивидуальное бытие. У нас, однако, благодаря всеобъемлющей феноменологической редукции, остается мир индивидуального бытия, мир феноменологических данностей (Data), данностей чистого сознания.

Разумеется⁹⁶, естественный мир объемлет всякое индивидуальное бытие, а именно, постольку, поскольку в него может вписываться все (sofern alles in sie einzuordnen ist), и в естественной установке [действительно] в него вписано. Однако часть этого мира, называемая сознанием, имеет ту особенность, что ее можно феноменологически редуцировать⁹⁷; т. е. когда мы приостанавливаем деятельность всех выполненных в нем и перешлетенных с ним естественных полаганий наличного бытия, выключаем [их] для нашего суждения, само оно остается в качестве чистого имманентного бытия, в качестве чего-то такого, что в этом полагании не является природой, поскольку оно не есть ни самоявляющееся, просто отображающее бытие, ни причастно подобного рода бытию благодаря косвенному сопологанию природы. Такое сопологание выполняется постольку, поскольку, например, сознание постигается как нечто каузально переплетающееся с вещью природы (Naturding), положенной как тело.

⁹⁶ Нижеследующий абзац позднее зачеркнут. — Прим. нем. изд.

⁹⁷ Можно ли так говорить?

Теперь мы попытаемся уяснить себе, сколь широки пределы этого мира редуцированного сознания, соответственно, какими модусами его данности мы располагаем в феноменологической редукции. Далее, какой тип знания она делает возможным, коль скоро в ней необходимо основать нечто вроде науки. Из модусов данности мы имеем, для начала, феноменологическое восприятие, называемое также феноменологическим смотрением. Всякий редуцированный феномен представляется (*bietet sich dar*) длящимся бытием, а именно — длящейся самоактуальностью (*dauernde Selbstgegenwart*). Самоактуальным наличным бытием представляется и объект вещно-эмпирического восприятия, но он дан лишь через простое явление. Феноменологическая актуальность — это не являющаяся актуальность, но самоактуальность в абсолютном смысле. Так, например, бытие явления восприятия (*das Sein der Wahrnehmungserscheinung*), бытие феномена внешнего-представления-в-качестве-самоактуальности (*Sein-äusserlich-als-selbstgegenwärtig-darstellens*) является абсолютно данным имманентным бытием. Этот модус данности имманентного бытия содержит разнообразные импликации: длящееся бытие является сущим (*ist seiend*) в длительности, и эта длительность есть наполненная длительность с текущей точкой «теперь» и с непрерывностью текущих точек прошлого. И в соответствии с этим всякому феноменологическому восприятию принадлежит точка теперь-восприятия, а одному и тому же «теперь» принадлежит непрерывность ретенционального воспоминания, причем в постоянном течении. Это восприятие является абсолютным полаганием [какого-либо] «теперь», а в [этом] «теперь» — определенного «не-теперь», в постоянном ступенчатом чередовании (*in stetiger Abstufung*).

В дальнейшем мы обсуждали в качестве модусов данности свободную ретенцию и, прежде всего, припоминание. Примерно то же самое — с ожиданием и, наконец, вчувствованием.

<§ 33. Распространение феноменологического опыта на весь единообразный поток сознания>

Если мы последовательно выполняем одно феноменологическое восприятие за другим, а значит, направлены на *cogitationes* в чистом рассматривании, то всякое [из них] дано как⁹⁸ самоактуальное, до тех именно пор, пока оно длится. Если оно завершилось, то его отрезок сохраняется в живой ретенции, чтобы в заключение протекать [внутри] смутного фона. Тогда и ретенция может осуще-

⁹⁸ Позднее вставлено: «телесно». — Прим. нем. изд.

ствиться таким образом, что «еще-сознание» (Noch-Bewusstsein) истекшей и не наглядной более *cogitatio* удерживает ее и соединяет с новой [*cogitatio*]; в таком случае мы имеем сознание последовательности (Nacheinander) *cogitationes*. Однако могут возникнуть и припоминания отдельных из таких *cogitationes* и [даже] целых рядов. Мы как бы проживаем созерцание каждой из них еще раз, еще раз она начинается, длится, со своим текучим «теперь» и со своим шлейфом затухающих бывшестей (mit ... ihrem Schweif abklingender Gewesenheiten). Но только «как бы». Это «быть как бы снова данным» есть характерный признак припоминания, и единообразно со-охватывающее сознание может объединить в [одну] группу [целый] ряд таких припоминаний. Это сознание бывшей последовательности складывается в сознание группы, возможно, лишь задним числом. Например, протекают звуковые явления, мы обращаем внимание на одно [из них], прочие нас не интересуют, мы не выполняем никакого разграничивающего сознания группы, скажем, пары звуков или даже целого ряда. Зато в припоминании мы обращаем внимание на временной фон припомненного звука и теперь создаем в нем изолированно своеобразное сознание группы и ряда, смыкающее воспомнутые звуковые явления. [На явления,] на которые раньше, в восприятии, не обращалось внимания, в воспоминании внимание обращается, [явления,] ранее не сгруппированные, становятся сгруппированными в воспоминании.

Всякая *cogitatio* имеет как неполагаемый во мнении (ungemeinten) временной фон сукцессии, так и таковой же — одновременности, и в припоминании на это также можно обратить внимание.

Итак, ретенция и припоминание с этими возможными в ней операциями суть феноменологически-опытное сознание, если только параллельно мы не обращаемся к полаганию природы. В то время как феноменологическое восприятие может, с должными ограничениями, претендовать на абсолютную несомненность, это не распространяется, конечно, как мы видели ранее, на эти новые формы феноменологического опыта. Но опыт есть опыт, как таковой он обладает собственной ценностью.

Если мы предположим, что подобные операции можно выполнить и в случае с ожиданием, то станет уже [вполне] очевидным, что феноменологический опыт не привязан к обособленным *cogitationes*, являющимися актуальностями, на которые теперь обращено внимание, а⁹⁹ простирается на весь поток сознания как единственную взаимосвязь времени, которая, правда, не попадает в

⁹⁹ Позднейшая вставка, от 1924 г. или позднее: «благодаря непрерывному развертыванию горизонтов при непрерывном выполнении феноменологической редукции с любого места». — Прим. нем. изд.

каждом конкретном случае во всей своей длине и ширине' в [полосу] света созерцания (*in das Licht der Anschauung*).

Или же так: если мы остаемся в [режиме] феноменологической редукции, то в ней перед нами предстает бесконечное единство сознания, или, если воспользоваться удачным образом, бесконечно единообразный поток сознания. Все снова и снова можем мы практиковаться в феноменологически-опытном сознании (*phänomenologische Erfahrung üben*), все снова и снова можем мы делать [нашим] объектом, в модусе воспоминающего вновь-сознания, ранее имевшуюся *cogitatio*, все снова и снова можем вводить в поле созерцающего и мнящего зрения ее временной фон, на который ранее внимание обращалось [лишь] отчасти или не обращалось вовсе, можем вникать во взаимосвязи одновременности или проследживать взаимосвязи сукцессии, и можем видеть, как в единстве временного сознания взаимосвязаны феномены, как они составляют непрерывное одно, *один* поток. Правда, ретенции и при-поминания часто неясны и неопределенны, и в первую очередь это относится к при-поминаемым фонам феноменов. Но там, где воспоминание неясно, «оно» может сделаться ясным, за первым [воспоминанием] может последовать второе, более полное, ясное воспоминание, можно удачно собрать разрозненные, невзаимосвязанные воспоминания, пробудив в непрерывно наслаивающиеся друг на друга ясные воспоминания, в единство ясного воспоминания и таким образом увеличить потенциал опыта [вообще] и ценность каждого в отдельности опытного акта. За опытными актами следуют части опыта, верно выражающие их и наслаивающиеся друг на друга. Следовательно, поток сознания становится в феноменологической чистоте своеобразным полем опыта, становится областью познания.

<§ 34. Уничтожение искусственных ограничений.

*Обретение феноменологического потока сознания
при выходе естественной рефлексии на поток сознания
и на двойную феноменологическую редукцию>*

Однако, до сих пор рассуждая, мы пользовались искусственным ограничением, которое мы должны отложить в сторону. Сказанное нами приобретает свою особую ценность, да и вообще свою значимость лишь тогда, когда мы вначале берем поток сознания таким, каким он представляется нам с первой *естественной* рефлексии, и лишь *затем* практикуем феноменологическую редукцию. Мы исходили из уже феноменологического рассматривания или из нескольких актов подобного рассматривания, а потом практиковали ретенцию, при-поминание, ожидание и т. п. Однако это всего-

навсего случаи искусственных исключений. Возьмем поток сознания таким, каков он есть, т. е. в естественной установке, раз уж мы в ней находимся, мы бросим взгляд на Я-переживания и выполним на них и в них феноменологическую редукцию: на восприятиях, ретенциях, воспоминаниях, ожиданиях, на всех внутренних и внешних опытных актах, благодаря которым мы приводим к естественно-наглядной данности как внешнюю природу, так и собственные переживания, феномены психической природы.

И вот здесь-то выявилось в высшей степени интересное явление — что *всякий опытный акт допускает двойную феноменологическую редукцию*: то такую, которая приводит его самое к чистому имманентному созерцанию, в другой же раз ту, которая практикуется на [материале] его интенционального содержания и объекта. Так, существует феноменологическая редукция, практикуемая на [материале] интенционального содержания и объекта припоминания. А именно, коль скоро в при-поминании мы можем «за-ним числом» («nachträglich») обращать наше внимание на фон воспоминаемого объекта, который в первоначальном восприятии был безразличным (unbeachteter) фоном восприятия, то в при-поминании мы можем практиковать феноменологическую редукцию на переднем и задних планах, редукцию, которая не была выполнена в первоначальном восприятии и которая, следовательно, не является сама при-поминанием более ранней редукции.

Рассматриваемые сами по себе, феномены рефлексии в воспоминании, в любого рода репрезентации (Vergegenwärtigung) вызывают величайший интерес, [а] точное описание и анализ представляют собой фундамент всякой феноменологии. До сих пор, правда, [они] не были никем даже замечены. Здесь они привлекаются к рассмотрению ради [достижения] определенного, в высшей степени замечательного результата, который благодаря им становится возможным: именно — ради всеобъемлющего разворота (Wendung) *всякого* естественного опыта в сторону не только того, что является в нем *cogitati*’ей, но и того, что *заложено в нем интенционально*.

<§ 35. Трансцендентные единства естественного опыта
как показатели действительных и возможных взаимосвязей
чистого сознания. Преобразование (Umwendung) всякого
естественно-опытного акта и всех наук в феноменологические>

Результат этой феноменологической редукции или же обращения мы можем обозначить следующим образом: там, где естественный опыт полагает *трансцендентное единство*, наличное бытие реальной вещи (ein daseindes reales Ding), реальную констелляцию,

наличное бытие процесса изменения, а именно — в настоящем, прошлом или будущем, там это наличное бытие хотя и заключается в скобки, однако полагание [его] служит *индексом* определенных взаимосвязей чистого сознания, которые можно выявить в этих опытных полаганиях при помощи феноменологической редукции, а именно — выявить в форме актов феноменологического опыта.

Итак, будем исходить из естественной установки и природы, такой, какой она стоит перед нашими очами в элементарном опыте. Мы осматриваемся, мы возвращаемся в воспоминании к воспринятому ранее, мы движемся в наглядном опыте назад и вперед и имеем перед нашим испытующим взором интуитивную взаимосвязь являющейся природы с ее разнообразными вещами, событиями, людьми и т. д. Если мы выполним *на* и *во* всех этих опытных актах редукции, о которых идет речь¹⁰⁰, то всякому опытному акту, поскольку он является, скажем, опытным постижением этого стола, который представляется в этом феноменологическом опыте именно так, в этом явлении, который именно так мнится и полагается в нем в отношении передней и задней стороны, в отношении формы и материала, соответствует определенное многообразие возможностей опыта, которые являются мотивированными, реальными возможностями и, возможно, переходят в [разряд] действительных опытных актов, которые затем, в качестве мотивированных, при соответствующей направленности мнения становятся и должны становиться ожидаемыми. Выключение природы означает, что мы не делаем теперь из постигнутой опытным путем вещи (*das erfahrene Ding*) объекта наших констатирующих суждений; к нашей сфере относятся, скорее, акты опытного познания вещи, действительные и возможные, взятые в чистой имманентности, [а также] соотносящиеся с ними констатации. И тогда истиной огромной важности становится [наблюдение], что *всякий естественно-опытный акт, взятый в качестве имманентного бытия, мотивирует многообразие прочих естественно-опытных актов и многообразие реальных возможностей естественного опыта и что мы можем развертывать и направлять наш взор на эти мотивационные взаимосвязи, являющиеся взаимосвязями чистого сознания*. И взор этот носит характер феноменологического опыта. Таким образом, если, в нашей теперешней установке, мы выключим существование природы, если в этой самой нашей теперешней сфере констатаций мы не будем никоим образом судить о природе, то у нас [все же] останется огромное и определенное в каждом конкретном случае

¹⁰⁰ И не только это; видя вещь, мы всякий раз можем помыслить или представить, как она выглядела бы при любых [произвольных] поворотах головы, при удалении, приближении и т. д.

поле действительного и возможного естественного опыта, и лишь тогда обретаем мы поле чистого потока сознания, который, естественно, не содержит никакой природы, а содержит лишь опыт природы, а также все прочие переплетенные с ним представляющие, чувствующие, желающие, волящие акты.

Первый зародыш этой своеобразной редукции мы находим у Юма и, в более определенной разработке, у ультраэмпириста Милля, в его учении о перманентных возможностях ощущения, к которым должно быть редуцировано наличное бытие внешней вещи. В сущности то же самое представляет собой монизм ощущений вроде маховского, в котором вещь также заменяется взаимозависимыми группами ощущений.

Если теперь мы оставим в стороне все метафизически-гносеологические мысленные конструкции, то мы сможем практиковать феноменологическую редукцию [на материале] любого восприятия вещи таким образом, что мы сделаем ее объектом в ней [же] самой, и сможем сделать объектом вообще все то, что мы можем обнаружить после выключения положенного ею существования вещи и любого другого природного существования.

Тогда мы находим, что содержания ощущений так-то и так-то предстают перед нашим взором, в такой-то и такой-то взаимосвязи. Однако не только — содержания ощущений входят в [состав] явлений вещи как общие представления [о] вещи (*Gesamtdarstellung des Dinges*), а кроме того, как сфера сомнения (*Mitmeinung*)¹⁰¹. Полнота здесь не играет роли. Этого достаточно.

То, что мы сейчас констатировали, относится не только к моментальному «теперь», но и ко всему истекшему восприятию, вернее, отрезку ретенции, в соответствии с которым мы, таким образом, получаем бывшее ощущение, бывшее явление и т. д. В точности ту же самую [операцию] можем мы выполнить и в при-поминании, в воспоминании о ранее воспринятой вещи, о ранее воспринятом процессе: и тогда мы обнаруживаем при-помянутые ощущения, при-помянутые явления, при-помянутое сомнение (*Mitmeinung*), при-помянутое сознание настоящего и т. д.

Однако к восприятию относится также то, что, если вещь, как мы выражаемся, теперь представляется именно с этой стороны, с этим содержанием явления и в этом сомнении, то она *могла бы* представиться и с другой стороны, в другом модусе явления. И это не пустая, но реальная, т. е. мотивированная возможность. Это означает, например: когда я поворачиваю голову, когда определенные группы ощущений, подходящие под наименование «поворот головы», протекают в произвольном или непроизвольном действии,

¹⁰¹ Позднее «-мнения» зачеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

тогда с [этим] явлением вещи должны происходить такие-то и такие-то определенные непрерывные изменения, состав ощущения и состав явления меняются таким-то и таким-то образом. И так первое восприятие, как таковое, которое относится к первоначальному положению головы и тела, вообще мотивирует [все] многообразие возможных восприятий с относящимися сюда прочими положениями головы, положениями тела и т. д.

Выключение природы открывает здесь вполне определенные взаимосвязи феноменологических данностей, содержаний ощущений, постижений (*Auffassungen*), сохватываний (*Mitfassungen*), произвольных актов, тенденциозно протекающих кинестетических рядов и т. д., действительных и мотивированных в своей возможности. Мотивация эта преимущественно такова, что не предопределяет полностью возможностей явления, но в таком случае в ней содержится показатель неопределенности (*Unbestimmtheitsindex*), означающей определенность в определенной сфере.

Эти мотивированные возможности переходят в мотивированные полагания грядущего, а значит, в ожидания, когда в переплетении мотивирующего и мотивированного на полюсе мотивирующих явлений протекают фактические изменения, которые, по мере осознания, требуют именно данного, соответствующего протекания [явлений] мотивированных. Действительно, поворачивая голову, я ожидаю изменений в модусе отображения вещи либо процесса.

Все это можно перенести и на тот случай, когда мы практикуем, в рядах воспоминания, *внутреннюю* редукцию на вещественном прошлом; т. е. мы можем направить наш взор не на прошлую вещь (*das vergangene Ding*), не на прошлую естественную действительность любого рода, а, скорее, на прошлое явление восприятия вещи, на все то, что к нему относится, в том числе на фон восприятия и на то, что он предлагает в случае с ощущением, содержанием явления, в случае с сомнением и т. д. А уже отсюда — и на мотивационные взаимосвязи, которые вытекают из этих феноменологических данностей, данных в обращенном припоминании (*in der gewendeten Wiedererinnerung*), на то, как переплетаются они с другими феноменологическими данностями, и, наконец, также на возможные мотивации и регламентации функционального типа, связующие одни изменения явления с другими.

Стало быть, таким образом мы обращаем всякий естественный опыт в феноменологический, таким образом извлекаем мы пользу из естественного полагания любого рода, не делая из него, однако, подкладки для каких бы то ни было суждений о природе. Очевидно, что одно дело — изучать природу, описывать и изучать каузальные изменения, происходящие с вещами, временную иерархию вещностей (*Zeitordnungen von Dinglichkeiten*), и совсем другое —

оставить природу в покое и вместо нее описывать и изучать *опытно-вещные акты в их имманентности*: что кроется в них, как они взаимосвязаны, как они мотивируют друг друга и т. д., в особенности же как взаимосвязаны они с суждениями, чувствами, желаниями и т. д., как они мотивируют их, и все это — при последовательном выключении всякого суждения о бытии природы. Теперь вы, вероятно, понимаете, что значит сказать, что постигнутая опытным путем вещь является как таковая *показателем* некоей регламентации сознания как чистого сознания.

В частности, я мог бы, забегая вперед, упомянуть [здесь] о том, что, когда мы приписываем значимость акту опытного познания вещи, а значит, придерживаемся мнения, что закономерно будет утверждение, гласящее, что [эта] вещь существует, с этим [неразрывно] связана возможность убеждаться в существовании вещи во все новых и новых констатациях, ограничивающих и практически исключающих возможность небытия вещи, ее иллюзорности. В этом случае истинное существование вещи будет сигнализировать о вполне определенных и определенно ощущаемых взаимосвязях явлений одной и той же вещи и, возможно, о взаимосвязанных с ними мыслительных процессах, суждениях и обоснованиях суждений, точно так же, как несуществование будет сигнализировать о взаимосвязях сознания иного рода и, в свою очередь, описывающихся определенным образом; взаимосвязях, в которых полагание существования, как говорится, очевидным образом аннулируется или же обретает очевидность несуществования.

Естественно, всякое содержание наук позволяет преобразовать себя в феноменологическом направлении, точнее — позволяет рассматривать себя как показатель феноменологических взаимосвязей. Мы не строим теорий, не полагаем природы в теоретически обоснованной определенности; скорее, мы возвращаемся [назад] ко взаимосвязям суждения и обоснования, чьим содержанием-значением и содержанием-значимостью (*deren Bedeutungsgehalt und Geltungsgehalt*) являются эти теории, и тогда мы выполняем феноменологическое обращение (*Wendung*) и рефлексии *внутри* актов подобного теоретизирования и следуем за переплетениями сознания, стоящими к ним в чисто феноменологическом отношении.

<ШЕСТАЯ ГЛАВА.

ОБРЕТЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО МНОЖЕСТВА МОНАД>

<§ 36. *Интерсубъективная взаимосвязь сознания. Вопрос, не означает ли феноменологическая редукция ограничения [пределами] индивидуального сознания (Einzelbewusstsein)>*

Здесь, однако, нельзя обойтись без важного дополнения. Теоретическое содержание [какой-либо] науки, понятой как совокупное значимостное содержание (als gesamter Geltungsgehalt) [этой] науки, и природа суть *интерсубъективные* единицы. Но в последней лекции мы не говорили еще об интерсубъективной взаимосвязи сознания и, соответственно, об *опыте*, протягивающемся от одного Я-сознания к другому.

Не означает ли феноменологическая редукция ограничения пределами чистого сознания, принадлежащего, в эмпирико-психологическом понимании, индивидуальному, эмпирическому Я, а именно Я моему, феноменолога? *Прежде всего, чем характеризуется это чистое сознание, чистое сознание Я?*

<§ 37. *Принцип конструирования
единообразного потока сознания>*

Эмпирическое Я обладает телом и, с другой стороны — очевидно, в совершенно ином смысле, — сознанием. Его сознанию принадлежит всякое сингулярное сознание в смысле *cogitatio*, которой оно обладает, которую оно переживает. Но составляет ли оно единицу при феноменологической редукции? Что же, нам уже пришлось говорить об *одном потоке сознания*; и в самом деле, единица феноменологического потока сознания и единица сознания, которая является исключительно сознанием одного-единственного Я в эмпирическом понимании или вычленяется из последнего при помощи феноменологической редукции, суть *одно и то же*.

Поразмыслим о следующем: всякая *cogitatio* — мы сформулировали это общее положение недавно — имеет свой темпорально упорядоченный фон. Ни одна из них не изолирована, любая из них представляет собою как бы нечто вымываемое (Herausgemeintes) из окружения более или менее взаимосвязанных феноменологических *дат* (Daten). Вернее будет назвать их «*дабиями*»; ибо лишь с помощью обращения мнящего взгляда¹⁰² можно сделать из них

¹⁰² Позднее вставлено: «и вторжения в смутные горизонты». — *Прим. нем. изд.*

подлинные даты, мнимости и данности (*Gemeinheiten und Gegebenheiten*). Это распространяется на любую *cogitatio*, которая приходит у нас к феноменологической данности, причем закономерно, независимо от того, будет ли эта данность данностью восприятия или же данностью какого-нибудь другого опыта. Итак, мы причисляем, разумеется, к *одному* феноменологическому Я, все, что подобный фон скрывает в себе по линии актуальности и одновременности (*nach Gegenwart und Gleichzeitigkeit*) в настоящем или же в направлении будущего или прошлого — точно таким же образом, как в эмпирическом постижении, все это принадлежит одному эмпирическому Я-сознанию. Впрочем, этот фон вполне может быть то ясным, то смутным, то может, по мере прояснения воспоминания, достигать порога ясности и определенности. То же касается и пред-поминания (*Vorerinnerung*), ожидания, которое, в общем, может оказаться весьма неопределенным. Абсолютно несомненно, однако, то, что такой *временной* ореол всегда налицо и должен быть налицо, и что, когда он не определен, его нельзя свободно и произвольно варьировать, но можно определить. Воспоминание может быть сколь угодно зыбким, пустым, лишенным какого бы то ни было наглядно схватываемого и анализируемого состава — ясное воспоминание *возможно*, причем такое, которое правомерно соотносится с [воспоминанием] неясным как проясняющее его и придающее определенность его содержанию-прошлому (*ihren Vergangenheitsgehalt bestimmt gebende*). Таким образом, здесь вновь налицо удивительная мотивационная взаимосвязь и правило сознания.

А как быть с тем случаем, когда мы имеем два воспоминания, каждое из которых обладает своим ореолом воспоминания, и в то же время никакая интуитивно-меморативная связка не опосредует содержания того и другого? Быть может, могут существовать изолированные воспоминания? Еще отчетливее: всякое воспоминание полагает (надлежащим образом редуцированное) сознание прошлого восприятия (*ein vergangenes Wahrnehmungsbewusstsein*) с ореолом временного, принадлежащего ему окружения, а значит, фрагмент более раннего потока сознания. Быть может, два положенных при помощи воспоминания потока сознания могут не иметь никакой взаимосвязи? Обязательно ли должны они встраиваться со своими временными фонами в единство одного, но совершенно не данного¹⁰³ потока сознания¹⁰¹? Может быть, нам не стоит ожидать, пока

¹⁰³ В 1924 г. или позднее вставлено: «предварительно». -- *Прим. нем. изд.*

¹⁰¹ Впоследствии, в 1924 г. или позднее, Гуссерль переформулировал предыдущие предложения следующим образом: «А что если мы обрели бы два континуума воспоминаний, каждый из которых непрерывно

цепь ясного воспоминания действительно сведет оба [этих] воспоминания в единство? На этот вопрос один из законов сознания (а все это исключительно анализы и законы сущности) дает определенный и абсолютно очевидный ответ: любые два воспоминания, входящие в единство связывающей их актуальности сознания (*Bewusstseinsgegenwart*), смешаются в ней в единство воспоминания, т. е. [в единство] одного, пусть даже не заполненного интуитивно временного сознания, в котором воспоминаемое (*das Erinnerte*) одного воспоминания смыкается с воспоминаемым другого в *единое* воспоминание, в котором оба относятся к *единому* времени, а значит, с необходимостью доступны созерцанию как одновременные или следующие одно за другим, в смысле этого сознания единства. Может оказаться, что этот временной порядок сознается неопределенно, что в смысле этого временного сознания остается открытым вопрос, какое [из воспоминаемых] является более ранним, какое — более поздним или не являются ли они одновременными. Но тогда это неопределенность, тающая в себе определенность в смысле трех случаев [этой определенности], при единственном условии, что воспоминание можно вообще удерживать как значимое (при этом необходимо отметить, что всякое воспоминание либо значимо, либо нет). Далее же из этого можно вывести, что тогда должна необходимо существовать «возможность» пробудить и пробежать, с ясностью и полнотой, ряд воспоминаний так, чтобы он связывал одно и другое воспоминание таким образом, каким действительно обеспечивается непрерывная временная взаимосвязь потока сознания. Естественно, это одна из мотивированных возможностей, которая, однако, не означает, что мы *действительно* располагаем этим рядом воспоминаний.

Более общезначимым выглядит утверждение, что два опытных акта, которые вообще сопрягаются в единство одного объемлющего их синтетического сознания, сопрягаются в нем в единство одного опыта, и что, с другой стороны, с единством опыта неразрывно связано временное единство постигнутого опытным путем. И это правило работает постольку, поскольку относится к сущности опыта вообще, и в особенности применимо к феноменологическому опыту. *Следовательно, тем самым найден принцип, причем единственный решающий принцип, конструирующий единство потока сознания*; другими словами, принцип, решающий, принадлежат ли несколько *cogitationes* единству феноменологического Я, и, так сказать, показывающий, по каким признакам можно узнать, что не-

обладал бы собственным развертывающимся временным горизонтом, и мы никак не могли бы перейти, в процессе развертывания, из одного континуума в другой?» — *Прим. нем. изд.*

сколько *cogitationes*, данных, как всегда, в феноменологическом опыте, необходимо принадлежат к одному потоку сознания¹⁰⁵, с другой же стороны, обосновывающий необходимое существование потока, который объемлет их в себе; при неприменимом условии, что эти *cogitationes* вообще существуют, что дающие их опытные акты действительно что-то значат.

Итак, если я исхожу из каких-то своих психологически внутренних или внешних опытных актов и выполняю на них феноменологическую редукцию, то полагаемые [при этом] феноменологические данности со всеми их взаимосвязями будут с необходимостью принадлежать к одному-единственному потоку сознания, к одному-единственному феноменологическому Я, а именно, не только опытные акты сами по себе, но и все те мотивационные взаимосвязи, какие только не найдем мы в них при помощи феноменологической редукции.

<§ 38. Вчувствование. Отличие вчувствования
от аналогизирующего образного сознания>

Но перейдем ли мы когда-нибудь к *иному* феноменологическому Я? Может ли феноменологическая редукция вообще прийти к идее нескольких феноменологических Я? На прежнем пути, разумеется, нет. Но ведь прежде мы и во внимание не принимали *вчувствования*, которое так или иначе представляет собой особую форму эмпирического опыта. В нем вчувствующееся Я опытно познает (*erfährt*) душевную жизнь, точнее, сознание другого Я. Оно опытно познает его, но никто не скажет, что оно переживает его и воспринимает его во внутреннем восприятии, в Локковой рефлексии, так же, как свое собственное сознание. Тем более никто, естественно, не скажет, что оно вспоминает или ожидает его. Можно ли сказать, что это образное сознание, сознание, конструирующее по аналогии (*analogosierendes*)¹⁰⁶ чужое сознание при помощи одновременного собственного и подобного [ему] сознания? Я полагаю, что на правильном пути был *Lunne* — хотя я и не могу со-

¹⁰⁵ Слова «решающий, принадлежат ли несколько *cogitationes* единству феноменологического Я, и, так сказать, показывающий, по каким признакам можно узнать, что несколько *cogitationes*, данных, как всегда, в феноменологическом опыте, необходимо принадлежат к одному потоку сознания» позднее заключены в скобки и снабжены значком «*deleatur*» (уничтожить — лат.). — *Прим. нем. изд.*

¹⁰⁶ В 1924 г. или позднее «конструирующее по аналогии» изменено на «представляющее путем отображения (*abbildlich*)». — *Прим. нем. изд.*

гласиться со всем, что он говорит по поводу вчувствования, — ревностно ополчившийся на традиционную и в самом деле весьма убогую психологию вчувствования. Я мог бы сказать здесь следующее: в эмпирическом образном сознании явление предмета (действительное, а то и просто имажинативное), образный объект функционирует как носитель аналогизирующего¹⁰⁷ отношения к «сюжету» (Sujet) образа. В имманентном образном сознании самоактуальное сознание должно было бы служить образным объектом для другого сознания; а значит, собственное переживание, собственный акт — например, гнева — должен был бы функционировать как аналог¹⁰⁸ для чужого акта. Но ведь это бессмыслица. Ибо когда я вчувствую в «ты» гнев, сам я [нисколько] не разгневан, и я столь же мало разгневан, когда воображаю гнев своей фантазией или просто вспоминаю о нем¹⁰⁹ — если только в последнем случае я снова не впаду в гнев. Вчувствование не есть сознание настоящей образности в той же мере, в какой оно не есть послевоспоминание и предвоспоминание, или воспоминание какого бы то ни было другого рода. Я вижу в нем сознание, объединенное с этими актами тесным родством, акт [из] весьма широкой группы *repräsentаций* (Vergegenwärtigungen)¹¹⁰.

Правда, вместо имажинации (Verbildlichung) в актуальном похожем акте можно было бы представить себе и аналогизирование другого рода в том виде, в каком оно совершается, например, когда мы иллюстративно воображаем [какую-либо] вещь в так называемом *образе фантазии* (Phantasiebild); наподобие того, как когда мы по описанию рисуем в [своей] фантазии образ описываемой вещи, сознавая, возможно, что это «всего-навсего образ фантазии». Таким способом мы часто имажинируем (verbildlichen) также, в каком расположении духа находится другой. Но такой способ интерпретации *всякого*¹¹¹ вчувствования вызывает [серьезные] сомнения: ибо, созерцая, мы помещаем в другого его переживания (Denn wir schauen in den Anderen sein Erleben ein), совершенно непосредственно и без сознания какого-либо импрессивного или имажинативного вообра-

¹⁰⁷ В 1924 г. или позднее «аналогизирующего» изменено на «отображающего» («abbildlichen»). — *Прим. нем. изд.*

¹⁰⁸ В 1924 г. или позднее «аналог» изменено на «образ». — *Прим. нем. изд.*

¹⁰⁹ Естественно, это будет модификацией гнева, которая как таковая родни ему настолько же, как ремеморирующая репродукция — импрессии.

¹¹⁰ В этом случае репрезентацией будст, кажется, любая пустая интенция.

¹¹¹ В 1924 г. или позднее «всякого» изменено на «этого». — *Прим. нем. изд.*

жения (*impressionaler oder imaginativer Verbildlichung*)¹¹², и когда мы просто составляем себе образ его переживаний, мы ощущаем это как нечто особенное. Поэтому я и не решаюсь отнести ко вчувствованию этот второй, столь более совершенный род аналогизирования.

<§ 39. Обретение иных феноменологических Я
при помощи двойной феноменологической редукции.
Природа как показатель координации множества Я-монад>

Но, в любом случае, вчувствование — это опытный акт, который мы можем *феноменологически редуцировать*, как и всякий другой. И здесь также — *феноменологическая редукция двоякого рода*: во-первых, вчувствование в себя, которое мы, созерцая, имеем данным в феноменологическом восприятии, которое, как и все феноменологическое восприятие, имеет свой временной фон и встраивается в тот единственный поток сознания, которому, если исходить из данной *cogitatio*, принадлежит всякое феноменологическое восприятие и всякая феноменологическая репрезентация воспоминającego типа. С другой же стороны, вчувствование является опытом *вчувствованного сознания* (*Erfahrung von einem eingefühlten Bewusstsein*), в котором мы также можем практиковать феноменологическую редукцию. Также и эта, таким способом полученная феноменологическая данность имеет свой временной фон и есть тем самым данность феноменологического Я.

Но здесь вступает в силу закон, по которому вчувствованная данность и соответствующий вчувствующий опыт (*das einführende Erfahren*) в принципе не могут принадлежать к одному и тому же потоку сознания, а значит, к одному и тому же феноменологическому Я. Нет канала, ведущего из вчувствованного потока к потоку, к которому принадлежит сам процесс вчувствования (*das Einfühlen*). Данности того и другого потока никак не могут стоять в отношении, представляющем одну из них окружением другой. Окружением! Не значит ли это «временным окружением» и не гласит ли нам закон, что та и другая не могут принадлежать к *одному* временно-му сознанию?

На это, как кажется, можно возразить, что акт вчувствования и вчувствованный акт все же принадлежат к *одному и тому же* времени, и принадлежат к нему [также] и для *сознания*. Вчувствование полагает вчувствуемое как «теперь» и помещает его в то же

¹¹² Мы не всегда помещаем, «созерцая» (*«schauen» ein*); мне кажется, необходимо должна предшествовать пустая аппрезентация, которая может перейти в репродуктивное созерцание.

«теперь», что и себя. В то же время стоит обратить внимание на следующее. Существует, кроме того, репрезентированное «теперь» (которое не является при-помянутым), т. е. репрезентация, которая идентифицирует репрезентированное «теперь» — хотя оно всего-навсего репрезентированное — с актуальным «теперь». Так это, например, когда я репрезентирую «Роон»¹¹³. Также и вчувствованное «теперь» является, таким образом, репрезентированным, а не самоусмотренным (*selbsterschautes*), а тем самым и *одновременность вчувствования и вчувствованного не есть одновременность самоусмотренная*. Далее, одно не принадлежит к окружению другого, и наоборот. Нет также никакого возможного пути непрерывности, ведущего от одного к другому, подобного тому, который все же ведет от иного репрезентированного «теперь» к «теперь» актуальному. Время, полагаемое во вчувствовании, является, когда речь идет об эмпирическом вчувствовании, «теперь», эмпирически полагаемым в качестве той же объективной временной точки, что и «теперь» собственного сознания. *Опосредована* эта идентификация соотношением с объективным временем *тела* и вещного мира. Также и мои собственные чувства, мысли, восприятия и т. д. и принадлежащее им «теперь» я идентифицирую с «теперь» воспринятого в вещном мире (*mit dem Jetzt des Wahrgenommenen der Dingwelt*), и это последнее [«теперь»] получает свое объективное временное определение. Естественно, оно подпадает под действие феноменологической редукции¹¹⁴.

Что же останется [у нас], если мы проведем эту редукцию и выключим как существование вещей вкупе с телами, так и существование временной формы?

Все феноменологическое бытие редуцируется тогда к *одному* (к «моему») феноменологическому Я, отличенному как воспринимающее и вспоминающее, вчувствующее Я, и при этом как проводящее феноменологическую редукцию, и к *другому*, положенному во вчувствовании Я, и положенному как созерцающее, вспоминающее, возможно, вчувствующее Я. Далее, для моего Я эмпирически познанные природные объекты, вследствие включения их существо-

¹¹³ «Роон» — ресторан под Геттингеном. — *Прим. нем. изд.*

¹¹⁴ Можно сказать также: феноменологическое вчувствование — это феноменологический опытный акт феноменологического Я, которое опытно познает в нем, причем принципиально, подобное [же] Я, отличное от <него> самого. Это не тавтология, наподобие той, которая возникла бы, если бы мы сформулировали похожее положение для эмпирического вчувствования, — положение, гласящее, что в нем [вчувствовании] один человек приобретает опыт о другом в отношении душевной жизни последнего. Ибо в основе своей эта дефиниция эмпирического вчувствования.

вания, редуцируются к *указателям* на определенные актуальные взаимосвязи сознания и соответствующие мотивированные возможности сознания.

Однако в силу естественного вчувствования вчувствованные Я полагаются как принадлежащие своим телам, как средоточия вещественных окружений, вещественных окружений, расширяющихся до пределов мироздания (*Allnatur*), того самого, которое есть также и для меня, которое я также воспринимаю и, кроме того, полагаю по мере опытного постижения (*erfahrungsmässig*). В феноменологической редукции всякая вещь и для *вчувствованного Я* -- указатель на относящиеся к нему и вчувствованные мною в него взаимосвязи опыта и возможности опыта; и так — для всякого Я.

Итак, природа является указателем на всеобъемлющую регламентацию, [регламентацию], объемлющую все потоки сознания, стоящие, благодаря вчувствованию, в опытном отношении друг к другу, и, в частности, всякая объективная временная точка и всякая объективно трактуемая «одновременность» («*Gleichzeitig*»), мое актуальное «теперь» и «теперь» всякого другого Я, слитые воедино (*ineinsetzt*) (а также всякое прошедшее «теперь» моего воспоминания [вместе] со всяким прошедшим «теперь» воспоминания «другого»), так вот, всякая объективная временная точка является указанием на вполне определенную, закономерную координацию, которая, так сказать, соотносит всякую *Я-монаду* со всеми другими, а именно — в отношении вполне определенных, коррелятивно взаимопринадлежащих мотиваций сознания.

<СЕДЬМАЯ ГЛАВА.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ О ПРЕДЕЛАХ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ><§ 40. Воздержание от любого суждения
о бытии природы в феноменологической редукции>

Все это так, если мы выполняем то, что мы называли феноменологической редукцией, а значит, если мы судим не о бытии природы, а о бытии чисто феноменологических взаимосвязей¹¹⁵. Позволительно заметить, что мы не выносим суждений о бытии природы никоим образом. Мы не говорили, что природа «есть, в действительности, не что иное», как вот эта вот регламентация, тянущаяся от сознания к сознанию. Мы не говорили, что сознание является единственным подлинным бытием, природа же — это лишь нечто вроде¹¹⁶ воображаемого образа (*ein imaginäres Bild*), что сознание проектирует в <себе> самом, и т. п. Это не могло быть нашим сознательным мнением, именно потому, что все наше исследование протекало в [режиме] феноменологической редукции, а эта самая редукция *ex definitione*¹¹⁷ ничего другого и не требует, как оставить любые констатации, касающиеся природы. С другой стороны, теории типа вышеприведенных *expressis verbis*¹¹⁸ выносят утверждающие констатации о природе, следовательно, здесь они нам совершенно не подходят.

<§ 41. Проблема возможности феноменологической науки
как науки сущности и науки факта>

Если мы рассуждаем таким образом, если мы видим, как область феноменологического опыта объемлет множество феномено-

¹¹⁵ В 1924 г. или позднее «а значит, если мы судим не о бытии природы, а о бытии чисто феноменологических взаимосвязей» изменено на «а значит, когда мы судим не о бытии природы, или, лучше, просто судим не об “этой вот” (“die”) природе, а, воздерживаясь как феноменологи от совыполнения какой бы то ни было веры (*uns jedes Mitvollzuges des glaubens enthaltend*), судим лишь о чисто феноменологических взаимосвязях». — *Прим. нем. изд.*

¹¹⁶ Текст «вот регламентация, тянущаяся от сознания к сознанию. Мы не говорили, что сознание является единственным подлинным бытием, природа же — это лишь нечто вроде» был в 1924 г. или позднее зачеркнут Гуссерлем. — *Прим. нем. изд.*

¹¹⁷ По определению (*лат.*) — *Прим. пер.*

¹¹⁸ Недвусмысленно (*лат.*) — *Прим. пер.*

логических Я, множество изолированных монад, скоординированных друг с другом посредством единообразных закономерностей, если сообразить, что эти координации, в которых по мере осознания выражается природа, вполне можно было бы описать более детально, представляется странным, почему при этом все еще может ставиться вопрос о возможности феноменологической науки. Уже познания, которые мы приобрели мимоходом, вполне научны, и явно весьма показательны (*sehr erleuchtende*). Тем не менее, не все здесь ясно. Прежде всего необходимо отметить, что мы мыслили феноменологию как своего рода параллель к естествознанию, причем обе [науки] занимались индивидуальными предметностями¹¹⁹; одна — с данностями естественной установки, другая — с данностями установки феноменологической. Но ведь мы совсем не подумали о том, *какую роль играет в феноменологической сфере априорное познание, в какой мере на основе феноменологического опыта можно выполнять идеации и приобретать идеальные научные познания.*

Что касается природы, то мы знаем, что существует такая вещь, как чистое естествознание, существуют априори природа и соответствующие априорные дисциплины — такие, как геометрия и т. д., но, кроме того, существует эмпирическое естествознание, и суть этого последнего — [вовсе] не в том, скажем, чтобы переносить чистое априори природы на имеющие место единичные случаи, на данности внешнего опыта. Это было бы праздным занятием, лишенным всяческой научной ценности. Априорное познание служит методическим инструментом познанию эмпирическому, но это последнее дает нечто совершенно новое в системе эмпирических наук.

Но удостоверились ли мы в том, не затрагивают ли те интересные взгляды, которые нам удалось бросить в феноменологическую сферу, *au fond*¹²⁰ чисто сущностного познания, и не является ли новинка вроде опытно-ориентированной (*erfahrungsmässige*) феноменологии пока что вещью весьма сомнительной и даже, пожалуй¹²¹, невозможной? В самом деле, не должно ли то, что мы <сказали> о феноменологии сознания времени, о мотивационных взаимосвязях, принадлежащих вечному сознанию (*Dingbewusstsein*), и многое другое заведомо носить на себе печать априорного познания?

¹¹⁹ Предшествующее предложение было позднее, приблизительно в 1921 г., изменено следующим образом: «Прежде всего необходимо отметить, что мы постольку мыслили феноменологию своего рода параллелью к естествознанию, поскольку обе науки занимались индивидуальными предметностями». — *Прим. нем. изд.*

¹²⁰ В сущности (*фр.*) — *Прим. пер.*

¹²¹ В 1924 г. или позднее вставлено: «как рационально-эмпирическая наука». — *Прим. нем. изд.*

Но если мы будем твердо помнить, что опыт — это действительно опыт, т. е. если мы будем принимать его за полагание индивидуального бытия, то, хотя мы, может быть, и можем быть уверены, что область подобного полагания очень широка, но мы не можем настолько же быть уверенными в том, может ли на основе подобного опыта быть основано нечто вроде опытной науки¹²² в качестве подлинной науки *matter of fact*¹²³.

*<§ 42. Эквивалентность познания природы и познания
коррелятивных взаимосвязей познания
и приложение априорного познания сознания к
феноменологическим взаимосвязям эмпирического
познания природы. Психофизика>*

Что в этом отношении еще бросается в глаза — так это то, что все взаимосвязи сознания, в которых как бы выражается по мере осознания бытие природы, приходят к нашему познанию без того, чтобы мы высказывали суждения о природе, и без того, чтобы мы пользовались существованием природы даже как всего лишь молчаливой предпосылкой; но что, с другой стороны, познание этих взаимосвязей сознания некоторым образом эквивалентно познанию природы, и наоборот. По крайней мере, можно понимать это так: значимость опыта и эмпирического опытного познания имеет своим коррелятом определенные действительные и возможные взаимосвязи опытного сознания, и наоборот, когда эти взаимосвязи принимаются за существующие, тогда опытное познание обладает значимостью. А значит, в этой области феноменологии мы имеем дело не иначе как со своего рода феноменологическим преобразованием естественного познания. Да и может ли феноменология успешно для себя осуществлять это познание без предшествующего [ему] познания природы. Разве не будет дело обстоять, скорее, таким образом, что априорное познание, которое принадлежит к сущности сознания и может быть достигнуто в чисто имманентном исследовании, найдет приложение к эмпирически структурированному познанию природы в отношении его феноменологических взаимосвязей и отныне откроет путь к познанию конкретно-бытийных взаимосвязей феноменологических данных (*von Daseinszusammenhängen phänomenologischer Data*), которые нельзя было бы обрести иным образом, т. е. исходя непосредственно из индивидуальных данных?

¹²² В 1924 г. или позднее вставлено: «как системы рациональности». — *Прим. нем. изд.*

¹²³ Фактичности (англ.) — *Прим. пер.*

Разумеется, это сомнение затрагивает всю сферу *фюзиса*. Сложнее обстоит дело с психофизическим познанием, которое является познанием природы, собственно, лишь благодаря переплетениям с познанием природы в собственном смысле слова, с познанием физическим (трансцендентным познанием). В сущности, психофизическое познание — это промежуточное звено между естественным познанием и познанием чисто феноменологическим¹²⁴.

¹²⁴ Последнее предложение было позднее зачеркнуто Гуссерлем. — *Прим. нем. изд.*

Заметки и дополнения

Чистая психология и науки о духе, история и социология.

Чистая психология и феноменология.

Интерсубъективная редукция как редукция
к психологически чистой субъективности.

(Начало октября 1910 г.)

В рукописи W, на второй странице, я мимоходом обозначил идею *чистой*, притом как априорной, так и эмпирической *психологии*. Займемся этой идеей. Мы имеем чувственные восприятия, мы «видим» вещи и [со]отношения вещей, мы вспоминаем о них, мы полагаем их в смутном эмпирическом представлении и т. д., и на основании этого выносим суждение: существует некая «природа». Точно так же выполняем мы вчувствования в «тела», мы полагаем дух, соотносим наши собственные переживания с нашим (положенным в переживаниях восприятия etc.) телом. Естественнонаучно мы познаем природу так, как это делает физика, естественная наука в обычном смысле.

1) Мы познаем зависимости, функциональные взаимосвязи, которые относятся не только к физической природе самой по себе, но и к природе психофизической, т. е. мы познаем функциональные взаимосвязи между физическими вещами, прежде всего — между телами и их физическими проявлениями (*Vorkommnissen*), с другой стороны — с [их] сознанием, и так для всякого человека, для всякого животного.

2) С другой стороны, мы можем в *самом* сознании проследить такие взаимосвязи, как «мотивационная взаимосвязь», взаимосвязи между восприятиями, суждениями, чувствами, волениями etc., все это — как переживания с таким-то и таким-то «содержанием». Мы можем говорить о единичных переживаниях, в [наличии] которых мы уверены на основании воспоминания (*Erinnerung*), но мы можем говорить и о таких [переживаниях], которые мы приписываем другим людям на основании вчувствования, причем мы воспринимаем эмпирические тела или же полагаем их в представлении или мысленно и находим на основании этого полагания мотивы для «вложения» в них того, чего сами мы «внутренне» не воспринимаем, с пометкой «чужое сознание», чужое психическое переживание. Так поступаем мы при общении.

И ныне дело обстоит двояким образом: либо поставить вопрос о психофизических взаимосвязях, в том смысле, что объективные свойства вещей (физикалистских и физиологических), «мертвых» вещей и тел, связанные объективным отношением, становятся субъективным, сознанием, которое привязано к телам, распределе-

но (verteilt) между ними неким объективным образом; и что мы, со своей стороны, не заботясь об этих связях, просто прослеживаем взаимосвязи самих соответствующих переживаний в качестве «фактов сознания», причем *полагание природы все же остается в силе*, как опосредующее звено между сознанием и сознанием и как возможность взаимного полагания сознаний путем «вчувствования».

Как следует понимать последние слова? Ну, скажем, примерно так¹. Когда я воспринимаю [какую-то] вещь (пусть даже я никогда ничего не слышал ни о физике, ни о физиологии), то тем самым я полагаю [какую-то] вещь, и это полагание означает, отвлекаясь от всех физик и метафизик, возможность перейти неким образом от этого восприятия вещи к восприятию других вещей; как бы, в каком угодно философском смысле, ни обстояло дело с действительным представлением этой вещи, я могу с полным основанием заявить, что это восприятие как одностороннее постижение вещи (Dingerfassung) скрывает в себе возможности иных восприятий, несколько иначе ориентированных по содержанию, и эти взаимосвязи научно-обозримо принадлежат сущности полагания вещи, и их <т. е. взаимосвязей> возможность принадлежит сущности значимого (gültigen) полагания вещи. Как бы скептически я к этому ни относился, вздумай я даже отрицать вещь как сущее «в себе», — эти взаимосвязи будут чем-то [легко] обнаружимым, и вступи я даже в спор о смысле этих возможностей, их все равно можно будет постичь и с уверенностью констатировать; а именно — то, что требуется познать здесь, не имеет ровно ничего общего с изучением вещи в смысле физики. У последней своя, совершенно особая, установка.

Итак, в восприятии или в любом другом чувственном представлении мы также полагаем *тела* и воспринимаем их как носителей сознания. Мы можем сделать это так, что свойство «быть носителем» мы будем понимать отнюдь не психофизически, а скорее лишь так, что полагание вещи, исполненное как восприятие «чужого тела», будет мотивировать полагание «иного сознания Я» путем с трудом поддающегося описанию «вчувствования».

Точно так же, как до всякого вчувствования (или, для начала, при выключении его) в [моем] собственном сознании хотя и полагаются вещи, но установка, обращенная к сознанию, направлена не на вещи, а на восприятие (и прочие [виды] полагания) вещей и на взаимосвязи, которые можно установить и исследовать в этой сфере; точно так же и со вчувствованием. При этом следует отметить: *констатация взаимосвязей «собственного сознания» не означает, или просто ей нет повода означать или соозначать констатации фактов природы; и то же самое можно сказать о констатации*

¹ Уже здесь — интерсубъективная феноменологическая редукция.

взаимосвязей чужого сознания и отношений между [моим] собственным и чужим сознанием. Это выглядит парадоксально, и над этим действительно стоит серьезно подумать.

Выключение собственного Я

Прежде всего, не означает ли «собственное» сознание Я сознания, принадлежащего мне, вот этой определенной личности, имеющей вот это определенное тело, локализованной благодаря ему в пространстве и поставленной во взаимоотношение с другими природными вещами, переживания которого [сознания] находятся в некоем взаимоотношении с этим телом и его органами чувств, с его мозгом и т. п.? Некоторым образом, приходится признать, это действительно так; истинно то, что мое сознание принадлежит таким образом психофизической природе. Ну и пусть: не в этом направлении должен направляться наш «интерес»². Существует, кроме того, другая направленность интереса, которая не обсуждает всех этих отношений. Следовательно, при этом я выношу суждения не о вещах моего опыта, не о мире, о моем теле, о моих органах чувств, нервной системе и т. д.; я не занимаюсь физикой и не пользуюсь ничем, взятым из физики, не говоря уже о биологии и, в особенности, физиологии. Не занимаюсь я и тем видом психологии, так метко названным психофизикой, которая изучает и ставит эксперименты с так называемым психическим в его взаимосвязи с природой³. Я не хочу сказать, что я не придаю значения, не воспринимаю, затем также не сужу о вещах, мире, природе и т. д. как о действительно наличных сущих (als wirklich daseiend). Просто-напросто я делаю это по-прежнему так же, как делал это и до сих пор. И я не желаю занимать, скажем, установку скепсиса, эпохэ⁴, оставляя *in dubio*⁵, существует ли природа и т. д., держа свое собственное мнение при себе. Это значило бы вешать на все [уже] выполненные полагания ярлыки сомнительности⁶, что я вовсе не намерен сейчас делать.

² Из того, что заложено в ней <природе>, ничто не может стать для нас «темой», подвергнуться «тематическому полаганию», а значит, не может повлечь за собой никакого предикативного суждения.

³ В 1924 г. или позднее добавлено: «положенной тематически». — Прим. нем. изд.

⁴ Позднее «скепсиса, эпохэ» заменено на «скепсиса и его эпохэ». — Прим. нем. изд.

⁵ Под вопросом (лат.) — Прим. перев.

⁶ В 1924 г. или позднее вставлено: «скептической или критико-познавательной». — Прим. нем. изд.

Что я хочу, так это (внутри созерцания или установки, которую сейчас следует исполнить) не выносить ни одного суждения естественнонаучной сферы, вообще никоим образом не выносить суждений о природе так, словно бы я сейчас желал высказать какое-либо научное утверждение о природе, словно бы природа, не только в физическом, но и в психофизическом смысле была *моей темой*. Моей темой должно стать исключительно чистое сознание, и прежде всего мое собственное сознание. Что это такое, «мое собственное сознание», если я хочу, чтобы в этом⁷ полагании бытия не содержалось ничего от полагания природы⁸? Что это за обозначение? Что оно охватывает, и может ли оно охватить нечто, коль скоро полаганию природы суждено остаться без употребления⁹?

Можно сказать, например: [Мое] собственное сознание — это то, что сам выносящий суждение переживает или проживает (*durchlebt*), то, что он самостоятельно (*selbst*) и непосредственно (*direkt*) усматривает в рефлексии (в так называемом — и довольно неудачно — внутреннем восприятии), что он сам припоминает (*sich entsinnt*) в единообразной непрерывности воспоминания, непосредственно связанной с соответствующим восприятием, и что так, по мере воспоминания, оказывается наглядно давшим [себе] непосредственно как собственное прошлое сознание. Все это совершенно верно. Но тут нам могут возразить: «Выносящий суждение!» — и вот мы снова в мире, сами являемся звеньями этого мира — ведь у нас есть тело с окружающими [его] объектами опыта и т. д.

В то же время все это мы с легкостью можем выключить, ведь мы не намерены произносить высказываний о теле; однако я принимаю к сведению, что мне, выносящему суждение, дано тело. Соответствующее восприятие тела является составной частью, причем неотъемлемой составной частью, чистого сознания Я. Далее, если я думаю о своем месте в мире, выделяю себе в нем какой-то участок, когда я полагаю бесконечное пространство или бесконечное время, даже когда я занимаюсь физикой и прочими науками о мире и т. д., то все это я равным образом приемлю, но лишь как мое мышление о мире, как мое представление пространства, как вынесение физикалистских констатаций и т. д. Все это является моей темой. Моя тема, напр., это не физика, а физикалистские

⁷ В 1924 г. или позднее вставлено: «тематическом». — *Прим. нем. изд.*

⁸ В 1924 г. или позднее «ничего от полагания природы» изменено на «ничего от природы тематически». — *Прим. нем. изд.*

⁹ Последующая вставка, от 1924 г. или позднее: «если природа как тема должна быть подвергнута именно тематическому эпохэ?» — *Прим. нем. изд.*

констатации, не природа, а восприятие природы, мысли о природе, обоснование моих представлений о так-то и так-то ведущей себя природе. Естественно сюда же относятся, наряду с восприятиями вещностей (Dinglichkeiten), а в их числе и с восприятием «моего тела», также рефлексия, которую я направляю на восприятие, сознание о сознании, сознание о суждении (vom Urteilen), суждение о представлении, суждении, чувствовании и т. д.

Я, о котором я выношу суждение, не будет, следовательно, телом и связанным с телом «Я» как таковым¹⁰, не будет сознанием как таковым, находящимся в психофизической взаимосвязи с природой¹¹; это — абсолютно данная взаимосвязь восприятий, всякого рода представлений, чувств, желаний, волеизъявлений в точно таком виде, какой она предстает непосредственному взору рефлексии, воспринимающей рефлексии, — но также рефлексии в воспоминании и в [каком-нибудь] ином [модусе] сознания (но не просто эта взаимосвязь, а данное в ней как развертывающееся в ней именно это Я, эта личность)¹². Исключительно об этой взаимосвязи, об этой единой, в этом смысле «имманентной» взаимосвязи и потоке сознания¹³ я и буду рассуждать, устанавливая, что можно высказывать применительно к нему.

Следует подчеркнуть, что я имею эту взаимосвязь просто как нечто данное мне в имманентном восприятии. Я имею также взаимосвязь воспоминаний, а с другой стороны, также забегающее вперед (обоснованное) ожидание, мотивированное [всем] ходом опыта. Напр., я имею восприятие некоей движущейся вещи; я ожидаю вполне определенной череды новых восприятий (протенция). «Бессознательные» переживания также встраиваются во взаимосвязь, данную через восприятие и непосредственно постигающее сознание, либо же она [взаимосвязь] дополняется ими. Я знаю, что переживаю разного рода ощущения и чувства, которыми теперь в реф-

¹⁰ В 1924 г. или позднее вставлено: «естественно просто и напрямую полагаемое существующим». — *Прим. нем. изд.*

¹¹ В 1924 г. или позднее вставлено: «просто полагаемой». — *Прим. нем. изд.*

¹² Предшествующий текст в скобках («но не просто эта взаимосвязь...») был включен Гуссерлем в рукопись позднее, но, скорее всего, еще в период работы над основным текстом, следовательно, в октябре 1910 г. Это вставка впоследствии была изменена следующим образом: «но не просто эта взаимосвязь, а данное в ней как действующее в ней, живущее в ней именно это Я, что от нее неотделимо». В 1924 г. или позднее последовало очередное изменение: «но не просто эта взаимосвязь жизни сознания в самой этой жизни, а Я, действующее, живущее в этой взаимосвязи, что от нее неотделимо». — *Прим. нем. изд.*

¹³ Позднее вставлено: «и о его Я». — *Прим. нем. изд.*

лексии не обладаю. Сейчас мое внимание обращено на разнообразные ощущения осязания моей одежды; одновременно я ловлю кусочек воспоминания (содержание его весьма неопределенно), согласно которому я только что и прежде переживал нечто подобное. И теперь я вообще предполагаю, что и в случае с [теми] отрезками сознания, относительно которых я не могу исполнить подобных рефлексий, наличествовали «бессознательные» ощущения, фоновые переживания. И таким образом, я понимаю сознание Я как большой поток, лишь [отдельные] отрезки которого созерцаются, принимаются во внимание первичным или еще принимаются во внимание вторичным образом в рефлексиях, а другие отрезки или нижние слои не приходят к данности¹⁴, по крайней мере не к такой, которую можно зафиксировать. Это касается в особенности сферы восприятий внешнего мира. Я вижу «фрагмент внешнего мира». Я рефлектирую и обращаю при этом внимание чисто на восприятия, а также фоновые восприятия поля [моего] зрения, я описываю их так-то и так-то и с уверенностью полагаю, что такие своеобразные фоновые переживания наличествовали постоянно, хотя на основании смутных воспоминаний о бывших переживаниях я могу проанализировать фоновое сознание лишь несовершенно, а чаще всего не могу этого вовсе.

Тут же в памяти всплывает ассоциативная психология. Нельзя тотчас же не признать, что познание ассоциаций входит в нашу сферу. Разве не ясно, что внутри этой сферы мы можем сказать, что всякое сознание оставляет за собой «меморативную предрасположенность» (*Erinnerungsdisposition*) и т. д.? «Законы» ассоциаций — это законы или же приблизительные правила для имманентного сознания¹⁵.

Мы до сих пор не воспользовались понятием «*вчувствование*». Некоторым образом мы находились в «нашем» собственном, «изолированном» сознании — причем слово «изолированный», понятно, не вполне безопасно. Ведь сознание не рассматривается как фрагмент мира, в котором существует много изолированных сознаний, связанных лишь физическими вещностями, не являющимися сознанием.

Вчувствование, как восприятие чужого тела и как мое предположение чужого сознания, входит, естественно, во взаимосвязь моего сознания и означает для него определенные мотивационные связи, определенным образом аналогичные тем, которые привязаны к про-

¹⁴ В 1924 г. или позднее вставлено: «эксплицитной». — *Прим. нем. изд.*

¹⁵ Последнее предложение в 1924 г. или позднее было изменено на: «“Законы” ассоциаций — сущностные законы, они не являются правилами для имманентного сознания». — *Прим. нем. изд.*

стым восприятиям вещей и в то же время глубоко отличны [от них], поскольку предполагается именно сознание, чужое сознание, предполагается¹⁶ как поток сознания аналогичной сущности и управляемый аналогично моему потоку. Итак, мы видим¹⁷, каким образом здесь возможно по крайней мере восприятие, и не только прямое, но и не прямое и при этом вполне обоснованное полагание переживаний и особенностей переживаний, которое не имеет в себе ничего от полагания¹⁸ наличного бытия вещи, не выстраивает ничего на основе подобного трансцендентного полагания. Хотя в описанных восприятиях и полагаются вещи, но вещи-то и не являются объектами теперешнего исследования; объекты — это лишь их восприятия и связанные с ними мотивации или обоснования, благодаря которым мы, например, наверняка и с полным правом ожидаем, что теперь на основании этих восприятий можно ожидать таких-то и таких-то новых восприятий и т. д. И это еще не все: Поскольку здесь стоят вещи такого-то и такого-то рода и поскольку эти вещи относятся ко мне, к моему телу, к моим глазам таким-то и таким-то образом, *постольку* следует ожидать того-то и того-то, *постольку* в моем сознании должно всплыть то-то и то-то. Здесь ни в коем случае нельзя дать ввести себя в заблуждение. Вот тут, перед моими глазами, стоят вещи, эта пепельница и т. д. «Стояние здесь» («Dastehen») — вот мое дело, моя тема, а именно — это сознание восприятия, а к ней присоединяется мотивация: «если я так-то и

¹⁶ Позднее «предполагается» заменено на «полагается». — *Прим. нем. изд.*

¹⁷ Приложение <от 1924 г. или позднее > единственно для прояснения смысла этого неуклюжего пассажа: «Итак, мы видим, что здесь я, Я как данный феноменолог, при исключительной направленности моего интереса на сознание, могу — по крайней мере в том, что касается моих переживаний вчувствования, — осуществлять чисто имманентные восприятия и описывать их в чистом соответствии с тем, чем являются они в жизни моего [собственного] сознания; но что я имею также возможность осуществлять не прямые и при этом вполне обоснованные полагания и описания переживаний и особенностей переживаний (а именно полученных путем вчувствования), которые не принадлежат мне; однако при этом я не обязан выстраивать свои описания на основании исполнения тематических полаганий постоянно данного мне объективного мира, как в естественной практической жизни или в описаниях дескриптивного естествознания или в теоретизирующей физике, ориентированной на естественный опыт. Хотя в восприятиях органических тел, восприятиях, служащих объектами описаний, эти тела полагаются как природные вещи; однако...» — *Прим. нем. изд.*

¹⁸ В 1924 г. или позднее вставлено: «тематического». — *Прим. нем. изд.*

так-то поверну голову, я буду иметь такие-то и такие-то явления восприятия». Но это «если я поверну голову» я воспринимаю теперь так: появление таких-то и таких-то восприятий поворота головы обусловило бы такие-то и такие-то изменения этого восприятия, которые, в свою очередь, как учит меня рефлексия, сами находятся во взаимосвязи с определенными ощущениями положения головы такого-то и такого-то рода и прочими комплексами сознания. Я нахожу здесь мотивированные взаимосвязи и мотивационное в этих взаимосвязях такое-то и такое-то изменение сознания, и такие-то и такие-то корреляты. А мотивация — это не только фактическое¹⁹, но часто и очевидное обоснование, или легко может стать таковым. Далее, я также усматриваю, что существует [некая] правомерность ожидания, что здесь имеет место правомерное высказывание (*ein rechtmässiges Aussagen*) об этих взаимосвязях и о возможных ожиданиях. Каковы пределы этой правомерности, какие существуют здесь степени надежности, как далеко [простираются] очевидности достоверности, насколько — разумное предположение, — это в каждом случае еще предстоит изучить.

Отныне же, в установке нашего интереса на чистое сознание, мы можем рассматривать само вчувствование не просто как составную часть [нашего] собственного сознания и релевантные мотивации внутри этого сознания, но и положить в основу само вчувствование, прямо как полагание чужого сознания, которое мы вместе с тем признаем существующим и о котором мы произносим высказывания как о *теме*. Подобно тому, как мы тематизируем не только [наше] собственное нынешнее сознание, и не только переживание воспоминания собственного прежнего сознания, но и *само воспоминаемое сознание*, и не в меньшей мере — непосредственно предполагаемое собственное сознание в потоке событий сознания, — точно так же мы тематизируем *чужое сознание, положенное во вчувствовании*²⁰.

¹⁹ Исправление <от 1924 г. или позднее>: «Речь здесь идет не о какой угодно фактической взаимосвязи, а именно о взаимосвязи мотивационной, которую я в качестве таковой могу развернуть при помощи рефлексивного анализа, а затем придать ей статус очевидного обоснования. Я ожидаю не только фактически, видя лицевую сторону вещи, увидеть некую подходящую к ней обратную сторону, или же, слыша начало мелодии, услышать подходящее продолжение, словно то и другое и соразмерное ожиданию были бы бессмысленно совпавшими моментами. Скорее, возвращаясь в рефлексии к ситуации, которая была нетематической, но жизненно актуальной, я могу тотчас постичь изначальную правильность ожидания в его “потому что” и “значит” с их определенным содержанием». — *Прим. нем. изд.*

²⁰ Итак, здесь впервые выходят на поверхность основные мысли курса лекций 1910/11 гг.

Мое восприятие чужого тела и всего, что связано с ним, мотивирует очевидно правомерным образом полагание «чужого» сознания, т. е. такого, которое нельзя уловить ни в дебрях рефлексии²¹, ни в воспоминании и т. д., и эта очевидная мотивация может в дальнейшем быть подтверждена или отвергнута. А значит, таким же точно образом, как воспоминание на основании мотивов воспоминания, — скажем, актуальности восприятия (*einer Wahrnehmungsgegenwart*), — очевидно мотивируется как полагание более раннего собственного сознания, но таким образом, что эта очевидность не является абсолютной гарантией действительного бытия полагаемого, и все же будет очевидно оправданным мотивом его [бытия] предположения, как раз таким образом, что эту мотивацию можно подтвердить или же опровергнуть при помощи «лучших», более сильных контрмотивов²².

Нельзя сказать: в тот момент, когда мы полагаем чужое сознание как тему, полагается также и чужое тело и природа²³ — ведь первым идет все-таки восприятие или прочие виды полагания существования чужого тела, и лишь благодаря аналогии этого тела с моим собственным, положенным точно таким же образом, вчувствование возможно и эффективно. На это я отвечу со всей твердостью: разумеется, мое собственное и чужое тело положены так же, как в разнообразных восприятиях, которые я как раз сейчас совершаю и совершил, так же, как в разнообразных эмпирических суждениях, которые я вынес, полагается и, возможно, научно познается мир вещей. Однако весь этот мир, включая мое и прочие тела, в данный момент не должен быть нашей темой²⁴. Теперь я спрашиваю не о значимости соответствующих вещных восприятий-полаганий²⁵, воспоминаний-полаганий; я не выношу суждений-полаганий,

²¹ Позднее «рефлексии» заменено на «непосредственного восприятия». — *Прим. нем. изд.*

²² Если мы направляем наш тематизирующий взор исключительно на сторону сознания и присущие ей мотивации, и если мы выполняем полагания, ориентированные исключительно на нее, то [в] обоих случаях мы имеем чистую взаимосвязь сознания, а именно — в первом случае — взаимосвязь очевидной «субъективной» мотивации, идущей от моего сознания к чистому сознанию и ведущей к его очевидному полаганию.

²³ Позднее вставлено: «тематически». — *Прим. нем. изд.*

²⁴ Я совершаю редукцию к чисто субъективному.

²⁵ «Теперь я спрашиваю не о значимости соответствующих вещных восприятий-полаганий» в 1924 г. или позднее заменено на «Теперь я не придаю значения (как в естественной жизни или в направленных на природный объект позитивных науках — нерелективно живя в них и вместе с тем напрямую ориентируясь на «эти» реалии «этого» мира)

которые на них построены или должны быть построены и т. д., я не исполняю их теперь, чтобы на их основе сформулировать научно обоснованные суждения об опытно постигнутых и помысленных в них вещах; но я делаю их, как чисто субъективные факты, телами, субстратами для новых восприятий (восприятий рефлексии²⁶) и новых суждений, а именно — суждений *чистой психологии*. Если одно восприятие мотивирует другие восприятия, если в самой взаимосвязи сознания одно сознание (а не положенная в нем вещь)²⁷ позволяет ожидать новое сознание, сознание, само по себе не данное, то это — мое поле. Так, сейчас я воспринимаю чужое тело, и к этому восприятию относятся прежде всего определенные мотивации, ведущие к дальнейшим собственным восприятиям: а именно, к таким, которые принадлежат к любому из моих вещных восприятий. Но кроме того, восприятие мотивирует своим содержанием-значением (*Bedeutungsgehalt*) и феноменальным содержанием (*Erscheinungsgehalt*) (а именно — как нормальное восприятие, содержащее полагание достоверности) полагание сознания и жизни сознания как «чужой» жизни, которая в моем рефлексивном восприятии не дана как мое настоящее, не является воспоминаемым в моем воспоминании, не является жизнью сознания, вплетенной во взаимосвязь моего сознания и подлежащей [такому] вплетению косвенно по мере размышления, но [есть] целая жизнь сознания, полагаемая не иначе, как посредством особого модуса вчувствования: [жизнь], представленная особым потоком сознания, распространяющаяся в открытой бесконечности, [обладающая] точно тем же универсальным характером, что и мой поток сознания, «непосредственно» данный в актах рефлексии²⁸ и т. д., а значит, с восприятиями, с воспоминаниями, с антиципирующими пустыми мнениями (*Leermeinungen*), с подтверждениями, с очевидностями и т. д., которые суть, но не суть мои.

Итак, я полностью сохраняю за собой свое поле²⁹, которое, однако, благодаря вчувствованию расширилось до сферы множества закрытых потоков сознания (называемых Я-сознаниями), которые связаны с «моими» собственными мотивационными взаимосвязя-

соответствующим вещным (мирским) восприятиям-полаганиям». — *Прим. нем. изд.*

²⁶ Позднее вставлено: «феноменологической». — *Прим. нем. изд.*

²⁷ В 1924 г. или позднее «(а не положенная в нем вещь)» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

²⁸ Позднее «рефлексии» заменено на «саморефлексии». — *Прим. нем. изд.*

²⁹ Позднее «поле» заменено на «поле феноменологического опыта». — *Прим. нем. изд.*

ми, а также связаны или могут быть связаны между собой таким образом. Эта связь по смыслу своему не есть реальная связь, но своеобразная и уникальная связь посредством вчувствующего полагания. «Разделенные» сознания подвержены возможности *коммуникации*, и последняя осуществляется, опираясь на восприятия тел и расходящиеся от них [во все стороны] мотивации, тем способом, который стоит описать точнее.

В дополнение можно было бы указать также³⁰ на речевое сообщение, на общение при помощи знаков разного рода, которое не дает ничего принципиально нового, ничего, что должно было бы как-то изменить и изменило бы нашу установку, ибо все это предполагает опыт непосредственного вчувствования как свою основу.

Итак, если в коммуникации заключены опытные мотивы для познания чужого сознания, прежде всего — вчувствующим полаганием, берущим на себя функцию «восприятия»³¹, а затем, в дальнейшем, — предикативным познанием, то в «чистой психологии» мы можем достичь всеобщего — а не просто единичного о чистой «душевной жизни» — познания о «чисто психическом» бытии. Познанное в собственном сознании мы можем использовать для интерпретации чужого [сознания], можем далее, в силу коммуникации, познанное в чужом сознании использовать для самих себя в применении к собственному [сознанию], мы можем фиксировать всеобщие познания, которые отчасти будут касаться сущности сознания вообще³² как чистого (но всегда³³ *существующего*) сознания, отчасти же — эмпирических правил, которые всеобщим образом направляют поток переживаний в сознании самом по себе. Мы можем, далее, изучить различные способы, какими, на основе коммуникативных взаимосвязей, сознание «влияет» на чужое сознание, или как духи чисто духовно «воздействуют» друг на друга³⁴; как убежденность в содержательно так-то и так-то определенных представлениях, суждениях, чувствах, желаниях одного духа (внутри одного сознания) «определяет» сознание других духов, имеющих то же убеждение; как протекают тут мотивации,

³⁰ В 1924 г. или позднее вставлено: «<на> Я-Ты-акты». — *Прим. нем. изд.*

³¹ Позднее «восприятия» изменено на «вторичного восприятия». — *Прим. нем. изд.*

³² В 1924 г. или позднее добавлено: «сознания Я и сознания обобществленного, intersubъективности». — *Прим. нем. изд.*

³³ В 1924 г. или позднее заменено на «имманентно». — *Прим. нем. изд.*

³⁴ Мы говорим о взаимном влиянии, о взаимодействии духов; причем надлежит строго различать отношение коммуникации (не воздействия!) и отношения не прямых, опосредованных актами вчувствования мотиваций типа Я-Ты-актов.

как, в общих чертах, ассоциации отбирают возникшие при этом мысли, как можно объяснить сочетание этих возникающих мыслей с такими-то и такими-то ассоциациями и т. д. Одним словом, индивидуальная жизнь духа, но также и вся социальная жизнь в ее протекании, это опирающееся на вчувствование переплетение множества отдельных сознаний, становится объектом чисто психологического исследования: исследования сущностного и исследования эмпирического.

При этом следует различать *дескриптивное исследование* и *исследование, направленное на познание всеобщих законов*.

Дескриптивное исследование духа, история

Дескриптивно я прослеживаю, скажем, взаимосвязь моего сознания, а путем вчувствования — взаимосвязь сознания других [людей] и [всех] нас, объединенных в сообщество. Дескриптивно я описываю, скажем, их образ мыслей, а также их внутренние или внешние действия (в случае с внешними действиями — в качестве возможной тематики нам важны опять-таки не естественные процессы, предназначенные для естественнонаучного рассмотрения, а³⁵ действия как таковые, взаимосвязи чистого сознания дескриптивно-психологического типа, которые заключаются в неких своеобразных восприятиях-потоках (*Wahrnehmungsabläufen*) и основанных на них оцениваниях-потоках и волениях-потоках (*Wertungs- und Wollungsabläufen*)). Дескриптивно я могу описывать даже факты культуры, как то наука, искусство и т. д. с чисто психологической точки зрения, а именно — анализировать их в их отношении к мотивациям сознания, в которых они возникли как результаты действий. То, что можно было бы подключить к ним в качестве природы, вещи, имеющие культурную форму в качестве природных объектов³⁶, объектов физики и психофизики³⁷, как раз таки и не подключается в этом аспекте, не исследуется, не определяется научно в духе «объективной» науки; лишь как интенциональные предметности сознания принимаются они к сведению. Таким, стало быть, образом³⁸ мы занимаемся дескриптивной «историей», историей чистой жизни духа. Чистая жизнь духа непрерывно соотносит-

³⁵ Позднее вставлено: «имманентные». — *Прим. нем. изд.*

³⁶ Позднее «объектами природы» изменено на «объектами мира». — *Прим. нем. изд.*

³⁷ Позднее «объектами физики и психофизики» вычеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

³⁸ Впоследствии вставлено: «феноменологически». — *Прим. нем. изд.*

ся с положенной в ней же природой, однако историческая наука о жизни духа — это не наука о природе: полагание природы коренится в самом существе духа, в самом существе его коренится исполнение сознания, имеющего характер «восприятия природы» и т. д.³⁹

³⁹ Этого недостаточно: история — лишь неполноценный фрагмент: дескриптивное исследование духа, прослеживание взаимосвязей сознаний, связанных единомыслием, дает в результате нечто большее, чем история. Четких границ здесь еще нет.

План лекции 1910/11 гг. (об интерсубъективности)
(записано в один из последующих годов)

Еще один путь, избираемый в моих лекциях зимнего семестра 1910/11 гг., содержит приблизительно следующие мысли: необходимо возведение (*Emporleitung*) к идее феноменологии. Оно необходимо, поскольку все мы первоначально склоняемся к натурализму.

Все мы располагаем первой, первоначальной, естественной сферой познания: природой, в самом широком смысле пространственно-темпорально определенного, реального наличного бытия (*des Daseins*), *миром*¹. Ему соответствуют науки о природе², науки о физической и психической природе; науки о природе в более узком смысле слова и о духе (о духах, о духовных сообществах (*Gemeinschaften*), духовных продуктах (*Erzeugnissen*)) etc.

Сверх этих наук, какого рода еще возможны науки?

а) От природы мы можем перейти к идее природы, идее физической природы, идее духа, духовных сообществ etc. В рамках эйдетической всеобщности мы можем через различные степени всеобщности перейти к высшей всеобщности, к идее реального вообще, к априорной науке о мире вообще.

б) Мы можем возвыситься до степени формальной всеобщности и сделать идею бытия вообще в формальной всеобщности предметом исследования: формальная онтология (формальный *mathesis universalis*).

с) С ней переплетаются апофантическая логика и родственные дисциплины, предметом которых являются вероятности, сомнения, вопросы, формальная наука о мысленных значениях (*Denkbedeutungen*). Затем формальная аксиология etc.

д) Науки о разуме, о научном разуме, теоретическом, о разуме в оценивании и волеии.

е) Наука о трансцендентальном сознании, о трансцендентальных феноменах феноменологии.

На это замечу, однако, что этот ход заключает в себе больше, чем необходимо для введения в феноменологию. Ведь мне ни к чему, выходя из естественной установки, понимаемой в первую очередь лишь как установка на природу, обстоятельно разбирать, какие науки останутся за вычетом естественных наук. Мне не нужна принципиальная классификация наук вообще. Она необходима

¹ Вместо «миром» позднее Гуссерль пишет здесь: «и вообще миром». — *Прим. нем. изд.*

² Позднее «науки о природе» заменено на «науки о мире». — *Прим. нем. изд.*

мне лишь в той мере, в какой помогает противостоять искушениям натурализма и в особенности психологизма, угрожающим перекрыть нам доступ к феноменологии. А значит, сперва требуется лишь освободить путь к эйдетике и всеобщим образом отстоять ее права, а затем — ясно обозначить разницу между рациональной психологией как эйдетикой духа и феноменологией, а это, в целом, соответствует пути 1912 г. (летний семестр³).

³ Под путем 1912 г. (летний семестр) Гуссерль подразумевает курс лекций «Введение в феноменологию», читанный в летний семестр 1912 г., по времени непосредственно предшествовавший редактированию первого тома «Идей». — *Прим. нем. изд.*

ИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ — АВЕНАРИУС
(предположительно датируется 1915 г.)

Первый опыт чистого описания «обнаруживаемого» («Vorgefundenen»¹) у *Авенариуса* и самому этому описанию не вполне ясная и определенная тенденция таковы: не строить никаких «теорий», держаться подальше от всевозможных теоретических предубеждений, описывать «данное» точно так, как оно дано, и, в непосредственной связи с этим, [описывать] ошибочно полагаемое, если таковое имеет место, об этом данном (über das Gegebene Vermeinte) точно так, как оно полагается.

До всякой теории дан мир. Все мнения, правомерные или неправомерные, расхожие, суеверные, научные — все соотносятся с уже преданным миром. Как дается мне мир, что могу я о нем непосредственно высказать, непосредственно описывая [ero] всеобщим образом как то, чем он себя дает; каков он в своем первоначальном смысле, [так], как последний дает себя в «непосредственном» восприятии и опыте в качестве самого мира? (Однако именно так *Авенариус* не выражается, и в этом его ошибка.) *Авенариус* описывает, сам себя при этом не понимая, универсальные смысловые рамки мира (einen allgemeinen Sinnesrahmen der Welt) в непосредственном опыте.

Всякая теория соотносится с этой непосредственной данностью, и обоснованный смысл она может иметь лишь в том случае, если порождает мысли, не задевающие универсального смысла непосредственной данности. Никакое теоретизирование задевать этого по смыслу не может. Что такое мир? — То, что я нахожу, описывая и теоретизируя, и теоретизирование — лишь продолжение описания, [описание] более всеобъемлющее. Искать чего-то большего не имеет смысла. *Авенариус* исследует это. Он спрашивает: имеет ли смысл расстаться с «естественным» понятием мира? Посмотрим! Утверждается, что мир совсем иной, что это-де действительный мир, это — только явление мира трансцендентного, непознаваемого etc. Может

¹ Мы переводим «vorfinden» как «обнаруживать», хотя можно было бы перевести «преднаходить». Немецкому глаголу «vorfinden», скорее, соответствует глагол «заставать», т. е. это не нахождение как результат поисков, а столкновение с заранее неопределенной реальностью (я не знаю заранее, что я должен «найти», как в случае с «поиском» «потерянного»); поскольку «заставаемая» реальность не определена, грамматика требует определенности сопутствующих обстоятельств (как грамматической «темы»): места, времени, носителя «находимых» свойств и пр. — *Прим. перев.*

ли нечто заставить меня изменить естественное понятие мира, сказать (интроспекция), что этот данный мир — просто явление во мне, явление опытно познающего человека, нечто в моем мозгу etc.?

В этом я усматриваю весьма ценную тенденцию.

В опыте мне противостоит мир, неполно, с определенных, а не со всех сторон, определений. Опытная наука притязает на научное определение *этого* мира. Философия идет еще дальше, покушаясь выдать более совершенную, последнюю истину о мире, — и вот уже сами ученые-естественники ведут споры о значимости для действительности тех вспомогательных теоретических понятий, которые они ввели, и привносят в эти споры философские воззрения, определенные с точки зрения субъективности сознания. Я, не высказываясь решительно в пользу какой-либо из партий, занимаю критическую позицию. Какую же это²? Я рассматриваю (*sehe mir an*) этот опытно данный мир как таковой. Я рассматриваю опытное научное познание (*das wissenschaftliche Erfahren*), я рассматриваю философские теории. Я выясняю, что наука и философия произносят высказывания о мире, но что исходным пунктом и основанием всего этого является опыт. О том, что такое мир, надо говорить не наобум, но обдуманно приводя [это] к познанию, к знанию: мир, которым я обладаю, которым я обладаю благодаря опыту до всякого теоретизирования, до всякого опосредованного мнения, а уж конечно не таким способом, который полностью удовлетворяет мои познавательные запросы (*Wissensabsichten*). Следовательно, я должен начать именно с описания мира таким, каким он дается мне *непосредственно*, или, соответственно, с описания опыта в его отношении к опытно постигаемому как таковому. Что же касается спора, так-то или так-то следует интерпретировать опытно постигнутое бытие, не является ли оно, в конечном счете, простым явлением, о котором нельзя высказать никакой «метафизической» истины? — то я воздерживаюсь ото всех суждений, кроме разве что таких, которые полагают сам факт опыта и высказываются о его смысле, об опытно постигнутом как таковом. И затем спрашиваю — после *универсального описания смысла опыта*, или же после описания содержания «понятия» «мир», которое он [опыт] диктует («смысла» «мир»): *можно ли когда-нибудь отказаться от этого первоначального смысла в какой-либо на опыте основанной теории?* Каковы возможности мышления, если оно закономерно основывается на опыте; может ли оно когда-нибудь перешагнуть смысл первоначального опыта, фундирующего опытную теорию? Итак, теперь я спрашиваю, что происходит с первоначальным смыслом

² Оставим Авенариуса, домислим последовательно до конца!

«мир», «опытно данное», и что может с ним произойти, если на опыте базируется закономерное опытное мышление (*Erfahrungsgedenken*). Если уж быть точным, мне следовало бы при этом описать обе стороны корреляции — опыт и опытно постигаемое, а затем опытное мышление и опытно мыслимое, определяемое в опытном мышлении, с различиями закономерных, подтверждающихся опытных мыслимостей (*Erfahrungsgedachtheiten*). Двигаясь в этом направлении, мне надо было бы ответить на вопрос: что есть смысл опытной теории, а значит, коррелятивно — мира науки? И какой смысл диктует сущность опыта и опытное мышление со своими коррелятами?

Итак, это подводит нас — если обдумать до конца побудительные мотивы или постигнуть в рефлексии, что она [редукция] могла бы исполнить — к феноменологической редукции и феноменологическому анализу сущности «опыта» и опытного мышления; коррелятивно — феноменологического смысла мира опыта и [смысла] мира опыта, определяемого по мере осмысления (*denkmässig*) в возможном корректном мышлении.

Так как же обстоит дело с возвратом к «обнаруживаемому»? При котором [возврате] я «обнаруживаю» (*vorfinde*) принципиальную координацию³ — сущностную соотнесенность бытия-объекта (*des Objektseins*) с бытием-субъектом (*das Subjektsein*) — центральных членов и противочленов или, скорее, объектов как противочленов опытно постигающего Я как «центрального члена». Необходимо разграничить — а Авенариус этого не сделал — обнаруживание в опыте и обнаруживание в феноменологической установке. В самом деле, обнаруживание как опыт — это, разумеется, опыт вещей и опыт мой, опыт постигающего человека, и опыт других опытно постигающих людей.

Разумеется, описание верно, если утверждается, что я нахожу единство опыта или, соответственно, единство опытностей (*Erfahrenheiten*), в нем — вещи, окружающих людей (*Nebennmenschen*) и себя как опытно постигающего, а значит, себя как центральный член:⁴ все прочие предметы мира я нахожу напротив себя (*mir gegenüber*). Но обнаруживающее Я или обнаруживающее сознание? Не следует ли нам отделить чистое Я от Я-человека как предмета, как обнаруживаемого, и не обнаруживается ли в обнаруживаемом обнаруживающее сознание со своим Я? Я как объект, как обнаруживаемое, никоим образом, далее, не обнаруживается совершенно так — лишь

³ Об этом понятии см.: *Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig, 1891. S. 83 ff. — *Прим. нем. изд.*

⁴ Вместо «центральный член» Гуссерль по ошибке пишет «принципиальный член». — *Прим. нем. изд.*

с несколько иным содержанием, — как обнаруживаемая вещь. Я-человек есмь мыслящий, чувствующий, волящий, но то, что я мыслю⁵ — этого я, собственно, не обнаруживаю, так же как в случае с вещью обнаруживаю, что «она движется»; обнаружение — это постижение в «рефлексии».

Посторонних как субъектов я обнаруживаю лишь тем своеобразным способом, что обнаруживаю их тела и влагаю в последние, в модусе (in der Weise) вчувствования. Я как субъект актов и субъект потока переживаний.

Сущностный анализ обнаруживаемостей как таковых

Все это — обнаруживаемости, и имеет смысл рассортировать различные обнаруживаемости, отделяя вещи, субъектов, высказывающее и обнаруживающее Я, обнаруживающие переживания, явления, в которых нечто является, мнения, в которых нечто мнится и т. д., от являющегося, мнимого и т. д.; и мнения могут быть правильными и неправильными, они могут быть обоснованными и необоснованными, различной будет структура взаимосвязей обоснования, и эта структура, полагаем мы, будет обуславливать правильность или неправильность и т. д.

Можем ли мы свести все это к взаимосвязям «элементов» и типам фактических взаимосвязей, которые легко могли бы быть совершенно иными, и возможно ли отсюда понять, как в потоке и взаимности (Zusammen) подобных «комплексов» элементов проясняется то своеобразное (das Eigene), которое мы здесь находим: а именно, единство сознания, в котором субъект полагает, что обнаруживает мир, познает этот мир, высказывается о нем истинно или ошибочно, мир же этот — даже не мир комплексов элементов, а являющийся в комплексах элементов⁶?

Авенариус начинает описывать, но не достигает чистой феноменологической редукции, <различных полей обнаруживаемостей, обнаруживаемой имманентности в смысле реального датума сознания (des reellen Bewusstseinsdatums), нозматического и онтического, особых обнаруживаемостей, называемых реалиями (Realitäten) и сущностной соотнесенности последних с явлениями, с элементами, которые схватываются (aufgefasst sind) и из которых конституируются явления и т. д.> Он увязает в натурализме. Он не вскрывает отличия обнаруживаемого в смысле являющегося и полагает

⁵ Т. е. сам факт мышления. — *Прим. перев.*

⁶ Мах сенсуализировал гилетическое, характеры актов (Aktcharaktere), предметы.

мого по мере восприятия (*wahrnehmungsmässig*) от обнаруживаемого в смысле реально имманентного и затронутого схватыванием (*beruhrend Erfassen*) в имманентности восприятия. Авенариус хорошо начинает, но уходит он недалеко.

<Отношения между феноменологической и позитивной
(как онтической, так и онтологической) истиной.

СИНТЕТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ПОЗИТИВНОЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕМ.
ДОГМАТИЧЕСКАЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО ПРОЯСНЕННАЯ ПОЗИТИВНОСТЬ.>

ПЕРЕРАБОТКА ПРИМЕЧАНИЯ НА СТР. [264] КУРСА ЛЕКЦИЙ

<«ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ»> 1910/11 гг.

<1924 г. или несколько позже>

В первоначальном тексте примечания на стр. [264] и сл. в [соответствующем] месте текста самой лекции остаются неясности.

Судя феноменологически, я никак не «пользуюсь» объективностями (тематическими предметностями позитивных наук в обычном смысле), не пользуюсь для суждения. Я не выношу суждения о «*просто*»¹ мире (*über die Welt schlechthin*), о возможных мирах, о просто возможных предметах природы — но также не выношу суждения и о «просто» числах, о просто математическом, в том смысле, как это имеет смысл в эйдетических науках формально-онтологической, формально-логической группы. Я сужу — воздерживаясь от всяких попыток суждения просто об объективностях — о сознании, которое в этом смысле называется чистым сознанием. *Здесь я сужу «просто».*

Сразу оговоримся: судить просто [в чистом виде] значит судить тематически; то, о чем судят таким образом, есть *тема*.

В сферу моего тематического суждения входят также все позитивные, объективно направленные суждения. Но если в установке позитивности именно она [позитивность], то или иное поле объективностей внутри тотального поля «мир», была моей тематической

¹ «Schlechthin», как и «als solcher», может переводится выражением «как таковой»; «als solcher» обычно значит у Гуссерля: в силу своей природы, тех качеств, которые были только что, в данном контексте, приписаны данной реальности — т. е. это обозначение нейтральное, узואльное, передаваемое нами поэтому традиционным же «как таковой»; напротив, «schlechthin» имеет, скорее, терминологическое значение, обозначая реальность первичную, «саму по себе», самодовлеющую, как автономную, самостоятельную тему моего суждения, в отличие от реальности произведенной, «бытия как» (как результата деятельности первичной реальности), входящее в мое суждение лишь опосредованным образом: для передачи этих значений мы избрали менее привычное «просто» (как правило, иногда «schlechthin» употребляется в оригинале в качестве несогласованного определения) и «в чистом виде» (прилагательное обстоятельство) — тем более, что традиционный эквивалент «просто», «einfach», в настоящих текстах употребляется Гуссерлем лишь эпизодически. — *Прим. перев.*

сферой, то теперь моя тематическая сфера — это чистое сознание или, соответственно, всякое сознание об объективностях, всякое суждение о них, также всякое очевидное суждение, всякое удостоверение (Ausweisen), обоснование, в котором фигурирует объективное бытие и так-бытие (Sosein). Но [все] это таким образом, что, в то время как всякое подобное сознание об объективном является для меня тематическим, «*просто* объективное», его бытие и так-бытие в чистом виде (schlechthin) по-прежнему выключены из моего тематического поля. Я вообще воздерживаюсь от всяких «тематических» суждений в этом направлении; причем абсолютно всеобщим образом. Иными словами, моей темой, причем универсально и исключительно, является субъективность, и это — чисто в себе замкнутая, независимая тема. Что это возможно и как — продемонстрировать это призвано описание метода феноменологической редукции.

Итак, что касается независимости, можно, не боясь ошибиться, сказать: «такого рода суждения, которыми я принципиально не пользуюсь в научной сфере, “не оказывают влияния” на констатации этой сферы»². На первый взгляд, это просто тавтология: а именно — если утверждается, что, в соответствии с дефиниторным характером феноменологического метода, «*позитивные*» решения ни при каких обстоятельствах не могут оказывать «*влияния*» на «*феноменологические*»; ведь, доколе я практикую последние, универсум всех позитивных суждений, всякого бытия объективности (alles Seins von Objektivem) оказывается у меня, и притом принципиально, «*заключенным в скобки*», т. е. я вывел его за пределы всякого обсуждения, затормозил (inhibiert) всякое выражение терминирующей точки зрения (jede terminierende Stellungnahme), любое «*решение*» в этом отношении, причем «*раз и навсегда*» для своих тематических целей. Тем не менее, я могу судить в чистом виде, но только не о чем-либо объективном. Ни одно из выносимых мною суждений не имеет, таким образом, «*позитивных*» предпосылок и обладает в самой феноменологии некоторой дедуктивной независимостью от них. Таково, стало быть, аналитическое объяснение.

Но не будет ли полнее и вернее сказать: то, о чем я сужу как феноменолог, более не может быть зависимым от решений позитивного типа, словно как если бы было возможно, чтобы, если я, оставив вслед за тем феноменологическую установку, углублюсь, скажем, в физикалистские штудии и буду судить при этом вполне в позитивном духе, возникли какие-нибудь констатации, которые должны были бы принудить меня изменить что-либо в моих феноменологических <констатациях>, отказать от них в том их виде, в каком они возникли в свойственной им чистой феноменологичес-

² См. выше, § 17. — *Прим. нем. изд.*

кой установке? В соответствии с этим *представляется*, что я имею право сказать, причем почти так же, как если бы это было всего лишь иным выражением: значимость феноменологии со всеми ее истинами независима от значимости любых позитивных наук, независима от истинности или ложности позитивных констатаций какого бы то ни было рода. Но действительно ли самоочевидно это с самого начала? Самоочевидно ли в дальнейшем, что никакое сомнение в позитивной данности для познания (никакое позитивное сомнение) не может породить сомнения феноменологического и что универсальный позитивный скептицизм (такой, как античный скепсис, самый из всех скептический, отрицающий или подвергающий сомнению все позитивности вообще, любые объективности) никоим образом не может затрагивать феноменологических суждений и мнимых интуиций (*die vermeinten Einsichten*)? Когда в арифметике я делаю выводы из данных аксиом и последовательно оставляю без внимания другие аксиомы, то полученные положения интуитивно-очевидным образом (*einsehbar*) независимы от этих исключенных аксиом, но в своей истине стоят не вне взаимосвязи с ними. Если я изменю их исключенные аксиомы так, чтобы они сделались ложными, я легко приду к такого рода ложностям, которые, будучи связаны с прочими и единственно используемыми мной аксиомами, дадут выводы, противоречащие полученным мной положениям. Возможно, дело обстоит так, что подвержение мира сомнению или отрицание его имеют своим следствием то, что все³ феноменологические положения становятся сомнительными или ложными, хотя я получил их корректно, воздерживаясь от суждений относительно мира.

Можно было бы напомнить и о следующем: формальная логика и формальная онтология суть также позитивные науки. Но, даже если я не пользуюсь ими для вынесения суждения, все же нельзя думать, что логические истины и формальные предметные истины не имеют никакого отношения к феноменологии. Их позитивность означает не просто то, что нормально они понимаются в их соотношении с позитивностями; даже если это не так (ведь я могу понять и так: нечто равно возможному предмету суждения (*Beurteilbares*) и однозначно (*einstimmig*) идентичному возможному предмету суждения вообще, а логика или, соответственно, формальная онтология соотносятся с ним), они позитивны, пока сами возникли не в методической установке феноменологии. Установка эта требует, чтобы я заключил в скобки все, что само не является сознанием, причем вполне радикально. В этом случае отпадает и логика как система возможных предпосылок.

³ Позднее «все» зачеркнуто. — *Прим. нем. изд.*

Итак, на первом месте стоит вопрос, насколько независимы друг от друга феноменологические и онтологические констатации, независимы ли или насколько независимы друг от друга *истины* о чистой субъективности и объективные истины, или, соответственно, что закономерно значит или может означать эта независимость, если она существует.

Ибо некоторая независимость, очевидно, существует. Если я предполагаю, что некая вещь действительно существует и обладает такими-то и такими-то свойствами, а следовательно, что соответствующие суждения истинны в себе, что они обладают «вечной значимостью», то очевидно, что тем самым для меня и всякого опытно постигающего вещи субъекта предписывается правило, согласно которому отныне я не могу иметь однозначным образом любой опыт, но привязан к определенной системе опыта. Я могу интуитивно усмотреть (*einsehen*), что это имеет место не только применительно к той или иной опытно постигнутой вещи, которую я предполагаю поистине существующей, но значимо для опытно постижимой вещи вообще, *a priori*, относительно субъекта возможного опытного постижения. Если я сужу о вещах как таковых, если я выношу «позитивные» суждения, если я сужу просто «о» них в суждениях о том, каковы они, а в экзистенциальных суждениях позитивного типа — что в такое-то и такое-то время, в таких-то и таких-то местах (разумеется, мира) находятся вещи с такими-то и такими-то свойствами (что они «существуют»), то я сужу не об опытно постигающих субъектах и их опытно постигающем и прочем сознании, а именно — чисто как об опытно постигающем [сознании] об этих вещах. Если я сужу психологически, если я сужу вообще рефлексивно, но естественным образом, то я позитивно сужу о людях и душевной жизни людей; я могу прийти и дойду при этом вплоть до того, что буду судить о человеческом опытном постижении и мышлении о вещах (*von Dingen*) и, при обстоятельствах, о том, как выглядит это опытное постижение при ближайшем рассмотрении. Но в этом случае в тему проникнут позитивности.

Я могу, однако же, тематически заключить в скобки всякую позитивность, я могу, вместо того, например, чтобы судить о вещах позитивно, судить *чисто* о моем или чьем бы то ни было опытном постижении вещей, «этих» определенных вещей, которые я, или он, или мы сообща постигаем в опыте, или о постижении возможных вещей, возможных вообще, причем интерес суждения не сосредоточивался бы тематически на этих вещах, на том, каковы они, где и когда они существуют и как они изменились, как каузально определили другие вещи и т. д., или, соответственно, в установке на возможности: как бы они определились как возможности, как «мыслимые» вещи в «как бы» и т. д. Но все это так, что «вне игры» остается не только бытие этих вещей или возможных вещей, что

означает не что иное, как то, что не реализуется направленное на них тематическое исполнение (*Vollzug*), суждение в чистом виде (*das schlechthinnige Urteilen*), но что в равной мере не реализуется *всякое* объективное суждение в чистом виде и *всякое*, даже имплицитное, соположение позитивностей вообще, более того — что оно выводится из игры в сознании эпох. Следовательно, таким образом я могу исследовать чистую тематику субъективности и при этом, в этих общих рамках (или, соответственно, в том универсальном эпохе), исследовать чистую тематику опытно постигающей субъективности как опытно постигающей «вот эту вот вещь» или опытно постигающей, по мере возможности, вещь вообще, и при этом высказывать, в очевидности, истины, которые я всякий раз могу доказать. В этой тематике мне ни разу не придется столкнуться с эмпирически онтической или онтологической (говоря вообще, позитивной) истиной. И наоборот — находясь в установке позитивности, я никогда не столкнусь с истиной феноменологической.

Естественно, не исключено, что я сужу ложно в той и другой тематической установке, что я сам могу констатировать, перейдя к очевидности (в одном случае — позитивной, в другом — феноменологической), и мои онтические суждения могут быть правильными, соответствующими онтическому (объективному, позитивному) опыту, а феноменологические — неправильными (при переходе к феноменологическому опыту или очевидности как расходящиеся с постигнутым в феноменологическом опыте), и наоборот.

Оба типа суждения и познания независимы, но это не означает, что утверждение, что они не имеют друг с другом ничего общего, будет одинаково истинно для обеих сторон, — напротив. Ведь в то время как я, судя чисто феноменологически, открываю универсум чистой субъективности во всех его действительностях и возможностях, я постоянно обладаю опытом мира и, возможно, «опытно постигаю» даже в моей естественной жизни идеальные позитивности (я исполняю математическую очевидность etc.), вся эта жизнь является моей темой со всем, что есть в *ней* как в опытно постигающей, позитивно мыслящей etc. теме. Если для меня как рефлектирующего феноменолога мое (в позитивном опыте и всей позитивной жизни) тематическое обладание теми или иными позитивными темами (вещами, вещественными порядками (*dingliche Sachverhalte*), математическим etc.) тематично, то в смысле феноменологического эпохэ эти тематические темы сами моими темами не являются. В самом деле: «Я не сужу “просто” о позитивностях» — это лишь иначе выраженная мысль, что я (как феноменолог) исключаю эти темы. Но, с другой стороны, в силу того самого, что позитивные опыты, суждения и прочие позитивно направленные акты сознания суть мои темы, и не только как единичные акты, но и как бесконечные и неконечные (*endlose und unendliche*) синтезы, все

позитивные истины как поистине сущие позитивными «со»положены в моем поле. Что бы я ни констатировал как истинное бытие и какие бы истины я ради этого ни обосновывал, все это как Истинное констатирование и обоснование есть равным образом моя тема, есть общий заголовок для феноменологических тем. Следовательно, то из истинного, что имею я и что имеет и когда-либо может иметь субъективность вообще, входит в мое поле; и если бы я сам не имел позитивных истин в статусе прогрессирующего подтверждения (*fortschreitender Bewahrung*), ничего феноменологического из этого я бы сделать не смог.

Но, правда, как феноменолог я обладаю истиной все же иначе, чем позитивно направленный человек. Как феноменолог я обладаю позитивной истиной только лишь *как* тем обладанием позитивной истиной, в котором я имею его как обладаемое позитивно направленного Я; и «в чистом виде» я имею лишь это обладаемое обладание как таковое. В любое время я могу отступить назад, в тематическую установку позитивности, а стало быть, могу судить просто о позитивном, и это «отступление» означает, что в феноменологическом сознании, в конкретном содержании его тематики позитивное суждение (*Urteilen*), интуитивное усматривание (*Einsehen*), познание (вообще позитивное сознание) со всеми своими истинами заключено так, что я в любое время имею его в пределах своей досягаемости, причем абсолютно непосредственно. Поскольку прежде я должен был быть в естественной, позитивной установке, я в самом деле имею тогда право говорить о возврате, об отступлении назад в позитивную <установку>.

Далее, из такого положения дел, очевидно, вытекает, что способ моего суждения о позитивном благодаря феноменологическому эпохэ претерпел изменения. Это то же самое суждение, тот же самый опыт, то же самое теоретизирование и т. д., точно с тем же старым содержанием, только модифицированным в характере исполнения (*in der Vollzugsart*), а выражаясь точнее, в характере тематизирующего исполнения. Решающим для всякой философии фактором будет то, что возможно именно такое изменение тематического исполнения, исполняемое при полном сохранении содержания всякого действия Я и сознания (которое по сути своей (*wesensmässig*) есть тематическая деятельность (*Tun*)), которое [сознание] не отказывается от выражения позитивной тематической точки зрения в естественном смысле исполнения взаимоотнопротивопоставленных (*gegengerichteten*) точек зрения (*Stellungnahmen*) и все же выводит «из игры» всякую такую точку зрения, делая ее неактуальной путем исключительной актуализации чисто субъективного интереса. Однако при этом соответствующая позитивная точка зрения модифицированным образом объемлется этим интересом. Отныне темой становится позитивное обладание и обладаемое как

такое, позитивное полагание и его полагаемое, его положение, его тема, но *как* положенное в нем (естественно, это может повториться на более высокой степени, что, впрочем, не создает сколь-нибудь значительных осложнений). Всякая позитивная истина, обоснованная в позитивной очевидности, входит в универсальную сферу возможного феноменологического опыта как индекс, заголовок, тематический смысл возможного познания и идеальной совокупности, целостной системы (Gesamtsystem) возможного такого познания как возможных конкретных феноменов трансцендентальной субъективности со всеми структурными взаимосвязями, которые их в себя включают или требуют. В обозрении (Durchlaufen) эйдетических возможностей чистой субъективности, в целом (im All) этих возможностей должны выйти на свет все истины. Если субъективность вообще можно идеально вообразить (vorstellig machen) познающей или даже сконструировать [ее] *a priori*, то она конструируется также как познающая истина, а это значит — как опытно постигающая, как мыслящая и, наконец, доказывающая в модусе обоснования, в том модусе, в котором она говорит и может сказать, в модусе переживания очевидности, что она не только вообще судит, но и овладевает «истинным» бытием.

[Утверждение,] что тематическая направленность на какое-либо сущее (ein Seiendes), или, что то же самое, бытие-в-тенденциозной-познавательной-установке, означает следующее: соответствующее судящее Я направляет свой взгляд на положенное, а именно — так, что оно не только полагает его само в разнообразных новых полаганиях как то же самое и последовательно (fortgehend) определяет его по-новому, но что оно стремится путем подтверждения (идентификационных синтезов наполнения (Identitätssynthesen der Erfüllung)) придать своему полаганию и последовательным определениям соответствующих субстратов форму окончательности, — [это утверждение] само по себе является феноменологической интуицией (Einsicht).

Таким образом, позитивная наука выступает здесь, руководствуясь здесь идеей субъективности как [субъективности] исследующей, теоретизирующей, доказывающей, причем все это — с такими-то и такими-то смысловыми содержаниями, тезами, модализациями etc., а с другой стороны, все это — в конкретике жизни сознания с нозтико-нозматическими содержаниями, без которой [конкретики] вся эта тематика теории, как показывает феноменология, немислима.

Таким образом, позитивная истина как истина не только независима от истины феноменологической, но, мало того, сама «заключена» в феноменологической [истине], хотя никогда и не является в феноменологии темой. Никогда в ней не является темой то самое, что в рабочей установке позитивной науки оказывается темой при самом первом приближении.

Пускай смена установки, которая дает возможность вновь, не обинуясь, сделать с позиций феноменологии все позитивное темой и выставить его в его позитивности, будет отныне означать отказ от феноменологического модуса суждения, суждения о чистой субъективности. Но фундаментально теперь следующее: коль скоро я однажды обрел те феноменологические познания, которые отсылают меня назад к какой-либо позитивности, и коль скоро они свойственны мне как неизменно для меня значимые познания, то теперь позитивность последующей прямой (*geraden*) установки приобретает новый характер¹.

Я должен различать между жизнью в *наивной* позитивности и жизнью в той позитивной установке, которая сменяет феноменологическую установку и ее феноменологическое познание. Ибо, пока я жил в наивности, я ничего не знал о сущностных необходимостях феноменологического познания, ничего не знал о сущности жизни, в которой существовала позитивность и в которой позитивное истинное бытие и теоретически позитивная истина «выступала» как усмотренное, подтверждающееся различным образом. Я ничего не знал о том, что здесь существуют определенные сущностные отношения между позитивностью и чистой (трансцендентальной) субъективностью, делающие одно неотделимым от другого и сообщающие позитивным истинам сущностный смысл идей и соответствующих структурных законов чистой субъективности. Теперь же, в силу того, что такое знание имеет место, всякая позитивность в выполняемом теперь прямом обращении взгляда на нее и в синтезе двустороннего сознания несет клеймо конституирующей в чистой субъективности. Благодаря этой комбинированной установке из просто субъективности (догматической) получается, можно сказать, позитивность трансцендентально раскрытая, проясненная, обоснованная. Теперь я *снова* сужу позитивно, и при новом возврате в феноменологическую установку я, думаюется, затем смогу, почти как в естественной рефлексии, судить одновременно о чистом сознании, а значит, располагать бесконечностями чисто субъективного как своим горизонтом, и тем не менее одновременно принимать мир и всякую позитивность как тему, полагая их самих в чистом виде.

После обоснования феноменологии или, соответственно, познавательной жизни в трансцендентальной установке, выявляются весьма замечательные типы отношений к позитивностям и весьма замечательные взаимопереплетения феноменологических и позитивных полаганий или, соответственно, данностей. Если из феноменологической установки или, соответственно, тематически я возвращаюсь назад, в [установку] естественно-позитивную, то по-

¹ См. следующую страницу!

зитивный характер деятельности моего сознания (*mein positives Bewusstseinsverhalten*) и его темы приобретают новый пласт значимости; мое опытное постижение, мышление, оценивание etc. и то, что в них опытно постигается, мыслится, оценивается, мое интуитивное усмотрение, как и то, что в нем усматривается, равным образом вся проистекающая отсюда неизменная убежденность со своими (например, научными) истинами — стало быть, мир! — все обретает и несет новый пласт значимости: пласт, порожденный феноменологическим познанием.

Как это можно себе представить? Как феноменолог я ведь все-таки должен исполнять и непрерывно исполнял эпохэ относительно универсума позитивности; лишь до тех пор, пока я подчиняюсь норме этого эпохэ, я — феноменолог (это просто тавтология); а значит, можно было бы думать, восстановлен модус моей «естественной» жизни, — и все-таки все это выглядит так, как если бы я занимался феноменологией. Точно так же — при обратной смене установок. Я вновь практикую эпохэ и тогда тотчас же вновь становлюсь феноменологом.

А между тем я, причем один и тот же, есмь я — сперва естественно наивное Я позитивной жизни, затем феноменологизирующее Я и затем снова Я позитивности. Не только «объективно», но таков я в себе и для себя, и эта тождественность (*Selbigkeit*) служит основанием единства всех моих тем, из какой бы из моих установок они не проистекали; и в частности, единство всех моих неизменных убеждений (неизменных значимостей для меня) и всех доказываемых мною и доказуемых истин. Однако единство это состоит не просто в том, что именно и те и другие мнения, значимости, интуиции суть все зараз мои и значимы для меня, что я, вновь исполняя те и другие, причем, естественно, в тех установках, которые их требуют, вновь нахожу их именно моими, вновь признаю их и при переходе привожу их все разом к значимости. Скорее, интуиции с той и с другой стороны имеют друг с другом много «общего» (*viel «miteinander zu tun»*); они состоят, по сути своей, в своего рода изначальном родстве и, по сути своей, служат основанием синтезов. В феноменологической установке я — «незаинтересованный» наблюдатель и исследую свою или чью бы то ни было естественно-наивную субъективность. Если это — я сам, то я, именно сам, есмь этот наивный субъект с его наивными актами и убеждениями, с моими наивными интуициями, истинами, и есмь тот же самый в многослойной структуре Я (*in der Ichspaltung*), который практикует эпохэ и устанавливает покрывающий ее структуру пласт новой жизни, феноменологической; лишь в этом пласте эпохэ действительно и порождает феноменологические истины. Однако наивная тематика все же жива и должна быть таковой, и она, естественно, находится в отношениях синтетической конгруэнтности [совпадения;

взаимоперекрывания] (in synthetischer Deckung) с тематикой феноменологической, которая включает ее в себя описанным выше образом. Естественно, этот синтез — не тематически выполняемый синтез, — ведь для этого потребовалось бы тематическое выполнение связанных единичных тез (der verknüpften Einzelthesen).

Коль скоро я — феноменолог⁵, я не могу потерять те из убеждений, которые у меня при этом зародились; а значит, я останусь феноменологом, даже если актуально я опытно постигаю и мыслю не феноменологически, а, скорее, возвращаясь в предшествующую установку, актуально вновь мыслю позитивно, отдавшись позитивностям. Мыслимое отныне позитивно пребывает в синтезе с феноменологическим или, соответственно, имеет в себе осадок, горизонт, который можно развернуть, который обладает актуализируемыми интенциями смысла: эту позитивность можно рефлексивно сделать феноменологической темой; как мое познавательное построение она именно входит в единство чистого сознания как конституирующего позитивность и конституирующего позитивную истину посредством мнений и подтверждения этих мнений; сюда же сущностно-необходимо относятся, далее, такие-то и такие-то поэтико-ноэматические структурообразования сознания (Bewusstseinsgestaltungen der und der noetisch-noematischen Strukturen). Но эта формулировка и разъяснение этого смысла, благодаря которому он только и может стать для меня тематическим смыслом и истиной, предполагает, что сам синтез я выполняю тематически, что, переходя из одной установки в другую, я удерживаю при себе тематическое каждой из них и именно тематически связываю их.

Скажу лучше так: если я научился последовательно практиковать феноменологическое исследование и прежде всего — [исследование] чистого сознания, научился обзирать и штудировать чистые взаимосвязи сознания и, наконец, бесконечные взаимосвязи конституции «сущего», являющего себя субъективности как подлинное (Wahrhaftes), тогда я могу вновь вернуться и вернуться в позитивную установку. Мало того, я даже обязан это сделать как профессиональный феноменолог, ибо я не могу быть только им, но имею свои первоначальные и неизменные первейшие жизненные интересы, которые представляют собой интерес к миру, к позитивностям, возникшим у меня в наивности и провоцирующим меня на совершение конкретных поступков. Одним словом, жизнь — позитивная — заявляет свои права. Но с этими переходами, уже от наивной к феноменологической установке, а затем и обратно, непрерывно с необходимостью продуцируются синтезы; нечто явля-

⁵ Следующие предложения до слов: «такие-то и такие-то поэтико-ноэматические структурообразования сознания» позднее были снабжены пометкой «выбросить». — *Прим. нем. изд.*

ется позитивной темой и это же самое становится, неким опосредованным образом, как «содержание» чистого сознания и чистых взаимосвязей, темой феноменологической. Может ли стать, чтобы, связывая в единство одной темы последовательность обеих тем, мотивировавшую тем, что они связаны непрерывно-синтетическим единством, я тематически не выполнил синтетического единства и не сказал бы теперь с очевидностью: мир, о котором я говорил и когда-либо мог говорить во всякой естественной жизни, это и есть мир сознания, тот самый мир, который в феноменологической установке я нахожу как положенный в сознании и который я в ней изучаю в конкретике его субъективных модусов, причем я непрерывно имею как положенное содержание точь-в-точь то же самое, что и в наивной установке, но содержание это — именно как синтетическое единство относящихся сюда по сути своей субъективных модусов, причем содержание это можно познать как нечто по сути своей неотделимое от них и им подобного?

Габитус⁶ феноменологического эпохэ — это тематический габитус, чтобы обрести известные темы, познания истины, теоретические и практические, и известную, замкнутую в себе самой систему познаний. Этот тематический габитус исключает, конечно, известным образом, габитус позитивности: лишь в своей отгороженности от последнего он ведет к замкнутому единству феноменологии как «Первой» философии, как науки о трансцендентально чистой субъективности. С другой же стороны, никакой тематический габитус и никакой соотношенный с единством замкнутой области опыт или очевидность не исключает любого другого <габитуса>. Любую тему можно связать с любой же темой посредством тематического синтеза более высокой ступени; например, уже «безотносительные» темы — формально в модусе коллективных тематических единств. Тем более там, где темы внутренне связаны смысловой общностью. И сказанное распространяется также на феноменологические и позитивные темы. Разумеется, феноменологическая тематика требует воздержания там, где позитивная требует отдачи в тематическом исполнении. *Но это не мешает тому, чтобы «порождения» обеих установок и науки обеих установок вступали во внутренние тематические синтетические отношения, из которых истекают новые интуитивные усмотрения.* Формально-онтологическая эйдетика имеет свою чисто в себе замкнутую область, она исключает всякое полагание индивидуального бытия, а с другой стороны — всякое эйдетическое полагание с материальным сущностным содержанием. Но это не мешает нам связывать математику с естествознанием, с онтологией природы и с эмпирическим естествознанием, тематическая установка которых совер-

⁶ Свойства, особенности, характер; конституция. — Прим. перев.

шенно иная. В нее не входит «чисто» математическое, но лишь математика природы и лишь материальные или, соответственно, эмпирические разновидности чисто математического — следовательно, то, что более не является формально-чистым. И все же, если мы переходим из одной установки в другую, мы видим, синтетически тематизируя, что естественно-математическое является не чем иным, как разновидностью формально-чисто математического, что природа имеет форму некоторого математического многообразия, концепция которого в формальной всеобщности и теоретическом обосновании входит в сферу чистого *mathesis universalis* как формальной онтологии. Но, конечно, данное отношение — это отношение, совершенно не похожее на то, в котором как раз-таки и находятся к феноменологии *все* области бытия и *все* науки, и прежде всего — все области и науки позитивности.

Я сужу феноменологически: например, я исхожу из восприятия вот этого вот стола и созерцаю воспринимающее переживание во всех неотделимых от него моментах. Затем я перехожу к возможностям все новых и новых восприятий, а именно — таких, в которых я непрерывно обладал бы сознанием: «я вижу тот же самый стол». Что можно сказать о таких *in infinitum*⁷ и о переживаниях восприятия, осуществляющихся в разнообразных «направлениях восприятия», но с точки зрения всех их содержаний? Затем я показываю: если мое восприятие со своим смыслом (этим определенным, так-то и так-то мнимым столом) и некоей своей верой будет и дальше сохранять значимость, то будущие восприятия «его, того же самого» будут, по мере их запуска, обладать такими-то и такими-то структурами, таким-то и таким-то стилем протекания. Так я описываю и, описывая, вскрываю необходимость, перехожу в универсально необходимое, научное — в частности, в эйдетическое. (Но не трансцендентально-феноменологически.)

Онтически, в установке позитивности, я сужу, одновременно проживая жизнь (*dahinlebe*) в восприятии: вот какова *эта* вещь; а переходя к новым восприятиям: вот какова она еще, то-то и то-то также ей присуще; но, возможно, и так: больше она не такова, теперь она другая; или: такой она не была и не есть теперь, это было заблуждением, скорее, она такая-то и такая-то. Это — онтические описания. Я выношу онтические суждения, которые подтверждаются или опровергаются в прогрессивном опыте, становятся проблематичными в модусе сомнения, из очевидности попадают в разряд предположительностей etc. В этом поступательном движении старые и до поры до времени сохраняющие свою значимость убеждения подтверждаются и сохраняют свою продлевающуюся значимость (*erhalten ihre Fortgeltung*) для меня.

⁷ До бесконечности (лат.) — Прим. перев.

В эйдетически-онтическом мышлении я мыслю вещь вообще как сущую, как субстрат суждений, которые я и всякий другой могут в любое время обосновать. Продвигаясь вперед в однозначно подтверждающихся возможных опытах вообще и суждениях вообще, таких, чтобы в каждом из них могла удержаться одна и та же возможная вещь в своем возможном бытии, я сужу, что для вещи вообще значимы такие-то и такие-то онтологические суждения, сущностные законы.

Но если я сужу эйдетико-феноменологически, то я вновь мысливаю себя в суждение-вообще (*Überhaupt-urteilen*) онтического типа и отныне описываю и сужу эйдетически о взаимосвязях возможного опыта, возможных синтезах однозначности и конкретной всеобщности и в соответствии со всеми ноэтико-ноэматическими сущностными содержаниями. Все онтологическое и эмпирически онтическое при такой феноменологической тематике — это содержание бытия, истины в синтетических многообразиях опытно постигающей и прочей жизни сознания; однако я не сужу просто о действительных и возможных вещах и не живу в исполнении, в скрытом притом от меня нетематическом исполнении соответствующих познавательных переживаний, но я сужу о самой конкретной жизни, в которой для меня как для судящего в чистом виде Я такая-то и такая-то вещь, такие-то и такие-то из ее свойств, ее отношений, ее каузальностей etc. были сущим, в которых она значима для меня как сущая или так-сущая (*soseiend*); и точно так же — в случае с эйдетическим мышлением-вообще (*des Überhaupt-denkens*).

Отныне я сужу о том, как для меня и в моем сознании осуществляется то, что, опытно постигая, я «имею перед собой» вот эту вот вещь как вот тут сущую (*daseiendes*), как наделенную такими-то и такими-то свойствами, и что я на основании этого так-то и так-то сужу и убеждаюсь в действительности (или даже возможности и т. д.). И тогда я, например, спрашиваю: как должно выглядеть переживание, в котором [некая] вещь является для меня непосредственно увиденной, схваченной и т. д., одним словом, является [чем-то] опытно постигнутым? Как выглядит подтверждение или опровержение опытной данности, как это выглядит в процессе переживания: «да ведь это не так»? Когда же я онтически говорю о «действительности», на что ориентируется эта речь, что наличествует в доказывающем сознании, и что — когда я притязую на действительность как на просто значимую (*schlechthin gültige*), как на в-себе-бытие («происхождение» понятий)? Феноменологически я познаю, что всякое суждение о действительности, предполагаемое абсолютно «окончательным», связывает жизнь сознания ноэтико-ноэматическим правилом, правилом для бесконечности структур, прежде всего — негативно — для таких, которые в него не допускаются

(verwehrt), а с другой стороны — позитивно и гипотетически, — как таких, которые оно должно иметь или, соответственно, которые оно имеет и, при обстоятельствах, может для себя осуществить: в позитивно последнем отношении — [для] бесконечных многообразий возможного опыта, которым полагается согласовываться друг с другом в однозначно определяемых синтезах и однозначно подтверждать наличное бытие вещи и таковое же ее свойств (постепенно при этом «проступающих»). В негативном же отношении здесь кроется сущностный закон, [гласящий,] что для опытно постигающей субъективности невозможны опытные многообразия, которые последовательно требовали бы небытия этой вещи, что обязательно должно быть возможным показать, что все единичные опыты, оспаривающие бытие этой вещи, суть «заблуждение» и затемняющая видимость, подлежащая устранению, с каковым устранением вместо видимости выявляется истинное бытие и подтверждается в дальнейшей взаимосвязи. Тогда было бы продемонстрировано, как несамостоятельна любая вещь, как бытие вещи соотносится не только с ее возможным опытом, но и с универсальной однозначностью опытов вообще — моих и каждого [человека] etc.

Для каждой категории предметностей, возможных тем онтических позитивных суждений следовало бы особо обсудить феноменологические проблемы опыта или, соответственно, первоначальной самодачи (Selbstgebung) и очевидности суждения — обсудить и вместе с тем в общих чертах прояснить (происхождение всех категорий, регионов, всех формальных и материальных фундаментальных понятий). Совокупность субъективной жизни подчиняется в соответствии с этим закону, [гласящему], что существуют истины в себе, т. е., может ли она не иметь известных интуитивных усмотрений и далее, при обстоятельствах, может ли она иметь известные интуитивные усмотрения, определяется законом, [гласящим], что интуитивные усмотрения во взаимосвязи со своей субъективной значимостью и продлевающейся значимостью имеют непркосновенную значимость «в себе», универсальные структуры, которые, в свою очередь, встраиваются как разновидности в универсальные структуры, делающие возможной субъективность вообще. Исследовать чистую субъективность с точки зрения ее сущностных возможностей — это значит не что иное, как одновременно исследовать сущностные возможности идеально последовательной жизни разума, и среди них — сущностную возможность научной, творящей науку жизни, а также, еще прежде, соисследовать возможность жизни, конституирующей в последовательном опыте поистине не суций мир.

Исчерпывается ли этим всякая наука?

<ПРИМАТ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ОПЫТА
 НАД КРИТИКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ОПЫТА>
 ДАЛЬНЕЙШАЯ РАЗРАБОТКА ВЕДУЩИХ МЫСЛЕЙ
 <4-й и 5-й главы курса лекций
 «ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ» 1910/11 гг.>
 <прибл. 1924 г.>

Во <второй главе> ведущей мыслью было: благодаря эпохе, затрагивающему весь мир со всем его реальным бытием, открывается, как кажется, *ego cogito* как «царство» феноменологического опыта (и эйдетически как царство феноменологической сущностной интуиции), а тем самым — <царство> наук.

Но в самом ли деле это научное царство? В самом ли деле с многообразием «феноменологического опыта» открывается область, которой можно располагать [по своему усмотрению], с предметами, за которые можно всякий раз быть уверенным, и которую можно во всеобщности сделать темой теории?

При ближайшем рассмотрении здесь можно поставить два вопроса. <В четвертой главе> обсуждается один, <в пятой> — другой вопрос. Первым стоит вопрос: обладает ли феноменологический опыт той очевидностью, которая вообще делает его подходящим основанием для научного познания?

Так, в <четвертой главе> обсуждаются сомнения, связанные с критикой феноменологического опыта, и тем самым вообще выделяется проблема критики феноменологического опыта и познания. Наряду с этим проводится начальное разделение основных типов феноменологической интуиции и поочередно рассматриваются связанные с нею критические сомнения (восприятие, ретенция и т. д.). Но сама по себе более насущна другая проблема, предшествующая, собственно, критике (хотя по сложившемуся в истории положению и по излюбленной [привычке] подвергать сомнению ценность «внутреннего» опыта в критико-познавательной, но также и в психологической установке, для нас первоочередной задачей является критика).

Предположим, что мы обладаем наивным доверием как к феноменологическому опыту, так и к естественной эмпирии. Что она, собственно, предлагает нам? Если бы мы уже не начали с рассуждений в критической установке, [нашей] задачей здесь было бы систематически исследовать модусы феноменологического опыта. И здесь прежде всего встает сомнение: если мы проведем феноменологические редукции, то мы получим отдельные феноменологические опытные акты, но случается ли [здесь] то же, что и в случае с природой, а именно — как со вселенной вообще, что все данности опыта с необходимостью сливаются в единство одной области, впослед-

ствии — области науки? Весь мир [в целом] дан через опыт, хотя, с точки зрения отдельных опытных актов, он раскрывается лишь в бесконечном поступательном движении возможного опыта, мир — это универсальная область универсальной науки о мире, а всякая частная область — это единство бесконечного многообразия возможных частных опытов и тогда именно предоставляет [в распоряжение] целостную рабочую сферу частной науки, такую, как физическая природа, [а] внутри физической природы — единичные формы (Einheitsformen) «пространство» и «пространственное время» и т. д. Также и всякая эйдетическая наука имеет свою область, арифметика — ряд чисел и т. д.

Как же обстоит дело с разнообразными отдельными опытными актами, которыми мы в изобилии обладаем как «феноменологическими» (die uns als «phänomenologische» zuwachsen), как — с отдельными переживаниями, которыми, как чистыми, мы обязаны феноменологическому восприятию, ретенции, при-поминанию, ожиданию и т. д.? Не образуют ли они беспорядочной кучи? Насколько самоочевидным мыслили мы соответствие единообразного потока сознания «душе» в психологическом смысле, как ее феноменологического остатка. Но с каким основанием?

Речь не идет здесь о проблеме абсолютного основания. Внешний опыт довольно часто обнаруживает перед нами свою обманчивую природу; но пока он продолжает протекать непротиворечиво (einstimmig dahinfließt), он дает нам не простые единичности, но единичности, связанные и с универсальным горизонтом одной и *этой* вселенной. А из этого следует, что мы можем мыслить опыт, в отличие от постигаемого в нем (über das Erfahrene hinaus), продолжающимся до бесконечности, частью благодаря свободному продолжению опыта, частью же — принимая в соображение стоящие наготове возможности опыта, причем с любой опытной точки зрения, и в этих континуумах возможного опыта в роли этого самого опытно постигаемого выступает универсальное единство мира; правда, лишь в антиципации и в качестве смеси действительности и возможности. Однако мы уверены: сколь не продвигался бы опыт, какие бы заблуждения не выявлялись в частностях, бесконечности опыта всегда будут сливаться в единство опыта, а все опытно постигнутое единичным образом (alles einzeln Erfahrene) — в единство мира.

Как в этом отношении обстоит дело с данностями феноменологического опыта? Сливаются ли его данности, сообразно с сущностью, так сказать, в замкнутый в себе мир?

При этом следует отметить: объективный мир мы заведомо имеем как мир; мы заранее знаем (я хочу сказать, что так мы заранее постигаем мир в опыте), что то, что всегда дает себя как реальное, дает себя в бесконечном горизонте пространства, времени, при-

чинности. В фактическом опыте отдельная реальность принципиально не дана в качестве наличествующей (*daseind*) для себя одной. Соответствующий состав действительно постигнутого в опыте осознанно включен в горизонт опытной постижимости (*Horizont der Erfahrbarkeit*), и если мы подвергнем его изменениям через осуществляющий опыт (*durch verwirklichende Erfahrung*), то эта форма-структура опыта (*Formstruktur der Erfahrung*) останется неизменной, всякий раз [являясь] ядром актуального опыта и открытым горизонтом опытной постижимости.

С другой стороны, мы не имеем заведомо феноменологический мир конституированным для себя. Мы имеем человека в мире и его душу как душу в мире и воедино с соответствующим телом. Лишь феноменологическая редукция открывает нам «чистое сознание». Возникает вопрос, указывает ли таковое, рассматриваемое само для себя, если мы обретаем его чистым, сквозь себя (*über sich hinaus*) постоянно на нечто себе подобное; а значит, и вопрос, каким образом, устанавливая чисто феноменологический опыт, мы приходим к сознанию универсальности этого сознания как единства, следовательно, действительно к одному «потoku сознания», потоку всеохватывающему, который является моим, со свойственной ему формой бесконечного горизонта имманентного времени и т. д. Об этом идет речь <в пятой главе>.

Воспоминание, поток сознания и вчувствование.

Авторерефлексия на центральные мысли <пятой и шестой
глав курса лекций «Основные проблемы феноменологии»
зимнего семестра 1910/11 гг.>

(записано в период чтения лекций <в ноябре или декабре 1910 г.>)

Идеи, которыми я здесь руководствуюсь, обрисуются отчетливей благодаря следующему размышлению.

Я исхожу из какого-то актуального переживания, переживания-импрессии (*Erlebnisimpression*), естественно, редуцированного. Когда есть «теперь», [ничто] длящееся, и во всяком случае обладает своим ореолом ретенции и протенции.

1) Можно, наверное, сказать: в принципе, этот ореол можно развернуть в отношении прошлого. Не может быть так, чтобы прежде в самом деле ничего не было, и то, что было прежде, можно репрезентировать. Через актуализирующую деятельность (*aktualisierendes Tun*) я прихожу к постоянному потоку сознания, репрезентированному, в свою очередь, через непрерывные воспоминания, к континууму прошлых *cogitationes*, каждая из которых обладает своим «теперь» и своим ореолом, который можно разворачивать все снова и снова и различным образом. К каждому «теперь» у меня имеется новая область одновременности сознания (*Gebiet des Bewusstseins-gleichzeitig*), и равным образом прошлого сознания (*des Bewusstseins-vergangen*) и «будущего». А значит, представляется достоверным, что «мой» поток сознания содержит этот непрерывный поток сознания, который никогда не прерывается, но, правда, не является данным; к данности привести его можно лишь в форме при-поминания и ретроспективных рефлексий в при-поминании¹.

2) Совокупность этих потоков, к которым в качестве текущей границы принадлежит актуальное «теперь», мое текущее «настоящее» восприятия, содержит в действительности все, что принад-

¹ Последнее предложение («А значит, представляется достоверным, что «мой» поток сознания содержит этот непрерывный поток сознания, который никогда не прерывается, но, правда, не является данным; к данности привести его можно лишь в форме при-поминания и ретроспективных рефлексий в при-поминании») позднее, приблизительно в 1921 г., было зачеркнуто; при этом Гуссерль добавил следующее замечание: «Следует отметить, что, исследуя ореол при-поминания в направлении бывшего, я могу устанавливать (*etablieren*) все «новые» при-поминания, а значит, находить для себя все новые и новые бывшести (*Gewesenheiten*). Однако, сколь ни оставалось бы объяснимого ореола, необходимо поразмыслить, не следует ли допустить нулевого порога. Этот вопрос еще не обсуждается здесь». — *Прим. нем. изд.*

лежит мне. Но все эти потоки суть *один* поток, который я могу сконструировать, исходя из любого воспоминания. Это можно выполнить так:

Всякое воспоминание, будучи редуцировано, полагает прошедшую *cogitatio* v, а именно «мою»². Прежде всего, здесь надлежит сказать: всякое воспоминание *претендует* на то, чтобы полагать прошедшую *cogitatio*. Если оно основательно, становится возможной (и, кроме того, мотивированной) непрерывная последовательность при-поминаний, переводящая соответствующие *cogitationes* в актуальное, редуцированное «теперь»³. Тогда я обладаю потоком *cogitationes*, с *cogitatio* v до актуальной w. *Перед* v располагается, естественно, то, чего требует его индицирующий ореол прошедшего. Следовательно, всякому воспоминанию, если оно значимо, соответствует непрерывно бесконечный поток сознания, содержащий актуальное «теперь»⁴. *Всякий* такой поток сознания является моим.

3) Итак, воспоминание не полагает v с его ореолом изолированным; или [полагает] бесконечный поток сознания не изолированным, но связанным с «теперь». Итак, если теперь у нас имеется два воспоминания, единых в качестве актуальностей переживания сознания-настоящего (als Erlebnisaktualitäten der Bewusstseinsgegenwart), то относящиеся к каждому из них потоки сознания, конструируемые при помощи разворачивающихся последовательностей при-поминаний, очевидно, едины. Ибо каждый из таких потоков относится к «теперь» соответствующего при-поминания как моего настоящего (gegenwärtigen) переживания, и эти два воспоминания сами предполагаются связанными одним потоком⁵. В част-

² В 1924 г. или позднее вставлено: «с ее собственными, также прошедшими, горизонтами. Но не только это. Каждая из них имеет, в соответствии с тем, что соответствующие протенции будущего определенным образом выполнены, в качестве при-поминания ореол будущего (Zukunftshof), ассоциативную индикацию на «бывшее наступившим» (Gekommengewesene)». — *Прим. нем. изд.*

³ Исходя из всякой данности при-поминания, я могу непрерывно разворачивать ореол будущего к бывшему последующим в череде переживаний (auf das in der Erlebnisfolge Nachkommengewesene) и, таким образом, постоянно продвигаться вперед, к живому настоящему.

⁴ В 1924 г. или позднее «соответствует непрерывно бесконечный поток сознания, содержащий актуальное «теперь»» изменено на «непрерывный и в непрерывной актуализации разворачиваемый поток сознания, содержащий актуальное «теперь», так сказать, бесконечно оканчивающийся в нем; бесконечно, именно поскольку актуальное «теперь» постоянно течет свойственным ему образом». — *Прим. нем. изд.*

⁵ Позднее «одним потоком» изменено на «одним сознанием настоящего». — *Прим. нем. изд.*

ности, когда я в одном взгляде сознания смотрю на воспомнутое Е и затем перехожу к Е¹ и таким образом охватываю в единстве и то и другое, тогда я имею единство обоих потоков сознания, к которым обоюдно отсылают воспомнутые *cogitationes*, потоков, связанных в актуальном «теперь» взгляда сознания. Однако два этих потока — это не две обособленные линии, встречающиеся в одной точке; это — *один* поток, *одна* исполнившаяся временность, к сущности которой принадлежит то, что от каждой предыдущей точки к каждой последующей ведет прямой путь в качестве непосредственного при-поминания⁶. То, что «одновременно», входит в окружение другого [«одновременно»], и наоборот, оно связано в неразрывном единстве одной и той же фазы потока.

4) «Непосредственному» воспоминанию⁷, прежде всего ретенции, а затем и непосредственному при-поминанию, соответствует «*непосредственное ожидание*» (антиципация восприятия).

Наряду с сознанием, благодаря которому мы обнаруживаем актуально теперь данные *cogitationes* (которые живо сознаются сами и которые суть «теперь»), мы имеем соотношение сознания с не актуально настоящими, не актуально теперь сущими *cogitationes*: с *cogitationes* бывшими и будущими. Поскольку мы имеем их настоящими как при-помнутые (как бы вновь осознаваемые) или предосознаваемые, постольку они принадлежат *нам*. Когда они были и будут, они включены во временную взаимосвязь «моего» сознания.

5) *Вчувствование*, однако, не входит в число таких «непосредственных» модусов сознания, которые репрезентируют мне «собственные» *cogitationes*. Наглядно могут осознаваться *cogitationes*, которые, когда они есть (соответственно, были и будут), не являются моими *cogitationes*, не принадлежат моему чистому Я.

Взгляд, мой взгляд, может быть направлен на них, но постигнет их не в их «самости» (in ihrem Selbst), а в «аналогизировании». В воспоминании я «вновь» вижу прошедшее, его само, лишь не воспринимаю его в импрессиональной первоначальности, ведь оно — не «теперь», оно было. Везде, где я схватываю что-то «*само*», феноменологическая редукция выдает «самость», принадлежащую «моему» чистому сознанию, одну из моих

⁶ Около 1921 г. «при-поминания» изменено на «опыта; для “теперь” — непосредственное восприятие, для прошлого — непосредственная ретенция и при-поминание, для будущего — непосредственная протенция и непосредственное предожидание». — *Прим. нем. изд.*

⁷ Около 1921 г. «воспоминанию» изменено на «репрезентации». — *Прим. нем. изд.*

*cogitationes*⁸. Уже ожидание не репрезентирует более *само* будущее, а вчувствование — и того меньше (равно как и всякое образное представление). Вчувствование может соотноситься с «теперь», но это «теперь» — «теперь» не самоданное, не воспринятое во вчувствовании; оно «объективно» полагается как теперь, как «одновременно» с самоданным «теперь».

Самость выражает первичность (*Originarität*)⁹. Что когда-либо выступало в единстве потока сознания, выступало там первично¹⁰, как само и теперь, и даже если это «теперь» превращается в прошедшее, то отныне оно является и остается «само» прошедшим¹¹. Остается идеальная возможность направить на него особый примечательный взгляд при-поминания и «еще раз» пережить его самость, но [уже] с признаком сознания «еще раз» или, скорее, «как-бы-еще-раз». Так выражается основной признак данности воспоминания, из которой мы творим наше собственное прошлое.

[Какое-то] второе сознание, второй поток¹², ни в коем случае не может иметь воспоминания о чем-то, что принадлежит первому [потоку], и таким образом вообще никак не сознание, являющееся «непосредственным», — схватывания «самости». В принципе одно и другое могут вступать в отношения лишь при помощи вчувствования, и временные соотношения внутри одного потока даны иначе, да и по существу являются иными, нежели таковые же соотношения в другом. Время внутри потока сознания — это, прежде всего, не что иное, как форма универсального единства (*universale Einheitsform*) всех фаз потока, всех переживаний, становящихся или, соответственно, ставших осознанными в *одном* потоке (как чистых *cogitationes*). Если же мы говорим о «том» времени, которое, в качестве объективного, распр360аспростр362ся на различные потоки сознания, то речь идет об опосредованной координации порядков, созданных имманентно, собственно сущностно (*wesenseigen*) для всякого [сознания] посредством тождественных форм всякого сознания, об определенном способе приведения обо-

⁸ Лишь воспоминание, а именно как воспоминание прошедшего, выдает воспоминаемое в модусе самости.

⁹ В 1924 г. или позднее «первичность» изменено на «первичную или вторичную оригинальность». — *Прим. нем. изд.*

¹⁰ В 1924 г. или позднее «первично» было взято в кавычки и снабжено вставкой: «т. е. в первоначальном модусе сознания». — *Прим. нем. изд.*

¹¹ В 1924 г. или позднее вставлено: «т. е. оно имеет модифицированный сообразно с сознанием модус первоначальности». — *Прим. нем. изд.*

¹² В 1924 г. или позднее вставлено: «соответственно, его Я». — *Прим. нем. изд.*

собленных форм и их имманентных порядков к единству *одного* порядка, и единство этого порядка — это более не единство одной¹³ связующей формы в именно таком ее виде, в каком всякое сознание носит ее в себе в качестве формы своих самостей (Selbstheiten).

Одновременность в моем сознании означает определенную форму единства¹⁴. Единство здесь есть первое, и то, что здесь объединено, есть [ничто] несамостоятельное, что можно объединить лишь в подобной форме. Одновременность же, распространяющаяся на два потока сознания, всего менее является таким сущностным единством. *О несамостоятельности связанных здесь не может быть и речи.* Два сознания феноменологически скоординированы, соотнесены друг с другом, однако не даны феноменологически непрерывно едиными, а именно — так¹⁵, как если бы мы заодно с самоданным содержанием (Gehalt) собственного сознания находили бы и самоданное чужого, а значит, находили бы содержание (Inhalt) самих этих сознаний и отныне могли бы видеть само их связанное единство и форму как коренящиеся в сущности самих связанных¹⁶. Лишь внутри *одного* сознания существует «подлинное», непосредственное видение, созерцание, а значит, и [созерцание] сущностных взаимосвязей как взаимосвязей единства, самофундирования (von einem Sichfundieren), следования друг за другом и т. д. Можно было бы представить себе один поток сознания для себя, т. е. представить, что всякий прочий [поток] вычеркивается¹⁷.

Итак, в этих рассуждениях вырисовываются фундаментальные феноменологические сущностные различия: различия между «непосредственным», «подлинным» опытом (и, выражаясь более общо, непосредственным созерцанием, постольку, поскольку нам прихо-

¹³ В 1924 г. или позднее вставлено: «первоначально». — *Прим. нем. изд.*

¹⁴ В 1924 г. или позднее вставлено: «моих переживаний, становящихся осознанными в прамодусе “самости” (модус “теперь”) и в модусе прошедшего (при ближайшем рассмотрении, постоянно изменяющейся непрерывности модусов)». — *Прим. нем. изд.*

¹⁵ Около 1921 г. «а именно — так» зачеркнуто и сверху написано: «первоначально сущностно-едино (wesenseinig)». — *Прим. нем. изд.*

¹⁶ В основании лежит, однако, прототипическая (urbildliche) одновременность моего телесного корпуса (Leibkorpers) и составляющих моего внутреннего мира (meiner Innerlichkeiten), далее, чужого телесного корпуса с моим телесным корпусом и моим внутренним миром и т. д.

¹⁷ В 1924 г. или позднее вставлено: «что не мотивировано никакое вчувствование». — *Прим. нем. изд.*

дится говорить также и о непосредственной фантазии, *quasi*-опыте), т. е. опытом (созерцанием) в точном смысле слова, схватывающем «самость», и <с другой стороны> полаганием вчувствующим или как-либо иначе аналогизирующим, образно представляющим (*verbindlichende*) etc. одну предметность посредством другой, «само»данной¹⁸.

Уже если я представляю себе «Роонс»¹⁹ и полагаю его как настоящее, как теперь сущий, это «теперь» и предметное в «теперь» никоим образом не будет чем-то самоданным. «Роонс» дан мне как при-помянутое и бывшее и полагается ныне как продолжающий длиться. Однако это не сознание образности (*Bildlichkeitsbewusstsein*). Но в любом случае, его теперь-еще-бытие и одновременно-бытие с «теперь» восприятия — все это не дано непосредственно. Тем более не дано, если я составляю себе представление о городе по описанию. Здесь в самом представленном я создаю для себя «образ» вещи (*Sache*). Но, конечно, это не образное сознание в обычном смысле: ведь я не обладаю положенной вещью (*Ding*) как носитель перцептивного (или сообразного с воспоминанием (*erinnerungsmässigen*)) образного объекта etc.

Я могу пустить мою фантазию на простор действительно опытно постигнутого, я составляю себе представление о том, каким оно окажется «дальше»; что ж, тогда объявятся какие-нибудь вещи, земли, города etc. Представления обязательно будут наделенными представимостью (*Vorstelligmachungen*), аналогизациями etc. И пусть у меня есть основания для этих полаганий, я исполняю процесс опытно постигающего, на опыте основывающегося представления, но непосредственным опытом, схватыванием, усмотрением «самости» это назвать нельзя. Следовательно, здесь необходимы карди-

¹⁸ Позднее, частично в 1924 г. или впоследствии, «и <с другой стороны> полаганием вчувствующим или как-либо иначе аналогизирующим, образно представляющим (*verbindlichende*) etc. одну предметность посредством другой, «само»данной» заменено на «и опытом иного рода, неподлинным, опосредованным (в этот разряд входит и опыт вчувствующий), при котором предметность приходит к полаганию наглядно (опытно постигая или фантазируя), но не непосредственно, а именно — посредством другого самоданного (или квазиданного) в подлинном созерцании. Опосредованное созерцание — это онагляживание (*Veranschaulichung*), аналогизирование, образное представление (*Verbildlichung*) (В дальнейшем мы будем пользоваться неологизмом «обображение». — *Прим. перев.*) в самом широком смысле слова». — *Прим. нем. изд.*

¹⁹ «Роонс» — ресторан на лесистом холме под Геттингеном. — *Прим. нем. изд.*

нально-феноменологические анализы, которые должны предшествовать, и они обязательно будут сущностными анализами²⁰.

²⁰ Оба предшествующих абзаца в 1924 г. или позднее были изменены и дополнены следующим образом: «Так, очевидно, надлежит проводить различия в царстве внешнего опыта как в “естественном” созерцании. Например, если я представляю себе “Роонс”, полагаю его настоящим, теперь сущим, то эта его настоящесть (Gegenwart), “Роонс” таков, каков он есть теперь, никоим образом не дана “сама”. Хотя он и дан мне также и сам как при-помянутый, а стало быть, в одном и другом соотношении с воспоминанием (erinnerungsmässigen) прошлым, но не только как это. Я полагаю его как продолжающий длиться за пределами этих прошлых и как теперь еще длящийся. Итак, в этом теперь-еще-бытии (Jetzt-noch-sein) в любом случае скрывается бытие-одновременно (Gleichzeitig-sein) с прочим данным мне первоначально соотносительно с восприятием (wahrnehmungsmässig), и прежде всего <с> моим телом и моим телесным чувственным окружением. Однако “теперь” самого лесистого холма и эта одновременность не является первоначально самоданной. Разъяснить это довольно сложно и весьма важно. Во всяком случае, ясно, что пред-полагание (Vor-setzung) в сознании “еще”-длящегося (des “Noch”-dauernd) включает [в себя] своего рода “приведение-себя-к-представлению” (Sich-vorstelligmachen) соотносительно с прошедшим (а значит, в модусе самоданного), следовательно, своего рода обображение (Verbildlichung).

Сюда относится, далее, пример следующего рода: я создаю себе, по описанию, “представление”, “образ” города. Образным сознанием в обычном смысле (отображающего сознания) это, естественно, назвать нельзя; и все же это будет чем-то весьма близким и принципиально однозначным. То, чему я при этом придаю для себя интегральную форму представления (представленного объекта) (was ich mir dabei als Vorstellung (vorgestelltes Objekt) zusammengestatte), есть “аналог”, символ подобия для самого недоступного и неизвестного мне объекта, более или менее ясный образ, в котором “изображается”, делается представимым описанное неизвестное.

Точно так же: я могу пустить мою фантазию на простор действительно опытно постигнутого, “создавая себе представление”, каким оно, например, вещь, будет за пределами того, что из него уже постигнуто в опыте, как оно будет развиваться в будущем etc. Подобные представления, в свою очередь, будут аналогизациями, обображениями, не просто представлениями фантазии, но аналогическими вариациями (Abwandlungen) опыта и при этом все-таки “полагающими” представлениями, ведь они мотивированы, основаны на опыте и предуказаны горизонтами опыта. С другой стороны, разница между этими вариациями косвенного опыта и первоначальными, непосредственными опытными актами представляется ясной. Всякое представление посредством указания (Anzeige), посредством знаков, которые как раз-таки и указывают на наличное бытие, относится сюда. Как только я делаю пус-

<Вчувствование как> апперцепция и аппрезентация.
 <Его пустая интенция, онагляживание и наполнение>.
 (дополнения летнего семестра 1921 г.
 <к «Воспоминанию, потоку сознания и вчувствованию»>)

Во всех этих на ощупь движущихся рассуждениях о вчувствовании не было надлежащим образом установлено то, что вчувствование является своего рода «апперцепцией» или, как мы это называем, своего рода аппрезентацией. Всякая апперцепция сопровождается аппрезентацией. Пространственно-вещная (raumdingliche) апперцепция — это конкретная апперцепция, не фундированная ни в какой другой. Вчувствование (апперцепция человека) уже имеет конкретную апперцепцию в качестве основания, которое ее фундирует, и присоединяет [к ней] аппрезентацию невоспринятой и невоспринимаемой для соответствующего опытно постигающего Я внутренности (Innerlichkeit), духовности. Но эта и всякая аппрезентация (в число которых входит также аппрезентация известного вещного окружения воспринятой вещной взаимосвязи — например, прихожая этой увиденной комнаты) выполняется первоначально как пустая интенция (Leerintention), т. е. как интенция ожидания (в расширенном смысле слова). При всякой такой интенции онагляживание (Veranschaulichung) по сути своей есть нечто последующее, а онагляживание как таковое — это не наполнение, но именно онагляживание, в сущность которого входит то, что оно не приводит к созерцанию (Anschauung) «самость» (das «Selbst»), которая онагляживается. При вчувствовании, однако, в сущность этой аппрезентации входит то, что она в принципе не может обрести напол-

тое предуказание (Vordeutung) наглядным, созерцание имеет характер [созерцания] аналогизирующего, обображающего.

Однако не менее ясно и то, что всякое ожидание и всякое что ни на есть горизонтное сознание (Horizontbewusstsein) относится сюда же. Пустое со- и предсознание (Mit- und Vorbewusstsein) — это, правда, не обображающее сознание, коль скоро мы разумеем под ним сознание созерцающее. Однако к сущности всякого пустого сознания принадлежит возможность наглядной актуализации (при этом вступает в действие синтез идентификации, сознание то-же-самости (Selbigkeitsbewusstsein)). Эта актуализация (наполнение в широчайшем смысле) выполняется в обеспечении не созерцанием *самого* пустого, пред- или сомнящегося (des Leer-, Vor- oder Mit-gemeinten selbst), а в обображающем предсозерцании (in einer verbildlichenden Voranschauung) как в таком, в котором — в соответствии с «предобозначенными» («vorgezeichneten») чертами — «изображается», «делается представимым» «само» ожидаемое или сомнящееся». — *Прим. нем. изд.*

нения путем первоначальной презентации душевного, но наполнение опять-таки выполняется в психических аппрезентациях, заодно с параллельными (развертывающимися в телесном выражении) чувственными презентациями, которые по сути своей презентативно завершают здесь наполнение. Аппрезентации «внутреннего», «субъективного» «через» («durch») овнешняющее выражение, ограниченные региональными сущностными рамками анимальной «души» и духовности, протекают так, что во время этого протекания, в каждой фазе протекания, они более или менее определенно требуют новых аппрезентаций через новое выражение, и что затем, как наполнение, в телесности презентативно наступают изменения мимического выражения, приводящие требуемые аппрезентации, подтверждая их, к подлинной аппрезентации. Эти действительно аппрезентированные аппрезентации порождают новые требования, которые затем, в свою очередь, «подтверждаются» мимически или через языковое выражение, подтверждаются, поскольку теперь то, что аппрезентированное требует в дальнейших эмпирических пустых представлениях (которые, однако, не являются действительными, подлинными аппрезентациями), дано через аппрезентацию.

Мы можем сказать даже, что данная по мере восприятия телесность чужого тела (*fremdkörperliche Leiblichkeit*) (данная мне во «внешности» («*Ausserlichkeit*»)), заодно с ее аппрезентацией чужой внутренности с точки зрения специфически телесного и эгоического (*Ichlichem*), функционирует как *восприятие* тамошнего (*dortigen*) человека, и восприятие это есть восприятие «несовершенное», постоянно *открытое*, поскольку действительно выражает лишь кое-что от вон того человека, и в частности, со стороны его внутренности (это именно аппрезентируется, «подлинно» или «действительно» аппрезентируется), тогда как все остальное остается все таким же неопределенным или даже, с другой стороны, с таким уже известным из более раннего «восприятия», которое [известное] тем самым присутствует как «совоспринятое». Это «остальное», однако, представляет собой ореол неопределенности, заданный сущностным типом конкретной внутренности, типом Я и его таким-то и таким-то образом являющегося окружающего мира (*Umwelt*) — ореол, по сути своей заключающий в себе «допускающее импликацию» с точки зрения [своих] возможностей множество, мало того, непрерывность опосредованных интенций, более детальное определение и наполнение которых, в итоге оказывающееся также подтверждением уже аппрезентированных [интенций], происходит посредством подлинной аппрезентации; и точно так же для уже известного, соотнесенного с чужим Я. Если в случае с внешней вещью мы говорим о подлинно воспринятом и неподлинно воспринятом (боковая сторона etc.), то это неподлинно воспринятое является равным

образом полаганием посредством пустой горизонтной интенции (eine leere Horizontintention), при этом, однако, если восприятие находится в движении, мы сталкиваемся также с определенным образом направленными пустыми интенциями. Последние же суть антиципации грядущего, грядущего для восприятия как для деятельности в процессе своего осуществления, следовательно, это — предожидания, которые как таковые являются преднаполнениями и обретают действительное и подлинное наполнение в первую очередь через восприятие. С другой стороны, они являются предметными аппрезентациями (Gegenstandsappresentationen), еще не наполненными и нуждающимися в наполнении. При вчувствовании же аппрезентация сама сопринадлежна тому, что создает «подлинное» восприятие. Вчувствование как восприятие *animal*¹ имеет свой тип наполнения вышеозначенным образом. Следовательно, весьма примечательно, что восприятие человеческого «напротив» (eines menschlichen Gegenüber) является восприятием его без какого бы то ни было, хотя бы только репрезентирующего (vergegenwärtigende), созерцания его внутренности или, по крайней мере, может быть таковым.

Пожалуй, стоило бы изучить еще и ввод (Einsetzen) созерцания, индигированного пустой интенцией. Когда кто-то на моих глазах обжегся или порезался, а часто даже когда кто-то получил сообщение, которое я также слышу, причиняющее ему душевное страдание, мы сочувствуем непосредственно, как, по крайней мере, кажется (в сочувствовании, не являющимся сочувствием, симпатией в обычном, совершенно ином смысле слова). Что это за «онагляживание»? Не правда ли, нечто похожее на ожидание, как когда я, упреждая начало, наглядно представляю себе грядущее? Скажем, я ожидаю прекрасную погоду, в фантазии я, опережая события, вижу перед собой ландшафт как ландшафт с прекрасной погодой, или же я ожидаю удара колокола, и «в фантазии» он антиципаторно начинает звучать. Это не «разрисовка» («Ausmalung»), как в тех случаях, когда я по аналогии создаю себе образ того, как это может произойти, — ведь здесь ожидание весьма неопределенно, допускает множество сходных образов и форм как возможности, и я, в общих рамках, рисую себе в своем сознании возможность: это будет происходить «приблизительно так». Но в тех других случаях, где ожидание определено, у меня есть представление об ожидаемом, с определенным содержанием как [содержанием] ожидаемым, и все же оно [ожидаемое] не дано в модусе самости, свойственном имманентному восприятию и воспоминанию.

¹ Животного (лат.) — Прим. перев.

<Идентификация времени собственного и чужого сознания.

Другие в феноменологической редукции.

Природа как индекс для вчувствованных систем опыта
и как условия отражения (SPIEGELUNG) монад.

<к § 39, предположительно, 1921 г.>

Однако на это, кажется, можно возразить, что акт вчувствования и вчувствованный акт все же принадлежат одному и тому же времени, а именно — по мере осознания (*bewusstseinsmassig*). Вчувствование полагает вчувствованное как теперь и полагает его как такое же «теперь», что и оно само.

Здесь, однако, необходимо учесть следующее. В самом деле, репрезентированное (*vergegenwärtigtes*) и не ремеморированное (*wiedererinnertes*) «теперь» наличествует и в других случаях — стало быть, «теперь», которое полагается в репрезентации, а не в модусе самости, и все же как тождественное с актуальным «теперь». Так, например, когда я сейчас репрезентирую «Роонас».

Итак, вчувствованное «теперь» — это также «теперь» репрезентированное, но не самоустраиваемое по мере репрезентации. Далее, одно не принадлежит «окружению» другого, и наоборот. Не существует также возможного пути непрерывности от одного к другому, подобного тому, который ведет от репрезентируемого к актуальному «теперь».

Время, данное во вчувствовании, является, когда речь идет об эмпирическом вчувствовании (вчувствовании в естественной установке), временем (причем временем, ориентированным на «теперь», «только что» и бывшее, будущее), которое эмпирически полагается как объективное время, тождественное с тем, которое свойственно собственному сознанию вчувствующего и его эмпирическому внешнему миру, данное ему во внешнем восприятии. Эта идентификация опосредована соотносительностью обоих Я с объективным временем соответствующего тела и вещного мира: мое сознание одновременно с моим телом и моим вещным миром, в котором находится другое тело (понимаемое как тело во вчувствовании), последнему по мере вчувствования принадлежит сознание etc.

Теперь выполним *феноменологическую редукцию*.

Феноменологическая редукция, которую я <выполняю>, я, который в естественной установке обнаруживает напротив себя другое тело и другого Я-субъекта, соотносясь с тем же окружающим миром, что и мой, дает следующий результат: постигнутые мною в опыте объекты природы представляются по заключении в скобки и вследствие редукции некими субъективными взаимосвязями сознания со свойственными им системами мотивированных

возможностей сознания. Соответственно, редуцируется чужое тело как корпус, наличествующее в числе прочих объектов природы в моем окружении. С конституирующей же его для меня апперцепцией затем оказываются связанными аппрезентации, а именно — связанный в правонадеждающей (*rechtgebenden*) мотивации, в единстве в себе самой несущей свою правомерность апперцепции более высокой ступени («апперцепция человека»), в которой полагается человек, посредством вчувствования полагается второе Я, которое внутренним образом созерцает другой, вон тот телесный корпус как свое тело, вокруг этого импрессионально данного ему тела созерцает природу, которая остается той же самой, несмотря на то, что дана ему в модусах явления и модусах сознания, отличных от моих.

Итак, ясно, что если под феноменологической редукцией мы (как было определено в этих лекциях) понимаем «выключение» данной «моему» Я по мере опытного постижения природы, а «меня» понимаем как субъекта вчувствования, — то в отношении природы как их [опытов] коррелята для меня не только оказывается в остатке система действительно и мотивированно возможных опытов, а именно моих. Но и в данном по мере вчувствования чужом Я природа как та же самая природа равным образом заключается в скобки и редуцируется к опытам этого чужого Я, причем для этой возможной системы его опытов. Таким образом, «эта» природа теперь не только индекс для моей системы возможных опытов природы с временным и меняющимся ядром действительного опыта природы, но одновременно — индекс для соответствующих и *eo ipso*¹ вчувствованных со вчувствованием систем опытов чужих Я. И наравне с природой вообще всякая отдельно взятая вещь природы является таким индексом, который, таким образом, оказывается тем более разносторонним, чем больше других Я дано мне по мере вчувствования. И, представляя «косвенно», что какое-то из этих Я постигает в опыте различных окружающих людей, которых я в опыте не постигаю и не постигал, я также представляю и затем также знаю, что каждым таким человеком постигнута в опыте именно эта самая природа: «эта» природа есть в феноменологической редукции (которую я практикую) индекс для всех чистых Я, которые следует приписывать всем людям, а именно — для принадлежащих им как человеческим Я систем возможного опыта.

Я могу также сказать и познать: всякое опытно постижимое для меня чужое Я постижимо в силу того, что в природном царстве моего возможного опыта какая-то вещь может дать себя как его тело и может стать субстратом вчувствования — может практико-

¹ Тем самым (лат.) — Прим. перев.

вать феноменологическую редукцию, и последняя даст ему тот же результат, который она дала мне.

Как «эта» природа является подобным индексом, так, естественно, и любая точка в пространстве, точка в объективном пространстве природы, является индексом, а именно — для некой координации субъективных явлений природы и их ориентаций, соотнесенных для каждого Я с его нулевой точкой в теле. И всякая объективная временная точка и всякое объективное «одновременно», которое соотносит мое актуальное «теперь» — любое, прошедшее и будущее, — с соответствующим «теперь» любого другого Я, в свою очередь является индексом для определенной закономерной координации, которая, так сказать, соотносит всякую Я-монаду со всякой другой, а именно — относительно вполне определенных, коррелятивно взаимопринадлежащих мотиваций и взаимосвязей сознания. Возможное вчувствование — это «отражение» всякой монады во всякой другой, и возможность подобного отражения зависит от возможности согласованной конституции пространственно-временной природы — индекса для соответствующих конституций переживаний, внедренного во все Я.

<ТЕЛЕСНОСТЬ КАК ОПОСРЕДОВАНИЕ ДУХОВ>
 <к § 39, приблизительно 1912 г.>

Как можно было бы помыслить духовную реальность, Я-субъект без тела? Значит, должны были бы наличествовать все группы ощущений — как те специфические телесные ощущения (чувствования) (*Leibesempfindungen (Empfindnisse)*), которые не интерпретируются как репрезентанты внешних вещественных свойств, так и те, которые так интерпретируются, — за единственным исключением тех, в которых само тело является как физическая вещь. Естественно, весь фактический мир не сможет остаться тем же самым, ведь тела как вещи сами суть нечто и оказывают или, соответственно, претерпевают воздействия физического типа. Все, до них относящееся, пришлось бы устранить.

Напротив, весь физический мир должен сохраниться (в основном, по крайней мере, по типу своему), должен точно так же постигаться в опыте и быть прогрессивно постижимым в опыте. Осознательные движения, осознательные ощущения, с помощью которых я выстраиваю сознание об осозаемой вещи с точки зрения соответствующих свойств, присутствуют, протекают согласно одним и тем же правилам, все эти мускульные ощущения, служащие целям мотивации. Нет всего лишь мускулов, осозающих пальцев, вообще тела.

Я даже могу по произволу передвигать вещи, не своей рукой, но как? (Я могу по произволу ощупывать, произвольно предоставляя протекать мотивирующим мускульным ощущениям, вместе с которыми, как следствия для визуального объекта, даны известные осознательные ощущения в их протекании (*Tastempfindungsabläufe*) и апперцепции.) Я передвигаю вещь, прежде всего приводя ее к осозанию, к «ухватыванию» и, с помощью известных ощущений усилия и волевых актов, к перемещению. Таким образом, у меня оказывается все мое ощущающее, чувствующее и волевое тело — и нет тела физического. Физического тела, которое я сам могу видеть, которое может быть дано мне вещественно, которое ведет себя как вещь. Стало быть — «дух», призрак (но такой, который не мог бы явиться даже в виде прозрачной тени).

Но как же быть, если подобному бестелесному духу вздумается ощупать или отодвинуть в сторону etc. меня, имеющего тело?

Что ж, если дело обстоит так, что одна и та же вещь, которая есть вот тут мое тело как физическая вещь, может ощупываться другим, то эта идентичность означает, что мои ряды явлений и соответствующие ряды духа конституируют в себе одно и то же, и эта идентичность требует познаваемости, а значит, конечно, и возможности взаимного понимания. Если дух имеет точно такие же

ряды осязательных ощущений и визуальные ряды etc., что и я, то он обладает явлением, возможно, опытом и опытной данностью точь-в-точь такой же вещи, точь-в-точь так же выглядящей, точь-в-точь так же ощущаемой etc. — естественно, если отвлечься от специфической телесности, которая должна быть, по условию, исключена для него. *Однако идентичность не может давать здесь смысла.* Если я, со своей стороны, ощущаю ряды осязательных ощущений, параллельных с рядами духа, точно таким же образом, сам себя не ощущывая, то я, конечно, предположу кого-нибудь, который вот тут ощущывает (именно так это происходит в темноте, когда я не вижу дотрагивающегося до меня). Однако, если я не вижу другого, я скажу, что у меня галлюцинации; то же самое, если я одновременно вижу ощущывающего, но, попытавшись сам, в свою очередь, дотронуться до него, натыкаясь на пустоту, насквозь проникая цветной «призрак» — ведь иначе его нельзя назвать — рукой. Я скажу: он не существует.

В фактическом мире телесность опосредует взаимопонимание (Verständigung) духов этих тел, взаимопонимание всех людей в их «душевной жизни». Но мыслимо ли взаимопонимание иное, чем посредством тел? Всякое сознание в своем протекании (Jeder Bewusstseinsablauf) есть нечто всецело обособленное, монада, и она осталась бы без окон взаимопонимания, если бы в ее распоряжении не было интерсубъективных феноменов etc. Ведь это же будет и условием возможности вещного мира, одного и того же для многих Я.

<РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИДЕЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ
И САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ, А ТАКЖЕ ВЗАИМОСВЯЗИ МОНАД В ЛЕКЦИЯХ
«ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ» 1910/11 гг.>
<Приблизительно 1921 г.>

При этом необходимо обратить внимание на фундаментальную мысль, с самого начала красной нитью проходящую через все эти лекции: в феноменологической редукции я сужу не о природе, не об идентичной объективности, данной мне в опыте, но об опыте, его взаимосвязях и о чистом сознании вообще. Я сужу о правомерно данном в мотивации, составляющей опыт, для чисто феноменологической, ноэтико-ноэматической рефлексии. Я имею изначальное право ноэтически¹ ожидать, что теперь, постигая в опыте так-то и так-то эту чернильницу, с *этих* сторон, в *этих* ориентациях, выражаясь самым всеобщим образом — в таких-то и таких-то модусах явления, я имел бы такие-то и такие-то новые модусы явления, если бы переместил взгляд и т. д. Я имею право доверять также всякому эмпирическому ожиданию, а именно — в чисто ноэтическом² обращении к грядущим субъективным явлениям. А таким образом я имею также изначальное право в ноэтическом³ обращении к данностям воспоминания доверять бытию прошедшего⁴ сознания. Мы имеем право доверять всякому такому изначальному праву (*Urrecht*), всякое право восходит к таким изначальным правам. Разумеется, мы не питаем недоверия и к естественному опытному полаганию: однако от нас зависит, будем ли мы пользоваться им и судить в этом направлении. Внешний опыт имеет как таковой правомерную направленность на объект, но он допускает и рефлексия, благодаря которой правомерно выделяется система интенций, (правомерно) нацеленных друг на друга. Теперь мы заинтересованы в том, чтобы исследовать взаимосвязи, которые правомерно существуют в чистой субъективности. Следовательно, если я выключаю природу, правомерная взаимосвязь выступает во вчувствовании как:

1) Взаимосвязь в субъекте вчувствования, система его имманентной жизни и конституированная в ней система для опытно постигаемой в ней природы. В этой чистой субъективности в рамках *ego* в картезианском смысле, прежде всего выделяемом редук-

¹ В 1924 г. или позднее «ноэтически» заменено на «в рамках чисто феноменологического опыта трансцендентально». — *Прим. нем. изд.*

² В 1924 г. или позднее «ноэтическом» заменено на «феноменологическом». — *Прим. нем. изд.*

³ В 1924 г. или позднее «ноэтическом» заменено на «трансцендентальном». — *Прим. нем. изд.*

⁴ В 1924 г. или позднее вставлено: «трансцендентального». — *Прим. нем. изд.*

цией, обнаруживается также соответствующее чувство со своей собственной ему аппрезентацией чужой субъективности, аппрезентацией, базирующейся на опыте чужой телесной корпоральности.

2) Редукция этого последнего опыта выявляет мотивированность аппрезентации данной в *ego* мотивированной системой «чужих телесных корпусов» («fremder Leibkörper»). Чужая субъективность, полагаемая в этой аппрезентации, не подвергается редукции и не является в свою очередь индексом для системы явлений. Как чужая субъективность, она обладает своей системой явлений. Она полагается здесь не как посторонний человек в природе, которого в опыте постигаем я и он, но как чужое *ego*, «соотнесенное с природой», т. е. как чужое *ego*, имеющее в себе некие системы явлений как конституирующие, которые состоят теперь с теми, которые можно обнаружить во мне, в мотивационных взаимосвязях и во взаимосвязях правомерной идентификации одного и того же интенционально и правомерно положенного (intentional und rechtmässig Gesetztен).

В соответствии с этим я, стало быть, обладаю чистой взаимосвязью в моем *ego*, но также и взаимосвязью моего *ego* с другим *ego*, которое остается для меня сущим как невыключенное.

В естественном мирозерцании природа в себе, а я в ней — все духи как духи тел связаны с ними [телами] психофизически; я сам есмь дух, душа моего тела, и в силу того, что оно функционирует для меня как орган восприятия, я благодаря ему узнаю в опыте обо всем мире, обо всех прочих телах и духах.

В теперешней феноменологической установке я нахожу себя как чистое Я и мой поток переживаний, в нем — конституированную пространственно-временную природу, простирающуюся в бесконечность, и эту природу я нахожу как идентичный подлинный смысл в многообразии субъективных явлений и в интенциональном правиле дальнейших явлений⁵ как идею, уходящую в бесконечность, подлинная содержательная значимость которой обнаруживается путем приближения (Approximation) и с точки зрения вероятности (принципы индукции). Это смысловое единство заключено в поэтическом многообразии⁶, имеющем свою коррелятивную взаимосвязь во взаимоотношении моих субъективных явлений. И вот я обнаруживаю в феноменологической установке, что существует не только эта систематическая взаимосвязь «ожидания» и взаимосвязь всего моего потока переживаний, но что еще

⁵ Сохранена пунктуация оригинала. — Прим. перев.

⁶ В 1924 г. или позднее «это смысловое единство заключено в поэтическом многообразии» заменено на «это смысловое единство заключено как *νοητον* («мыслимое» — греч.) в систематическом многообразии действительных и возможных трансцендентных опытов». — Прим. нем. изд.

и другая интенциональность, в чем-то аналогичная ожиданию, но все же не соизмеримая с ним (*erwartungsmässige*), переплетена с системами ожиданий; интенциональность, «связывающая» мое Я и его поток с неким другим, или соотносящая мое Я в разумном, однозначном сознании полагания с определенным другим Я, с его потоком переживаний и его конституированной природой, конституированной в его системах действительных и возможных ожиданий, но так, что эта природа, этот значимый онтический смысл необходимо должен быть идентичен с природой, постигнутой в опыте мною.

Говоря *absolute*⁷, только это будет являться *ego* и его жизнью, и именно это «связано» с другим *ego* в его жизни, и эта связь осуществляется посредством конституций природы, свойственных обоим Я, и выполняемых в них значимых смыслонаделений (*Sinngebungen*), непрерывно подтверждающихся как «сущих», смыслодаваний, которые приводят к идентичности смысла и бытия, которую должно признавать всякое Я в отношении того, что дано ему по мере вчувствования из природы другого. «В-себе» природы имеет, стало быть, свой смысл в этой интенциональной идентичности. Говоря *absolute*, не существует ничего, кроме духа, и не существует никакой другой связи, кроме духовной; имеется, однако, тип связей, связывающих несамостоятельные моменты *одного* духовного бытия, и в их числе — созаключенные в сущности духа имманентные связи, которые конститутивно связывают чужость [чужого] Я (*das Ichfremde*), порождают апперцепции природы и их осознанные системы и в них подтверждают природу как поистине в себе сущую; но существует и связь самостоятельных духов через описанное вчувствование.

Связь самостоятельных абсолютных существ (*Wesenheiten*) («субстанций») возможна лишь так, чтобы она не уничтожала самостоятельности связанных. Самостоятельность же заключается в том, что фактически связь, конечно, существует постольку, поскольку, согласно порядку (*Regelung*), которому подчинены обе монады, обе они направлены друг на друга, могут духовно коснуться одна другой через вчувствование и взаимопонимание, могут воздействовать друг на друга духовными мотивациями, так как то, что происходит в одном или что один думает, чувствует etc. о другом, может быть задним числом понято (*nachverstanden*) через аппрезентативное онастоящивание (*Vergegenwärtigung*) (а значит, «представление») и тем самым стать мотивом⁸; но, с другой стороны, это не отнимает у монады ее самостоятельности. Ибо эта соотношенность друг-с-другом и направленность друг-на-друга в я-действии и я-претерпевании зависит от одной фактичности: каждая монада незави-

⁷ Абсолютно (лат.) — Прим. перев.

⁸ Для этого — специфические Я-Ты-акты.

сима в своем конкретном бытии от другой, она продолжала бы существовать, и Я осталось бы этим Я, даже если бы перестал существовать мир как природа, и оно могло бы быть этим Я, даже если бы природа никогда и не могла быть конституирована в нем. Итак, прав Лейбниц, утверждая, что монада соответствует строгому картезианскому понятию субстанции: надо лишь, чтобы в нем утверждалось, что какая-либо сущность самостоятельна тогда, когда можно интуитивно усмотреть, что изменения одной не требуют по сути своей изменений в другой.

Отсюда вопросы идут дальше: могут ли существовать и быть полностью изолированными друг от друга несколько Я? Необходимо ли, если идея природы, заложенная в смыслодавании субъекта, обозначает также универсум субъектов, которые могут сообщаться между собой; необходимо ли, если, таким образом, идеи абсолютного универсума возможного сообщества Я, вселенной и объективного мира неотделимы друг от друга для этого Я, — необходимо ли будет тогда существовать лишь *один* абсолютный универсум «монад» и один объективный мир, или может существовать также множество таких универсумов или, соответственно, миров? Будет ли достаточным аргументом в пользу единственности мира то, что несколько миров, несколько абсолютных универсумов должны быть познаваемы как множество, что, следовательно, должно было бы быть мыслимо по крайней мере одно Я как сосуществующий коррелят этого множества, для которого была бы гарантирована возможность познания этого множества?

Далее, еще вопрос: данная природа — факт для Я. Но необходимо ли, чтобы природа генетически конституировалась для каждого Я? Что вообще заложено в возможности Я? Единство потока сознания имеет свою сущностную структуру. Однако эта высшая идея потока сознания все же не дает определенному убегающему в бесконечность потоку однозначной определенности. В каком отношении стоят сущности к возможности индивидуального существования? Что это такое — необходимости (условия возможности) индивидуального существования по сравнению с теми необходимостями родомерного (*des Gattungsmässigen*)? Но ведь тогда остается только сингулярный факт и факт в своей однократности, всегда остающийся иррациональным. Далее, если возможно, чтобы в Абсолютном одно монадическое бытие было независимо от любого другого, а именно, если и по сути своей всякое самостоятельное [существо] есть субстанция, необходимо ли они как факты не будут соотноситься, не будут «гармонизировать» друг с другом? А это вновь ведет к общему миру и прежде всего — к природе.

Однако то важнейшее, что звучало на протяжении всех этих лекций, — это разработка учения о феноменологической редукции.

В «Идеях» я изобразил ее как редукцию к *ego*, как картезианскую редукцию, и оперировал возможностью небытия природы. В самом деле, сущностной возможностью является то, что природа, которую я постигаю в опыте, причем несмотря на то, что я постигаю ее теперь и постигал [прежде], не существует. Результатом этого будет интуитивное проникновение в первое абсолютное бытие, в *ego* и его бытие в абсолютной несомненности, а значит, необходимости. Если мы оставляем бытие мира вне обсуждения, если мы расстаемся со всяким суждением просто об «этом» мире, то результатом этого для этого «мы», для меня, мыслящего, будет мое чистое Я и мое чистое *cogito*, мой поток переживаний. Если я перейду к чистым исследованиям сущности, то и этот необходимый факт выльется для меня в возможность того типа чистых вариаций (*Abwandlungen*) в возможностях, которые [вариации], как чистые возможности, составляют царство эйдетического исследования. Я не могу лишь пока сказать, что это сущностное познание относительно Я вообще и потока переживаний вообще уже заключает в себе обоснование возможности множества Я и такого понятия Я, которое имело бы множественный, бесчисленный объем, объем в форме открытого множества возможных (*kompossibler*) Я. Или, скорее, это представляет собой первоочередную проблему. Не исключено, что может существовать лишь одно Я, и множество нелепимо: выключив мир, я в любом случае ничего больше не знаю о том, что существует несколько людей, а вместе с тем и несколько чистых Я. В имманентном исследовании сущности *ego* как «одного» *ego* вообще заключается исследование смыслонаделения, совершающегося в «мышлении» или, соответственно, в «представлении», и правонаделения (*Rechtgebung*) мыслящего разума. Здесь в числе трансцендентальных смыслонаделений, а именно — в форме «внешнего восприятия», наряду с восприятием тела нам встречается также восприятие зверей и восприятие людей, а значит, то, что я — собственно, довольно неудачно, — называл «вчувствованием», а лучше — «вчувствующим восприятием». С другой стороны, мы имеем имманентные смыслонаделения, смыслонаделения или, соответственно, восприятия, в которых к данности приходит «субъективное», а это приводит к рассмотрению, сравнивающему их со вчувствующими восприятиями, и к познанию того, что проверка правонаделения выявляет право для имманентного сознания, но также и для вчувствующего.

Далее, трансцендентная физическая реальность, так же, как и телесная, есть лишь коррелят единства разнообразных явлений; это — единство лишь из смыслонаделения, выполняющегося в переживаниях сознания. Совсем иное единство — единство Я; единство личности имеет здесь, правда, аналогию с единством вещи, и тем не менее отлично от него.

Существенное вчувствования в том, что в феноменологической редукции, если мы понимаем ее как редукцию к чистому сознанию, оно аппрезентативно выдает нам, помимо потока сознания *ego*, еще и другое чистое *ego* и его поток сознания, и что бытие этого потока не сводится к смыслонаделению, которое выполняет какое-то другое, отличное от него Я и его поток, но что это — сущность, которая «есть в себе и для себя и концептуально определяется (*konzipiert*) через свою собственную сущность», но которое постигается, в модусе вчувствования, также и другим, хотя бы и в опосредовании трансцендентным смыслонаделением.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авенариус Р. 82, 245*, 248*, 250*, 322-326*
 Адо И. 212
 Аквила Р. 22
 Анаксимандр 118
 Анаксимен 118
 Анипко А. А. 14
 Аристотель 118, 149, 197, 203, 211
 Батищев Г. С. 173
 Бекетова М. 102
 Бимель В. 73
 Бонавентура 213
 Brentano Ф. 68, 77-81, 136, 155
 Буше Х. 51
 Бэк У. 176
 Бэкон Ф. 119, 147, 149, 190, 214
 Вальденфельс Б. 12, 151-165, 168, 173
 Вельх Р. 63
 Виндельбанд В. 17
 Витгенштейн Л. 120, 174, 188, 190, 195
 Гадамер Г.-Г. 24, 154, 178, 180, 182, 183, 187, 207, 209, 210, 215, 216
 Гайденок П. П. 140, 141
 Галилей 128-130
 Гегель Г. В. Ф. 17, 20, 67, 176, 193, 204-207, 209, 210
 Гемпель К. 115
 Гердер 66
 Гермес 135, 136
 Гольдштайн К. 155
 Гуссерль Э. 11-14, 21, 56, 63-87, 89, 90, 92-101, 103-134, 136, 137, 143-148, 152, 155, 157, 158, 167, 169, 170, 178, 180, 183-186, 192, 203, 303, 306, 311, 320, 321, 324, 327, 344
 Гёте 209
 Декарт Р. 12, 19, 110-112, 119, 122, 130, 149, 173, 203, 214, 262*, 266*, 268*
 Демокрит 118
 Деррида Ж. 129, 170
 Дильтей В. 180-183
 Зангене Х. 39
 Зевс 135, 136
 Зоммер М. 82, 86
 Иванова Н. Н. 149
 Ингарден Р. 63, 104
 Йегер В. 212
 Кант И. 11, 15-61, 65, 66, 69, 76, 83, 84, 86, 127, 131, 132, 137-140, 147, 149, 165, 189, 197, 203, 209, 210, 242*, 243*
 Караваев Э. Ф. 147
 Карнап Р. 115
 Керн И. 13, 14
 Коваль О. А. 187
 Конт О. 119
 Коперник 15
 Краутер П. 45
 Ксантиппа 196
 Куайн У. 115, 146, 147
 Кузанский Н. 190
 Кун Т. 115
 Ламберт И. Х. 64, 65, 66
 Ландгребе Л. 122
 Левинас Э. 63, 87, 88, 89, 104, 151
 Лейбниц 362*
 Либш Б. 178
 Лиотар Ж.-Ф. 46, 51, 191
 Липпс Т. 299*
 Локк Дж. 259*, 261*, 298*
 Лоренц П. 115
 Лосев А. Ф. 197
 Малкольм Н. 195
 Маркс К. 119, 193, 194
 Матвеев И. 94
 Мах Э. 82, 292*, 325*
 Медведев Ю. С. 192

- Мерло-Понти М. 151, 152, 155, 157, 184
 Мертенс К. 93
 Мёрхен Х. 28
 Микиртумов И. Б. 93
 Милль Дж. 292*
 Михайлов А. В. 93, 116
 Молчанов В. И. 68, 76, 77
 Мотрошилова Н. В. 99

 Никифоров А. 196
 Ницше Ф. 119, 205, 207-209

 Ойзерман Т. И. 194
 Оккам У. 119, 214

 Пёлиц 210
 Платон 118, 198-203, 211, 212
 Понж Ф. 174
 Поппер К. 115
 Прехтль II. 76

 Разеев Д. Н. 13, 147
 Рикер П. 66
 Риккерт Г. 186

 Савчук В. В. 196
 Сартр Ж.-П. 76, 102, 157
 Свасьян К. А. 84
 Секацкий А. К. 189
 Сергеев К. А. 67, 117, 174, 175
 Складнев Д. В. 93, 95, 115, 151, 192
 Слинин Я. А. 67, 135, 136
 Сократ 196-198
 Спиноза Б. 197

 Тойнби А. 186

 Фалес 118
 Фейерабенд П. 115
 Фихте И. Г. 12, 66, 67, 138-143, 145
 Форлендер К. 39

 Хаардт А. 19
 Хабермас Ю. 159, 191, 192
 Хайдеггер М. 14, 24, 28, 41, 63, 64, 65, 122, 154, 180, 182, 183, 194, 197, 200-203, 212, 213

 Хоман Р. 50

 Черняк А. З. 96
 Черников А. Г. 14

 Шелер М. 64, 65, 76, 85, 86, 87, 179, 180, 186
 Шиллер 209
 Шильц С. 39
 Шлейермахер Ф. 182
 Шпенглер О. 186
 Шпет Г. 67
 Штайн Э. 80
 Штегмюллер В. 115
 Штрассер С. 104

 Щюц А. 87, 122

 Энгельс Ф. 194

 Юм Д. 256*, 292*

- Aguirre A. 157
 Adorno T. 59
 Aquila R. 22
 Avenarius R. 324*

 Bartuschat W. 43
 Bast R. 122
 Beck U. 176
 Bernet R. 76, 81, 99, 107
 Biemel W. 94
 Boehm R. 76, 77, 105
 Brentano F. 77, 78, 79
 Burke 59
 Busche H. 51, 55

 Crowther P. 45

 Grüner K. 66

 De Waelhens A. 76, 86
 Deleuze G. 52, 54, 62
 Dreyfus H. L. 76

 Eley L. 92

 Fichte J. H. 67
 Fleischer M. 90

 Gadamer H.-G. 41, 178, 182, 216
 Grondin J. 178, 216

 Heidegger M. 28, 29, 32, 41, 122, 201
 Held K. 77
 Holenstein E. 96
 Homann R. 50
 Husserl E. 13, 63, 68, 69, 74, 76-78, 80, 81, 84-86, 88, 90, 93-108, 111, 115, 116, 135, 178

 Ingarden R. 63

 Kant I. 15, 16, 27, 28, 32, 39, 40, 46, 49, 50, 52, 53, 59, 66
 Kastil A. 77
 Kern I. 13, 21, 76, 81, 99, 107
 Köller M. 52

 Krewani W. N. 86

 Lambert J. H. 64, 65
 Levinas E. 86, 88
 Liebsch B. 178
 Lütterfelds W. 188
 Lyotard J.-F. 47, 51, 59

 Marbach E. 68, 76, 81, 99, 107
 Mayer-Hillerband Fr. 78
 Mertens K. 92, 96, 101, 103, 105, 112
 Möckel Ch. 63
 Mörchen H. 28, 31, 32, 40

 Orth E. W. 77, 94

 Panzer U. 68, 93
 Pena Aguado M. I. 59
 Pries Ch. 51
 Ritter J. 66
 Roser A. 188
 Rottenberg E. 47

 Safranski R. 63
 Schiller 50
 Schöndörffer O. 66
 Schuhmann K. 93, 116
 Sommer M. 82, 83, 86, 89
 Strasser S. 84, 95
 Ströker E. 93, 96, 99, 107

 Teichert D. 43
 Timmermann J. 15
 Tugendhat E. 96, 101

 Vorländer K. 39

 Waldenfels B. 94, 151, 154-156, 158
 Weisedel W. 39
 Welch R. 63
 Wittgenstein L. 188

 Yamagichi I. 76

ГОРИЗОНТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Данил Николаевич Разеев

В СЕТЯХ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Эдмунд Гуссерль

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Перевод с немецкого А. А. Анипко

Директор издательства *Р. В. Светлов*

Редактор издания *Е. Е. Жирнова*

Обложка *Е. А. Соловьевой*

Верстка *Д. Н. Разеева*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 14.10.2004. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,0. Уч.-изд. л. 24,09. Тираж 1000. Заказ 200
Издательство СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Типография Издательства СПбГУ.
199061, Санкт-Петербург, Средний пр., д. 41.

