

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ

МОСКВА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»

2005

УДК 14 (082.21)

ББК 87

Г 76

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

*В. В. Анашвили,
Н. С. Плотников,
А. Л. Погорельский*

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

*А. Л. Глазьев, А. И. Уткин,
А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов*

СОСТАВИТЕЛЬ ТОМА

В. А. Куренной

Г 76 **Эдмунд Гуссерль.** Избранные работы / Сост. В. А. Куренной.
М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. (Серия
«Университетская библиотека Александра Погорельского») — 464 с.

ISBN 5-7333-0177-5

© Издательский дом
«Территория будущего», 2005

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. Куренной. Феноменология Эдмунда Гуссерля</i>	7
Феноменологическое движение	8
Развитие феноменологии Гуссерля	11
Основные темы феноменологии Гуссерля	13
О настоящем издании	22
 Переписка Эдмунда Гуссерля и Готтлоба Фреге	 23
 ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ	 31
Предисловие к публикации «Интенциональных предметов» Э. Гуссерля	 33
Интенциональные предметы	36
 ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Том второй. Часть первая. Исследования по феноменологии и теории познания	 75
Введение	77
Выражение и значение	98
Сущностные различия	98
Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях»	129
Введение	129
Сознание как феноменологический состав Я и сознание как внутреннее восприятие	 131
Сознание как интенциональное переживание	151
 ФИЛОСОФИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА	 185
Натуралистическая философия	192
Историцизм и мирозерцательная философия	221

Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I	241
Введение	243
Фундаментально-феноменологическое рассуждение	249
Тезис естественной установки и его выключение	249
Область чистого сознания	258
 Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету	 283
 Амстердамские доклады Феноменологическая психология	 297
I. Чисто феноменологическая психология. Область ее опыта, ее метод, ее функция	 299
II. Феноменологическая психология и трансценденталь- ная проблема	 321
 Парижские доклады	 341
 Картезианские медитации	 377
Введение	379
V. Медитация Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической intersубъективности	 383
Заключение	437
 Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология	 443
Разъяснение трансцендентальной проблемы и функция психологии в этом разъяснении	 443

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Феноменология — одна из главных философских инноваций XX в. «Прорыв феноменологии» как философского направления произошел в 1900–1901 гг. и был связан с публикацией двух томов «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля (1859–1938). В 1900 г. были опубликованы еще две работы тех, кому предстояло сыграть значительную роль в истории ранней феноменологии: «Феноменология воли» Александра Пфендера и «Трансцендентальный и психологический метод» Макса Шелера. Феноменология родилась как направление немецкой университетской философии, но смогла выйти за пределы своего исторического и социального контекста. Отдельные фрагменты того, что Эдмунд Гуссерль понимал под феноменологией, вошли в самые разные течения современной философской мысли, различные философские дисциплины и социальные науки.

Русская культура, чрезвычайно тесно связанная с Германией в начале XX в., очень быстро откликнулась на новое начинание. Переводы работ Гуссерля (первый том «Логических исследований» и статья «Философия как строгая наука») впервые появились именно на русском языке, равно как и переводы работ других ранних феноменологов («Введение в психологию» Александра Пфендера было переведено на русский язык в 1909 г.). Работа «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» (1914) крупнейшего русского философа Густава Шпета, познакомившегося с Гуссерлем в 1911 г. в Геттингене, представляет собой первую масштабную рецепцию трансцендентальной феноменологии в России. Феноменологические влияния, таким образом, вплетены в ткань русской культуры, начиная с самого раннего этапа становления феноменологии. С 1960-х гг. в СССР происходит возвращение к историко-философскому освоению феноменологии первоначально в работах К. С. Бакрадзе и Н. В. Мотрошиловой.

В настоящее время феноменология представлена в России широким рядом переводов, появившихся на протяжении последних 15 лет и включивших в себя основные работы как самого Гуссерля, так и других феноменоло-

гов, историков и интерпретаторов феноменологии. Также можно говорить о широком корпусе российской литературы как собственно феноменологической направленности, так и историко-философского плана.

Феноменологическое движение

После появления «Логических исследований» феноменология очень быстро распространяется в Германии (по меркам истории философии — практически мгновенно), а затем приобретает известность за ее пределами. Обычно выделяется собственно «германская фаза» развития феноменологии, вслед за которой можно говорить о рецепции феноменологии в других странах. Если ранняя фаза движения еще поддается сколько-нибудь компактному обзору, то простой перечень основных персонажей, философское творчество которых так или иначе — позитивно или критически — связано с феноменологией, занял бы многие десятки страниц. В их числе такие крупнейшие представители аналитической философии, как Бертран Рассел и Мориц Шлик, крупнейшие философские фигуры Франции (например, Жан-Поль Сартр, Морис Мерло-Понти и Жак Деррида), без феноменологии нельзя представить себе ни развитие философской герменевтики, ни западной религиозной философии, ни формирование целого веера психологических направлений в XX в. В силу этого имеет смысл задержаться здесь лишь на раннем, обозримом этапе развития феноменологического движения.

В 1901 году Гуссерль — вопреки желанию факультета — получил от министерства должность экстраординарного профессора в Геттингене, куда он прибыл после того, как на протяжении 14 лет был приват-доцентом в Галле. В Геттингене он поначалу оказался в очень сложной ситуации. Коллеги по факультету не признавали его научные достижения, а среди студентов то, чем он занимался, не вызывало никакого интереса. Роман Ингарден, опираясь, по-видимому, на свидетельство самого Гуссерля, говорит, что на его лекциях в первые годы пребывания в Геттингене присутствовало лишь по несколько слушателей.

Из тех, кто слушал лекции Гуссерля в первые годы его пребывания в Геттингене (а именно в 1902 году) и оставил свой след на поприще философии, можно назвать лишь Дитриха Манке и Гуго Динглера. Но затем в Геттинген из Мюнхена к Гуссерлю начинают прибывать те, кому предстояло стать основными участниками раннего феноменологического движения (представители так называемой «мюнхенско-геттингенской» школы феноменологии) — Адольф Райнах и Йоханес Дауберт (1905), Мориц Гайгер (1906), Теодор Конрад (1907), Дитрих фон Гильдебранд (1908). В 1907 году Теодор Конрад организывает «Геттингенское философское общество» (Геттингенский феноменологический кружок), сходное с тем, что существовало

в Мюнхене еще с конца XIX века. Если некоторые из прибывавших из Мюнхена студентов оставались в Геттингене (подобно Райнаху, занявшего место ассистента Гуссерля и преподававшему в Геттингене, начиная с зимнего семестра 1909/1910 гг.), то другие проводили там по одному семестру (Гайгер). В это время между Геттингеном и Мюнхеном постоянно курсируют студенты и молодые докторанты. После 1909 года в Геттинген начинают прибывать ученики не только из Мюнхена, но и из самых разных уголков Европы (Александр Койре, Роман Ингарден, Эдит Штайн и другие). Макс Шелер, познакомившийся с Гуссерлем уже в 1901 году, прибывает в Геттинген в качестве лектора «Геттингенского философского общества» в 1911 году. До этого с 1907 года он был приват-доцентом в Мюнхенском университете.

Символической датой рождения феноменологического движения иногда называется также май 1904 года, когда Гуссерль посетил Мюнхен, где встречался с Теодором Липпсом (главой независимо — до появления «Логических исследований» — формировавшейся «мюнхенской феноменологии») и его учениками. Важным результатом этого общения была организация и выход в 1913 году «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию», первый выпуск которого был издан Гуссерлем совместно с Морицом Гайгером, Александром Пфендером, Адольфом Райнахом и Максом Шелером (за время издания (1913–1930 гг.) вышло 11 его выпусков). «Ежегодник» является тем изданием, в котором сосредоточены все основные, «классические» работы немецкой феноменологической философии.

В то же время выход в свет первого выпуска «Ежегодника» представляет собой своего рода итог раннего феноменологического движения. Первая мировая война и последовавшее в 1916 году назначение Гуссерля во Фрайбург — это поворотные пункты его дальнейшего развития. Война опустошила ряды геттингенских учеников Гуссерля и унесла жизнь одного из наиболее талантливых и влиятельных представителей ранней генерации феноменологов — Адольфа Райнаха, который в Геттингене занимал то место «второго полюса» (в смысле влияния на студентов), аналог которому во Фрайбурге составил Мартин Хайдеггер. В то же время, первый выпуск «Ежегодника» открывала первая книга «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля («Идеи I»), публично обозначившая переход Гуссерля на позиции *трансцендентальной феноменологии*, что и послужило основанием для первой «схизмы» в истории феноменологического движения (отходом «мюнхенцев», в частности Пфендера, от феноменологии Гуссерля). Этот процесс характеризуется как самими его участниками, так и позднейшими историками феноменологии как размежевание «мюнхенско-геттингенской» и «фрайбургской» феноменологии.

Дальнейшее развитие феноменологии как в Германии, так и за ее пределами уже не было отмечено той степенью коммуникативной плотности,

институциональной оформленности и энтузиазма, которой отличает данный предвоенный период («феноменологическая весна», как назвал этот период Жан Гёринг). Несмотря на то, что в последующий период сохраняются отдельные институты, возникшие в рамках ранней фазы движения (такие, как «Ежегодник») или же сохранившиеся с «предфеноменологической» фазы (Мюнхенское общество), система коммуникаций, сложившаяся в этот период, была нарушена.

Эти изменения шли параллельно с трансформацией содержательных позиций главных участников движения. Особую роль в этом процессе сыграл, как было отмечено, переход Гуссерля на позиции трансцендентальной феноменологии. Данный переход рассматривался участниками ранней фазы развития феноменологического движения как фундаментальное изменение характера феноменологической философии Гуссерля, вернувшегося к «субъективизму» и «идеализму» немецкой классической философии.

Начавшийся «фрайбургский» этап развития феноменологии связан как, с одной стороны, с ростом международной известности Гуссерля, так и, с другой стороны, со все более нарастающим пониманием Гуссерлем того, что он продолжает развивать свой новый вариант феноменологии в одиночестве. Первоначально Гуссерль полагал, что нашел мощного союзника в лице Мартина Хайдеггера (о карьерном продвижении которого он постоянно хлопочет), однако эта надежда не оправдалась: выход в свет работы Хайдеггера «Бытие и время» в восьмом томе «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию» (1928) показывает, что Хайдеггер двинулся своим собственным путем. Анализ же предшествующих лекционных курсов Хайдеггера позволяет говорить о том, что тот на протяжении длительного времени развивает свой философский подход через критику проекта трансцендентальной феноменологии Гуссерля. В 1930 г. один из американских гостей Гуссерля — Ральф Перри — так резюмировал содержание своего разговора с ним: «Долгий разговор с Гуссерлем. Он стремился основать научную философию на прочном фундаменте — рассмотреть заново все специальные науки, обращаясь к первоначальному и беспредпосылочному основанию их всех — и, возможно, достичь метафизики синтезом полученных истин. Ясно, что он расстроен тем, что его лучшие ученики (например, Хайдеггер) покинули его, избрав спекулятивные пути. Гуссерль неутомимый и одинокий труженик».

В 1928 году Гуссерль выходит на пенсию, но при этом активно начинает выступать с докладами — как в Германии, так и за рубежом. В 1933 г. после прихода к власти нацистов, его — как еврея — увольняют из университета, лишая ряда тех привилегий, которыми пользуются вышедшие на пенсию профессора. Однако в том же году он был восстановлен в правах. После смерти Гуссерля основная часть его архива почти сразу была вывезена в Лувен, где этот архив находится и в настоящее время.

Рукописное наследие Гуссерля огромно — около 30 000 страниц скорописи. Вплоть до настоящего времени это наследие выходит в рамках «Гуссерлианы» — собрания сочинений Гуссерля, первый том которого появился в 1950 г. «Гуссерлиана» является выдающимся по своим характеристикам изданием — другие классики философии XX века пока еще не имеют сходных собраний сочинений. На 2004 год вышло 38 томов Гуссерлианы, не считая томов серии «Документы».

В самой Германии феноменология — как в силу прихода к власти нацистов, так и в силу изменения «философской моды» — постепенно отходит на второй план. В послевоенное время она фактически заново импортируется из-за рубежа. Например, Бернхард Вальденфельс, один из наиболее известных современных немецких феноменологов, впервые взял в руки Гуссерля только во время своего послевоенного обучения во Франции.

Послевоенное развитие феноменологии осуществляется главным образом в виде различных исследований, посвященных философским построениям Гуссерля и других феноменологов. На сегодняшний день число соответствующих публикаций просто не поддается обзору. Правда, феноменология в таком понимании не соответствует тому представлению, который имел о ней Гуссерль и другие ранние феноменологи. Они стремились развивать феноменологию как живую философию, «философию как строгую науку», а вовсе не как историческое изучение чужого философского наследия.

Развитие феноменологии Гуссерля

В философии Э. Гуссерля выделяют «дофеноменологический» этап его творчества, а также три периода собственно феноменологического этапа: период «дескриптивной» (или «эйдетической»), «трансцендентальной» и «генетической» феноменологии. Если ограничиться теми работами, которые были опубликованы самим Гуссерлем, то к дофеноменологическому периоду относится «Философия арифметики» (первая книга вышла в 1891 г., вторая так и не была написана). Начало первого феноменологического периода было положено «Логическими исследованиями», второй начинается с «Идей I» и включает в себя такие его крупные работы, как «Формальная и трансцендентальная логика» (1929) и «Картезианские размышления» (1931). Третий этап связан с работой «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (большая часть которой была издана в 1936 году в Белграде). Эта сложная эволюция различным образом трактуется в исследовательской литературе, поэтому укажем здесь лишь основные направления интерпретации развития феноменологии Гуссерля.

В философской и историко-философской литературе можно выделить два подхода к трактовке вопроса преемственности между этими тремя фазами

феноменологии Гуссерля. Если мы рассматриваем их, так сказать, в «горизонтальной» плоскости (термин П. Рикера), то можно указать на значительные разрывы между указанными периодами. В «Логических исследованиях» нет, например, выраженной концепции феноменологических редукций, направленных на достижение сферы «чистого сознания», концепции сознания как «абсолютного бытия» и теории трансцендентального Я, — темы, которые явным образом присутствуют в «Идеях I». В оценках представителей раннего феноменологического движения, а также тех мыслителей, которые в той или иной мере использовали феноменологический метод, «Идеи I» нередко оцениваются как отход от тех принципов, которые были провозглашены в «Логических исследованиях» (такие оценки встречаются, в частности, у Мартина Хайдеггера, Мориса Мерло-Понти, а также у многих представителей ранней феноменологии). Как правило, здесь указывается на влияние неокантианства. Польский философ Роман Ингарден — один из участников и очевидцев «феноменологической весны» — так описывает то впечатление, которое произвел тогда выход «Идей I»: «На семинаре 1913/1914 гг. мы читали их вместе с Гуссерлем и слышали его комментарии к этой книге. И там, на семинаре, возникло определенное удивление. Это было не то, что мы ожидали. Вдруг мы читаем такие положения: “Если мы вычеркиваем чистое сознание, то мы вычеркиваем мир” (!); “Если нет чистого сознания, то нет и мира” (!). Гуссерль многие годы учил нас: назад, к вещам, к конкретному, не к абстрактному, не к теориям и т. д.! Ближе к конкретному! — таков был лозунг. Вместо этого в “Идеях I” мы встречаем обширные анализы сознания, анализы внешнего, трансцендентного восприятия, основанные на рассуждениях о том, что является реальной частью сознания, а что не является таковой. Затем мы встречаем требование проведения “феноменологической редукции” до того, как мы приступим к анализу сущности “самих вещей”, а к “самим вещам” следует подходить только окольным путем, а именно путем анализа сознания».

Аналогичным образом «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» нередко трактуется как поворот к историчности и проблематике «жизненного мира», связанный с влиянием историзма, прежнее негативное отношение к которому Гуссерля нашло свое выражение в статье 1911 года «Философия как строгая наука», где содержалась, в частности, критика Вильгельма Дильтея. В одном из писем Эрнсту Кассиреру (от 11. III.1937) Гуссерль также характеризует содержание «Кризиса» как «трансцендентализм нового вида».

Другой ракурс рассмотрения развития феноменологии Гуссерля можно назвать «иерархическим». Тогда «чистая, трансцендентальная феноменология», проект которой изложен в «Идеях I», является не иным типом феноменологии, а лишь иным уровнем рассмотрения, последовательно вытекающим из принципов феноменологического метода, заложенных в «Логиче-

ских исследованиях» (в частности, последовательным проведением метода интенционального анализа). Подобная интерпретация является наиболее распространенной среди современных исследователей феноменологии Гуссерля. Данное обстоятельство не в последнюю очередь связано с изучением и публикацией лекционных курсов и обширного рукописного наследия Гуссерля, известного лишь непосредственным его ученикам или даже вовсе неизвестного современникам. В своих работах, начиная с «Идей I», Гуссерль также неоднократно указывал на то, что трансцендентальная феноменология является последовательным шагом, вытекающим из принципов феноменологической философии, изложенных в «Логических исследованиях». Отвечая на распространившуюся после выхода второго тома «Логических исследований» поверхностную оценку феноменологии как «дескриптивной психологии», он пишет во введении к «Идеям I»: «...чистая феноменология, к которой мы в дальнейшем намерены проложить путь, — та самая феноменология, первый прорыв к которой произошел в “Логических исследованиях” и смысл которой все глубже и богаче раскрывался для меня в работах протекшего с тех пор десятилетия, — это не психология и <...> причисление ее к психологии исключается не какими-либо случайными разграничениями области и терминологически, но принципиальными основаниями».

Работа «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» и другие написанные в поздний период тексты Гуссерля согласно такому подходу также рассматриваются не как неожиданный «поворот к жизненному миру», а — по словам немецкой исследовательницы творчества Гуссерля Элизабет Штрёкер — как «последовательное проведение Гуссерлем своей трансцендентально-феноменологической программы, предельное напряжение и использование тех методологических возможностей, которые содержит интенциональный анализ».

Основные темы феноменологии Гуссерля

Обозначенная схема развития феноменологии Гуссерля указывает на то, что его философия является весьма неоднозначным в своей трактовке концептуальным образованием, прошедшим сложный путь исторического развития. Тексты Гуссерля довольно трудны для понимания, отличаются собственной сложной и разветвленной терминологией, требуют знания дискуссий, которые велись в немецкой философии того времени. Если при этом еще учитывать объем его текстов, нередкую смену позиции по тем или иным вопросам, то становится понятным, что философию Гуссерля нельзя изложить как некую законченную систему взглядов.

Однако одна из особенностей феноменологической философии как раз и состоит в том, что она никогда не претендовала на то, чтобы быть

философской системой. *Антисистемность* — важнейшая отличительная особенность феноменологии (см. программную статью Гуссерля «Философия как строгая наука» в настоящем издании). Именно поэтому феноменология понимается как *метод*, а не как определенная философская доктрина, дающая какой-то законченный ответ на основные философские вопросы. Но в феноменологии Гуссерля можно все же выделить ряд инвариантных линий, константных элементов и постоянных тем, позволяющих достаточно полно охарактеризовать его философский проект в целом. Перечислим некоторые из этих тем и константных элементов.

Философия сознания и смысл. Феноменология Гуссерля и многих (хотя и не всех) его последователей ставит в центр своего рассмотрения сознание. Таким образом, она находится в русле того направления западной философии, которое берет начало с Декарта. В этом состоит ее отличие от предшествующей философии, для которой отправной точкой философствования является *бытие*. Лишь в XX веке обозначилась возможная альтернатива двум этим основным подходам, а именно философия, берущая за отправную точку *язык*. Но характеристика феноменологии как «философии сознания» должна пониматься с двумя оговорками.

Во-первых, сознание отнюдь не является исходной темой феноменологической проблематики Гуссерля. Но можно сказать, что только путем анализа сознания Гуссерль предполагал найти решение тех вопросов, которые встали перед ним в связи с анализом других проблем. А именно проблем знакового символизма (сначала математики, затем логики и языка в целом). Для пояснения этой особенности, необходимо обратиться к научной биографии Гуссерля.

Гуссерль отнюдь не был философом изначально. Поступив в Берлинский университет в 1878 г., он изучает математику у таких известных представителей этой дисциплины, как Кронекер и Вейерштрасс (в 1883 г. он даже был ассистентом последнего, защитив в том же году докторскую диссертацию по теме «Теория вариационного исчисления»). Именно в это время в математике происходят весьма любопытные процессы. Во второй половине XIX в. математики остро осознают теоретическую неупорядоченность математического аппарата, где множество отдельных математических дисциплин сосуществуют, не образуя связного единства. Для решения этой проблемы было предложено несколько стратегий. Например, тот же Вейерштрасс надеялся свести всю математику к арифметике, придав ей стройный и упорядоченный характер дисциплины, основанной на едином основании. Готтлоб Фреге, работы которого были известны Гуссерлю, но почти не пользовались известностью в Германии, придерживался еще более смелой программы, получившей название «логицизм». Смысл ее состоял в том, чтобы взять за основание математики логику. Неудивительно, что когда Гуссерль обра-

тился собственно к философии, то начал работу именно над философскими основаниями математики.

Обращение Гуссерля к философии произошло только в 1884–1886 гг., когда он начал посещать лекции Франца Brentano в Вене. Brentano является одной из центральных фигур австрийской философии того времени. К числу учеников Brentano относятся такие крупнейшие мыслители как Антон Марти, Алексис Мейнонг, Каземир Твардовский и др. Все они, кстати, оказали весьма значительное влияние на становление аналитической философии, равно как и феноменологии. Лекции Brentano очень впечатлили Гуссерля. Именно Brentano он называл своим учителем в философии. Сам Гуссерль говорит об этом так: «Только из его лекций я вынес убеждение, придавшее мне смелость выбрать философию в качестве жизненного призвания. Оно состояло в том, что философия также является полем серьезной работы, что ей также можно, а значит и нужно заниматься в духе строгой науки».

После обучения у Brentano Гуссерль защищает «габилитационную» работу «О понятии числа» (1887), дающую право на преподавание в университетах. Это происходит в Галле, куда Гуссерль прибывает по рекомендации Brentano к Карлу Штумпфу (также ученику Brentano). В своей ранней работе «Философия арифметики» Гуссерль обращается к фундаментальным проблемам математики, стремясь раскрыть общезначимую природу математики путем обращения к анализу актов сознания. В намерение Гуссерля (так и не реализованное до конца) входило показать, каким образом система математики, основываясь на очевидностях актов сознания, затем облекается в символическую форму и может далее развиваться, оперируя только знаковыми формами. Показательно, что в свой самый поздний период Гуссерль вновь обращается к проблеме знакового символизма, но оценивает его критически — как забвение живого смысла, преисполненного наглядности. Таким образом, обращение к проблематике сознания в данном случае не является для Гуссерля самоценной. Она продиктована его обращением к тем проблемам, над которыми в то время работали как философы, так и математики.

Однако после публикации «Философии арифметики» Гуссерль получает неожиданный критический отзыв. В том же 1894 г. Готтлоб Фреге, состоявший с Гуссерлем в переписке, публикует рецензию на его работу, где уличает его в «психологизме». *Психологизм* — это философское направление, в рамках которого психология выступает в качестве основополагающей дисциплины по отношению к самым разным дисциплинам — психологии, математике, логике и т. д.

В то же время Фреге (последовательный «антипсихологист») в своем письме Гуссерлю от 24.V.1891 обращает внимание последнего на проблему,

которая без преувеличения является одной из ключевых для понимания феноменологического проекта в целом. Это проблема выражений, которые имеют «смысл» («Sinn» в терминологии Фреге), но не имеют «значения» («Bedeutung»), или предметного референса. В трактовке самого Фреге смысл является объективным, независимым от психологической специфики отдельных людей (см. статью Фреге «О смысле и значении», которая была хорошо известна Гуссерлю). С той же проблемой на более близком ему языке школы Brentano Гуссерль сталкивается, читая работу Каземира Твардовского «К учению о содержании и предмете представлений» (см. работу «Интенциональные предметы» в настоящем издании). Все последующее развитие философии Гуссерля нельзя понять без этих двух элементов — преодоление *психологизма* (следующая после «Философии математики» большая работа Гуссерля — «Прологомены к чистой логике» (первый том его «Логических исследований», вышедший в 1900 г.) — является, собственно, классическим образцом критики психологизма) и признание *объективности смысла*.

Смысл объективен постольку, поскольку он существует независимо от того, соответствуют ли определенным выражениям какие-то «действительные предметы», а также постольку, поскольку он вовсе не сводится к психическим переживаниям отдельных людей. Но если Фреге лишь заявил об этих характеристиках, то Гуссерль попытался найти этому объяснение, рассматривая смысл как определенную — *интенциональную* — характеристику психологических переживаний, которая не может быть сведена к самим этим переживаниям. Последствия этого открытия трудно переоценить для феноменологии, которую иногда также называют *философией смысла*. Такой подход, истоки которого, как мы видели, коренятся в анализе математических выражений, открывает широчайшие горизонты исследования человеческой культуры в целом. Например, он позволяет исследовать мифологические представления как особого рода сферу, вполне объективную по своему характеру, независимо от того, что самим мифологическим представлениям ничего не соответствует «в действительности».

Таким образом, для феноменологии Гуссерля принципиально важно то, что за отправной пункт она берет проблему *семантики выражений*. Этой проблеме посвящено и первое исследование, открывающее второй том его «Логических исследований». Обращение же к анализу сознания служит разрешению тех вопросов, которые возникают в ходе рассмотрения семантических проблем. Такая постановка проблемы отличает, таким образом, философию сознания Гуссерля от классической философии сознания картезианского типа, ставя ее достаточно близко к тем подходам, которые имеют место в аналитической философии (также ведущей свою родословную от работ Фреге).

Возвращаясь к теме философии сознания, следует, далее, сказать, что трансцендентальная феноменология Гуссерля (а именно в период транс-

цендентализма тема сознания занимает у него господствующее положение) является философией сознания особого рода, отличающейся как от *картезианской*, так и от *кантовской* философии сознания. Упрощая и снимая ряд нюансов, эти различия можно резюмировать следующим образом. В отличие от Декарта, Гуссерль не субстантивирует сознание. Согласно Гуссерлю, сознание не является «субстанцией», некоей «вещью» мира. Сознание не часть мира, а — в соответствии с трансцендентальной феноменологией — конституирующая мир синтетическая спонтанность интенциональных актов, которую нельзя рассматривать как особого рода предмет физической или психической природы. Сознание — это область *сущностных (априорных) отношений и сущностных усмотрений*.

Все эти выражения указывают на то, что область сознания не включена в систему *каузальных отношений*, которым подчинена любая вещь мира — физического или психического. Именно поэтому для феноменологии область сознания должна исследоваться философски, а не с помощью методов других наук.

В отличие, в свою очередь, от Канта, отношение к которому у Гуссерля колеблется в различные периоды его творчества, его трансцендентализм *не является конструктивистским*. Смысл данной характеристики в том, что анализ сознания у Гуссерля не предполагает ту стратегию трансцендентального обоснования, которая была применена Кантом, а затем развита в «трансцендентальном методе» неокантианцев. Кантовский подход состоит в том, чтобы, фиксируя некий факт (например, общезначимость математики), выстроить определенную группу факторов таким образом, чтобы они предстали перед нами как «условия возможности» данного факта. В том случае, если данная конструкция в целом образует систему, позволяющую вывести из нее данный факт, то в рамках трансцендентального обоснования считается, что данная конструкция вполне достоверна. Гуссерлевский анализ сознания отрицает данную конструктивистскую стратегию, руководствуясь максимой *обращения к опыту* (хотя и опыту особого рода). Эта максима воспрещает обращаться к каким-либо конструктам и теориям помимо или в обход самой феноменологической данности. Поэтому Гуссерль часто повторяет, что феноменология — это философская работа «снизу», она исходит из опыта, а не из каких-то принятых независимо от опыта сознания принципов.

В одной из формулировок самого Гуссерля (§ 24 «Идей I») данная максима называется «*принципом всех принципов*» и звучит следующим образом: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в *принципе всех принципов*: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть *правовой источник познания*, и все, что предлагается нам в “*интуиции*” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно *принимать* таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает. Ведь мы же

усматриваем и то, что любая мыслимая теория могла бы любую из своих истин почерпнуть в свою очередь лишь в данном из самого первоисточника. А следовательно любое высказывание, которое просто придает выражение такого рода данностям через посредство их простого эксплицирования и с помощью точно примеренных значений, не делая ничего сверх этого, действительно есть <...> *абсолютное начало*, призванное в подлинном смысле быть основоположением, действительно есть *principium*». Такой же смысл имеет и своего рода лозунг феноменологического движения, выражаемый словами «к самим вещам!». Это означает, что нужно исходить из интуитивно-очевидной данности, а не из каких-либо теорий и теоретических конструкций.

Дескрипция и априори. Тем самым определяется и основной характер феноменологической эпистемологии. Феноменология занимается не объяснением, которое превалирует в большинстве наук, но описанием (дескрипцией) и анализом. В ходе феноменологического аналитического описания следует устанавливать сущностные различия, которым подчинены все другие отношения, фиксируемые в нашей опытной жизни. Эти отношения, как уже было сказано, являются априорными (сущностными или, как выражается Гуссерль, «эйдетическими»).

Однако смысл «априори» у Гуссерля отличается от того смысла, который придал этому понятию Кант и который обычно и имеется в виду, когда его употребляют. Кантовское различие априори и апостериори — это различие того, что можно установить до всякого опыта («синтетическое априори» Канта относится ко всякому возможному опыту), и того, что можно установить, лишь прибегая к опыту. Кантовская трактовка этих терминов не является, однако, классической. Два эти понятия восходят к аристотелевскому различию «первого по природе» и «первого для нас» (ср. Вторая аналитика, 71b 38–72a 8), причем «первое по природе» вовсе не обязательно является «первым для нас». Напротив, для нас «первое по природе» является обычно результатом длительного исследования. Феноменологическое понятие априори наследует этому классическому употреблению. Априорное — это сущностное, сущностно определенное сознанием (вторая формулировка соответствует феноменологическому трансцендентализму). Но это не означает, что мы можем выявить априорное вне всякого опыта. Напротив, ряд феноменологических методик (например, «варьирование в фантазии»), берет за отправную точку именно опыт, чтобы выявить сущностные границы этого опыта. В связи с проблематикой априори в феноменологии важно также отметить, что в отличие, например, от логического позитивизма, феноменология признает наличие *синтетического априори*, которое и является, собственно, областью философского познания для феноменологии. Причем сфера этого познания является, по сути, бесконечной: для такого исследования открыты все области и предметы человеческого познания.

В противном случае, считают феноменологи, у философии просто не остается собственно предмета для исследований.

Интенциональность. Каким образом, однако, мы, обращаясь к анализу нашего текучего и переменчивого сознания, можем выделить там — с наглядной *очевидностью* — сферу априорных сущностей? Для Гуссерля такой сферой являются интенциональные характеристики психических актов нашего сознания, которые не тождественны этим собственно психическим переживаниям.

Понятие интенциональности было введено Францем Brentano и заимствовано — правда, с определенными модификациями — Гуссерлем, постоянно подчеркивавшим заслугу Brentano в открытии интенциональности. В своей работе «Психология с эмпирической точки зрения» Brentano вводит это понятие для разграничения сферы «психических» и «физических» феноменов: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любит-ся, в ненависти — ненавидится и т. д.». Эта «направленность на» представляет собой главную характеристику интенционального свойства («акт-характера», как называет ее Гуссерль) психического переживания, которая, собственно, и является априорно-конститутивным (в рамках трансцендентальной феноменологии) структурным моментом жизни нашего индивидуального психического сознания. Именно интенциональная характеристика является носителем объективного «смысла», является «сущностной» и «априорной» составляющей нашего сознания. Она, выражаясь словами Бернарда Больцано (еще одного важного для понимания Гуссерля мыслителя), несет смысл «сам по себе».

Естественная и феноменологическая установка. Чтобы получить доступ к этой априорной сфере интенциональных характеристик, необходимо, однако, выполнять ряд методологических процедур. Эта тема, по сути, является тем методологическим нервом, который направляет эволюцию взглядов Гуссерля в сторону «трансцендентального идеализма». Обращение к сфере «чистого сознания», как называет его Гуссерль, требует перехода от *естественной* («наивной») к *феноменологической* («рефлексивной») установке, осуществления феноменологического *эпохэ* (термин античных скептиков, означающий воздержание от суждения). «Эпохэ» — это отказ от экзистенциальных полаганий, т. е. отказ от такого рассмотрения предметов (среди которых и наше собственное сознание), которое включает в себя их существование.

Для развития этой методологии Гуссерль использует также картезианский метод скептического сомнения (поэтому в особую стратегию выделяется «картезианский путь» в феноменологии, который был сформулирован Гуссерлем в Парижских докладах и в работе «Картезианские размышления»).

Феноменологическое эпохэ, однако, это далеко не простой методологический шаг. По сути, он выполняется во множество этапов, которые называются *редукцией*. Редукция — это отказ от «сополагания» существования при рассмотрении различных регионов сущего.

Типологически редукции подразделяются на два главных вида: «эйдетическую» и «трансцендентальную». Эйдетическая редукция позволяет нам феноменологически изучать различные регионы сущего в сфере нашего сознания. Однако наиболее радикальный шаг — это трансцендентальная редукция, которая «заключает в скобки» существование также нашего сознания и открывает, согласно Гуссерлю, путь к его конститутивному и трансцендентальному пониманию.

Один их аспектов этой проблемы выражается в том, что в творчестве Гуссерля существует сложная тема гармонизации отношений между *трансцендентальной феноменологией* и *эйдетической психологией*. Последняя, как полагал Гуссерль, вставший на почву трансцендентализма, не является радикально феноменологической, поскольку не осуществляет последний, самый важный шаг на пути к трансцендентальной феноменологии. Однако провести различие между эйдетической психологией и трансцендентальной феноменологией было весьма непросто даже для самого Гуссерля. Об этом свидетельствует как весьма кропотливая работа над статьей «Феноменология» для энциклопедии «Британика», для которой Гуссерль подготовил целых четыре варианта, так и многие другие его работы (например, «Амстердамские доклады»). Эта проблема имеет существенное значение и для понимания истории рецепции феноменологии Гуссерля. В первом томе «Логических исследований» содержалась последовательная и резкая критика психологизма. Однако во втором томе, вышедшем в 1901 г., Гуссерль имел неосторожность назвать свой феноменологический подход «дескриптивной психологией». Поднялась волна критики, обвинявшей его в возврате к психологизму. Гуссерль постарался дистанцироваться от этих обвинений как в отдельных публикациях, последовавших за первым изданием «Логических исследований», так и перерабатывая «Логические исследования» для второго издания, вышедшего в 1913 г.

Темпоральность, «чистое я» и интерсубъективность. Развивая трансцендентальный вариант феноменологии, Гуссерль пришел к выводу о том, что существует инстанция сознания, которая — наряду с областью интенциональных актов «чистого сознания» — не подлежит редукции. Это «чистое» или «абсолютное я», инстанция, аналогичная той, которую можно

встретить, в частности, в философии Канта («трансцендентальное единство апперцепции») и в философии Фихте. Признание наличия «трансцендентального ego», проблему которого Гуссерль разрабатывает, начиная с «Идей I», отличает первое издание «Логических исследований» от второго издания этой работы, в котором он признается, что «научился находить “чистое я”». Это понятие является одним из наиболее спорных при трактовке феноменологии Гуссерля. Многие феноменологи и исследователи феноменологии считают, что «чистое я» — это конструкция, а не дескриптивно обнаруживаемый феномен.

Тема «чистого я» тесно связана с еще одной важной темой феноменологии — *внутренним сознанием времени*. Дело в том, что и «чистое я», и темпоральность сознания выступают у Гуссерля как претенденты на решение проблемы *единства сознания*. В первом случае в качестве гаранта такого единства выступает именно «чистое я» (а темпоральное самоконституирование рассматривается в таком случае как «результат действия “абсолютного ego”» (Георг Рёмп)). Во втором случае данная инстанция трактуется как избыточная в силу изначальной фундаментально-темпоральной природы сознания.

Обращение к анализу трансцендентальных структур сознания, а также редукция окружающего мира, включая и существование других людей, ставит перед феноменологией проблему *солипсизма*, которая является одной из наиболее трудноразрешимых для всякой философии сознания. Она заключается в следующем вопросе: каким образом *монадически*-замкнутое «я» может признавать независимое существование других сознаний, а не рассматривать их как продукт конститутивной деятельности самой «монады»? В силу важности этой темы проблема *интерсубъективности* занимает весьма значительное место в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. В частности, ей посвящено его пятое «Картезианское размышление». Гуссерль разрешает эту проблему строго априорно-феноменологическим образом: монадическое сознание является, так сказать, априорно интерсубъективным, а не солипсистски замкнутым в себе.

История и жизненный мир. Поздний период творчества Гуссерля отмечен обращением к новым для него темам. Это, с одной стороны, проблемы *пассивного синтеза* сознания — спонтанной деятельности, которая определяет генезис структур нашего сознания. Пассивный синтез во многом определяет своеобразную индивидуальную историю сознания, складывающуюся под влиянием его совокупного опыта. Однако наибольший философский резонанс получили размышления Гуссерля над историей и «кризисом европейских наук», выход из которого видится ему на путях именно трансцендентальной феноменологии. «Кризис», в котором находятся не только науки, но и все «европейское человечество», связан с тем, что наглядное восприятие мира, «оживляющее» любые смысловые конструкции, посте-

пенно все больше подменялось в ходе развития западных наук определенными конструктами, живой смысл которых был утрачен. Этот процесс Гуссерль иногда называет «седиментацией смысла», т. е. превращением живого, преисполненного наглядностью и связанного с нашим жизненным миром, смысла в пустые «окаменелости» знаков и теорий. Использование этих знаков и теорий позволяет науке развиваться очень быстро и эффективно, но в то же время придает им такую власть, что мы начинаем действовать, руководствуясь этими безжизненными схемами и игнорируя всякую живую очевидность того, что мы делаем. Происходит «забвение жизненного мира», возврат к которому возможен лишь путем обращения к изначальным источникам нашего опыта, по сути, к феноменологическому освоению мира.

О настоящем издании

Помещенные в настоящем издании работы не претендуют на полное и систематически связанное представление феноменологии Гуссерля. Однако они дают возможность познакомиться со всеми периодами его феноменологического творчества. Работы упорядочены хронологически и являются воспроизведением уже существующих публикаций, рассеянных, однако, по самым разным изданиям (некоторые из них в настоящее время труднодоступны). Фрагменты из второго тома «Логических исследований» (поскольку в основу существующего перевода положено второе их издание), датированы здесь 1913 г., тогда как первое издание, важнейшие разночтения с которым приведены в примечаниях к переводу, вышло в 1901 г. За редкими исключениями никаких изменений в существующие переводы при подготовке настоящего издания не вносилось. Мы выражаем благодарность Виктору Молчанову за его рекомендации по составлению настоящего сборника, а также Елене Оздобкиной, просмотревшей тексты для публикации и обратившей внимание на ряд недочетов в существующих переводах, которые мы постарались здесь по возможности исправить.

Для более подробного ознакомления с творчеством Гуссерля мы рекомендуем читателям обратиться к работам Н. В. Мотрошиловой (в частности, *Мотрошилова Н. «Идеи I» Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003*), а также к работам В. И. Молчанова (в частности, *Молчанов В. Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля / Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. Собр. соч. Т. III (1). М.: Дом интеллектуальной книги, 2001*), где можно найти указания на публикации источников по феноменологии и исследования по феноменологической философии.

ПЕРЕПИСКА
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ
И ГОТТЛОБА ФРЕГЕ

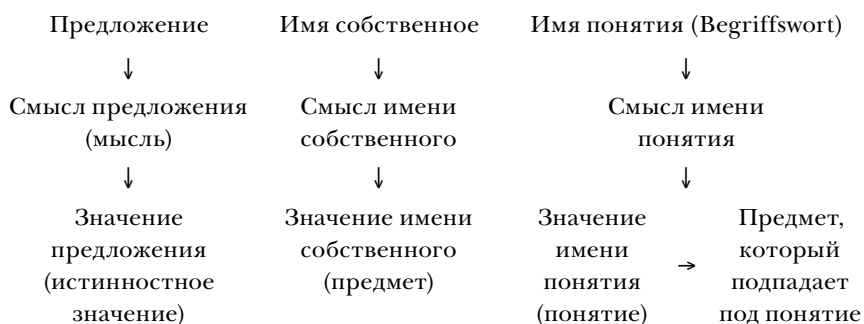
Фреге — Гуссерлю 24. V.1891*

Йена, 24 мая 1891

Глубокоуважаемый господин доктор!

Вы меня очень порадовали, прислав свою *Философию арифметики*, а также рецензию на лекции Шрёдера по алгебре логики и свою статью об исчислении выводов и логике содержания¹, тем более что я и сам много занимался подобными вопросами. <...>

Особенно я благодарен Вам за *Философию арифметики*, в которой Вы настолько обстоятельно учитываете мои собственные усилия подобного рода, как я, пожалуй, до сих пор не встречал. Надеюсь, что вскоре я выберу время, чтобы ответить на Ваши возражения. Здесь я хотел бы сказать только, что между нами, по всей видимости, существует различие в понимании того, каким образом имя понятия (общее имя) относится к предметам. Мое мнение может прояснить следующая схема:

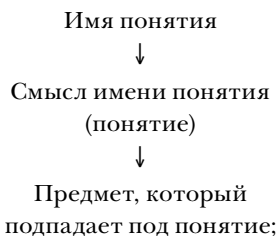


* Переписка Фреге и Гуссерля помещена в шестом томе переписки Гуссерля («Переписка с философами»). Она включает в себя четыре письма, написанных в период с 24.V.1891 по 9.XII.1906, два из которых воспроизводятся в настоящем издании.

¹ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Erster Band, Halle a. d. S., 1891 (=Husserliana XII, S. 1–283); Рецензия E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)*. I. Band, Leipzig 1890, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1891, S. 243–278 (=Husserliana XXII, S. 3–43); Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 15 (1891), S. 169–189 (=Husserliana XXII, S. 44–46).

От имени понятия до предмета одним шагом больше, чем в случае имени собственного, и этот последний шаг может отсутствовать — т.е. понятие может быть пустым, — однако тем самым имя понятия не перестает использоваться в науке. Последний шаг от понятия к предмету я обозначил как шаг в сторону, чтобы дать понять, что это происходит на одном и том же уровне, что предметы и понятия имеют одну и ту же объективность (*Основоположения* § 47)². В поэтическом употреблении достаточно того, что все имеет смысл, в научном — нельзя упускать и значений. В «Основоположениях» я еще не проводил различия между смыслом и значением. Сейчас в § 97 вместо «осмысленное» я бы лучше сказал «имеющее значение»³. Кроме того, например, в §§ 100, 101, 102, я бы сейчас не раз заменил «смысл» на «значение». То, что я раньше называл содержанием суждения, я теперь разложил на мысль и истинностное значение. Суждение в узком смысле может быть охарактеризовано как переход от мысли к истинностному значению.

У Вас, мне кажется, эта схема выглядела бы примерно так:



так что у Вас от имени собственного до предмета нужно сделать столько же шагов, сколько и от имени понятия. В таком случае между именем собственным и именем понятия различие состояло бы только в том, что имя собственное могло бы указывать только на один предмет, а имя понятия — на многие предметы. Имя понятия, понятие которого было бы пусто, в науке следовало бы отбросить точно так же, как и имя собственное, которому не соответствовало бы никакого предмета.

² G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl*, Breslau 1884. Перевод на русский язык: Готтлоб Фреге, *Основоположения арифметики*. Томск: Водолей, 2000.

³ Ibid., S. 108: «Ничто не мешает нам использовать понятие “квадратный корень из -1 ”, но мы не вправе применять здесь определенный артикль и рассматривать выражение “(die) квадратный корень из -1 ” как осмысленное».

К сожалению, в ответ я могу послать Вам только несколько небольших работ⁴. Из двух докладов об исчислении понятий⁵ Вы сможете, надеюсь, заметить, что суждение Шрёдера (S. 95 Anm. его *Алгебры логики*)⁶ следует признать безосновательным. Правда, эти работы не вполне соответствуют моей нынешней точке зрения, как Вы увидите это из сравнения со статьей «Функция и понятие»⁷. Но поскольку здесь легко осуществим перевод в мое нынешнее словоупотребление, то они могут служить для того, чтобы дать представление о применении моего исчисления понятий. Вместо «то обстоятельство, что...» следует теперь поставить «истинностное значение того, что...»⁸.

В надежде на дальнейший обмен мыслями, способный оказать содействие науке,

с глубоким уважением
преданный Вам
д-р Г. Фреге.

⁴ Помимо названных в последующих примечаниях работ Фреге, речь может идти о его статье *Ueber formale Theorien der Arithmetik*, *Sitzungsbericht der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft für das Jahr 1885*, Jena 1885, S. 94–104 (имеется в библиотеке Гуссерля).

⁵ G. Frege, *Anwendungen der Begriffsschrift*, *Sitzungsbericht der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft für das Jahr 1879*, Jena 1879, S. 29–33 (перевод на русский язык: Готтлоб Фреге, *Применения исчисления понятий* // Г. Фреге, *Логика и логическая семантика: Сборник трудов*. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 143–146); *Ueber den Zweck der Begriffsschrift*, *Sitzungsbericht der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft für das Jahr 1882*, Jena 1883, S. 1–12 (перевод на русский язык: Готтлоб Фреге, *О цели исчисления понятий* // Указ. соч. С. 194–200).

⁶ E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)*. I. Band, Leipzig 1890, S. 95, Anm.: «Я надеюсь показать в своей рецензии, что “исчисление понятий” (“Begriffsschrift”) господина Фреге не заслуживает такого названия, но должно в действительности называться логической (или даже наиболее целесообразной) записью суждений (Urtheilsschrift)».

⁷ Gottlob Frege, *Function und Begriff*. Vortrag gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft, Jena 1891. Перевод на русский язык: Готтлоб Фреге, *Функция и понятие* // Указ. соч. С. 215–229.

⁸ *Anwendungen der Begriffsschrift*, S. 30f. (*Применения исчисления понятий* // Указ. соч. С. 143.)

Гуссерль — Фреге 18.VII.1891

Галле, 18. VII.91.

Глубокоуважаемый господин профессор!

Извините, что только сегодня благодарю Вас за Ваше дружеское письмо, а также за присланные Вами работы. Я не хотел этого делать, не изучив предварительно эти работы и не продолжив серьезную дискуссию, предложенную в Вашем письме. К сожалению, обстоятельства не отвечали моим намерениям, напрасно я надеялся выкроить достаточно времени, чтобы ясно представить себе — что казалось мне необходимым — существо и область применения Вашего оригинального исчисления понятий. В этом отношении я не могу ожидать слишком много и в ближайшее время, поэтому не хочу более медлить с ответом.

Прежде всего позвольте мне упомянуть то сильное воодушевление и содействие, которое я почерпнул из Ваших «Основположений». Среди многих сочинений, которые я использовал при работе над своей книгой, я не вспомнил бы ни одного, которое изучал бы с таким удовольствием, как Ваше. И если я не мог согласиться с Вашей теорией по существу, то постоянно наслаждался остроумной оригинальностью, ясностью и, я бы даже сказал, честностью Вашего исследования, которое не допускает мелких неточностей, не умалчивает никаких сомнений, устраняет любую неясность мысли и слова и повсюду стремится проникнуть до последних оснований.

Кроме того, у меня, разумеется, уже давно было желание познакомиться и с остальными Вашими работами. Поэтому я весьма благодарен Вам за целый ряд работ, присланных Вами, и прежде всего за ту, что я до этого тщетно старался достать («О формальных теориях в арифметике»), что делает их доступными для моего изучения.

Я также отмечу, что наши взгляды, несмотря на существенные разногласия по отдельным вопросам, часто совпадают. Некоторые возникавшие у меня наблюдения я обнаруживаю высказанными Вами много лет назад. Вы, например, превосходно говорите: «Задачи же, которые рассматривает Буль, кажутся по большей части вымышленными с той целью, чтобы их можно было решать с помощью его формул» («О цели исчисления понятий», S. 1⁹) — ср. мою рецензию S. 278¹⁰.

⁹ Страница дана по указанным выше немецким источникам. На русском языке см.

Г. Фреге, О цели исчисления понятий // Указ. соч. С. 194.

¹⁰ *Husserliana* XXII, S. 43.

Существенное различие между *языком* и *исчислением*, на которое я обращаю внимание на S. 258¹¹, также уже было Вами сделано (ibid., S. 2), путем различения «calculus ratiocinator» и «lingua characteristica». Однако мне кажется, что исчисление понятий, поскольку это «lingua characteristica», нельзя называть «языком формул, построенным по образцу арифметического»¹². Поскольку должно быть ясно, что арифметика — это calculus ratiocinator, а не lingua characteristica.

Шрёдеровскую критику Вашего исчисления понятий¹³ я еще не читал. Что она, как Вы пишете, несправедлива, я вполне допускаю. Шрёдеру не хватает того, что необходимо для исследования тех областей, о которых здесь идет речь, — логической тонкости и остроты. Он силен в другом отношении: он блестящий техник арифметики, но не более того.

Пока я не смог, к сожалению, воспользоваться Вашими относящимися к сути дела замечаниями, потому что все еще не ознакомился основательно с Вашими соответствующими работами. Так, например, я все еще не представляю себе, каким образом Вы хотите оправдать мнимость в арифметике. Тот путь, который я после многих тщетных усилий признал ведущим к цели, Вы рассматриваете («О формальных теориях в арифметике», S. 8¹⁴), но отклоняете. Во время этих летних каникул я собираюсь окончательно доработать свои наброски по этому вопросу. Надеюсь, мне затем удастся обобщить суть своей теории в кратком письме.

Я совершенно согласен с Вами в отрицательном отношении к «формальной арифметике», преподносимой не просто в качестве расширения арифметической техники (разумеется, весьма важного), а как готовая *теория* арифметики. Особенно запутанной в этом отношении представляется книга Ханкеля¹⁵, часто превозносившаяся, но в логическом отношении совершенно беспомощная. Намного яснее из всего того, что я читал, англичане, особенно Пеакок. К сожалению, я так

¹¹ Ibid., S. 21.

¹² Подзаголовок вышедшей в 1879 году в Галле работы Фреге «Исчисление понятий» («Begriffsschrift»).

¹³ E. Schröder, Rezension von Freges *Begriffsschrift*, *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 25 (1880), S. 81–94.

¹⁴ Пагинация по специальному выпуску (= *Sitzungsberichte der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft für das Jahr 1885*, Jena 1885, S. 101).

¹⁵ Hermann Hankel, *Vorlesungen über die complexen Zahlen und ihre Functionen*, 1. Theil, Leipzig 1867.

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

и не смог достать его знаменитую *Алгебру* (1845)¹⁶. Так же как и сочинений Грегори¹⁷. Некоторые намеки на его теории я нашел в достойной уважения книжке Файна (*The number system of Algebra*. Boston and New York, 1891)¹⁸.

С глубоким уважением
Ваш
д-р Э. Гуссерль

Перевод В. Куренного

¹⁶ George Peacock, A Treatise on Algebra I–II, London, 1842–1845.

¹⁷ William Walton (ed.), The Mathematical Writings of Duncan Farquharson Gregory, Cambridge, 1865.

¹⁸ Henry Burchard Fine, The Number System of Algebra, Treated Theoretically and Historically, Boston — New York, 1891.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ

РОМАН ГРОМОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ «ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ПРЕДМЕТОВ» Э. ГУССЕРЛЯ

Гуссерлевская рукопись «Интенциональные предметы» представляет собой часть незаконченной статьи, имевшей ориентировочное название «Предмет и представление», работа над которой велась летом-осенью 1894 года. Манускрипт «Предмет и представление» состоял из 76 листов и был разделен на две части, в первой из которых рассматривались так называемые «субъективные представления» (1–34 листы в гуссерлевской нумерации), во второй так называемые «объективные представления» (с 35 по 76 лист). Термины «субъективные представления» и «объективные представления» были заимствованы Гуссерлем у Бернарда Больцано и употреблялись в точном соответствии с их больцановским смыслом — субъективные представления обозначали содержание субъективного акта представления, объективные же обозначали объективно значимое содержание мышления или значение.

Манускрипт сохранился лишь фрагментарно. Его первая часть, по-видимому, полностью утрачена, сохранилась частично лишь вторая часть работы, посвященная объективным представлениям. Вторая часть, в свою очередь, также была разделена на два раздела. Первая и большая часть (35–67 листы) была озаглавлена «Интенциональные предметы», в ней рассматривался парадокс «беспредметных представлений»; во второй части (68–76 листы) анализировалась проблема соотношения значений и предметов. Обложка последней части манускрипта имеет надпись: «различные способы отношения к предметам как способы функционирования значений различных видов». Поскольку манускрипт обрывается, можно предположить, что последние листы либо были утрачены, либо работа так и не была завершена.

В настоящее время сохранившиеся части «Предмета и представления», хранящиеся в гуссерлевском архиве в Лувене, разделены на две папки под номерами К I 56 и К I 62. Манускрипт под номером К I 56 содержит часть «Интенциональные предметы», под номером же К I 62 содержится второй раздел сохранившегося фрагмента.

Тот факт, что статья так и не была закончена, не означает, что Гуссерль утратил интерес к разрабатывавшейся здесь проблематике. В этой работе в эскизной форме намечены ключевые идеи, которые впоследствии легли в основу гуссерлевской теории значения в том виде, как она была представлена в «Логических исследованиях». В ней проведены «сущностные различия» между значением и предметом, значением и его образным репрезентантом, значением и содержанием психического акта. Здесь, как позднее и в «Логических исследованиях», Гуссерль использует мереологическую модель (теория части и целого) при описании структуры сложных значений, при решении проблемы соотношения значения и предмета. Здесь же мы находим фундаментальное для гуссерлевской семантики различие самостоятельных и несамостоятельных значений.

Манускрипт неоднократно подвергался переработке, что свидетельствует о том, что Гуссерль не отказывался от мысли о его публикации. Рукопись была сделана на листах большого формата, именно так, как Гуссерль обычно исполнял работы, намеченные к публикации. Некоторые листы были заново переписаны женой Гуссерля, что сделало их более удобными для чтения наборщиком (7 листов манускрипта сохранилось лишь в качестве таких копий)¹. В 1896 году выходит его рецензия на книгу К. Твардовского «К учению о содержании и предмете представлений» в целом воспроизводящая те аргументы и критические замечания, которые были сделаны в манускрипте². По существу, эта рецензия была сокращенным вариантом «Предмета и представления». В 1898–99 годах в манускрипте было сделано несколько сокращений и новых вставок. Примерно в 1900 году было сделано добавление к окончанию части «Интенциональные предметы» в объеме двух листов. По-видимому, именно тогда части манускрипта К I 56 и К I 62 были разделены. Часть К I 56 была опубликована в 22-ом томе Гуссерлианы в 1979 году под редакцией Б. Ранга³. В соответствии с принципами публикации Гуссерлианы, была опубликована последняя редакция этой работы с учетом сделанных Гуссерлем измене-

¹ См. K. Schuhmann Husserls Abhandlung «Intentionale Gegenstände». Edition der ursprünglichen Druckfassung // Brentano Studien. Bd. 3. Würzburg, 1994. S. 137–142.

² См. E. Husserl Husserliana, Bd. 22. Haag: Nijhoff, 1979. S. 349–356.

³ Там же. S. 303–342.

ний и поправок. Впервые начальная и полная версия «Предмета и представления», включающая обе сохранившиеся части работы, была опубликована в 1994 году в «Брентановских штудиях» под редакцией К. Шуманна. Настоящий перевод сделан по этой публикации.

Предлагаемая работа раннего Гуссерля является поворотным моментом в его философской эволюции на этапе, предшествовавшем «Логическим исследованиям». В ней впервые Гуссерль отходит от так называемой «психологической позиции», которую он занимал в «Философии арифметики». Это выражается, прежде всего, в новой трактовке понятия значения. Если в предыдущих работах значение рассматривалось им лишь в качестве ненаглядного содержания представлений, то в «Предмете и представлении» проводится различие между разнообразным содержанием психических актов и значением как идеальным единством. Новая для Гуссерля проблемная ситуация наглядно проявилась в самой структуре данной работы — он разграничивает дескриптивно-психологические вопросы, связанные с исследованием субъективных представлений, и вопросы семантики, т. е. классификации значений (объективных представлений) и описания способов их взаимосвязей. Интересно, что это разграничение проводилось на основе больцановской теории субъективных и объективных представлений, с использованием его же терминологии. Это позволяет расставить ряд новых акцентов в вопросе о формировании гуссерлевской теории значения и критики психологизма. Следует также учитывать, что проблема интенциональных предметов решалась Гуссерлем в рамках теории объективных представлений. В этом заключается принципиальное отличие ее постановки у Гуссерля и его непосредственных предшественников и оппонентов — Brentano и Twardowski. Если для Twardowski проблема «беспредметных представлений» — это, прежде всего, вопрос психологического исследования свойств психических актов, то Гуссерль относит ее к ведению семантики, термин представление в этом разделе является синонимом понятия значения и не обозначает какой-либо класс психических феноменов. Существенно меняется и смысл самой проблемы. Гуссерль связывает вопрос об интенциональных предметах с обоснованием научной, в частности, математической методики. Суть вопроса для него заключалась в исследовании оснований, по которым мы получаем право использовать в научной сфере, и в первую очередь в математике, понятия, обозначающие лишь возможные или недействительные предметы. Иными словами, речь шла об исследовании условий, при которых мы можем обращаться с подобными понятиями в научном дискурсе точно так же, как и с понятиями, относящимися к реальным вещам.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ

<...>¹ Если после этих размышлений мы можем предположить, что каждому представлению полагается содержание, составляющее его значение (Bedeutungsgehalt), то теперь остается обсудить несравнимо более трудный вопрос: относится ли также каждое [представление]² к предметам. Здесь также мнения разделяются, хотя доминирующая тенденция несомненно склоняется к утвердительному решению. Считается само собой разумеющимся, что каждое представление, будь то определенным или неопределенным образом, относится к какому-либо предмету, как раз к тому, о котором говорится, что оно его представляет. С этим, однако, связаны специфические затруднения. *Если каждое представление представляет предмет*, то для каждого же имеется предмет, следовательно: *каждому представлению соответствует какой-то предмет*. Однако, с другой стороны, считается несомненной истина, что не каждому представлению соответствует предмет, имеются, говоря вместе с Больцано, «беспредметные представления». В самом деле, например, очевидно, что представлению «круглый четырехугольник» предмет не соответствует, мы также уверены в этом в случае с такими представлениями, как, например, «нынешний французский король» и т.д. Вследствие этого кажется, что хотя мы можем каждому представлению приписывать значение, однако не каждому — отношение к предметному. Эта тенденция уравнивается, однако, одним новым соображением. Осмысленно и без сомнений правильно мы можем все же сказать: «круглый четырехугольник» представляет предмет, который одновременно является круглым и четырехугольным; однако, разумеется, подобный предмет не существует. Аналогично также в других случаях. Мы говорим о «мнимых числах», как, например, $\sqrt{-1}$, о вымышленных предметах мифологии, как, например, «лернейская гидра». В приведенных представлениях невозможные

¹ См. предисловие к переводу.

² Здесь и в дальнейшем в квадратных скобках — дополнения переводчика.

и вымышленные предметы представлены, но они не существуют. Следует специально отметить, что подобные замечания имеют силу не только для представлений в обычном и более узком смысле слова, в который не включены предложения, но также и для самих [предложений], стало быть, для всего объема предпочитаемого нами и более широкого понятия представления. Каждое предложение, даже ложное или совершенно абсурдное, представляет, можно так сказать, какое-то положение дел (в качестве своего «предмета»), и все же не каждому предложению соответствует положение дел: недействительное предложение представляет положение дел, которое не существует.

Примечательно, что эти затруднения, над решением которых добросовестно билась уже схоластика, все еще не устранены; по крайней мере, в настоящий момент далеко до согласия относительно того, что считать правильным решением.

Подавляющее большинство не испытывает здесь ни колебаний, ни сомнений, оно сразу готово с решением. Естественно, мы можем представлять предмет даже если он вовсе не существует; поскольку представлять его означает иметь соответствующее ему духовное отображение (Abbild), и как вообще картина может существовать, в то время как отображаемое не существует, таким же образом и здесь. Содержание представления не затрагивается бытием или небытием предмета, в нем существует образ фантазии, а предмет существует или же нет вне его; в любом случае представление ничего не теряет от того, есть ли он, будет, был или его нет.

Популярная видимость этого решения могла бы прельстить нас — если бы только в иносказательной форме не заключалась бы та же самая проблема, которая еще должна быть решена, и если бы, помимо этого, против него не звучали бы столь решительные возражения. Прежде всего, мы должны сделать упрек, что факты подгоняются (с учетом пары произвольно предпочитаемых и благоприятных примеров) под теорию, вместо того чтобы подчинить теорию свободной от предрассудков и всеохватывающей констатации фактов. То, что каждое представление относится к своему предмету посредством «духовного образа» (Abbildes), мы считаем теоретической фикцией. Имеются бесчисленные представления, в которых фактически не происходит наглядной репрезентации, бесчисленные, в которых она вообще не может произойти. Я хотел бы узнать, какие «духовные образы» должны быть присущи понятиям искусства, литературы, науки и т.п. Или еще имеет смысл мимолетную фантазму золотого оклада (которую я в данный момент обнаруживаю) обозначать в качестве образа искусства, а репродукцию моего книжного шкафа — в качестве образа литературы и науки? Я хотел бы также познакомиться

с духовными образами предметов, мыслимых в абсурдных представлениях, и опять же с теми, которые мысленно являются математику при прочтении статьи, наполненной сложными системами формул. Настоящие вихри фантазм должны были бы разворачиваться в его сознании: пусть поразмыслит о чрезвычайном усложнении понятий, аккумулирующем в одной функционально-теоретической формуле, которую зачастую можно эксплицировать только благодаря многостраничному перечислению определяющих предложений, и еще после этого настаивают на предположении, что каждому такому частичному понятию должно быть предоставлено соответствующее (стало быть, не какое-либо) наглядное созерцание в форме образов фантазии, которые придают конкретность соответствующим абстрактным моментам. Однако я повторяю то, что уже было сказано ранее; довольно, опыт никогда не подтверждал эти фантастические предположения, и если апеллируют к бессознательному, соответственно, к тому, что не замечается, то этим, в любое время готовым гипотезам, дают все же чрезмерное и не обремененное правилами здоровой вероятности употребление.

Однако теория совершает над фактами совершенно бесполезное насилие, она не извлекает благодаря этому для себя никакой пользы, она ничего не объясняет. Образы должны быть представляемыми предметами, о которых действительно говорится: каждое представление представляет предмет. С другой стороны, представляемыми предметами должны быть соответствующие вещи, о которых вновь законно говорится: не каждому представлению соответствует предмет. Но как, не заложено ли в смысле вышеизложенных, кажущихся или действительно противоречивых предположений, что в каждом случае тот же самый предмет, который представлен, существует и, соответственно, не существует? Существует же тот же самый Берлин, который я представляю, и тот же самый не существовал бы более, если бы разразилось наказание, как с Содомом и Гоморрой. Тот же самый кентавр Хирон, о котором я теперь говорю и которого я, следовательно, представляю, не существует. И подобным образом — в каждом случае, когда представление является одновалентным; а впрочем, ради простоты мы можем этим ограничиться. Следовательно, не может везде подразумеваться фантазма, которая непременно существует и которой мы, однако, в объективном мышлении никогда и нигде не интересуемся — разве только в качестве психологов и тогда уже в новых, специально на эти фантазмы направленных представлениях. Затруднение, следовательно, не убавляется, и с той, и с другой стороны высказывания о представлениях относятся к тем же самым объектам, а вся видимость решения проистекает от того, что мы порой также акт представления понимаем как «создание образа чего-то», что здесь, однако, не является его целью.

Против этой точки зрения также правильно возражали, что она изображает дело так, как будто присутствие образа в сознании полностью исчерпывает феномен, который мы называем представлением предмета посредством образа. Имея в представляющем акте образ, это субъективное содержание, мы все же имеем в виду не образ, но соответствующий «внешний» предмет, который как раз досаждал нам тем, что часто не существует. Сам предмет представляем мы, о нем судим, к нему относится наша радость и печаль, желание и воля. Упускают из вида, что содержание фантазии еще должно будет стать репрезентирующим образом чего-то и что это через-себя-самого-указание образа, которое только и делает его образом и отличает его от простого содержания, созерцая которое мы принимаем его так, как оно есть, — это некий плюс, который нужно существенным образом учитывать. И это через-себя-самого-указание естественно не подразумевает какой-то определенной рефлексии, которая связывается с содержанием и мысленно относит его к предметам. Если бы рефлексия снова образовывалась из представлений, которые, со своей стороны, не исчерпывались бы без остатка в наличном образе-содержании, то бесконечный регресс был бы неизбежен. Однако также мало толку от простых предрасположенностей (*Dispositionen*); они являются бессознательными реальными возможностями, их различия не могут, следовательно, быть различиями пережитых реальностей, они, самое большее, могут иметь значение каузальных моментов, от которых зависят феноменальные различия. Принимаем ли мы содержание таким, каково оно есть, или мы «истолковываем», «понимаем» его в качестве образа — это различие в непосредственном переживании; в последнем случае имеется как раз специфически новый момент акта (который естественно диспозиционально обусловлен, основываясь на остаточном действии более ранних переживаний), придающий наличному содержанию новый психический облик, который мы (описательно) выражаем в форме: наличное содержание репрезентирует что-то, оно не есть то, что мы имеем в виду, мы представляем посредством него какой-то определенный предмет.

Многие исследователи усвоили схоластическое различие между интенциональным и действительным существованием и трактовали это отношение следующим образом: каждое представление имеет предмет, даже представление чего-то абсурдного. Мы понимаем, что означает «круглый четырехугольник», и, следовательно, имеем представление; отрицая же существование круглого четырехугольника, мы отрицали не содержание представления, поскольку о нем мы имеем непосредственное знание. (Это имеет силу очевидно как для содержания в смысле субъективного содержания представления, так и для содержания в качестве объективного значения.) Отрицание, следовательно, может отно-

ситься только к представленному в представлении предмету; оно вообще не имело бы смысла, если представление было бы без предмета, если ему предмет не «являлся в качестве данного», с которым отрицание могло бы иметь дело. Таким образом, для каждого представления имеется (представляемый им) предмет. Однако это существование не является «действительным», но «только интенциональным» существованием, оно заключается в простой представленности (*Vorgestelltwerden*). Действительное существование проявляется только в утвердительном экзистенциальном суждении и уже предполагает «интенциональное». Недавно эту точку зрения изложил, к примеру, Твардовский (примыкая к Brentano)³.

Ее, прежде всего, можно понять так, что она является простым повторением затруднений, только другими словами. Каждое представление имеет предмет; несомненно, что тем самым высказана истина. Мы называем «интенциональным» существованием то, что предполагает это обладание [предметом]. И снова: не каждому представлению соответствует предмет, не каждое фундирует утвердительное [суждение], следовательно, многие фундируют отрицательные экзистенциальные суждения. Это так же неоспоримо как и то, что мы называем «действительным» существованием

³ Примечание автора: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien 1894. Для обоснования положения, что каждое представление имеет свой предмет, Твардовский опирается на еще один аргумент, который я, однако, выше не хотел приводить: кому, спрашивает он, в случае противоречивого представления полагаются несовместимые свойства? Несомненно, не содержанию представления, поскольку оно в таком случае не существовало бы, — следовательно, предмету представления: хотя он несуществующий, однако же представляемый носитель тех свойств. Здесь, правда, можно возразить: противоречивые качества не полагаются также представляемому предмету, поскольку то, что не существует, также не может иметь качеств, они лишь представляются в качестве полагающихся предмету. Это, правда, учтено в аргументе благодаря концовке, благодаря высказыванию о «несуществующем, только представляемом носителе» однако таким способом, который лишает его всей его консистенции. С некоторой условностью можно было бы только сказать: в противоречивом представлении нечто представляется как единый субъект противоречивых, соответственно, друг с другом конфликтующих признаков, в качестве круглого и угловатого и т. п. Это нечто не может быть содержанием, которое существует, в то время как такой субъект существовать не может. С другой стороны, оно все же есть нечто; будь оно ничто, как могло бы оно быть представленным в качестве носителя признаков? В этой формулировке аргумент в значительной мере схож с аргументом, используемым в тексте.

то, что предполагается в разговоре о существовании. Однако как можно разрешить кажущееся противоречие обеих истин, об этом мы не узнаем ничего. Проведено лишь терминологическое различие, при котором остается проблематичным то, что действительно за ним скрывается.

Но все же верят, что имеют решение и полагают, что этому различию можно дать такое содержание, что каждое представление наделено имманентным предметом, но не каждое действительным. Я не могу помочь себе таким образом: здесь я вижу снова ложное удвоение, которое стало злым гением теории отображения (Bildtheorie): имманентный предмет (снова предполагается случай одновалентности) не может быть никаким иным, кроме как действительным предметом. Тот же самый предмет, который в представлении только представляется, в соответствующем утвердительном суждении преподносится в качестве действительно существующего. Просто ли мы представляем Берлин или судим о нем как о существующем — это в каждом случае сам Берлин. Тот, кто просто представляет, что золото желтое, имеет в виду идентично то же самое положение дел, которое другой признает существующим в суждении «золото [есть] желтое». И, естественно, точно так же предметы представлений «Цербер», « $2 + 2 = 5$ » и т. п. идентичны с преподносимыми в качестве несуществующих предметами суждений «Цербер не существует», «недействительно, что $2 + 2 = 5$ ».

Возможно, противоположная сторона согласится с подчеркнутыми здесь тождествами и попытается избежать упрека в удвоении следующим образом: объекты с обеих сторон фактически те же самые, только предмет, сначала просто представляемый, получает благодаря утвердительному или отрицательному экзистенциальному суждению печать действительности или недействительности, которая прикрепляет к нему ярлык истинного или ложного предмета. В этом смысле действительное [существование] следовало бы отделять от только «интенционального», только «модифицированного» существования. При этом продолжают, следовательно, понимать представляемый предмет как нечто присущее представлению в прямом (im eigentlichen) смысле слова. Являются же, говорят себе, представление и суждение активностями, которые относятся к предметам; предметы в них либо только представляются, либо одновременно признаются, соответственно, отрицаются. Как было бы подобное возможно, если бы психическим активностям не были бы присущи предметы, с которыми они могут иметь дело, как раз представляя, признавая или отрицая их?

Едва ли нужно говорить, что я считаю эту позицию несостоятельной. Если «имманентный предмет» (так напрямую, без всяких обиняков говорят вместо «интенциональный предмет») имманентен представле-

нию в прямом смысле слова, в таком случае его существование является таким же настоящим и подлинным, как существование самого представления и становится совершенно непонятым, почему мы должны приносить его и признавать в качестве только модифицированного. Становится также непонятым, в чем же здесь, собственно, заключается модификация и что же она подразумевает. Без сомнения, имеют место случаи настоящей имманентности, но они *eo ipso* являются также случаями настоящего существования. Если я представляю цвет, к которому я созерцательно обращен, то этот цвет является действительно существующим в той же мере, как и любая другая вещь мира. Если истинно, что цветная реальная вещь не существует, то эта истина ничуть не лишает сам созерцаемый цвет его существования. Он не есть вещь, также как и представление в целом, реальной составной частью которого он является. Право же, вещь ли он или не-вещь, он существует как эта часть представления и не может же прийти в голову кому-либо приносить его существование. Нам не требуется рассматривать, возможно ли это психологически, следовательно, в реальном и каузальном смысле, чтобы к созерцаемому цвету относилось отрицание; очевидна логическая невозможность, очевидно, что отрицательное экзистенциальное суждение было бы здесь ложным — здесь и, следовательно, в каждом случае настоящей имманентности представляемого: следовательно, в каждом случае вообще, когда противоположный взгляд был бы верным. Непреодолимая пропасть, которая отделяет представления, только что подкрепленные примерами класса [настоящей имманентности], от тех иных представлений, примеры которых нам предоставляют «миллионугольник», «десятиголовая змея», «неравносторонний прямоугольник», не была осознана в должной мере. Правда, различают наглядные и ненаглядные представления, однако напрасно стараются правильно постичь это различие, поскольку упускают из вида, что случай (т. е. полного и строго) наглядного созерцания пересекается со случаем имманентности данного (соответственно, любого) объекта представления, между тем как в другом случае на самом деле нельзя говорить об имманентности. Иначе с каким абсурдом мы должны были бы примириться! Если круглый четырехугольник имманентен представлению в том же самом смысле, что и созерцаемый цвет, то в представлении имелся бы круглый четырехугольник. Истина «круглый четырехугольник не существует» не была бы более строго универсальной или была бы в выражении неверно сформулирована: только вне представлений не существовали бы круглые четырехугольники; т. е. в качестве составных частей представлений такие [четыреугольники] существовали бы в полной мере, круглые четырехугольники, таким образом, существовали бы столь же часто, сколь часто они пред-

ставлялись бы. Поскольку представления существуют в действительности, то также должно было бы целиком и полностью признаваться существование любой без исключения бессмыслицы: царство имманентных представлениям объектов и положений дел не подчинялось бы математическим и логическим законам. Не будет ли, однако, более разумным сказать: очевидно несовместимые друг с другом тезисы логики и математики как интендированы в строжайшей универсальности, так и с очевидностью значимы в полном объеме своей интенции? Им не знакомо различие между тем, что происходит в субъективных переживаниях людей и является для них значимым, и тем, что происходит и является значимым в остальном мире? В любом случае, прежде чем мы решимся на принятие столь сильных последствий, стоит обдумать, нельзя ли понять высказывания об имманентных предметах представлений и суждений как высказывания в переносном смысле в том роде, что самим актам вообще ничто не присуще, что в них в прямом смысле нет ничего, о чем можно было бы сказать, что это предмет, который акт представляет, соответственно, также признает или отвергает; что акты, следовательно, если они по типу активностей нуждаются в существующем материале, с которым они имели бы дело, могли бы иметь такой необходимый материал не в предметах, к которым они относятся; что скорее высказывания о чем-то присущем (*Einwohnen*) и в целом различие между «действительным» и «интенциональным» сводятся к определенным особенностям и различиям логической функции представлений, т. е. форм возможных действительных связей, в которые могут вступать представления, рассмотренные исключительно с точки зрения их объективного содержания. С таким пониманием тогда очень хорошо сочетается утверждение о модифицирующей силе атрибута «представленный». Так как повсеместно модификация указывает на *отклонение от прямого смысла* (*Uneigentlichkeit*) способа выражения, которое существенно меняет в каком-то отношении нормальное значение и функцию грамматического атрибута. К такому пониманию нас с самого начала подталкивает также отличие идеального и психического содержания актов представления. Первое ведь указывает на определенные связи идентификации, в которых мы схватываем тождество интенции (при случае схватываем с очевидностью), между тем как отдельные представления все же не образуют какой-либо общей психологически-идентичной составной частью. Мы причисляем с самого начала предметное отношение представлений к их идеальному содержанию, представления идентично того же самого значения могли, наряду с этим, обнаруживать объективную разность, представления различного значения, наряду с этим, — тождество. Речь здесь шла о представлениях, которые представляют тот же самый пред-

мет, основанный ни на чем ином, кроме как на синтезах в суждении, следовательно, в познании. При внимательном рассмотрении оказывается, что установленная связь основывается при этом на объективном содержании соотносящихся актов представлений, она имеет объективно различный смысл (идентификация протекает в различном «направлении»), в зависимости от чего речь идет о значении или о предметном отношении. Однако теперь остается вопрос, как можно решить имеющуюся парадоксальность, как выглядят связи суждений следующего [парадокса], которые примиряют друг с другом кажущиеся противоречивыми высказывания: «каждое представление представляет предмет» и «не каждому представлению соответствует предмет», — и которые, в частности, разъясняют так легко понятное и удобное в употреблении и все же нуждающееся в объяснении различие между лишь интенциональными и действительными предметами⁴.

Прежде всего, для того, чтобы наглядно прояснить существо происходящих здесь отклонений от прямого смысла, взглянем на родственные случаи. Квазиклассификация предметов на действительные и интенциональные аналогична классификации предметов на определенные и неопределенные. Такие представления, как «Карл V», представляют определенный предмет, напротив, представления такого вида, как «какой-то лев», — неопределенные. Если мы понимаем выражение «какой-то лев» или судим «существует какой-то лев», то мы непременно представляем льва — но индивидуально неопределенного, — и к нему же относится суждение. В соответствии с этим, стало быть, можно было бы классифицировать предметы на определенные и неопределенные. Но неужели неопределенные львы бегают ли по миру наряду с определенными львами? Распадается ли в соответствии с этим объем понятия лев на оба

⁴ Позднее, около 1900 года, Гуссерль делает к этому фрагменту дополнение: «Прежде всего, мы должны установить для себя удобное, в определенном отношении даже неизбежное ограничение, в соответствии с которым в последующих размышлениях под представлениями как таковыми следует понимать только тот выделенный класс представлений, который соответствует “именам” (в расширенном смысле Дж. Ст. Милля). Это ограничение везде, хотя и негласно, лежит в основе спора по обсуждаемым здесь вопросам. В остальном здесь сразу следует отметить, что наше исследование по методу и результатам применимо к представлениям любых видов, следовательно, также к пропозициональным представлениям (оригинальным представлениям положений дел), хотя с определенными модификациями, в связи с тем, что то, что понимается как “отношение к предмету”, обнаруживает очень разнообразные подвиды, которые как раз определяют виды представлений».

эти вида? К объему, однако, принадлежит все то, что существует в мире (da) в качестве льва, тем самым также тот неопределенный лев, о котором говорилось в предыдущем суждении. Естественно, следует ответ: каждый предмет в себе определен. Классификация львов на определенные и неопределенные не является классификацией львов — как, например, классификация на африканских и азиатских, — но классификацией представлений (и, естественно, объективных представлений) на такие, предметное отношение которых является определенным, а также такие, в которых оно является неопределенным (нечто, какое-то А).

Совершенно аналогичным образом обстоит дело с классификацией предметов на возможные и невозможные (например, чисел на реальные и мнимые). Здесь налицо не классификация предметов, но такая же классификация представлений, в зависимости от значимых суждений совместимости и, соответственно, несовместимости, в которые они входят. Числа, которое дает при возведении его в квадрат -1 , быть не может. Представление, которое выражено [в вышеприведенном предложении] до двоеточия, связывает противоречивые признаки; о том, что оно делает это и что соответствующий ему предмет поэтому не существует, как раз свидетельствует суждение, а с учетом того, что оно является составной частью в таком значимом суждении, оно само называется невозможным представлением и, опять же, его предмет называется невозможным.

Очевидно, что не иначе обстоит дело также при классификации, соответственно, различении предметов на существующие и несуществующие; это исключительно классификация представлений на представления А, которые входят в состав значимых экзистенциальных суждений формы «А существует», и снова на такие [представления] В, которые входят в состав значимых экзистенциальных суждений коррелятивной формы «В не существует». Мы знаем, согласно теореме противоречия и т.д., что каждое представление V должно принадлежать либо классу А, либо классу В и никогда не может принадлежать одновременно обоим. Представления существуют при этом всегда, входят ли они в ту или иную связь суждений.

Естественно, здесь нужно остерегаться ошибочных толкований, к которым могли бы побудить рассуждения о представлениях А, которые входят в состав суждений формы «А существует». Если я говорю: «Бог существует», — то, очевидно, представление «Бог», но ни в коем случае не представление «представление Бога», является составной частью суждения (соответственно, представления предложения). Предложение не звучит: «Представление Бога существует». Мы говорим, что в одном случае судят о Боге, в другом о представлении Бога: в первом в суждение входит представление «Бог», в последнем — представление «представ-

ление Бога». Напрашивающееся смешение обеих мыслей: «каждое суждение связывает представления» и «каждое суждение судит о представлениях» — несомненно, было источником широко распространенного в старой логике заблуждения, что повсеместно судят только о представлениях, а не о представляемых вещах. И, следовательно, также в нашем случае недопустимо, чтобы классификация представлений в зависимости от форм суждений, соответственно, истин, в которые они входят, понималась ошибочно.

В приведенных здесь квазиклассификациях предметов, за которыми скрываются в действительности классификации представлений, вообще не учитываются субъективные акты представлений, скорее только их возможные объективные содержания, следовательно, представления в объективном смысле в тех или иных объективных связях. Если мы собираемся классификацию предметов на действительные и интенциональные также редуцировать к различиям в области представлений и при этом с учетом исключительно объективных представлений, то ясно, что мы возвращаемся к только что обсуждавшейся классификации предметов на несуществующие и существующие, поскольку мы под интенциональными предметами понимаем *только* интенциональные предметы. Только интенциональный предмет является предметом несуществующим, действительный предмет — существующим; понятия имеют, несомненно, тот же самый объем. Исключение существования в первом случае выражено в словечке «только». Если мы его опустим, то атрибут «интенциональный» более не «модифицирует» предмет в предмет несуществующий, но теперь предмет полагается в том смысле, который должен подходить для любого представления, как действительного, так и недействительного, или в том смысле, при котором совершенно отвлекаются от соответствующего вопроса о существовании. Поскольку объем понятия «интенциональный» вместе с прочими охватывает и действительные предметы, то теперь можно более не говорить о классификации.

Из наших обоих, кажущихся противоречивыми высказываний, одно, благодаря предыдущим размышлениям, уже совершенно ясно: «не каждому представлению *V* соответствует предмет», т. е. не каждое представление *V* составляет основу истины предложения «*A* существует», не каждое представление является «действительным» представлением, не каждое имеет «настоящий», «существующий» предмет или, говоря короче и прямо: не каждое представление имеет предмет. В самом деле, выражения «предмет» и «существующий, настоящий, действительный, подлинный предмет» совершенно эквивалентны, и если значение слова «иметь» также остается не модифицированным, то оно включает бытие того, чем обладают. К предметам в собственном смысле относится любое

подлинное тождество: оно связывает два представления и отождествляет их предмет. Так как бытие в качестве тождественного (и точно так же: бытие в качестве различного) предполагает бытие тождественного (соответственно, различного). Подобное имеет силу также для любой подлинной истины отношения, так как бытие отношения включает бытие членов отношения. Отношение к предметам основывается во всех этих случаях на значимости представлений, которые вступают в подобные связи суждений. Еще мы отмечаем здесь, что различие предложений «представление V является действительным» и «его предмет существует» или, чтобы в соответствии с ведущей интенцией ввести прямое выражение, «V существует» заключается лишь в том, что в эквивалентном изменении вместо представления представления в суждение подставляется простое представление и, таким образом, суждение, направленное рефлексивно на представление, переводится в коррелятивное, непосредственно направленное на предмет.

Второе из неоднократно упоминавшихся и кажущихся противоречивыми высказываний, а именно «каждое представление представляет предмет», относится к «интенциональным» предметам подобно тому, как первое к действительным. Согласно его смыслу, «круглый четырехугольник» должен представлять предмет точно так же, как и «четырехугольник», «Цербер» точно так же как «пес Бисмарка». Если теперь должна существовать возможность повсеместно говорить о предмете представления, то должна, прежде всего, существовать также возможность эти «интенциональные» предметы идентифицировать или различать. Если теперь спросят, что это означает в подразумеваемом здесь смысле, что два идентичные представления представляют — отвлекаясь от существования и несуществования — тот же самый предмет, то сразу увидят, что здесь может подразумеваться только тождество при [условии] гипотезы (при [условии] пусть даже явно не высказанного предположения или чего-то эквивалентного ему)⁵. Тождество, установленное безоговорочно (unbedingt), обязательно включает существование идентифицируемого. «Отвлекаться от существования и несуществования» может означать здесь, следовательно, только то, что на этот счет не требуется никакого решения, при такой идентификации речь идет каждый раз об отношении представлений, которое ничего не предпрещает относительно их действительности и, соответственно, недействительности, и которое оказывается правильным, если мы предметное тождество устанавливаем при [условии] гипотезы, в то же время неправильным, если тождество устанавливается безусловно (absolut). Стало быть,

⁵ Текст в круглых скобках является более поздним дополнением. — *Прим. перев.*

если говорят: представление V и V_r представляют тот же самый предмет, то подразумевается только то, что они, при [условии] предположения, которое является в данных обстоятельствах само собой разумеющимся и которое должно быть добавлено, имеют те же самые предметы; например, [предположение] (чтобы выбрать простейший случай), что они, если они вообще имеют какие-либо [предметы], имеют предметы те же самые. «Возможный» предмет является тем же самым, и «он» является в определенных обстоятельствах проблематичным, сомнительным, ложно полагаемым, несуществующим, невозможным — сплошь модификации прямого смысла (*Uneigentlichkeiten*) высказываний в атрибуции и идентификации. Представления «Зевс» и «высший из олимпийских богов» имеют тот же самый интенциональный предмет, т.е. Зевс есть высший из олимпийских богов — согласно греческой мифологии. Мы, как правило, опускаем это дополнение и не замечаем его отсутствия, когда его нет: это само собой разумеется, что тот, кто судит о мифических объектах, становится на почву мифа, на самом деле не считая его истинным. Если бы мифу древних греков соответствовала истина, следовательно, если бы также оба представления были бы действительными, установленное тождество существовало бы; в этом заключается смысл кажущегося безусловным утверждения тождества, которое, будь оно понято как безусловное, не было бы истинным (*gültig*). Либо смысл лежит в одном из этих гипотетических эквивалентных высказываний: древние греки верили, что существует бог Зевс, он же является высшим из также принятых ими олимпийских богов и т.п. И естественно, таким же образом понимается грамматическое высказывание: оба имени называют тот же самый предмет. Принятое дословно и буквально, оно является ложным, однако его естественная функция заключается в отклонении от прямого смысла (*Uneigentlichkeit*), с учетом которого оно, в общем, понимается. Имя называет что-то, т.е. ему принадлежит представление, предмет которого как раз есть то, что оно называет. Высказывания о тождестве названного предмета, таким образом, точно следуют в своем прямом (*Eigentlichkeit*), соответственно модифицированном смысле (*Uneigentlichkeit*), тем самым высказываниям о тождестве представляемого предмета и в обоих случаях преобладает модифицированное (*uneigentliche*) употребление.

Наша точка зрения подходит не только к единичным представлениям, к которым принадлежат наши последние примеры, но также к общим представлениям традиционной логики, которые часто определялись как представления, представляющие много предметов. Конечно, имеет место некоторая неловкость, когда такого рода принадлежащие к объему общего представления предметы обозначают как им представляемые;

в любом случае, эти высказывания о многих представляемых предметах гораздо лучше подходили бы для представлений совокупности и коллектива, которые, однако, отличают от общих представлений. В зависимости от связи, то же самое общее представление «человек» или «какой-то человек» относится то к одному определенному человеку, как, например, Сократ («Сократ есть человек»), то к неопределенному множеству людей («люди существуют»), то к всеобщности людей (как раз в этом выражении «всеобщность людей»), и если теперь объем определяют как совокупность предметов, которые действительно могут попасть под общее представление, то кажется все же неестественным говорить, что общее представление представляет предметы своего объема, как если бы наряду с повсеместно идентичным содержанием, составляющим его значение, ему точно так же было бы свойственно повсеместно идентичное предметное отношение к этой совокупности объектов. Однако как бы там ни было, мы обнаруживаем в отношении к объему ту же самую двусмысленность, соответственно, отклонение от прямого смысла высказываний, которое позволяет замещать оба высказывания: «каждое представление (точнее, прежде всего, каждое общее представление) имеет объем» — «не каждое представление имеет объем». Аналогичным образом здесь можно было бы говорить о действительном и только интенциональном объемах: первое, когда соответствующая связь предполагает существование объема, когда, следовательно, высказывание можно понимать в прямом смысле (*als eigentliche*); последнее, напротив, когда вопрос о существовании объема остается открытым в силу невысказанного предположения, которое можно добавить [исходя] из интенции мыслительной связи в целом. Этот модифицированный способ высказывания очевидно является почти исключительно доминирующим, когда говорят об отношениях объема представлений (соответственно, понятий). По своему значению высказывание о том, что объемы представлений А и В тождественны (что оба представления относятся к одним и тем же предметам и т. п.), эквивалентно высказыванию: если оба представления вообще имеют объем, они имеют его тот же самый; или, в эквивалентной переформулировке: если нечто есть А, то оно есть В, и если нечто есть В, то оно есть А; другими словами, оба представления эквивалентны. Если к этому добавляется экзистенциальное суждение «А существует», то интенциональные объемы переходят в действительные. Ничего существенного не изменится в этих отношениях, если мы рассмотрим неопределенно-атрибутивные представления, которым соответствует или может соответствовать только один предмет, стало быть, представления формы «какое-то А», для которых истинно, что если вообще существует, то существует только один предмет, который есть А, например «самое малое простое число»,

«мощность рациональных чисел», «корень одного (т. е. данного) линейного уравнения» и т. п. Сущностный логический характер неопределенно-атрибутивного представления не меняется, если число предметов, с которыми оно предикативно связано, редуцировано к одному. Также здесь понятие объема сохраняет свое нормальное употребление; «общие» представления, определенные как представления, относящиеся ко многим предметам, как раз не образуют естественного класса.

Иначе обстоит дело с частными представлениями в том смысле, в котором они образуют исключительную противоположность неопределенно-атрибутивным [представлениям], примером чего служат представления, представленные именами собственными (при случае связанными с атрибутивными определениями), но все-таки, прежде всего, представления восприятия. Помимо того, что они сами имеют существенно иной характер, также речь об их объеме, хотя она общепринята, покидает почву естественного употребления. Неопределенно-атрибутивные представления имеют только косвенное отношение к предметам, они указывают на определенные предикаты, на предложения формы X есть A , Y есть A и т. д., где символы X , Y ... указывают на представления другой группы, которые прямым и собственным образом без подобного опосредования атрибутами и мыслительными связями в предложении (*Satzgedanken*) представляют предмет. В восприятии, напротив, представлен сам предмет; он, естественно, имеет в себе атрибуты, которые ему полагаются. Однако факт обладания ими не входит в содержание представления, оно само не имеет форму «нечто, которое есть a , b ...», скорее его функция исчерпывается тем, чтобы просто представлять предмет «в качестве того, что он есть». Объективно-логические связи сглаживают в определенных отношениях эти существенные различия, они связывают прямые и косвенные представления и позволяют, расширяя их, переносить понятия, образованные для одних, на другие. Там, где в представлении (значении) атрибуты не встречаются, также понятие объема утрачивает свою опору, как это сразу выясняется из дефиниции этого понятия. И все же говорят, как уже отмечено, даже при прямых представлениях об объеме, выделяемом в размере одного предмета, который они представляют. Их даже называют таким же образом единичными представлениями, как и те косвенные представления с одночленным объемом. Несмотря на существенно различное значение, которое в обоих случаях несет неопределенное выражение «отношение к предмету», и там, и там говорят одинаковым образом о представлениях, которые представляют только один предмет. Вместе с понятием объема расширяется, естественно, также смысл отношений между объемами: формула взаимозаменяемого гипотетического суждения «если нечто есть A , то оно есть B , и наоборот» дает

простейшим образом эквивалент для тождества объемов в более широкой области. Однако, разумеется, т. н. связка «есть» теперь получает многозначный смысл, который в силу определенной однородности не нарушает формальные связи, но скорее естественным образом проистекает из них; вообще, как раз в этих эквивалентностях формальной закономерности лежат главные импульсы для разыгрывающихся здесь и практически полезных переносов. В случае, если мы поставим вместо «А» — «Сократа», то гипотетическое придаточное предложение звучит: «если нечто есть Сократ». Однако мы не можем сказать в том же самом смысле «нечто есть Сократ», так же как «нечто есть красное» или «нечто есть дерево». Сократ не атрибут, который мог бы полагаться предмету именно по типу атрибута. Кроме того, опять же, представление Сократ не является соотносящим представлением как «какое-то дерево», чтобы оно могло по типу таких представлений служить для того, чтобы относить «понятие» к «предмету понятия». В противоположность этим (обычно логиками не различаемым) значениям связки, здесь появляется, очевидно, новое [значение]: «нечто есть Сократ», конечно, может теперь подразумевать, что это есть нечто идентичное с Сократом⁶.

Таким образом, в нашей гипотетической формуле должно оставаться открытым, функционирует ли словечко «есть» в одном или в другом смысле или, что сводится к тому же самому: значение связки в нашей формуле в дизъюнктивном расширении значения охватывает различные единичные значения. То, что это расширение, это «оставаться открытым» допустимо, основывается на том, что в пределах закономерностей гипотетических связей дизъюнктивно расширенное понятие соответствующих [связке] «есть» отношений функционирует формально точно так же, как более узкие понятия. Например, как для идентифицирующего, так и для атрибутирующего и суммирующего «есть» имеет силу закон транзитивности: если верны оба предложения «если нечто есть А, оно есть В» и «если нечто есть В, оно есть С», то также верно предложение «если нечто есть А, оно есть С». И не только это: закон продолжает действовать также для дизъюнктивно расширенного «есть», поскольку связь гипотетических предпосылок указанной формы даже при различном значении связки дает

⁶ Примечание Гуссерля: «То, что в основе всех значений связки лежит что-то идентичное, которое, будучи переплетенным с различным, основывает разнообразное значение связки “есть” в категорических высказываниях, ни в коем случае не должно здесь отрицаться. Таким образом, даже экзистенциальное понятие “есть” экзистенциального предложения двусмысленно в зависимости от того, связывается ли оно с “чистой позицией” понятия реального (бытие в качестве реальной действительности, соответственно, [бытие] в ней) или нет».

в итоге соответствующее придаточное предложение следствия, в котором связка обладает одним или другим из этих значений. Подобное имеет силу также для других логических законов, которые принимаются в расчет в отношении выступающих здесь форм предложений.

В соответствии с этим мы можем, следовательно, установить единую гипотетическую форму в качестве меры тождества (соответственно, не-тождества) объема для всех форм предложений вообще и одинаковым образом регламентировать прочие предметные отношения или, что то же самое, прочие отношения объема между любыми представлениями.

Высказывания, что каждое представление имеет объем, что каждое представляет предмет, можно было бы в соответствии с этим интерпретировать как просто модифицированные. Их буквальный смысл (*eigentliche Meinung*) был бы выражен, соответственно, косвенным образом намечен в предложении: каждое представление имеет объем, представляет один или много предметов, если предположить, что относящееся к нему утвердительное экзистенциальное суждение является действительно значимым. Цель и опора этой модификации прямого смысла могла бы заключаться только в ее практической полезности, стало быть в том, чтобы каждое представление могло бы вступать в гипотетические отношения рассмотренной формы; чтобы можно было объемами, которые допускаются при [условии] предположения таких экзистенциальных суждений, которые, естественно, не должны быть обязательно сформулированными, оперировать в широкой и четко ограниченной сфере точно таким же образом, как и объемами действительными; вместе с тем, чтобы эквивалентность в точности имела формальные свойства отношения равенства, субординация [имела] формальные свойства отношения включения и т. д., таким образом, чтобы, пока не выходят за пределы области гипотетических связей, прекратить любые суждения о существовании или несуществовании соответствующих предметов и объемов, [чтобы] с высказываниями об объемах и отношениях объемов можно было обращаться точно таким же образом, как если бы они были прямыми и безоговорочными; и с этим также связано, например, чтобы наглядные образы из различных сфер могли найти применение в качестве характерных символов и технической поддержки [для] оформления суждений. Само собой разумеется, в этом положении дел (я подразумеваю не познание его *in abstracto*) заключен весьма действенный мотив для естественного возникновения и сохранения модифицированных способов высказываний как внутри, так и вне логики.

Впрочем, их [возникновение] можно отнести на счет более глубоких и общих логических причин. Если мы представим себе внутри паутины мыслей рассмотренного здесь вида экзистенциальные предложения,

которые были бы необходимы, чтобы модифицированным оборотам речи и мысли придать собственный смысл (*Eigentlichkeit*), конъюнктивно соединенный с одним единым предположением, то мы можем столкнуться с логической закономерностью, которая имеет всецело универсальную значимость и чрезвычайную важность для понимания научной методики: а именно, что формальные законы, которые регламентируют мышление при [условии] постоянного предположения, являются теми же самыми законами, что и те, которые имеют силу для, так сказать, свободного, т. е. не ограниченного никакими предпосылками [мышления]. С психологической точки зрения, мы можем предположение, которое мы «раз и навсегда» зафиксировали или которое лежит в основе наших последующих мыслительных ходов как «само собой разумеющееся», но без ясной фиксации (это указывает на предрасположенности к определенным дополнительным размышлениям и ограничениям), во время этих ходов часто совершенно игнорировать и можем делать это также на самом деле без ущерба для истины. Любой способ переформулировки, согласно чисто логическим законам, соответствующих, при [условии] предположения, вынесенных суждений или [любой способ] выведения из них следствий, который был бы оправданным, если бы эти суждения были безусловными, имеет также силу в имеющемся случае их зависимости от скрытого или невысказанного предположения: что выведенные суждения сами, в свою очередь, зависят от него. Или, с логической точки зрения: придаточные предложения одного и того же предположения подчиняются тем же самым законам дедукции, которые имеют силу для самостоятельных предложений, каждое заключение, которое имело бы силу исходя из таких придаточных предложений самих по себе, имеет силу также при предположении, а именно в качестве сделанного при его [условии]. С этим связано то, что каждое обусловленное высказывание об истине и ложности, существовании и несуществовании, следствии и его отсутствии, действительных или фиктивных предметах и т. д. может быть истолковано точно так же как безусловное, коль скоро уверены в том, что пределы имеющегося предположения не нарушаются. Это имеет важные следствия, в особенности в системах дедукции так называемой «формальной арифметики», где гипотетические соединения в определенном порядке формальных базисных понятий и относящихся к ним аксиом служат для конституирования замкнутой математической области, «алгебры», чье содержание образует разветвляющаяся в бесконечность система подлежащих выведению в чистой дедукции, формальных следствий этих основоположений. Здесь не только так говорят, скорее даже так судят, как будто дедуцированные истины, существования, отношения, несовместимости были бы значимы безоговорочно.

Иной, адекватный (*eigentliche*) способ выражения и суждения был бы, ввиду дополнительной (и бесполезной) мыслительной работы, которая должна быть выполнена, просто неосуществим. Непокосимое правило, у правильно образованного исследователя ставшее комплексом привычек, — не судить ни о чем, что не следует исключительно из аксиом, — гарантирует значимость выдвигаемых положений и практически определяет границы свободного логического движения. В таком случае, если исследователь, примеры чего имеются, превратно понимает гипотетический характер основоположений и полагает, что дефиниция (которая создает «данную» область) должна вполне серьезно иметь силу в действительности, полагать существование, то это не имеет никакого влияния на внутреннюю убедительность математической системы. Если правильно не осознают характер основоположений, дедуцированные истины понимают так, как если бы они утверждались фактически, безусловно также по своей объективной значимости как безусловно существующие сами по себе, то единственно необходимой коррекцией будет простое подчинение [их] условному предположению. И подобное имеет значение вообще: мы должны в значительной мере довериться модифицированному способу выражения и, как правило, данному вместе с ним модифицированному мышлению: [во-первых,] в той мере, в какой логическое мышление действует при этом на основе рассмотренной выше закономерности, в других же случаях — когда связи суждений друг с другом и с предположениями лишь фактического вида осуществляются (*sind*) на основе достоверности нашей памяти, которая, впрочем, вступает в действие также в первых [случаях], если это делает возможным соединение результатов с предположением. Эти модификации мышления, эти факты, что мы выносим бесчисленные суждения, которые мы «по существу», однако, не полагаем, что имеются как замещающие представления, так и замещающие суждения, одно от другого неотделимо, это сердцевина (*Hauptstück*) «экономии мышления». Нельзя понять без нее науку как осуществление человеческого мышления.

Выше мы находили опору для нашей точки зрения в математике и, однако, как раз из этой науки пытаются почерпнуть контраргументы.

Побудить к сомнению могло бы то, что в соответствии с нашим подходом не уделяется должного внимания различию между математическим существованием и несуществованием (стало быть, различию между реальным и воображаемым в смысле старой математики и логики). Скажут, что вопрос о том, соответствуют ли идеальным геометрическим понятиям предметы в действительности, полностью выпадает из области геометрического исследования. И все же геометры различают действительные и недействительные понятия, они говорят, соответственно,

о существовании и несуществовании геометрических образований и часто приводят для одних и для других самые обстоятельные доказательства, соответственно, конструкции. Таким образом, в представлениях, которым не обязательно соответствуют предметы в действительности и, по мнению большинства, вовсе не соответствуют, существует, как это кажется, существенное различие, совершенно аналогичное обычному [различию] между действительными и недействительными представлениями: одни представляют геометрические предметы, другие нет. Суждение тождества «два представления имеют те же самые предметы» не могут здесь зависеть от гипотезы: «если предположить, что им вообще соответствует предмет», поскольку сравнение суждений относится не к действительным, но к математическим объектам и подобные объекты при «реальных» понятиях имеются на самом деле. Таким образом, кажется сомнительным основывать понятие представляемого предмета лишь на гипотетических отношениях суждений, или это кажется уместным только в том случае, если намереваются говорить о предметах в отношении всех представлений вообще, следовательно, также в отношении «круглых четырехугольников». Но не будут же ставить понятия этого вида на одну ступень с подлинными геометрическими понятиями, «реальность» которых демонстрируется благодаря конструкции, между тем как мы при этом движемся не на почве действительной, но как раз математической реальности.

Если мы выше ссылались на формальную математику, то наши противники ссылаются на реальную. Первая является свободным от любого наглядного созерцания рассуждением, которое рассматривает чистые формы математических связей и систем в наиболее общей универсальности, исследует их разнообразные возможные вариации и таким образом посредством глубочайшего проникновения в технику математических связей дает также большую техническую власть над математическими объектами, большую методическую свободу и искусность. Напротив, реальная математика опирается на наглядное созерцание, на нем основывает свои понятия и от него же получает свойственную ей реальность.

Стало быть, таким путем могли бы вновь попытаться спасти для интенциональных предметов, по крайней мере, в области математики⁷, какой-то вид существования; однако также здесь обманчивая видимость тает при учете нескольких надстраивающихся друг над другом модификаций. Нет различных модусов существования или значимости, а где мы

⁷ В манускрипте вместо «математики» стоит «возможность». Изменение внесено немецким редактором К. Шуманном и воспроизводится в данном переводе.

полагаем найти таковые, там либо высказывания являются модифицированными, либо различия касаются объема употребления, который благодаря привычному отношению к основной интересующей сфере кажется суженным, между тем как понятие одновременно в явно не выраженной форме обогащается.

Часто термин существование (Existenz) употребляется в смысле реального бытия (Dasein), существования внутри реальной действительности; здесь примитивное и более общее понятие существования содержательно обогащается и [его] объем сужается рамками реальных предметов. Истины, предложения, понятия также являются предметами, также в их отношении говорится о существовании в полном и прямом смысле, однако, они вообще не являются чем-то, что можно было бы встретить в реальной действительности. Насколько выражение «имеется какое-то А» может претендовать на смысл и истину, настолько же простирается сфера понятия существования. В соответствии с этим, является двусмысленным утверждение, что объекты, соответствующие математическим понятиям, не существуют, в зависимости от того, мыслят ли [при этом] реальную действительность или нет. Если бы мы имели, как верят многие, о геометрических образованиях адекватное наглядное представление в фантазии, тогда их представлениям соответствовала бы истина и все же, возможно, не действительность, как и тогда, к примеру, когда предположение действительного мира было бы обманчивой видимостью. Здесь дело обстоит подобным же образом, как и с понятиями чувственных качеств: в фантазме красного предмета красный цвет действительно существует, даже если в *действительности* красная вещь и, тем самым, также индивидуально присущая ей краснота не существовали бы. Репрезентативное отношение наглядного образа к наглядно не созерцаемой действительности, конечно, позволяет нам сказать: лишь сфантазированный объект не является объектом. Однако это означает только то, что фантазма не есть то, что она представляет. Но, взятая сама по себе, она существует, и вместе с ней все абстрактные моменты, которые ее конституируют и которые мы в ней усматриваем. Правда, можно было бы усомниться, возможно ли на самом деле наглядное созерцание геометрических объектов или скорее очевидно, что этого не происходит. Наглядное созерцание и пространственно-эмпирическое восприятие содержат исходные пункты и ведущие мотивы для образования геометрических понятий, но принадлежащие понятиям абстрактные предметы и их атрибуты не могут быть получены просто через «абстракцию» (в обычном теперь смысле внимательного выделения отдельных черт) из наглядных созерцаний, они не находятся внутри них как видимая форма в видимой «поверхности». Треугольник, наглядно демонстрирующий абстрактное

понятие, не является геометрической фигурой, он служит геометру в качестве простого символа, типичный образец которого обладает в его душе привычной связью с соответствующим чистым понятием и его идеальным или лишь «мыслимым» предметом. Созерцаемая форма действительно обладает существованием, так же как и само наглядное созерцание, она лежит, следовательно, в основе очевидной возможности представления оформленных таким образом объектов вообще. Геометрическая форма, напротив, имеет только представленное существование, существование благодаря дефиниции и значимой дедукции из аксиоматических основоположений. Возможность геометрических образований, следовательно, совместимость объединенных в их представлениях определений обеспечивается не благодаря наглядному созерцанию этих образований (поскольку мы, безусловно, лишены такого наглядного созерцания), но благодаря совместимости скоординированных в аксиоматических основоположениях элементарных определений и благодаря чистой дедукции, которая обеспечивает «доказательство существования». Основоположения совершенной и чистой геометрической системы есть не что иное, как расщепленная в ряд отдельных высказываний дефиниция, соответственно, гипотетическое полагание разнообразия, которое следует считать геометрическим пространством. Это высказывания двойного вида: экзистенциальные высказывания и относящиеся к их предметам общие (номологические) высказывания. «Мы предполагаем (“представляем себе”) разнообразие, которое мы называем пространством, его элементы [называем] точками со следующими свойствами: пара его точек образуют “прямую”. Две прямые пересекаются в одной точке и т.д.» Система чистых следствий (в отношении к пространству рассматривается совокупность его конзекутивных свойств) образует содержание геометрии. В пространстве «существует» любое образование, существование которого является чистым следствием из основоположений, стало быть, из дефиниции пространства, соответственно, полагания пространства. Все предложения геометрии, как экзистенциальные, так и номологические, выносятся при [условии] никогда не высказываемого, в силу его само собой разумеющегося характера, общего предположения: если допустить, что существует пространство, разнообразие так-то и так-то определенного (в основоположениях четко определенного посредством дефиниций) вида, то в нем существуют такие-то и такие-то образования, для этих последних значимы такие-то и такие-то предложения и так далее. Математическое существование и несуществование есть, следовательно, существование и несуществование при [условии] гипотетического полагания соответствующих основоположений: экзистенциальные предложения, как в общей сложности все математические тезисы, являются неполными, являются

простыми дополнениями гипотетических предложений с всегда одинаковой вводной частью. Исключение составляют лишь существования, которые положены в основоположениях, они не являются существованиями при [условии] гипотезы, но сами есть гипотезы, следовательно, опять же неподлинны существования. Таким образом, геометрическая истина и существование не означают возможность или совместимость, будь-то сами по себе, будь то при условии основоположений. Красный четырехугольник не есть геометрическое существование, красный и черный (по всей поверхности) четырехугольник не есть геометрическое несуществование. Скорее речь идет о чисто дедуктивно обусловленном (логически с необходимостью следующем) существовании или несуществовании при гипотезе основоположений, когда о специально принятом содержании существования последних речь не идет. «В определенном посредством дефиниций пространстве» существует квадрат, но не существует круглый квадрат, треугольник, но не равносторонний прямоугольный треугольник и т.д. Подобным образом мы говорим «в греческой мифологии» существуют нимфы, «в немецких народных сказках» — Красная Шапочка и т.д.; только здесь нам не нужно иметь дела с научными гипотезами и чистыми дедукциями. Мы не будем, следовательно, одобрять неясные высказывания о различных областях существования, о различных «мирах» (*universes of discourse*), которые по разному распоряжаются существованием и несуществованием того же самого объекта. «Мир» мифа, мир поэзии, мир геометрии, действительный мир — это неравноправные миры. Существует только одна истина и только один мир, но множество представлений, религиозные и мифологические убеждения, гипотезы, фикции, и вся разница сводится к тому, что мы чаще, иногда по причинам практического удобства, говорим так, словно бы суждения, которые мы выносим, были безоговорочными, [сводится к тому], что мы используем безусловные экзистенциальные высказывания, в то время как логически правильное выражение требовало бы гипотетических предложений с этими экзистенциальными предложениями в качестве придаточных предложений (или даже других эквивалентно редуцируемых к гипотетическим предложениям этого вида форм предложений). Это происходит, естественно, тогда, когда широкое разнообразие высказываний выносятся при [условии] одного и того же, будь то фиктивного (произвольного, поэтического, мифологического), будь то научного предположения, хотя оно не только не высказывается, но, как правило, фактически не мыслится; оно остается тогда часто в диспозициональном возбуждении и часто придает обусловленным суждениям субъективный психологический характер, по которому мы распознаем их в качестве обусловленных. Однако часто не происходит даже этого,

суждения выносятся как безусловные, в то время как только с учетом связи этого хода размышлений с суждениями других групп проявляется необходимость понимать их в качестве условно значимых. Геометр не выносит условных суждений. Только критическая рефлексия на их значимость (Wert) приводит его, если вообще [приводит], к познанию правильного положения дел.

После того, как мы обсудили высказывания о представляемых предметах, касающиеся отношений объема, мы хотим еще обратить внимание на случаи, когда в качестве «разъяснения содержания представления» высказывается ряд суждений, которые касаются его возможно не существующего предмета. Мы объясняем содержание представления «лев», говоря: это представление представляет предмет, а именно это животное, из рода кошачьих и т.д. Под содержанием здесь, очевидно, понимается содержание, составляющее значение представления. Мы объясняем что мы подразумеваем подо львом и то, что мы собираемся обозначать и понимать в качестве льва. Именно этим способом мы объясняем такие «беспредметные» понятия, как, например, «квадратура круга», «симметрично изогнутый многоугольник» и т.п. Они также представляют предметы, и эти несуществующие [предметы] предстают в качестве субъектов суждений, предикаты которых являются признаками, конституирующими содержание. С этим связан один ложный аргумент в пользу допущения в этих атрибутивных представлениях «интенциональных предметов». А именно, можно было бы сказать: в недействительном представлении нечто представляется в качестве единого субъекта несовместимых, при случае даже а priori противоречащих признаков, например, равномерно изогнутый и угловатый. Это нечто не может быть «содержанием» самого представления, которое все-таки существует, в то время как субъект несовместимых признаков не существует. С другой стороны, оно не есть просто ничто — иначе как оно могло бы быть представленным в качестве тождественного носителя признаков и быть объектом суждения (*beurteilt sein*) в той цепи эксплицирующих суждений? Следовательно, это есть нечто мыслимое в представлении, нечто, которое определенным образом, хотя иначе чем содержание, представление несет в себе и которому лишь в действительности ничего не соответствует.

Этот аргумент, естественно, попадает под неоднократно подчеркивавшееся возражение о тождестве представляемого и действительного предмета. Он является также неправильным постольку, поскольку тот же самый довод, показавший невозможность того, чтобы содержание было в суждении действительным субъектом противоречащих признаков, мог бы также относиться к любому другому нечто, имманентному представлению, независимо от того, присуще ли оно ему тем же способом,

что и содержание, или нет. Следовательно, в точном соответствии с истинной, представленный предмет недействительных представлений есть ничто, т.е. он не есть нечто. Нечто и нечто существующее — эквивалентные понятия, «не нечто» есть «нечто, которого нет». Однако как обстоит дело с теми объясняющими содержание представления суждениями? Если они могут претендовать на безусловную, т.е. безоговорочную значимость, тогда их субъекты также должны существовать; поскольку то, чего нет, не может также на самом деле иметь свойств. И наоборот, так как их субъекты на самом деле не существуют, то мы придем к заключению, что они претендуют и могут претендовать только на условную значимость. Это подтверждает следующее соображение о смысле тех членений содержания. Предположим ради простоты, пусть выражение «какой-то лев» (ein Löwe) будет простым сокращением дефинитивной формулы устойчивого содержания, тогда это было бы расчленением или разложением, если бы мы, анализируя, указывали на отдельные части этого объективного представления, следовательно, например, на представление «какой-то» (= нечто), на представление «животное» и т.д. Здесь, очевидно, нет членения в этом прямом смысле, скорее мы «распутываем» единую атрибуцию в цепь предикатов, и не подлежит сомнению, что эти последние не являются настоящими составными частями данного представления, что переход от атрибуции к предикации представляет собой изменение значения, хотя, само собой разумеется, кажется, будто эквивалентное переведено в эквивалентное. «Объясняя содержание представления», мы создаем, следовательно, новое представление, которое напрямую эквивалентно первичному и для определенных логических целей содержательно организовано более выгодно. Как обстоит теперь дело с вновь образованными объясняющими предикациями? Объясняя, мы судим: лев есть животное, из рода кошачьих и т.д. Или: лев есть нечто, в отношении которого действительно, что это животное, из рода кошачьих и т.д. Очевидно, что эти суждения не имеют экзистенциального характера, как если бы они вместе с тем утверждали существование львов. Они говорят лишь: подо львом мы понимаем, мы представляем себе нечто так-то и так-то определенное; или: представление (т.е. объективное представление = значение) есть представление чего-то, что и т.д. Но, начиная эту мысль, мы осуществляем «представляющее полагание» (предположение)⁸ какого-то нечто вообще или животного, и связанные с ним предикации (оно есть из рода кошачьих и т.п.) подчиняются этому полаганию, обусловлены им. Термины «понимать», «представлять себе», «мыслить» являются модифицирую-

⁸ В манускрипте «предположение» было написано карандашом сверху над «полаганием».

щими, они низводят суждение до уровня условно значимого. Поэтому многие без колебаний выражают подлинный смысл этих объяснений в гипотетических высказываниях: какой-то лев как таковой есть животное и т.д., то есть, если нечто есть лев, то оно имеет необходимым образом соответствующие признаки. Однако, не будь эта интерпретация простым указанием смысла лишь посредством измененного способа выражения, также не было бы дано тем самым эквивалентного представления. Так как не все необходимо полагающиеся А признаки принадлежат к смыслу А, но только аналитически заключенные в представлении А частичные представления, представляющие части и свойства А, или точки пересечения в связи отношений, которые представлены в представлении А.

Естественно, нередко случается, что тот, кто намеревается прояснить для себя какое-то значение, порой будет излагать отдельные объясняющие предикаты совершенно так же, как безусловные, хотя, правда, судящий «знает», что их нельзя употреблять как безусловно значимые. Кто представил себе наглядно, например, льва и связывает теперь с образом фантазии безусловные суждения, не впадает в заблуждение, поскольку он настроен таким образом, что (вновь возобновляемые) суждения в последующих мыслительных связях он будет все-таки употреблять как обусловленные.

Из этих размышлений мы видим, что также здесь, в разговоре о представляемых предметах, мы не вышли за рамки содержания, составляющего значение представления, и что оно определено известными значимыми связями суждений, в которые входит значение. Что содержит само представление, есть в лучшем случае представление предмета (это «что-то» или «нечто» в атрибутивном представлении), а если «нечто» в качестве эксплицитной части представления отсутствует, то оно включает его имплицитно, а именно в логическом смысле. Обо всем без исключения мы можем сказать: «это есть нечто», «лев есть нечто», «предложение есть нечто», «Сократ есть нечто» и т.д., — высказывания, которые, естественно, следует интерпретировать не в экзистенциальном, но в гипотетическом (или эквивалентном с ним) смысле. С учетом этого предложения «представляющее переживание имеет содержание» и «оно представляет предмет», или, с объективной стороны «оно есть некое (объективное) представление и оно представляет предмет» являются эквивалентными. Поскольку каждое представление (= содержание, значение) действительно согласуется с формулой «если нечто есть А, то оно есть нечто», мы имеем здесь дело с одной из тех примитивных аксиом, в которых выражается сущность объективного представления («содержания»).

В заключении едва ли требуется замечание, что все случаи, когда речь идет о представляемых предметах безотносительно к их существованию

или несуществованию, ведут к связям, которые различимы только благодаря логической эквивалентности. Говорим ли мы: «каждое представление представляет предмет», «каждое имеет объем», «всё без исключения есть нечто» и т. д. — это сводится к тому же самому, хотя различные формы высказываний не только имеют свой различный психологический генезис, но также не тождественны по содержанию, составляющему их значение.

Мы должны сделать еще одно дополнение. Мы относили различие действительных и интенциональных предметов исключительно на счет объективного содержания представлений. Пусть даже были бы психологические мотивы, которые были бы причиной (*bestimmen*) так легко вводящих в заблуждение способов выражения: их значение ни в чем не было бы обусловлено (*enthielt nichts von*) этими мотивами и психологическими особенностями представлений вообще. Представление имеет действительный предмет, т. е. ему соответствует предмет. Представление имеет интенциональный предмет, т. е. оно представляет предмет. Представление имеет только интенциональный предмет, т. е. оно не имеет действительного предмета, оно лишь представляет. Обычно речь здесь идет об объективных представлениях. Тот, кто говорит здесь: «представление “дерево” имеет действительный предмет», «представление “дракон” — лишь интенциональный», наверняка говорит не о своих субъективных и мимолетных представлениях.

Но различие можно отнести также к субъективным представлениям, а именно таким образом, что его значение претерпит существенное изменение. «Представление “только” представляет предмет» должно теперь означать: «сам» предмет или предмет сам по себе не дан в представлении, скорее только мыслимый предмет или предмет в качестве мыслимого. «Представление имеет (не только интенциональный, но также) действительный предмет» означает, что оно несет в себе «сам» предмет, оно не только его представляет, но он сам присутствует в нем.

Это различие напрашивается, прежде всего, [в случаях] с представлениями, которым в действительности соответствуют предметы. Однако его также распространили на недействительные представления, поскольку в них тоже речь идет о предметах, которые они представляют. Если мы внимательно рассмотрим его добротную суть, то это различие делит субъективные представления на те, которые отнесены к адекватному наглядному созерцанию и, таким образом, находятся в единстве со своими предметами, и на те, которым недостает адекватного наглядного созерцания, возможно потому, что предметы в действительности не существуют. Все, что [утверждается] сверх этого, ложно и сбивает с толку.

Высказывания о только интенциональных предметах, о «представляемых предметах как таковых» в обсуждаемом здесь смысле и связи дос-

тойны осуждения. Они звучат так, как если бы в ненаглядном представлении (как субъективном переживании) присутствовал бы сам представляемый предмет в качестве его собственной части (*ein Eigenes*), хотя бы лишь в форме призрачного спроецированного образа (*Schattenbildes*), «действительное» существование которого мы были бы вправе отрицать. Однако представляемый и действительный предмет есть тождественно тот же самый [предмет], и как бы расплывчато ни обозначали интенциональный предмет, тем больше его только отделяют от действительного; если он есть предмет в представлении, то он более не тождественен с предметом вне его.

«Субъективное представление представляет предмет» — это высказывание следует интерпретировать точно так же, как соответствующее высказывание, относящееся к объективному представлению. Это и без того неестественно обращаться вспять к субъективному представлению: мысленно мы всегда направлены на предметные связи. Последнее же относится к простой функции представлений, оно не означает, что предмет и предметная связь ведут в представлении и суждении специфическое «ментальное существование». Высказывания о психической деятельности (например, представлении) с интенциональным объектом, о направленном бытии представления на свой предмет и т. п. являются неподходящими повсюду, когда предмет не присутствует наглядно, либо они имеют лишь переносное, соответственно, образное значение. Чаще всего путанице и форме самих способов выражения способствовало то обстоятельство, что самые первичные и наиболее распространенные представления, представления чувственных объектов, обычно сопровождаются репрезентирующими образными представлениями, причем часто познавательная активность направлена на образы таким же способом, как и на вещи в случае непосредственного наглядного созерцания. По-видимому, эти ментальные образы, которые нам даны как заместители вещей, рассматривались в качестве представляемых предметов. Равно как и в других отношениях, они снова смешивались с «содержанием» представлений, содержанием, составляющим их значение.

После этих проведенных исследований мы можем считать проясненной модификацию, которая скрыта в различии интенциональных и действительных предметов, а равным образом и [считать] разрешенными мнимые противоречия, в которых мы запутываемся из-за изменчивых высказываний о представляемых предметах. Поскольку эти высказывания практически неизбежны, даже тогда, когда предметы в действительности не существуют или когда вопрос об их бытии и небытии должен оставаться открытым, то лучше всего дифференцировать способы выражения таким образом, чтобы высказывания о соответствующих

предметах фиксировались в прямом смысле, высказывания о представляемых предметах — в модифицированном. Тогда предложение «каждому представлению соответствует предмет» является ложным, предложение «каждое представление представляет предмет» — истинным. Правильная противоположность первого гласит: в отношении не каждого представления «V» имеет силу относящееся к нему экзистенциальное суждение «V есть». Напротив, последнее предложение означает: каждое представление может при [условии] предположения функционировать таким образом, как если бы оно было в предметном отношении безусловным; оно может становиться представлением субъекта в различных значимых (т. е. гипотетически значимых) категорических предложениях, и их (гипотетически предполагаемым) предметам полагаются, следовательно, те или иные свойства, а другие, в свою очередь, нет, совершенно так же, как если бы представление было безусловно значимым, только чтобы все эти предикации как раз сами находились в качестве лишь условных или в дополнительной критической рефлексии сводились к разряду лишь условных. Суждение о предметах, вопрос о существовании которых остается открытым, есть не что иное, как условное суждение на основе представлений, вопрос о значимости которых остается нерешенным, следовательно, остается гипотезой. Особенно на наши способы выражения оказывает влияние, как было показано, то обстоятельство, что мы, следуя естественной склонности нашей экономики мышления, имеем обыкновение перескакивать от условного суждения к безусловному, при этом поправка вносится благодаря склонности проводить, где бы это ни было необходимым, требуемые ограничения и использовать полученные суждения в других мыслительных связях, для которых соответствующее предположение более не образует само собой разумеющегося основания, только как условные.

Однако какими бы ни были психологические мотивы, которые определяют наши высказывания о представляемых предметах то в прямом, то в модифицированном смысле, ясно, что только значение является незаменимым и первичным определяющим фактором (Bestimmung) субъективного представления, между тем как отношение к предметам указывает на разнотипные связи истин, в которые вступают значения. Сам предмет, если он вообще существует, мог бы быть иногда имманентным субъективному представлению; однако таков ли он или нет, его объективное содержание не испытает из-за этого никакого изменения, оно определено как раз исключительно «содержанием». Один, возможно, видит Бисмарка, другой его лишь представляет, объективно оба представляют то же самое, и это осталось бы также в силе, если бы мы имели право считать видение адекватным созерцанием. Оба имеют в своих

актах то же самое значение и относятся к тому же самому предмету. То, что один [из них] воспринимает, то, что он в состоянии высказать очевидное экзистенциальное суждение, дает ему важное преимущество в деле познания; однако это различие, которое не выходит за рамки объективного содержания (*des Objektiven*) представления как такового.

Значение — это «*essentia*», сущность представления как такового, это то самое, что различает в объективном мышлении одно представление и другое, представление дерева от представления Северного полюса и т. п., оно же есть непосредственно то, что мы обыкновенно обозначаем в объективных связях в качестве представления, поскольку больцановский термин «объективное представление» мы нашли неподходящим. Хотя каждому представлению также полагается в определенном смысле отношение к предметам, однако речь здесь идет лишь о внешнем свойстве значения с учетом определенных априорных истин, которые, будучи значимыми для всех представлений, укоренены в «сущности» представления, в значении.

Теперь желательно обсудить отношение между значением и субъективным представлением, которому оно «присуще».

<...>

Естественно, подобного рода подход возможен только для тех, кто смешивает возникающие изредка вместе с субъективным представлением образные представления, которые целиком или частично обеспечивают соответствующим наглядным созерцанием содержание, составляющее значение, с одной стороны, с представляемыми предметами, а с другой, со значением. Идеальность значений, существование беспредметных значений, возможность осмысленно относиться к чему бы то ни было, при этом необязательно, чтобы оно само присутствовало, — это известные аргументы, которые выявляют невозможность того, чтобы значение и предмет, будь то вообще, будь то в отдельном случае или в отдельные моменты, совпадая, сливались [друг с другом]. Если, следовательно, остается только то, что значения или объективные представления именно представляя относятся к предметному, то тем самым, однако, не сказано, что это отношение не дает больше никаких отправных точек для дальнейших исследований. Напротив, здесь возникают трудные проблемы. С психологической стороны уже обдумывался вопрос, является ли представляющий способ отношения повсеместно одним и тем же и не нужно ли предположить скорее существенно различные модусы этого отношения. За субъективно-психологической постановкой вопроса скрывается, однако, проблема, затрагивающая объективные представления: существуют ли все же существенно различные «формы представлений», в которых мыслящий то тем, то этим способом может

относиться к любому предмету. Иными словами, каковы существенно различные, не основанные только в своеобразии предметов формы значений? В частности, в случае с составными представлениями и связями представлений напрашиваются разнообразные различия в предметном отношении, однако также некоторые сомнения: соответствует ли все же каждой части представления часть или момент в предмете в качестве его представленного, может ли все же относительно всех различных частей представления вообще и в одном и том же смысле идти речь о предметном отношении, является ли, следовательно, это приемлемым, признавать их все в равной мере «представлениями».

И как раз это сомнение — что следует считать все еще «представлением», а что нет — возникает при едино-значных (*einheitlich-bedeutsamen*) комплексах представлений, которые мы называем предложениями. Многие играют свою роль в качестве частей представления, как, например, условные предложения, и попадают под предыдущий вопрос. Другие, напротив, выступают как самостоятельные формы значений, и нелегко решить, являются ли они представлениями совершенно в том же самом смысле и имеют ли отношение к предметам как и значения, обозначенные именами (из которых, естественно, должно исходить ограничение термина «представление»), или в понятии значения дано единое родовое понятие, которое раскалывается здесь на существенно различные виды.

Эти и подобные, явно внутренне взаимосвязанные проблемы мы собираемся теперь обсудить.

Прежде всего, в двух словах поясним, что структура представления и структура предмета не являются параллельными друг другу. Составные представления могут представлять простые предметы, а простые представления — составные предметы. Уже представление «простой предмет» являет напрашивающийся само собой пример для первого, и точно так же представление «ничто» — [пример] для второго. Тем самым также показано, что части представлений не должны в обязательном порядке соответствовать частям предметов. Естественно, в нашем распоряжении вдоволь и других примеров: «сын солнца» — это составное представление; однако несомненно, что части представления «солнце» не соответствует никакая-либо часть предмета целого представления. Точно таким же образом: «страна без гор», «ничто» в смысле «ничто, которого нет» и т. п. Конечно, в этом вопросе нужно удержаться от смешения психологических и логических понятий. Мы говорим не о представлениях как феноменах, но о представлениях как значениях. Представляющее переживание при понимании слова «ничто», несомненно, является составным, однако значение — совершенно простым. Тот, кто понял различие субъективного и объективного содержания, застрахован от ошибки смешивать

в составных образованиях, таких, как «страна без гор», в одну кучу части объективного значения с субъективными моментами переживания, с этимоном⁹ или иными вспомогательными представлениями. Из-за подобного рода смешений психологических и объективных интенций Твардовский вошел в противоречие с несомненно правильным и очевидным болыцановским учением.

Снова и [уже] с другой стороны проявится неубедительность обсуждаемой точки зрения, если мы обратим внимание на особенности атрибутивных и косвенных представлений. Возможно, в случае прямых и без расчленяющих форм, направленных на наглядно присутствующий предмет представлений (например, «это» — то, что я как раз вижу, «Иоганн» — который как раз стоит передо мной), велик соблазн предположить, что сам предмет есть значение, соответственно, [допустить] наглядное созерцание значения; напротив, невозможность подобной точки зрения проявится сразу, как только мы обратим внимание на расчлененные представления или на простые представления, но относящиеся к своим предметам совершенно неопределенным образом. Если кто-то говорит «какая-то белая поверхность», «какой-то красный четырехугольник», то мы можем наглядно созерцать нечто подобное; однако мы тем самым созерцали не значение, а его предмет (точнее, предмет, которому полагаются атрибуты), и между обоими зияет непреодолимая пропасть. То, что я как раз имею в фантазии — это красный четырехугольник. Наглядно созерцая, я схватываю в предмете момент красного и момент четырехугольной протяженности; но даже если бы теперь эти моменты и репрезентированные словами «красный четырехугольник» частичные представления нашего целостного значения были бы тождественны, то осталось бы еще многое другое, что в любом случае принадлежит этому целому, между тем как о его наглядном созерцании в предмете не может быть и речи. Как быть, прежде всего, со значением неопределенного артикля? Наглядно созерцаемый четырехугольник есть Это, не Неопределенное. Неопределенность, которую выражает «ein», не созерцается в качестве момента в предмете, в качестве его части, не существует в прямом смысле неопределенных предметов, но только представления, которые относятся к предметам неопределенным образом, и то, что таким образом мыслится, нельзя наглядно прояснить никаким другим способом, к примеру, указав неопределенные представления и возможные суждения, в которых они получают отношение к непосредственно представляемым предметам.

Гораздо труднее достичь ясности относительно функции различных частей одного составного представления, относительно способа, каким

⁹ Истина (*греч.*) — Прим. ред.

каждая вносит свой собственный вклад в единое предметное отношение целостного представления, и насколько они сами в одном и том же или различных смыслах могут претендовать на предметное отношение. Не всегда можно так же уверенно, как в вышеприведенных примерах, решить, представляет ли часть представления также часть предмета представления, даже если мы охотно идем на то, в настоящее время зачастую обычное, расширение понятия части, которое включает в себя материальные фрагменты точно так же, как несамостоятельные («абстрактные») моменты предмета. В представлении «это дерево с зелеными листьями» или также в представлении предложения «это дерево имеет зеленые листья», которое определенным образом представляет тот же самый предмет, части предложения «зеленые», стало быть, без сомнения соответствует что-то представленное в объекте, какая-то часть, поскольку цвет, если и не в качестве материальной части, то все же в качестве позитивного признака, является реальной составляющей предмета. Как обстоит дело, однако, с выраженным в атрибутивной, соответственно, предикативной форме отношением обладания? Несомненно, материальные фрагменты и позитивные моменты предмета формируют его реальное единство; однако присутствует ли также обладание, отношение целого и части в качестве позитивного момента в предметном единстве? Если мы ответим «да», тогда мы должны будем последовательно все без исключения отдельные отношения частей и снова отношения этих отношений друг к другу и к целому и так *in infinitum* — все то, что фиксирует бесконечное сцепление логических связей — все снова и снова относить к частям предмета. Другой пример. Пусть простое пространственное отношение «а рядом с b» представлено таким образом, что а находится слева от b. Если мы можем признать наглядное объединение в [отношении] друг рядом с другом в качестве вещного единства, то может возникнуть сомнение, указывают ли оба коррелятивные представления «а слева от b» и «b справа от а» различным образом на то же самое вещное единство или они представляют две стороны, два наличные в нем и как бы совпадающие позитивные момента. Тот, кто решается на последнее, должен был бы последовательно истолковывать также это отношение единства обоих как момент наличного целого и, сверх того, все ожидаемые подлежащие признанию новые отношения в связи с а, b и их отношениям первой, второй... ступени, равным образом в связи с частями и моментами этих частей и отношений *in infinitum*. Сколь чудовищными ни казались бы эти последствия, они со всей серьезностью выводятся и защищаются. В надежде, что тем самым можно более глубоко прояснить понятие предмета, Твардовский без усталости отслеживал все более усложняющиеся связи (*Verwickelungen*) надстраивающихся друг над другом отношений

частей, как бы ни страшился он в другом направлении относить все внешние определения предметов, их отношенческие атрибуты, так же как и чисто формальные, такие как тождество и единство, к их предполагаемым частям.

В любом случае, обсуждения был бы здесь достоин другой, более близкий естественному мышлению взгляд. Вместо того чтобы каждому члену из бесконечного разнообразия различных по значению определений и значимых для него отношений подчинять по одной новой части предмета, можно было бы, отвлекаясь от всего внешнего, признавать в области внутренних определений ровно столько, сколько может быть высказано в не аналитических и аналитически друг от друга независимых суждениях. Скажем, имеются разнообразные точки зрения восприятия в представлении и в познании того же самого предмета или положения дел, другими словами, имеется множество различных значений в отношении той же самой предметности, и в них основываются разнообразные истины, которые в своем разнообразии не выражают никакого внутреннего богатства собственно предметных моментов, но только богатство форм отношений, точек зрения и поворотов познания. Практическому мышлению они предоставляют неизбежные последовательности, чтобы создать необходимую связь вещно различных познаний, они делают возможными аналитические трансформации данных познания и связей, благодаря которым скрытые имплицитные положения дел достигают эксплицитного познания, эквивалентные положения дел могут быть познаны в качестве эквивалентных, несовместимые в качестве несовместимых, и так далее.

Вероятно, здесь возразят: как должны различные представления представлять тот же самый предмет, если они не обнаруживают в нем различные стороны, различные части или моменты, посредством которых они, отражая [его], относятся к нему, посредством которых они могут предоставлять одну, с различных точек зрения на то же самое, спроектированную картину. Там, где нет различий в вещи, также представление не может проводить никаких различий, иначе оно фальсифицирует познание предмета, оно вносит в него то, чего в нем нет. Далее: как бы мы могли истинным образом приписывать предмету определенности, в то время как он не имеет в себе ничего соответствующего им; мы не можем, следовательно, избежать того, чтобы приписывать также внешним, отношенческим определениям собственные части или моменты предмета.

Здесь, однако, необходимо ясно иметь в виду, что представление не является отражением. Подобное неуместно, согласно нашим более ранним анализам, при субъективных и еще менее при объективных пред-

ставлениях. Апелляция к понятию картины, [как] мы увидели, вообще не содействует тому, чтобы факт представления обнажил свое своеобразие и неповторимость. Нельзя объективное сходство между картиной и вещью, которое функционирует в качестве одной лишь предпосылки отношения изображения, смешивать с подлинной сущностью этого отношения и, соответственно, делать вид, что специфическая сущность (*das Eigentümliche*) представляющего отношения редуцирована к наличию простого отношения сходства и таким путем уменьшено число примитивных фактов. Сходство между двумя предметами, сколь бы велико оно ни было, еще не делает один изображением другого. Только благодаря способности представляющего существа использовать сходное в качестве репрезентантов для чего-то сходного с ним, иметь наличным в сознании лишь одно и, однако, вместо него подразумевать другое — одним словом, благодаря способности представления, — картина становится картиной. И суть дела не станет более понятной, если сходство изображения сколь угодно увеличивается, и менее [понятной], если оно сколь угодно уменьшается и, в конце концов, исчезает; несомненно, что часто сходство является незначительным и в бесчисленных случаях совершенно отсутствует: не все же репрезентанты являются репрезентантами изображениями. Следовательно, также мысль, лежащая в основе аргумента, — представление должно отражать, по крайней мере, некоторые части или моменты вещи, чтобы оно вообще еще могло функционировать в качестве отображения, — теряет свою доказательную силу.

Но мы уже сделали слишком много уступок оспариваемой точке зрения, поскольку мы вместо объективных представлений, которые только и имеют здесь решающую силу, привлекли к обсуждению только субъективные. Применительно к значениям, естественно, совершенно не может идти речь об изобразительном отношении к вещам, разве что их смешивают, неоднократно [уже] обсуждавшимся образом, с составными частями субъективных феноменов; или термин отображение используется в таком же переносном смысле, как и в математических дисциплинах, чтобы тем самым обозначить отношения взаимного соответствия, здесь, следовательно, между частями значения и, соответственно, интендированными частями вещи. А требование, что, по крайней мере, отдельным значениям должны соответствовать, с другой стороны, части или позитивные моменты вещи, к которым они специально относятся, говоря точнее, которые они напрямую интендируют, может быть все же выдвинуто лишь в качестве априорного, если идея подлинного отношения сходства внутренне все еще является направляющей, и, таким образом, постоянно прибегают к вышеприведенному аргументу. Почему же, напротив, не выдвигается требование, что значение или представление всегда

должно соответствовать своему предмету, так сказать, в том виде, каков он есть, согласно всем его частям и моментам? Не ясно ли само собой, что оно, подчеркивая что-то отдельное в предмете, будет способно представлять предмет в целом? Требование, естественно, не выдвигается, поскольку очевидно, что значения абсолютно различного содержания могут представлять один и тот же предмет, и благодаря этому обнаружилось, что исключено, чтобы значения подобным образом полностью (*absolut*) отражали бы свои предметы. Не должно ли точно так же быть очевидным, что значения получают предметное отношение посредством содержания, которое в ряде случаев не имеет особого и непосредственного отношения к какому-то отдельному фрагменту, к какой-то отдельной части предмета, которая может быть названа его частью в собственном смысле? Примеры подтверждают это, они также покажут, что к одним и тем же предметностям могут быть отнесены различные значения, при этом различие не затрагивало бы особого отношения к частям и сторонам вещи.

Если мы скажем: этот человек есть нечто, есть некто, идентичен или не идентичен с личностью, которую я встретил в Италии, и т. п., — то предикаты не выражают, конечно, позитивные моменты предмета, как если бы мы сказали: я имею тело и органы, белый цвет лица и т. д.

Если мы далее сравним формы значений, такие как «ночь тиха» и «тихая ночь», то с обеих сторон, как в предикативной, так и в атрибутивной форме представляется идентичное, а именно — тихая ночь. Если же в противном случае возможно, что в одной форме в противоположность другой существует что-то дополнительное или различие в предметном содержании, то мы, тем не менее, находим представленным с обеих сторон также то же самое, благодаря же разнице значений они, несомненно, не обнаруживают ни тени различия в том, к чему они относятся в самой вещи. Таким же образом, если мы сравним: «сходство а и b», «а подобно b», «b подобно а», и также коррелятивные отношения вообще: число $a + b$ = число $b + a$.

Для прояснения спорного вопроса, что следует считать составной частью предмета, а что формой понимания, нужно, прежде всего, отдавать себе отчет в том, что в понятии определения вовсе не подразумевается, чтобы ему соответствовала какая-то «часть» предмета. Если говорят: каждое определение все же полагается своему предмету, он обладает им, — то это, само собой разумеется, правильно, только это тавтологическое предложение, которое не означает ничего иного, кроме того, что определение, которое полагается предмету, полагается именно ему; однако то, что присущность (*Zukommen*) является обладанием в том смысле, который приписывает целому обладание частями, совершенно не следует само собой. Мы в дальнейшем признаем, что каждому определению

определенным образом соответствует собственный предмет, субъективированное свойство, которое субъектно (*subjektivisch*) представляет нечто полагающееся предмету; мы признаем, следовательно, единство, различие, тождество и т.п. в качестве предметов, только, разумеется, не в качестве таких, которые предмету, которому они предикативно полагаются, присущи как части. Универсальный предмет, который мы обозначаем в качестве «единства», не является частью предмета «это дерево», который мы обозначаем как один [предмет]. Частью предмета является все то, что реально конституирует его, что, следовательно, если это реальный предмет, само, в свою очередь, может считаться реальным, то есть, его фрагменты, а также его позитивные признаки и, в любом случае, реальные связи, которые обеспечивают (*geben*) единство. Идеальные определения, которые полагаются всем предметам вообще, независимо от их материи, от их единичных и видовых определенностей, не принадлежат к их содержанию. Но также следует исключить другие, более реальные (*sachhaltigere*) определения. Разнообразные «внешние» определения, проистекающие из обширнейших связей, в которых предмет «участвует», или из идеальных отношений сравнения, которые ему «свойственны», внутренне, однако, не присущи предмету, следовательно, не конституируют его в подлинном смысле. Небытие части ликвидирует целое, и не является частью то, с ликвидацией чего не затрагивается бытие целого: этот принцип должен направлять нас. Если, например, дом пастора рядом с церковью, то церковь не является частью дома пастора; следовательно, также определение «рядом с церковью» не указывает на часть того самого [дома], тогда как к вещному, которое [определению] соответствует, в любом случае существенно принадлежит вместе с остальным и церковь.

В последнем параграфе мы пришли к выводу, что не всегда частям значения соответствует целый предмет, его часть (речь может идти о несамостоятельном моменте [предмета]). Но определенным образом каждая часть значения, однако, что-то представляет, и она сама же опять имеет характер значения. Если мы скажем «липа перед воротами», то хотя определение «перед воротами» не представляет ничего, что было бы присуще липе самой по себе, что составляло бы ее собственное содержание, однако все же это определение этой липы, и оно представляет нечто относящееся к ней. Следовательно, мы можем обо всех частях значений, а равно и значениях, принадлежащих отдельным словам и объединяющим связям слов расчлененного выражения, определенным образом сказать: они имеют отношение к предмету целого значения, будь это только благодаря тому, что они выражают, прежде всего, его части или отношения, или [благодаря тому, что они] содействуют выражению их как таковых или их связи.

Однако уже в необходимости таких дополнительных предложений, как те, которые мы только что использовали, нам бросается в глаза фундаментальное различие в способе, каким различные значения, соответственно, части значений, представляя, относятся [к предметам]. Многие части значения относятся к предмету целого значения таким же образом, как оно само: это отношение, которое мы в нормальных высказываниях имеем в виду под представлением предмета. Например, липа — это липа перед воротами. Другие относятся, таким способом, к совершенно другому предмету — значение «ворот» представляет в нашем примере не липу, — но они все же также способствуют в единстве целого значения представлению его предмета и тоже, следовательно, обладают отношением к нему. Здесь существует, таким образом, существенное различие в смысле «отношения к предмету». Вновь иначе обстоит дело с другими частями значения, они обнаруживают, по-видимому, отношение к представляемому в совокупном значении предмету только во втором смысле, между тем как сами они, собственно говоря, ничего не «представляют». В отношении частей значения, таких, как «перед», «рядом», «и», «есть», а также «перед воротами», «подобно В» и т. п., мы нашли бы совершенно неуместным говорить, что они представляют предметы; лишь в качестве составных частей других значений они содействуют тому, чтобы предметы становились представленными, и только благодаря этим отношениям к более широким значениям, которым только и допустимо приписывать в правильном и прямом смысле представление предметов, они сами получают косвенное отношение к предметам. В самом деле, где бы мы ни говорили относительно таких частей значений о том, что ими представляется, неизбежно имеют в виду связь значений, в которой они комплектуются в законченное и, по сути, только и представляющее единство значений. Если эта связь не учитывается, если подобные значения схватываются сами по себе, то разговор о предмете, который они представляют, также теряет любой смысл.

<...>

Тогда, в противоположность этому, составное представление представляет свой предмет согласно той или иной части или свойствам, тем самым, однако, не утверждает, что каждой части представления должна соответствовать в качестве представленного часть или свойство предмета (пусть подумают о формальных элементах подчеркнутого выше вида, таких, как «ein», «есть» и т. п.), но только то, что в нем всегда имеются такие части представления. По крайней мере, это имеет силу, если мы отвлечемся от тавтологических единств значений, таких, как «Сократ и Сократ».

Простые и составные представления не могут, как видно, быть определены также в качестве представлений простых и составных предме-

тов. Простые представления могут иметь составные предметы, простые предметы — составные представления; поскольку даже простой предмет имеет бесконечно много отношений, следовательно, бесконечно много (внешних) свойств, на которых основывается бесконечно много составных представлений этого самого предмета.

Неатрибутивные представления ведут себя совершенно так же, как простые. Сами они зачастую, но не всегда являются простыми. Представление Сократа простое, представление «Сократ и Платон» — составное и все же неатрибутивное представление. Так же как простые представления действуют в отношении всех частей и свойств своих предметов, так и неатрибутивные, но [только] в отношении свойств. Предмет имеет свои свойства, но представление не представляет его в качестве носителя этих свойств, т. е. оно не содержит никакой части значения, которая означает какое-либо свойство само по себе. Противоположное имеет силу для атрибутивных представлений, которые, следовательно, *eo ipso* являются составными. Если они предметно определены, как, например, «Протагор, софист», то они содержат часть представления, которая представляет предмет не атрибутивно; с ней связаны другие части представления, представляющие одновременно свойства в качестве принадлежащих ему. Те же самые [части] связываются точно таким же образом с неопределенным представлением предмета «*ein*», когда представление относится к предметам неопределенным образом. Как правило, связь является косвенной таким образом, что с представлением чего-то определенного в качестве А связывается более широкое определение В: какое-то А, которое есть В, представление, которое снова точно так же может стать основой для более широкой атрибуции. Эти различия, естественно, параллельны [различиям] аналогичных предикативных [представлений] (это или нечто есть А, какое-то А есть В, в качестве В существующее А есть С и т. д.), психологический приоритет которых известен; однако содержание, образующее значение с той и с другой стороны различно и в <...>.

Перевод с нем. Р. Громова (по изданию: E. Husserl. Intentionale Gegenstände // Brentano Studien. Bd. 3. Würzburg, 1994. S. 142–174).

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ТОМ ВТОРОЙ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ
И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Необходимость феноменологических исследований для критической теоретико-познавательной подготовки и прояснения чистой логики

Необходимость начинать рассмотрение логики с рассмотрения языка (с точки зрения логики как технического учения) признавалась неоднократно. «Язык, — читаем мы у Милля, — это, безусловно, одно из основных орудий или средств мышления; и всякое несовершенство орудия или способа его употребления, по общему признанию, еще более, чем в других случаях, вносит беспорядок и препятствует процессу [мышления] и уничтожает всякое основание доверять его результатам <...> Ибо попытка изучить методы философствования, не усвоив предварительно значения и правильного употребления различных видов слов, была бы аналогична попытке стать астрономом-наблюдателем, не обладая умением регулировать фокусное расстояние своих инструментов для отчетливого видения»¹. Однако более глубокое основание необходимости начинать логику с анализа языка Милль видит в том, что иначе не было бы возможности исследовать значение утверждений — предмет, который являет исток самой нашей науки. Этим последним замечанием выдающийся мыслитель затрагивает ту точку зрения, которая является решающей для чистой логики {и, если внимательно присмотреться, то для чистой логики как философской дисциплины. Я предполагаю, следовательно, что при этом не хотят удовлетвориться построением чистой логики как просто одним из видов наших математических дисциплин, т.е. как системы утверждений, развертывающейся в наивно-предметной значимости; но что при этом также стремятся к философской ясности относительно этих утверждений,

¹ Logik, I Buch I, Kap. 1, §1. [С. 15] (Здесь и далее перевод Гомперца, которым пользовался Гуссерль, приближен к английскому тексту; для сравнения в квадратных скобках указаны соответствующие номера страниц русского издания: Дж. Ст. Милль, Система логики, силлогистической и индуктивной. Москва, 1914 (перевод В. Н. Ивановского). — *Прим. перев.*

т.е. к усмотрению сущности способов познания, вступающих в действие при осуществлении и при идеально-возможном применении таких утверждений, а также к усмотрению смыслополаганий и объективных значимостей, сущностно конституирующихся вместе с последними.} Исследование языка принадлежит, конечно, {философски} неизбежной подготовке построения чистой логики, так как только с помощью этих исследований могут быть выработаны подлинные объекты логического исследования, а в дальнейшем — сущностные виды и различия этих объектов, с ясностью, не допускающей ложного толкования. Речь идет при этом не о грамматических исследованиях в {эмпирическом}² смысле, т.е. отнесенных к какому-либо исторически данному языку, но об исследованиях того наиболее общего типа, которые принадлежат широкой сфере объективной теории познания и к тому, что с ней тесно взаимосвязано, — {чистой}³ феноменологии мышления и познания как переживаний. {Эта феноменология, так же как и включающая ее в себя чистая феноменология переживаний вообще, имеет дело исключительно с переживаниями, постигаемыми в интуиции и анализируемыми в чистой сущностной всеобщности, но не с эмпирическими апперцепируемыми переживаниями как реальными фактами, т.е. переживаниями переживающих людей или животных в являющемся мире, положенном как факт опыта. Непосредственно постигаемые в сущностной интуиции сущности и взаимосвязи, основывающиеся чисто в этих сущностях, находят в ней дескриптивное и чистое выражение в сущностных понятиях и в высказываниях о сущностных закономерностях. Каждое такое высказывание является априорным в высшем смысле этого слова.} Именно эта сфера должна быть подробно исследована в целях критической теоретико-познавательной подготовки и прояснения чистой логики; в ней будут продвигаться в дальнейшем наши исследования.

Чистая феноменология представляет собой область нейтральных исследований, которая содержит в себе корни различных наук. {С одной стороны, она служит психологии как эмпирической науке. Своим чистым и интуитивным методом она анализирует и описывает в сущностной всеобщности — в особенности как феноменология мышления и познания — представления, суждения, познания как переживания, которые, эмпирически поняты как классы реальных процессов во взаимосвязях одушевленной природной действительности,

² А: {специальном}. [В фигурных скобках приведены (выборочно) варианты первого издания работы (1901 г.), обозначенные литерой А. — *Прим. ред.*]

³ А: {чисто дескриптивной}.

принадлежат психологии как эмпирически-научному исследованию.}⁴ С другой стороны, феноменология раскрывает «истoki», из которых «проистекают» основные понятия и идеальные законы чистой логики. Они должны быть приведены к этим истокам, чтобы получить требуемые для критического теоретико-познавательного понимания чистой логики «ясность и отчетливость». Теоретико-познавательное и, соответственно, феноменологическое обоснование чистой логики включает в себя весьма трудные, но также несравнимо важные исследования. Вспомним о представленных в I томе этих Исследований задачах чистой логики⁵, где была поставлена цель достигнуть достоверности и ясности понятий и законов, которые придают всякому познанию объективное значение и теоретическое единство.

§ 2. Прояснение целей таких исследований

Любое теоретическое исследование, хотя оно, конечно, никоим образом не осуществляется только в эксплицитных актах или даже в полных высказываниях, все-таки в конце концов завершается в высказываниях. Только в этой форме истина и особенно теория становится прочным достоянием науки, она становится документально зафиксированной и в любое время доступной сокровищницей знания и дальнейших исследовательских устремлений. Является ли необходимой связь мышления и языка, подчиняется ли необходимости то, что способ проявления суждения, завершающего познание, {по сущностным основаниям} принимает форму утверждения или нет, во всяком случае ясно, что суждения, которые принадлежат более высокой интеллектуальной сфере, {в особенности, научной,} едва ли могут осуществляться без языкового выражения.

Итак, объекты, на исследование которых нацелена чистая логика, даны прежде всего в грамматическом одеянии. Говоря точнее, они даны, так сказать, как некоторые вложения в конкретные психические переживания, которые в функции {и н т е н ц и и з н а ч е н и я}⁶ или о с у щ е с т в л е н и я з н а ч е н и я (в последнем отношении как иллюстрирующее

⁴ А: {С одной стороны, она служит для подготовки психологии как эмпирической науки. Она анализирует и описывает (особенно как феноменология мышления и познания) переживания представлений, суждений, познаний, которые должны найти в психологии прояснение относительно своего генезиса и эмпирически закономерных связей.}.

⁵ См. заключительную часть *Прологомен*, особенно § 66 и далее.

⁶ А: {значения}.

или приводящее к очевидности созерцание) принадлежат к известным языковым выражениям и образуют с ними феноменологическое единство.

Из этих сложных феноменологических единств логик должен выделить интересующие его компоненты, в первую очередь, следовательно, типологические свойства актов (*Aktcharaktere*), на основе которых осуществляются акты логического представления, суждения, познания, и подвергнуть их дескриптивному анализу в той степени, в какой это требуется для его собственных логических задач. Из того факта, что теоретическое «реализуется» в определенных психических переживаниях, что оно дано в них в виде частного случая, никоим образом не следует непосредственно — это ложно полагается как нечто само собой разумеющееся, — что эти психические переживания должны иметь значение первичных объектов логических исследований. {Чистого} логика {первично и в собственном смысле} интересуется не психологическое суждение, т.е. конкретный психический феномен, но логическое суждение, т.е. тождественное значение высказывания, которое противостоит как нечто единое многообразным, дескриптивно весьма различным переживаниям суждения. Естественно, что этому идеальному единству соответствует в отдельных переживаниях определенная, всем им общая черта⁷. Так как, однако, {чистого} логика не затрагивает конкретное, но соответствующая идея, постигнутое в абстракции общее, то у него, кажется, нет ни малейшего повода покинуть почву абстракции и вместо идеи сделать целью своего исследовательского интереса скорее конкретное переживание.

Тем не менее, даже если феноменологический анализ мышления как [ряда] конкретных переживаний (*konkrete Denkerlebnisse*) не относится к первичной и собственной сфере чистой логики, то его все же нельзя избежать для продвижения чисто-логического (*rein-logisch*) исследования. Ибо все логическое, если только оно должно быть нами усвоено как объект исследования и должно раскрыть возможность очевидности коренящихся в нем априорных законов, должно быть дано в {конкретной полноте}⁸. Сначала, однако, логическое дано нам в некоторой несовершенной форме: понятие как более или менее колеблющееся значение слова; закон, поскольку он выстроен из понятий, как не менее шаткое утверждение. Причем речь идет не о недостатке логического усмотрения. Мы постигаем с очевидностью чистый закон и познаем, что он основывается на чистых формах мышления. Однако эта очевидность связана со значением слов, которые были живыми в действительной

⁷ в А следует: {, в которой реализуется сущность суждения как такового}.

⁸ А: {субъективной реализации}.

реализации суждения, выражающего этот закон. Незаметная эквивокация может способствовать тому, что в последующем этим словам будут поставлены в соответствие другие понятия и что ранее данная в опыте очевидность может быть ложно затребована в отношении видоизмененного значения [утверждаемого] положения. И наоборот, может быть так, что проистекающее из эквивокации ложное толкование искажает смысл чисто-логических положений (истолковывая их, например, как эмпирико-психологические утверждения), и это может склонить нас пожертвовать ранее пережитой в опыте очевидностью и единственным в своем роде значением чисто-логического.

Следовательно, такая данность логических идей и конституирующихся вместе с ними чистых законов не может нас удовлетворить. Таким образом, вырастает весьма серьезная задача — достичь в теории познания ясности и отчетливости относительно логических идей, понятий и законов.

И здесь вступает в действие феноменологический анализ.

Логические понятия, как обладающие значимостью единицы мышления, должны иметь свой источник в созерцании; они должны вырастать благодаря {идеирующей} абстракции на основе определенных переживаний, и при новом осуществлении этой абстракции они всегда должны быть заново подтверждены и познаны в своей самотождественности. Иначе говоря, мы безусловно не хотим удовлетвориться «просто словами», т.е. просто символическим пониманием слов {, как это вначале имело место в наших рефлексиях над смыслом установленных в чистой логике законов относительно «понятий», «суждений», «истин» и т.д. вместе с их многообразными подразделениями}. Значения, которые оживлены только достаточно удаленными, расплывчатыми, несобственными — если вообще какими-либо — созерцаниями, не могут нас удовлетворить. Мы хотим вернуться к «самим вещам». На основе развернутых во всей своей полноте созерцаний мы хотим прийти к очевидности того, что данное при актуально осуществленном здесь абстрагировании поистине и действительно таково, каковым его подразумевают значения слов, выражающих закон; в практическом осуществлении познания мы хотим актуализировать нашу предрасположенность (Disposition) к фиксации значений в их устойчивой тождественности посредством достаточного количества повторяющихся сопоставлений с воспроизводимым созерцанием (соответственно, с интуитивным осуществлением абстракции). И мы убеждаемся как раз в этом факте эквивокации посредством приведения к созерцанию меняющихся значений, которые сопутствуют тому же самому логическому термину в различных связях выска-

звания; мы обретаем очевидность, что то, что подразумевается в слове то тут, то там, находит свое осуществление в существенно различных моментах и формообразованиях созерцания и, соответственно, в существенно различных общих понятиях. Посредством разделения понятий, которые были смешаны, и посредством подходящего изменения терминологии мы получаем затем желаемые «ясность и отчетливость» логических положений.

Феноменология логических переживаний нацелена на то, чтобы доставить нам весьма широкое дескриптивное (но, пожалуй, не эмпирически-психологическое) понимание этих психических переживаний {и обитающего в них смысла}, когда необходимо придать всем фундаментальным логическим понятиям твердые значения, и притом значения, которые прояснены посредством возвращения к аналитически исследованным сущностным взаимосвязям между интенцией значения и осуществлением значения, — значения, которые прояснены и одновременно удостоверены в своих возможных познавательных функциях; короче, эти значения должны быть такими, какими их требуют интересы чистой логики и прежде всего интересы постижения сущности этой дисциплины на основе теоретико-познавательной критики. Попытки прояснения фундаментальных логических и {ноэтических} понятий были до сих пор весьма несовершенными; эти понятия отягощены многообразными эквивокациями, и столь пагубными, столь трудно фиксируемыми и различаемыми, что в этом как раз следует искать причину столь отсталого состояния чистой логики и теории познания.

Мы должны, конечно, признать, что некоторые понятийные различения и разграничения чисто-логической сферы становятся очевидными в естественной установке, т. е. без феноменологического анализа. То, что определенные логические акты реализуются в адекватном соответствии осуществляющему [их] созерцанию, не составляет еще рефлексии на само феноменологическое обстоятельство дел. Однако даже наиболее полная очевидность может вводить в заблуждение, то, что в ней постигается, может быть ложно интерпретировано, решение, с уверенностью принятое на ее основе, может быть отвергнуто. {Особенно требует проясняющих исследований склонность философской рефлексии {(никоим образом не случайная)} незаметно менять местами объективную и психологическую установку, смешивать взаимно соотносенные в своем сущностном содержании данности, которые, однако, принципиально должны быть разделены, и вводить себя в заблуждение вследствие ложного психологического толкования при интерпретации логических объективностей. По своей природе эти прояснения могут быть выполнены только на основе феноменологического учения о сущности пережи-

ваний, [в которых протекают] мышление и познание, при постоянном внимании к тому, что сущностно принадлежит этим переживаниям как подразумеваемое в них (именно в тех модусах, в которых оно как таковое «обнаруживает» себя, «представляет» себя и т.п.). Только посредством чистой феноменологии, которая ни в коей мере не есть психология как эмпирическая наука о психических свойствах и состояниях реально-стей одушевленно-живого, может быть радикально преодолен психологизм. Только она и в нашей сфере [чистой логики] дает все предпосылки для окончательного установления всей совокупности чисто-логических основополагающих различий и интуиций (Einsicht). Только она устраняет возникающую из сущностных оснований и поэтому поначалу неизбежную видимость, которая весьма настойчиво подталкивает нас перетолковывать объективно-логическое в психологическое.⁹

Только что рассмотренные мотивы феноменологического анализа сущностно связаны, как это легко увидеть, с мотивами, которые протекают из наиболее общих и основополагающих вопросов теории познания. Так, если мы подходим к этим вопросам в их максимальной общности (это означает, очевидно, в [их] «формальной» общности, которая абстрагируется от всей «материи познания»), тогда они входят в круг вопросов, которые имеют непосредственное отношение к полному прояснению идеи чистой логики. Тот факт, что все мышление и познание устремлено к предметам, или положениям дел, {затрагивает их будто бы таким образом, что их «в-себе-бытие» должно обнаруживать себя как идентифицируемое единство в многообразиях действительных или возможных актов мышления, соответственно, значений}¹⁰; далее, тот факт, что всему мышлению присуща форма мышления, которая подчинена идеальным законам, и притом законам, которые описывают объективность или идеальность познания

⁹ А: {Особенно склонность философской рефлексии смешивать объективный и феноменологический способы рассмотрения, не прибегая к теоретико-познавательному прояснению их целесообразных отношений, и вводить себя в заблуждение в объективном отношении из-за ложных феноменологических толкований обуславливает то, что достаточно развитая феноменология мышления и познания как переживаний в соединении с теорией познания, которая проясняет нам отношение между объективным и субъективным, является предпосылкой для надежного и окончательного установления наиболее общих, если не всех объективно-логических различий и результатов.}

¹⁰ А: {единство которых по отношению к многообразию действительных или возможных актов мышления есть именно «единство в многообразии», т. е. [единство] идеального типа (Charakter).}.

вообще — эти факты, утверждаю я, побуждают все снова и снова ставить вопросы: как следует понимать то, что объективность «в себе» становится «представленной», а в познании — «постигнутой», следовательно, в конце концов все же снова субъективной; что означает: предмет есть «в себе», а в познании «дан»; как идеальность общего в качестве понятия или закона может войти в поток реальных психических переживаний и стать достоянием познания мыслящего; что означает в различных видах познания *adaequatio rei ac intellectus*, в зависимости от того, соответствует ли познающее постижение индивидуальному или общему, факту или закону и т. д. Ясно, однако, что эти и подобные вопросы совершенно неотделимы от обозначенных выше вопросов прояснения чисто-логического. Задача прояснения логических идей, таких, как понятие и предмет, истина и положение, факт и закон и т. д., неизбежно ведет к тем же самым вопросам, к которым, впрочем, следует приступить уже потому, что иначе сущность самого прояснения, к которому устремляются в феноменологическом анализе, осталась бы неясной.

§3. Трудности чисто феноменологического анализа

Естественные причины трудностей прояснения основных логических понятий состоят в чрезвычайных трудностях строго феноменологического анализа {; в основе своей это одни и те же трудности, идет ли речь об имманентном анализе переживаний в [их] чистой сущности (при исключении всей эмпирической фактичности и индивидуального обособления) или же о переживаниях в эмпирико-психологической установке}. Такие трудности обсуждаются психологами обычно при рассмотрении внутреннего восприятия как источника каждый раз конкретного психологического познания; и, конечно, неверным образом уже из-за ложного противопоставления внешнего и внутреннего восприятия¹¹. Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной (*widernatürlich*) направленность созерцания и мышления. {Вместо того чтобы растворяться в выстроенных различным образом друг на друге актах {и при этом предметы, смысл которых имеется в виду, так сказать, наивно полагать как существующие, определять [их] или выдвигать [относительно них] гипотезы, выводить следствия и т. д.}, мы должны, напротив, «рефлексировать», т. е. сделать предметами сами акты {в имманентном смысловом

¹¹ В А следовало примечание {см. V Исследование и первое приложение в конце этого тома.}. (Речь идет о приложении к VI Исследованию, которое не публикуется в наст. издании. — *Прим. ред.*)

содержании}. В то время как предметы созерцаются, мыслятся, теоретически рассматриваются и при этом в какой-либо модальности бытия полагаются как действительные, мы должны направить свой теоретический интерес не на эти предметы, не полагать и х в качестве действительных, так, как они являются или имеют значимость в интенции этих актов, но наоборот, именно эти акты, которые до сих пор совершенно не были предметными, должны стать теперь объектами схватывания и теоретического полагания; мы должны их рассмотреть в новых актах созерцания и мышления, описывать, анализировать их в соответствии с их сущностью, делать их предметами {эмпирического или идеирующего мышления}.¹² Однако это есть та направленность мышления, которая в наибольшей степени сопротивляется всем привычкам, постоянно упрочи-вающимся с самого начала нашего психического развития. Отсюда почти неискоренимая склонность все снова и снова впадать в простую объективную установку, отходя от феноменологической направленности мышления, и определенности {, которые в наивной реализации первичных актов были приписаны их предметам, относить к самим этим актам, соответственно, к их имманентным «явлениям», или «значениям»,}¹³ и считать {целые классы истинно сущих предметов, таких, как идеи (учитывая то, что они могут быть даны с очевидностью в идеативной интуиции)}¹⁴ феноменологическими составными частями представлений этих предметов.

{Многократно подвергавшаяся обсуждению трудность, которая, как кажется, в принципе ставит под угрозу любую имманентную дескрипцию психических актов и, соответственно, возможность феноменологического учения о сущности, состоит в том, что при переходе от наивной реализации актов к рефлексивной установке, т. е. к реализации относя-

¹² А: {Вместо того чтобы растворяться в выстроенных различным образом друг на друге актах и, таким образом, обращаться исключительно к их предметам, мы должны, скорее, «рефлектировать», т. е. сделать предметами сами эти акты. Тогда как предметы созерцаются, мыслятся, полагаются в соотношении друг с другом, рассматриваются с точки зрения идеальной закономерности и т. п., мы должны направить наш теоретический интерес не на эти предметы и не на то, в качестве чего они являются и обладают значимостью в интенции этих актов, но, напротив, именно на эти акты, которые до сих пор совершенно не были предметными; и эти акты мы должны теперь рассматривать в новых актах созерцания и мышления, их анализировать, описывать, делать предметом сравнивающего и различающего мышления.}.

¹³ А: {первично являющихся предметов относить к самим явлениям, т. е. к фактическим психическим переживаниям,}.

¹⁴ А: {интенциональные предметы вообще}.

щихся к ней актов, первые акты с необходимостью изменяются. Каким образом можно верно оценить вид и объем этого изменения, каким образом мы можем вообще нечто о нем знать — будь это фактом или сущностной необходимостью?¹⁵

К трудностям достижения прочных результатов, идентифицируемых при повторении и усматриваемых с очевидностью, добавляется также трудность их изложения и передачи другим. То, что было с очевидностью установлено после самого точного анализа как сущностное положение дел, должно быть передано с помощью таких выражений, которые, при всем богатстве их различий, соразмерны только с достаточно близкой нам естественной объективностью, в то время как переживания, в которых эта объективность конституируется как сопряженная с сознанием (*bewusstseinsmässig*), могут быть обозначены только посредством двух-трех весьма многозначных слов, как ощущение, восприятие, представление и т. п. И наряду с этим нужно воспользоваться выражениями, которые именуют то, что является интенциональным в этих актах, предметность, на которую направлены эти акты. Просто невозможно описать подразумевающие (*meinende*) [нечто] акты, не возвращаясь при выражении этого к подразумеваемым вещам. {И при этом легко упустить из виду, что эта «предметность», описываемая вместе [с актами] и с необходимостью вовлекаемая почти во все феноменологические дескрипции, претерпевает смысловую модификацию, в которой она как раз сама становится принадлежащей феноменологической сфере.}¹⁶

Если мы отвлечемся от этих трудностей, то возникают новые — в отношении убедительного изложения достигнутых результатов усмотрения для других. Эти результаты усмотрений могут быть перепроверены и подтверждены только теми, кто уже достиг весьма искусной способности производить чистую дескрипцию в этом противоположном естественному состоянии (*Habitus*) рефлексии, следовательно, теми, кто

¹⁵ А: {Так как во вторичном акте мы должны направлять внимание на первичные, и в этом опять-таки заключается предпосылка, что по меньшей мере до определенной степени наше внимание обращено на их предметы, то в качестве отягчающего обстоятельства появляется здесь, конечно, «узость сознания». Далее, известное искажающее воздействие, которое оказывают вторичные акты рефлексии на феноменологическое содержание первичных актов, причем человек неопытный может вообще не заметить появляющихся изменений, и даже для опытного их очень трудно оценить.}.

¹⁶ А: {Мы нуждаемся в привычных для нас выражениях относительно предметного, чтобы создать описательные выражения, в которых мы реализуем весьма косвенные указания на соответствующие акты и их дескриптивные различия.}.

может {а б с о л ю т н о (g e i n)}¹⁷ воспринять воздействие феноменологических отношений. Эта чистота требует отказа от любого искажающего вмешательства высказываний, вырастающих из наивного восприятия или обсуждения предметностей, которые были положены как существующие в актах, подлежащих феноменологической трактовке. Она запрещает также какой бы то ни было другой выход за пределы собственного сущностного содержания актов, следовательно, любое использование отнесенных к самим этим актам соответствующих естественных апперцепций и полаганий (Setzung); [она запрещает] подходить к ним (будь это и неопределенно всеобщим образом, и на показательном примере) как к психологическим реальностям, как к состояниям какой-нибудь «одушевленной сущности» определенной или какой-либо вообще природы. Способность к такому виду исследований усвоить нелегко, и нельзя, например, заменить или получить ее никаким сколь угодно усердным обучением на психологических экспериментах.

Как бы ни были велики трудности, которые стоят на пути чистой феноменологии вообще и в частности чистой феноменологии логических переживаний, их преодоление дело отнюдь не безнадежное. Совместная работа, за которую с решимостью взялось бы поколение исследователей, осознающее свои цели и всецело преданное великому предмету, привела бы к полному разрешению (позволю себе высказать такое смелое суждение) важнейших вопросов, относящихся к основным принципам строения этой области. Здесь существует сфера д о с т и ж и м ы х и фундаментальных открытий, которые создают {возможность н а у ч н о й} философии. Конечно, это открытия, которым недостает ослепительного блеска; их нельзя непосредственно применить к практической жизни; не удовлетворяют они и высшие запросы души; не обладают они также внушительным аппаратом экспериментальной методики, благодаря которому экспериментальная психология вызывает такое доверие и создает широкую сферу сотрудничества.

§ 4. О необходимости учитывать грамматическую сторону логических переживаний

Аналитическая феноменология, в которой нуждается логик для подготовки и выработки основоположений, касается, среди прочего и прежде всего, «представлений» и, ближайшим образом, представлений, получивших в ы р а ж е н и е. Относительно этих комплексных образований его

¹⁷ А: {абсолютно, вне всякой замутняющей примеси интенциональной предметности}.

первичный интерес направлен на переживания, непосредственно связанные с «просто выражениями», на переживания, выполняющие функцию значения интенции и осуществления значения. Однако чувственная сторона этих языковых комплексов (то, что составляет в них «просто» выражение) и способ ее связи с «одушевляющим приданием значения» также не должны остаться без внимания. Известно, как легко и совершенно незаметно анализ значений позволяет вести себя на помочах грамматическому анализу. Из-за трудностей непосредственного анализа значений будет, конечно, нелишним любое, даже несовершенное вспомогательное средство, для того чтобы косвенно предвосхитить результаты анализа; однако еще более чем в своей позитивной помощи грамматический анализ приобретает свою важность благодаря заблуждениям, к которым он приводит при замене собой подлинного анализа значений. Простая, грубая рефлексия относительно мыслей и их языковых выражений, способность к которой приобретается без особого обучения и в которой мы часто нуждаемся для практических целей мышления, достаточна, чтобы обратить внимание на определенный параллелизм между мышлением и речью. Мы все знаем, что слова означают нечто и что, вообще говоря, различные слова выражают различные значения. Если бы мы могли считать это соответствие полным и *a priori* данным и одновременно таковым, благодаря которому сущностные категории значения находят свое полное отражение в грамматических категориях, тогда феноменология языковых форм включала бы в себя феноменологию значений как переживаний (переживаний в качестве мышления, суждения и т. п.), анализ значений совпадал бы с грамматическим анализом.

Не требуется глубоких размышлений, чтобы констатировать, что параллелизм, который удовлетворял бы этим далеко идущим требованиям, не вытекает из сущностных оснований, так же как и фактически он не имеет места и, в соответствии с этим, грамматический анализ уже не может заниматься просто различением выражений как чувственно-внешних явлений; скорее, его предмет определен принципиально через отношение к различению значений. Однако эти грамматически релевантные различия значений бывают то существенными, то случайными в зависимости от того, затребованы ли в речи для грамматических целей особые формы выражений для сущностных или случайных (как раз во взаимном общении часто возникающих) различий значений.

Известно, однако, что дифференциацию выражений обуславливают не просто различия значений. Напомню здесь только о различиях в окраске речи, а также об эстетических тенденциях речи, которые противостоят бедности и однообразию выражений и их звуковой или ритмиче-

ской дисгармонии и требуют поэтому доступной полноты и богатства равных по значению выражений.

Вследствие приблизительного совпадения вербальных и мыслительных различий, а также форм слова и форм мышления, возникает естественная склонность искать за каждым выраженным грамматическим различием различие логическое. Поэтому важной в логическом отношении задачей будет приведение к аналитической ясности отношение выражения и значения. Средство, при помощи которого в каждом данном случае может быть решен вопрос, было ли определенное различие логическим или же просто грамматическим, следует видеть в возврате {от расплывчатого к соответствующему артикулированному и ясному значению, насыщенному полнотой созерцания показательных случаев и осуществляющемуся в этом созерцании.}¹⁸

Общего понимания различия между грамматическими и логическими дифференциациями, к которому легко прийти при помощи подходящих примеров, недостаточно. Это общее понимание — что грамматические различия не всегда идут рука об руку с логическими, другими словами, что материальные различия значений в широкой области коммуникативных потребностей выражаются в языках в таких же всеохватывающих формах, как и фундаментальные логические различия (а именно, различия, которые коренятся *a priori* во всеобщей сущности значений) — это общее понимание может даже подготовить почву для радикализма, который наносит ущерб сфере логических форм тем, что чрезмерно ее ограничивает и отвергает избыточную полноту логически значимых различий как якобы просто грамматических, сохраняя только немногие, которых достаточно для того, чтобы оставить традиционной силлогистике некоторое содержание. Известно, что попытка Брентано реформировать формальную логику, несмотря на всю ценность такой попытки, впала в такое преувеличение. Только полное прояснение феноменологического сущностного отношения между выражением, значением, интенцией значения и осуществлением значения может дать нам твердую точку опоры и достичь требуемой отчетливости в отношении между грамматическим анализом и анализом значений.

§ 5. Обозначение главных целей последующих аналитических исследований

Мы приступаем, таким образом, к серии аналитических исследований для прояснения идей, конститутивных для чистой, или формальной,

¹⁸ А: {от значения к осуществляющему [его] созерцанию.}.

логики и прежде всего связанных с чисто-логическим учением о формах, которое, исходя из эмпирической связности переживаний, стремится зафиксировать в [термине] «выражение» то, что, собственно, имеется в виду, когда в избыточной эквивокациями речи говорится о «выражении» и, соответственно, «значении»; [мы будем исследовать], каковы сущностные различия, будь это феноменологические или логические, принадлежащие *a priori* выражениям; далее, если отдавать предпочтение прежде всего феноменологической стороне выражений, — каким образом можно описывать переживания сообразно их сущности, к каким чистым родам должны быть отнесены переживания, которые *a priori* пригодны выполнять функцию придания значения; как соотносятся реализованные в них «акт представления» («Vorstellen») и «акт суждения» («Urteilen») с соответствующим «созерцанием», каким образом в созерцании они приводятся к наглядности, иногда «усиливаются» и «наполняются», как обнаруживается их «очевидность» и т. д. Легко увидеть, что таким образом ориентированные исследования должны предшествовать всем тем, которые направлены на прояснение основных понятий, логических категорий. К серии этих вводных исследований относятся также вопросы об актах, соответственно, об идеальных значениях, которые в логике рассматриваются под названием «представление». Прояснение и разграничение многих совершенно запутывающих психологию, теорию познания и логику понятий, которые могут быть отнесены к слову «представление», является важной задачей. Подобный же анализ направлен на понятие акта суждения (*des Urteilens*), и притом акта суждения в том смысле, в котором он рассматривается в логике. На это должна быть направлена так называемая «теория суждения», которая, однако, в своей основной части и, соответственно, по своим существенным трудностям есть «теория представления». Конечно, речь никак не идет при этом о некоторой психологической теории, но о феноменологии представлений и суждений как переживаний, ограниченной интересами критики познания.

Как собственное сущностное содержание выраженных переживаний, так и их интенциональное содержание, идеальный смысл их предметной интенции, т. е. единство значения и единство предмета требуют более подробного исследования. Прежде всего [требует исследования] обоюдная связь, этот вначале загадочный факт, как то же самое переживание может и должно иметь содержание в двойственном смысле — как наряду с его собственным, {реальным (*reell*)}¹⁹ содержанием ему может и должно быть присуще идеальное, интенциональное содержание.

¹⁹ A: {актуальным (*aktuell*)}.

К этому направлению исследований относятся вопросы о «предметности» или «беспредметности» логических актов, о смысле различения интенциональных и истинных предметов, прояснение идеи истины и ее отношения к идее очевидности суждения, равным образом прояснение других, внутренне связанных между собой логических {и ноэтических} категорий. Эти исследования частично совпадают с исследованием конституирования логических форм, поскольку вопрос приятия или неприятия претендующей [на этот статус] логической формы (сомнение, отличается ли она от уже известных логических форм чисто грамматически или логически) разрешается, конечно, с помощью прояснения формирующих, категориальных понятий.

Этим обозначен до некоторой степени круг проблем, которые направляют последующие исследования. Впрочем, они никоим образом не претендуют на полноту. В них предлагается не система логики, но предварительная разработка философской логики, прояснение которой исходит из первичных источников феноменологии. И естественно, пути аналитического исследования иные, чем пути завершающего изложения полностью достигнутой истины в логически упорядоченной системе.

§ 6. Добавления

1. Добавление. Обозначенные исследования зачастую выводят нас за пределы узкой феноменологической сферы, изучение которой действительно требуется для прояснения, для непосредственного достижения очевидности (*Evidenzmachung*) логических идей. Ведь именно эта сфера не дана с самого начала, но обретает границы лишь в ходе исследования. Одновременно требуется разграничение многих расплывчатых понятий, которые смешиваются, не достигая ясности, в понимании логических терминов, и обнаружение среди них истинно логических понятий для расширения круга исследований.

2. Добавление. Феноменологическое обоснование логики борется также с той трудностью, что почти все понятия, на прояснение которых она нацелена, она должна применять в самом изложении. В этой связи существует определенный и просто неустранимый недостаток в систематической последовательности {феноменологических (и одновременно теоретико-познавательных) фундаментальных исследований}.²⁰ Если мышление означает для нас то, что в первую очередь требует прояснения, то недопустимо некритически употреблять сомнительные понятия или термины в самом проясняющем изложении. Однако не следует зара-

²⁰ А: {теоретико-познавательных предварительных исследований.}.

нее ожидать, что критический анализ соответствующих понятий лишь тогда становится необходимым, когда объективная связь логических материй приводит к этим понятиям. Другими словами, если это рассматривать в себе и для себя, тогда систематическое прояснение чистой логики, так же как и любой другой дисциплины, потребовало бы того, чтобы шаг за шагом следовать порядку вещей, системной связности науки, требующей прояснения. В нашем случае, однако, собственная достоверность исследования требует того, чтобы этот систематический порядок все время нарушался, чтобы устранялись понятийные неясности, которые угрожали бы ходу самого исследования, прежде чем естественная последовательность вещей могла бы привести к этим понятиям. Исследование движется как бы зигзагом, и это сравнение подходит тем лучше, что благодаря внутренней зависимости различных понятий в сфере познания все снова и снова следует возвращаться к первичному анализу и испытывать эти понятия на новых понятиях, так же как новые на старых.

{3. Добавление. Если феноменологию понимают в нашем смысле, то уже нельзя высказывать возражение, которое имело бы полную силу при распространенной ее интерпретации как дескриптивной психологии (в естественном, эмпирико-научном смысле): вся теория познания как систематическое феноменологическое прояснение познания должна строиться на психологии. Следовательно, и чистая логика, а именно проясненная в теории познания и обозначенная нами как философская дисциплина, должна была бы основываться на психологии, будь то даже самая нижняя ступень психологии — дескриптивное исследование интенциональных переживаний. К чему же тогда усердная полемика с психологизмом?

Ответ, естественно, таков: если слово «психология» сохраняет свой старый смысл, то феноменология как раз не является дескриптивной психологией. Присущая ей «чистая» дескрипция — т.е. сущностное усмотрение, осуществляемое на основе отдельных показательных созерцаний переживаний (*exemplarische Einzelanschauungen von Erlebnissen*) (пусть даже вымышленных в свободной фантазии) и дескриптивная фиксация усматриваемых сущностей в чистых понятиях — не есть эмпирическая (естественнонаучная) дескрипция, напротив, она исключает естественное осуществление всех эмпирических (натуралистических) апперцепций и полаганий. Дескриптивно-психологические констатации в отношении восприятий, суждений, чувств, волений и т.д. имеют дело с обозначенными таким образом реальными состояниями одушевленных сущностей, принадлежащими природной действительности, точно так же как дескриптивные констатации в отношении физических состояний делаются, как само собой разумеется, в отношении природных процессов и в отношении про-

цессов действительной, а не вымышленной природы. Каждое общее положение обладает здесь характером эмпирического обобщения, которое верно в отношении определенной природы. Феноменология, однако, не говорит о каких-либо состояниях живых существ (и даже о состояниях некоторой возможной природы вообще), она говорит о восприятиях, суждениях, чувствах и т.д. как таковых, о том, что присуще им *a priori*, в неограниченной всеобщности, именно как чистым единичностям чистых видов, о том, что можно усмотреть исключительно на основе чисто интуитивного схватывания «сущности» (родов и видов сущности): совершенно аналогично тому, как чистая арифметика говорит о числах, геометрия — о пространственных формах на основе чистого созерцания в идеативной всеобщности. Следовательно, не психология, но феноменология есть фундамент чисто-логического проясняющего анализа (так же как и любой критики разума). Одновременно она является, хотя совершенно в другой функции, необходимым фундаментом любой психологии — которая могла бы с полным правом называть себя строго научной — аналогично тому, как чистая математика, например чистое учение о пространстве и движении, составляет необходимый фундамент любой точной естественной науки (учение о природе эмпирических вещей с их эмпирическими формами, движениями и т.д.). Сущностное постижение восприятий, воле-ний и любых других форм переживаний имеет силу, конечно, и для соответствующих эмпирических состояний живых существ, так же как геометрические интуиции — для пространственных форм природы.} ²¹

²¹ А: {3. Добавление. Феноменология — это дескриптивная психология. Следовательно, критика познания есть в сущности психология или по крайней мере должна быть построена на психологии. Следовательно, чистая логика также основывается на психологии — и к чему тогда весь спор с психологизмом?

Разумеется, мы отклоним это возражение, которое не придет в голову ни одному внимательному читателю *Прелегамен*, — на это мы уже указали в § 2:

Необходимость такого психологического обоснования чистой логики, а именно строго дескриптивного обоснования, не должна ввести нас в заблуждение относительно взаимной независимости обеих наук, логики и психологии. Ибо чистая дескрипция есть просто предварительная ступень теории, но не сама теория. Таким образом, одна и та же сфера чистой дескрипции может служить для подготовительной работы в отношении различных теоретических наук. Не психология как целостная наука есть фундамент чистой логики, но определенные классы дескрипций, которые образуют предварительные ступени для теоретических исследований в психологии (а именно, в той мере, в какой они описывают эмпирические предметы, генетические связи которых хочет проследить эта наука), образуют одновременно основу для фундамен-

§ 7. Принцип беспредпосылочности теоретико-познавательных исследований

Теоретико-познавательное исследование, которое выдвигает серьезное притязание на научность, должно, как это уже неоднократно подчеркивалось, удовлетворять принципу беспредпосылочности. По нашему мнению, однако, этот принцип не может требовать чего-то большего, чем строгого исключения всех {высказываний}²², которые не могут быть целиком и полностью реализованы феноменологически. Каждое теоретико-познавательное исследование должно осуществляться на феноменологической основе. «Теория», к которой устремляется такое исследование, есть не что иное, как осмысление и ясное понимание того, что есть вообще мышление и познание {именно по своей родовой чистой сущности; каковы характерные особенности и формы, с которыми оно сущностно связано, какие имманентные структуры заключены в его предметном отношении, что означают по отношению к таким структурам такие идеи, как, например, идеи значимости (*Geltung*), оправданности, непосредственной и опосредствованной очевидности и их противоположностей, какие спецификации таких идей допустимы в зависимости от регионов возможных предметностей сознания, каким образом формальные и материальные «законы мышления» проявляются в соответствии со своим смыслом и своей действительностью посредством априорной соотнесенности с этими сущностными структурными связями познающего сознания и т. д.}²³. Если это размышление о смысле познания

тальных абстракций, в которых логик постигает с очевидностью сущность своих идеальных предметов и взаимосвязей.

Так как в теории познания имеет совершенно особое значение отделение чисто дескриптивного исследования переживаний познания, которое отвлекается от всех теоретико-психологических интересов, от собственно психологического исследования, нацеленного на эмпирическое прояснение и генезис, мы поступим разумно, если вместо дескриптивной психологии будем говорить о феноменологии. Это предлагается также по другим причинам, ибо выражение «дескриптивная психология» у некоторых исследований обозначает сферу научных психологических исследований, границы которых определяются методическим предпочтением внутреннего опыта и абстрагированием от любого психофизического объяснения.}

²² А: {допущений}.

²³ А: {, в чем состоит, собственно, их истинное притязание на предметность, каковы существенные формы, которые принадлежат идее познания, в особенности идее познания *a priori*, в каком смысле корнящиеся в этих формах «формаль-

не должно иметь в качестве результата простое мнение, но, в соответствии с выдвигаемым здесь строгим требованием, основанное на очевидности (*einsichtig*) знание, тогда это размышление, как чистая сущностная интуиция, должно осуществляться на основе мышления и познания как переживаний, данных в качестве определенных примеров. То, что акты мышления направлены иногда на трансцендентные и даже на несуществующие и невозможные объекты, не наносит этому ущерба. Ибо эта предметная направленность, этот акт, представляющий или подразумевающий объект, который {не находится реально (*reell*) в феноменологическом составе переживаний}²⁴, есть, как это следует, пожалуй, отметить, характерная дескриптивная черта соответствующего переживания, и, таким образом, смысл, [заклученный] в таком подразумевающем акте должен быть прояснен и установлен лишь на основе самого переживания; другим способом это было бы невозможно.

{От чистой теории познания отделен вопрос об оправданности допущения трансцендентных сознанию «психических» и «физических» реальностей: должны ли быть поняты отнесенные к ним высказывания естествоиспытателей в действительном или переносном смысле, имеет ли смысл и оправданно ли противопоставлять являющейся природе, природе как корреляту естествознания, еще второй, в некотором возвышенном смысле трансцендентный мир, и тому подобные вопросы. Вопрос о существовании и природе «внешнего мира» — это метафизический вопрос. Теория познания, как общее прояснение идеальной сущности и действительного смысла познающего мышления, хотя и включает в себя общий вопрос — возможно ли и в какой степени возможно знание или разумное предположение относительно вещественно «реальных» предметов, которые принципиально трансцендентны познающим их переживаниям, и каким нормам должен был бы соответствовать истинный смысл такого знания, — однако [она не ставит] эмпирически ориентированный вопрос, можем ли мы, люди, на основе фактически полученных данных (*gegebene Daten*) действительно достичь такого знания, или даже задачу реализовать это знание.}²⁵ Согласно нашему пониманию, теория познания, собствен-

ные» законы суть законы мышления и в каком смысле они отграничивают идеальную возможность от теоретического познания и от познания вообще.}.

²⁴ А: {не реализуется феноменологически}.

²⁵ А: {От теории познания совсем отделен вопрос об оправданности допущения «психических» или «физических» реальностей, отличных от нашего собственного Я: что составляет сущность этих реальностей, в каких границах они существуют, относятся ли к ним атомы и молекулы физиков и т. п. Вопрос о существовании и природе «внешнего мира» — метафизический вопрос. Напро-

но говоря, это совсем не теория. Она не является наукой в точном смысле единства, исходящего из теоретического объяснения. Объяснение в смысле теории есть постижение (*Begreiflichmachen*) единичного на основе общего закона и этого последнего опять на основе основного закона. В области фактов речь идет при этом о познании, что то, что происходит при данном сочетании условий, необходимо и происходит в соответствии с законами природы. В области априорного речь идет опять-таки о постижении (*Begreifen*) необходимости специфических отношений более низкой ступени, исходя из охватывающих их общих необходимостей и в конечном итоге — из самых первичных и самых общих законов и отношений, которые мы называем аксиомами. В этом теоретическом смысле теория познания не должна ничего объяснять, она не строит никаких дедуктивных теорий и не подчиняется таким теориям. Мы достаточно это видим в наиболее общей, так сказать, формальной теории познания, которая предстала перед нами в *Прологоменах*²⁶ как философское дополнение к чистой *Mathesis* в самом широком (из всех мыслимых) понимании, которое объединяет все априорное категориальное познание в форме систематических теорий. Вместе с этой теорией теорий проясняющая ее формальная теория познания предшествует любой эмпирической теории, следовательно, предшествует любой объясняющей реальной науке, физическому естествознанию, с одной стороны, а психологии — с другой стороны, и, естественно, любой метафизике. Она стремится дать объяснение не познанию, фактическому событию в объективной природе в психологическом или психофизическом смысле, но прояснить идею познания в соответствии с его конститутивными элементами, или законами; она хочет проследить не реальные связи сосуществования и последовательности, в которые вплетены фактические акты мышления, но понять идеальный смысл видовых связей, в которых документируется объективность познания; чистые формы познания она стремится возвысить до ясности и отчетливости путем возврата к адекватно осуществляющему [их смысл] созерцанию. Это проясне-

тив, теория познания, как общее прояснение идеальной сущности, или смысла, познающего мышления, хотя и включает в себя общий вопрос, возможно ли и в какой степени возможно знание или разумное предположение относительно предметов, которые в переживании мышления сами не даны, т. е. даже в точном смысле не познаны, но не [ставит] особый вопрос, можем ли мы на основе фактически полученных данных действительно достичь такого знания, или даже задачу реализовать это знание.}.

²⁶ Гуссерль имеет в виду I том «Логических исследований», который имеет подзаголовки «Прологомены к чистой логике». Спб., 1909. (*Прим. перев.*).

ние {осуществляется в рамках феноменологии познания, феноменологии, которая, как мы видели, направлена на сущностные структуры «чистых» переживаний и принадлежащий им смысловой состав (Sinnesbestände). В своих научных установлениях она с самого начала и во всех дальнейших шагах не содержит ни малейшего утверждения о реальном существовании; следовательно, никакое метафизическое, никакое естественнонаучное и в особенности психологическое утверждение не может иметь в ней места в качестве предпосылки.}²⁷

{Само собой разумеется, сама по себе чистая феноменологическая теория познания находит затем свое применение во всех естественно развивающихся, «наивных» — в хорошем смысле — науках, которые этим путем превращаются в «философские» науки. Другими словами, они превращаются в науки, которые гарантируют ясное и достоверное познание в любом возможном и требуемом смысле. Что касается наук о реальности, то есть лишь иное выражение для этой теоретико-познавательной проясняющей работы — «натурфилософское» или «метафизическое» обобщение.}

Эта метафизическая, естественнонаучная, психологическая беспредпосылочность, и никакая другая, должна будет осуществиться в последующих исследованиях. Само собой разумеется, им не нанесут вреда сделанные по тому или иному случаю замечания, которые не влияют на содержание и характер анализа, или даже те многочисленные высказывания, в которых автор обращается к своей публике, существование которой {— как и его собственное —} еще не образует предпосылки для содержания исследований. Поставленные нами границы мы не переходим и в том случае, когда мы, например, исходим из фактического наличия языков и рассматриваем только коммуникативное значение некоторых языковых форм выражений и т.п. Можно легко убедиться, что связанные с этим анализы имеют свой смысл и теоретико-познавательную ценность независимо от того, действительно ли существуют языки и взаимное общение людей, которому они призваны служить {, существует ли вообще нечто такое, как люди или природа,} или же все это имеет место только в воображении и в возможности.

Истинные предпосылки для предполагаемых результатов должны заключаться в положениях, которые удовлетворяют требованию, что

²⁷ А: {требует, как мы видели, в значительной мере феноменологии познания как переживания и вообще феноменологии созерцания и мышления как переживаний, — феноменологии, нацеленной на чисто дескриптивный анализ переживаний в их реальном составе, но никоим образом не на генетический анализ в его каузальных взаимосвязях.}.

то, что в них высказывается, допускает адекватное феноменологическое оправдание, следовательно, осуществление посредством очевидности в самом строгом смысле слова; далее, что в этих положениях только тот смысл всякий раз должен приниматься в расчет, который был интуитивно в них установлен.

I

ВЫРАЖЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ

ГЛАВА I. СУЩНОСТНЫЕ РАЗЛИЧИЕНИЯ

§ 1. Двойственный смысл термина «знак»

Термины «выражение» и «знак» нередко рассматриваются как равнозначные. Однако бесполезно обратить внимание на то, что при обычном словоупотреблении они совпадают отнюдь не везде. Каждый знак есть знак для чего-либо, однако не каждый имеет некоторое «значение», некоторый «смысл», который «выражен» посредством знака. Во многих случаях даже нельзя сказать, что знак «обозначает» то, знаком чего он именуется. И даже в том случае, если так говорят, следует обратить внимание на то, что обозначение (*das Bezeichnen*) [чего-либо] не всегда будет расцениваться как то «придание значения» («*Bedeuten*»), которое характеризует выражения. А именно, знаки в смысле признаков (*Anzeichen*) (метка, клеймо (*Kennzeichen*, *Merkzeichen*)) и т. д. ничего не выражают, разве что наряду с функцией оповещения они выполняют еще некоторую функцию значения. Если мы ограничимся сначала, как это мы произвольно привыкли делать, когда мы говорим о выражениях, теми выражениями, которые функционируют в живом языке общения, то понятие признака по сравнению с понятием выражения представляется более широким по объему. Однако оно ни в коем случае не является родом в отношении содержания. Придание значения (*das Bedeuten*) не есть вид функционирования знака (*Zeichensein*) в смысле оповещения (*Anzeige*). Только потому его объем является более узким, что придание значения — в коммуникативной речи — каждый раз переплетено с некоторым отношением оповещения, и, в свою очередь, оповещение образует более широкое понятие именно потому, что оно может иметь место и без такого пере-

плетения. Однако выражения развертывают свою функцию значения и в одиночестве душевной жизни, где они больше не функционируют как признаки. В действительности оба понятия знака не образуют отношения более широкого и более узкого понятия.

Все это требует более детального рассмотрения.

§ 2. Сущность оповещения (Anzeige)

Из двух понятий, связанных со словом знак, мы рассмотрим в первую очередь понятие признака. Существующее здесь отношение мы называем оповещением (Anzeige). В этом смысле клеймо есть знак раба, флаг — знак нации. Сюда относятся вообще «метки» (Merkmale) в первичном значении слова как «характерные» свойства, предназначенные для распознавания объектов, которым они присущи.

Понятие признака, однако, шире, чем понятие метки. Мы называем марсианские каналы знаком того, что существуют разумные обитатели Марса, ископаемые кости — знаком существования допотопных животных и т. д. Сюда же относятся и знаки-напоминания, как, например, излюбленный узелок на память, как памятники и т. д. Если подобного рода вещи, процессы и их определенные свойства создаются намеренно, чтобы функционировать в качестве признаков, то тогда они называются знаками, все равно, выполняют ли они именно свою функцию или нет. Только если образуют знаки целенаправленно и с намерением оповестить о чем-либо, то при этом говорят об обозначении (Bezeichnen), и причем, с одной стороны, по отношению к действию, которое создает метки (выжигание клейма, записывание мелом долгового обязательства и т. д.), а с другой стороны, в смысле самого оповещения, т. е. по отношению к объекту, о котором следует оповестить, т. е. к обозначенному объекту.

Эти и подобные различия не лишают понятие признака его сущностного единства. В собственном смысле мы только тогда и там можем назвать нечто признаком, когда и где это нечто фактически служит для некоторого мыслящего существа в качестве оповещения о чем-либо. Если мы хотим понять общее, присутствующее во всем этом, то мы должны обратиться к таким случаям в живом функционировании. В качестве общего мы находим в них то обстоятельство, что какие-либо предметы или положения дел, о существовании которых кто-либо обладает действительным знанием, оповещают его о существовании других определенных предметов и положений дел в том смысле, что убежденность в бытии одних переживается им как мотивация (причем сама мотивация остается

непроясненной) убежденности в бытии или мотивация предположения бытия других. Между актами суждения, в которых конституируются для мыслящего оповещающее и указанное в этом оповещении положение дел, мотивация создает дескриптивное единство, которое не следует понимать как, скажем, фундированное в этих актах суждения «гештальтное качество» (*Gestaltsqualität*); в этом единстве заключается сущность оповещения. Говоря яснее: мотивационное единство актов суждения само имеет характер единства суждения и, таким образом, обладает в своей целокупности являющимся предметным коррелятом, единым положением дел, которое, как представляется, существует в нем, подразумевается в нем. И это положение дел означает, очевидно, не что иное, как то, что некоторые вещи могли бы или должны существовать, так как даны другие вещи. Это «так как», понятое как выражение предметной связи, есть объективный коррелят мотивации как некоторой дескриптивно своеобразной формы сплетения актов суждений в один акт суждения.

§ 3. Указание и доказательство

Феноменологическая ситуация изображена при этом в такой общей форме, что она вместе с указанием, [присущим] оповещению (*Hinweis der Anzeige*), охватывает также и доказательство истинного вывода и обоснование. Эти два понятия следует, пожалуй, разделить. Выше мы уже наметили это различие, когда подчеркнули отсутствие прозрачности (*Uneinsichtigkeit*) [в ситуации] оповещения. В самом деле, там, где мы заключаем о существовании одного положения дел, исходя из существования другого положения дел, усматривая это с очевидностью, мы не называем последнее оповещением или знаком первого. И наоборот, о доказательстве в собственном логическом смысле речь идет только в случае усмотренного с очевидностью следствия или в случае возможности такого усмотрения. Конечно, многое из того, что мы выдаем за доказательство, в простейшем случае — за вывод, не усматривается с очевидностью и даже является ложным. Однако, считая это доказательством, мы все же претендуем на то, что следствие будет усмотрено с очевидностью. При этом обнаруживается следующая связь: субъективному процессу выведения и доказательства соответствует объективный вывод и доказательство, или объективное отношение между основанием и следствием. Эти идеальные единства представляют собой не соответствующие суждения как переживания, но их идеальные «содержания», положения. Посылки доказывают логический вывод, кто бы ни высказывал эти посылки и логический вывод, кто бы ни выражал единст-

во обоих. В этом обнаруживает себя идеальная закономерность, которая выходит за пределы связанных посредством мотивации *hic et nunc* суждений и охватывает в сверхэмпирической всеобщности все суждения этого же содержания, и более того, все суждения этой же «формы» как таковые. Именно эта закономерность осознается нами субъективно в усматриваемом с очевидностью обосновании, и сам закон — посредством идеирующей рефлексии на содержания пережитых в единстве суждений [на основе] фактически имевшей место связи в мотивации (в реальном осуществлении вывода и доказательства), т. е. в рефлексии на соответствующие утверждения.

В случае оповещения обо всем этом нет и речи. Здесь как раз исключено очевидное усмотрение и, говоря объективно, познание идеальной связи соотносимых содержаний суждений. Там, где мы говорим, что положение дел *A* есть оповещение о положении дел *B*, что существование одного указывает на то, что существует также и другое, то здесь мы можем ожидать с полной определенностью, что мы действительно обнаружим это последнее, однако, говоря таким образом, мы не имеем в виду, что между *A* и *B* наличествует отношение с очевидностью усматриваемой объективно необходимой связи; содержания суждений не выступают здесь для нас в отношении посылок и выводов. Конечно, случается так, что там, где объективно существует обосновывающая связь (и причем опосредствованная), мы также говорим об оповещении. То обстоятельство, что алгебраическое уравнение имеет нечетную степень, служит (так мы, например, говорим) математику знаком того, что оно имеет по меньшей мере один действительный корень. Однако, если быть более точным, то мы реализуем при этом только возможность того, что констатация нечетности степени уравнения служит математику — без действительного воспроизведения усматриваемого с очевидностью хода доказательства — как непосредственный, непроясненный мотив, чтобы принять в расчет включенное в закономерную связь свойство уравнения для своих математических целей. Там, где имеет место нечто подобное, там, где определенное положение дел действительно служит признаком для другого положения дел, которое, если его рассматривать само по себе, должно быть следствием первого, первое положение дел выполняет эту функцию в мыслящем сознании не как логическое основание, но благодаря {связи}²⁸, которую устанавливает между *у б е ж д е н и я м и* и как психическими переживаниями или диспозициями проведенное ранее действительное доказательство или даже выученное, когда опираются лишь на авторитет. В этом ничего не меняет, естественно, сопрово-

²⁸ А: {эмпирико-психологической связи}.

ждающее иногда знание об объективном существовании определенной рациональной связи, превратившееся просто в привычку.

Если же оповещение (или мотивационная связь, в которой проявляется это отношение, выдающее себя за объективное) не имеет существенного отношения к необходимой связи, то, конечно, можно спросить, не должно ли оно иметь сущностное отношение к вероятностной связи. Там, где одно указывает на другое, там, где убежденность в бытии одного эмпирически (т. е. случайным, не необходимым образом) мотивирует убежденность в бытии другого, не должна ли тогда мотивирующая убежденность содержать вероятностное основание для мотивированной? Здесь не место подробно рассматривать этот напрашивающийся вопрос. Следует только заметить, что положительный ответ, разумеется, будет верным в той мере, в какой верно то, что такого рода мотивации подлежат некоторой идеальной юрисдикции, позволяющей говорить об оправданных и неоправданных мотивах; следовательно, в объективном отношении — о действительном оповещении (имеющем силу, т. е. обосновывающем вероятность и иногда {эмпирическую}²⁹ достоверность) в противоположность кажущемуся (не имеющему силы, т. е. не представляющему собой основание вероятности). Можно было бы привести в качестве примера спор о том, представляют ли собой вулканические проявления действительный признак того, что земные недра находятся в огненно-текучем состоянии и т. п. Одно верно, что там, где речь идет о признаке, не предполагается некоторое определенное отношение вероятности. Как правило, когда мы говорим о признаке, то основу нашей речи составляют не просто предположения, но суждения твердой убежденности; поэтому в признанной нами области идеальной юрисдикции сперва должно быть выдвинуто требование скромного ограничения убеждений просто предположениями.

Замечу еще, что, по моему мнению, нельзя обойтись без того, чтобы не говорить о мотивации в общем смысле, который включает в себя одновременно обоснование и эмпирическое указание (*Hindeutung*). Ибо здесь фактически имеет место совершенно несомненная феноменологическая общность, которая достаточно очевидна, чтобы обнаружиться даже в обыденной речи: ведь мы говорим вообще о выводах и следствиях не только в логическом, но и в эмпирическом смысле как об оповещении. Эта общность простирается, очевидно, еще намного дальше, она охватывает область феноменов души и в особенности феноменов воли, лишь относительно которой говорится о мотивах в первичном смысле. Также и здесь играет свою роль это «так как», которое в язы-

²⁹ А: {физическую}.

ковом отношении простирается вообще так же далеко, как и мотивация в самом широком смысле. Поэтому я не могу признать оправданными упреки Мейнонга³⁰ в адрес терминологии Brentano, к которой я здесь присоединяюсь. В одном, однако, я полностью с ним согласен, что при восприятии мотивированности ни в коем случае речь не идет о {восприятии}³¹ причинности.

§ 4. Экскурс: возникновение оповещения из ассоциации

Психические факты, из которых берет свое «начало» понятие признака, т.е. на основе которых оно может быть схвачено абстрактно, относятся к широкой группе фактов, которые могут быть охвачены традиционным термином «ассоциация идей». Ибо этот термин относится не только к тому, что выражают законы ассоциации, факты «обобществления идей» («Vergesellschaftung der Ideen») посредством «пробуждения» («Wiedererweckung»), но и более широкий круг фактов, в которых ассоциация обнаруживает себя как творческая, именно создающая дескриптивно своеобразные свойства и формы единства³². Ассоциация не просто вызывает в сознании определенные содержания и предоставляет им самим соединиться с данными содержаниями, как это законосообразно предписывает сущность одних и других (их родовая определенность). Она, конечно, не служит помехой единствам, основанным исключительно на содержаниях, например единству визуальных содержаний в поле зрения и т.п. Однако она создает к тому же новые феноменологические свойства и единства, которые как раз не имеют своего необходимого и закономерного основания ни в самих пережитых содержаниях, ни в родах своих абстрактных моментов³³. Если *A* вызывает в сознании *B*, то оба они

³⁰ A. v. Meinong, *Goett. gel. Anz.*, 1892, S. 446.

³¹ «Добавления и поправки» к *A*: {внутреннее (= очевидное, адекватное) восприятие}.

³² Конечно, персонифицирующее описание ассоциации, которая нечто создает, и подобные образные выражения, которые мы употребляем далее, уже потому не следует отбрасывать, что эти выражения удобны. Каким бы важным ни было научно точное, а также весьма обстоятельное описание относящихся сюда фактов, все же в целях более легкого понимания и там, где не требуется предельная точность, образная речь никогда не будет излишней.

³³ Я говорю здесь о пережитых содержаниях, но не о являющихся и подразумеваемых предметах или процессах. Все то, из чего реально (*really*) конституируется индивидуальное, «переживающее» сознание, есть пережитое содержание. То, что оно воспринимает, вспоминает, представляет и т.п., есть

не просто осознаются одновременно или последовательно, но обычно становится о щ у т и м о й еще их взаимосвязь, сообразно которой одно указывает на другое, а последнее выступает как принадлежащее первому. Формирование из их простого сосуществования сопринадлежности, или, чтобы это обозначить точнее, формирование из них сопринадлежности в являющихся интенциональных единствах — это есть непрерывная работа ассоциативной функции. Любое единство опыта, как-то: эмпирическое единство вещи, процесса, порядка и отношений вещей, есть феноменальное единство благодаря ощущаемой сопринадлежности единообразно выделяющихся частей и сторон являющейся предметности. Одно указывает в явлении на другое в определенном порядке и связи. И само единичное в этом процессе прямого и обратного указания не есть просто пережитое содержание, но являющийся предмет (или его часть, его признак (Merkmal) и т. п.), который являет себя только потому, что опыт придает содержаниям новый феноменологический х а р а к т е р, в соответствии с чем они не имеют более веса сами по себе, но делают представимым отличный от них предмет. К совокупности этих фактов относится еще и факт оповещения, в соответствии с которым предмет или обстоятельство дел не только напоминает о некотором другом и таким способом указывает на него, но первый одновременно свидетельствует о другом, склоняет к допущению, что он равным образом существует, и это, как было описано, непосредственно ощутимо.

§5. Выражения как знаки, обладающие значением. Отделение не относящегося сюда смысла выражения

От о п о в е щ а ю щ и х знаков мы отличаем знаки, о б л а д а ю щ и е значением, т. е. в ы р а ж е н и я. Термин выражение мы берем, конечно, в некотором более узком смысле. Его сфера действия не включает кое-что из того, что называется выражением в нормальной речи. Обычно следует оказывать давление на язык там, где необходимо терминологически фиксировать понятия, для которых имеются в распоряжении только многозначные термины. В качестве предварительного шага мы устанавливаем, что любая р е ч ь и любая ее часть, так же как любой в существе своем такого же рода знак, есть выражение, причем независимо от того, действительно ли произносится эта речь, т. е. направлена ли она с целью коммуникации к какой-либо другой личности, или нет. Напротив, мы исключаем мимику и жесты, которые произвольно

полагаемый (интенциональный) предмет. {В А следует: Только в виде исключения оба могут совпадать.} Более подробно об этом в V Исследовании.

сопровождают нашу речь и во всяком случае не служат целям сообщения или в которых находит «выражение» душевное состояние личности, понятное для окружающих и без сопровождающей речи. Такого рода «проявления» не суть выражения в смысле речи, в сознании того, кто «проявляет» себя таким образом, они не находятся в феноменальном единстве с выраженными переживаниями, как это происходит в случае речи; в них ничего не сообщается другому, при их проявлении недостает интенции, чтобы явным образом сформировать какую-либо «мысль», будь это для других, будь это для самого себя, когда находятся наедине с собой. Короче говоря, такого рода «выражения» не имеют н и к а к о г о собственного значения. Здесь ничего не меняется оттого, что Другой (Zweiter) может истолковывать наши произвольные проявления (например, «изменение выражения лица») и что благодаря им он может узнавать о наших внутренних мыслях и движениях души. Они «означают» для него нечто в той мере, в какой он как раз их истолковывает; однако и для него они не обладают никакими значениями в точном смысле языковых знаков, но только в смысле оповещений.

Дальнейшее рассмотрение должно будет довести это различие до полной понятийной ясности.

§ 6. Вопрос о феноменологических и интенциональных различиях, которые принадлежат выражениям как таковым

Обычно в отношении любого выражения различают две вещи:

1. Выражение в соответствии с его физической стороной (чувственно воспринимаемые знаки, артикулированный звуковой комплекс, буквы на бумаге и т. д.).

2. Определенную совокупность психических переживаний, которые присоединены ассоциативно к выражению и делают его посредством этого выражением чего-либо. Большей частью эти психические переживания называют с м ы с л о м, или з н а ч е н и е м, выражения, и притом придерживаясь мнения, что такое обозначение согласуется с тем, что означают эти термины в нормальной речи. Мы увидим, однако, что это понимание неверно и что простого различия между физическим знаком и смыслопридающим переживанием недостаточно, и в особенности для логических целей.

Это обстоятельство уже давно было замечено, и в особенности по отношению к именам. В отношении любого имени проводили различие между тем, о чем оно «извещает» (т. е. о психических переживаниях), и тем, что оно означает. И опять, между тем, что оно означает (смыслом, «содержанием» номинативного представления), и тем, что оно именуется

(предметом представления). Подобные различия мы находим необходимыми для всех выражений и должны будем с точностью исследовать их сущность. В соответствии с этими различиями мы разграничили понятия «выражение» и «признак», хотя при этом не оспаривается, что в живой речи выражения функционируют одновременно и как признаки, к рассмотрению чего мы сразу же приступим. Позднее к этому добавятся еще и другие важные различия, которые касаются возможных отношений между значением и иллюстрирующим созерцанием и, возможно, созерцанием, приводящим к очевидности (*evidentmachend*). Лишь принимая во внимание эти отношения, можно тщательно отграничить понятие значения и в дальнейшем провести фундаментальное противопоставление символической функции значений и их познавательной функции.

§ 7. Выражение в коммуникативной функции

Давайте рассмотрим — чтобы можно было выработать существенные в логическом отношении различия — выражение прежде всего в его коммуникативной функции, которую оно изначально призвано осуществлять. Артикулированный звуковой комплекс (или записанные буквы) становится высказанным словом, речью, в которой вообще нечто сообщается, лишь вследствие того, что говорящий создает его в намерении «высказаться о чем-либо», другими словами, что он придает этому комплексу в определенных психических актах некоторый смысл, который он хочет сообщить слушающему. Это сообщение становится, однако, возможным вследствие того, что слушающий также понимает интенцию говорящего. И он совершает это в той мере, в какой он воспринимает говорящего как личность, которая производит не просто звуки, но *говорит ему* [нечто], которая, следовательно, одновременно со звуками осуществляет определенные смыслопридающие акты, о которых она его извещает и, соответственно, смысл которых она хочет ему сообщить. То, что прежде всего делает возможным осмысленное (*geistig*) общение и превращает связную речь в речь, заключено в корреляции между взаимосвязанными физическими и психическими переживаниями общающихся друг с другом личностей, корреляции, опосредствованной физической стороной речи. Говорить и слушать, извещать о психических переживаниях, когда говоришь, и получать извещение о них, когда слушаешь, — это соединяется друг с другом.

Если эту связь сделать объектом внимания, то можно сразу же осознать, что все выражения в *коммуникативной* речи функционируют как *признаки*. Они служат слушающему знаками «мыслей» говорящего, т. е. знаками его смыслодающих (*sinngebende*) психических пережи-

ваний, так же как и прочих психических переживаний, которые принадлежат интенции сообщения. Эту функцию языковых выражений мы называем *извещающей* (*kundgebende*) функцией. Содержание извещения образуют психические переживания, о которых извещается. Смысл предиката *то, о чем извещается*, мы можем понимать в более узком и более широком смысле. Более узкий смысл мы ограничиваем *смыслодающими* актами, в то время как более широкий может охватывать все акты говорящего, которые на основе его речи вкладывает в него слушающий (иногда вследствие того, что в этой речи говорится о них). Так, например, когда мы высказываем пожелание, то суждение, в котором высказывается пожелание, есть то, о чем извещается в более узком смысле, само пожелание — то, о чем извещается в более широком смысле. Точно так же и в случае обычного высказывания о восприятии, которое сразу же интерпретируется слушающим как принадлежащее актуальному восприятию. Об акте восприятия извещается при этом в более широком смысле, о надстраиваемом на нем суждении — в более узком смысле. Мы тотчас замечаем, что обычный способ речи позволяет обозначить переживания, о которых извещается, как *получившие выражение*.

Понимание извещения не есть понятийное знание об извещении, не есть суждение как высказывание [о нем]; но оно состоит просто в том, что слушающий в [непосредственном] *созерцании* постигает (апперцепирует) говорящего как личность, которая то-то и то-то выражает, или, как мы при этом можем сказать, *воспринимает* его как личность. Если я кого-либо слушаю, я воспринимаю его именно как говорящего, я слушаю то, что он рассказывает, доказывает, желает, в чем он сомневается и т. д. Слушающий воспринимает извещение в том же самом смысле, в котором он воспринимает саму извещающую личность — хотя все же психические феномены, которые делают личность личностью, не могут быть даны при созерцании другого как то, что они суть. В обыденной речи мы говорим также о восприятии психических феноменов других личностей, мы «видим» их гнев, боль и т. д. Этот способ речи совершенно корректен, пока, например, и внешние телесные вещи считаются воспринятыми и, вообще говоря, пока понятие восприятия не сводится к адекватному восприятию, к созерцанию в самом строгом смысле. Если же характер восприятия состоит по существу в акте созерцания, который подразумевает (*in dem anschaulichen Vermeinen*) в схватывании само присутствие вещи или процесса — и такой подразумевающий акт возможен, тем более что он дан в подавляющем большинстве случаев без всякого понятийного, эксплицитного схватывания, — тогда получение извещения есть простое восприятие извещения. Разумеется, здесь имеет место только что затронутое нами существенное различие. Слушающий воспринимает, что говорящий

выражает определенные психические переживания, и в этом плане он также воспринимает эти переживания; однако он сам их не переживает, относительно них он обладает не «внутренним», но «внешним» восприятием. Есть большая разница между действительным схватыванием некоторого бытия в адекватном созерцании и предположительным его схватыванием на основе созерцательного, но не адекватного представления. В первом случае [мы имеем дело] с пережитым, в последнем — с предполагаемым бытием, которое вообще не соотносено с истиной. Взаимное понимание требует как раз определенного соответствия обоюдных психических актов, развертывающихся в извещении и получении извещения, однако ни в коем случае не их полного равенства.

§8. Выражения в одиночестве душевной жизни

До сих пор мы рассматривали выражение в коммуникативной функции. Она основывается, по существу, на том, что выражения действуют как признаки. Однако и в душевной жизни вне коммуникативных сообщений выражения играют большую роль. Ясно, что эта измененная функция не затрагивает того, что делает выражение выражением. Им присущи, как и прежде, их значения, и те же самые значения, что и в общении. Слово только тогда перестает быть словом, когда наш интерес направлен исключительно на чувственное, на слово как комплекс звуков. Когда же мы вживаемся в его понимание, тогда оно выражает и выражает то же самое, адресовано ли оно кому-либо или нет.

Отсюда кажется ясным, что значение выражения и все то, что ему сущностно принадлежит, не может совпадать с его извещающей функцией. Или мы должны утверждать, что и в одиночестве душевной жизни мы извещаем о чем-либо с помощью выражения, только это извещение не относится к Другому? Должны ли мы утверждать, что говорящий в одиночестве говорит себе самому, что слова служат ему в качестве знаков, а именно как признаки его собственных психических переживаний? Я не верю, что можно было бы придерживаться такого понимания. Конечно, слова функционируют здесь, как и повсюду, в качестве знаков; и повсюду мы можем говорить прямо-таки об указании (*Hinzeigen*). Если же мы размышляем об отношении выражения и значения и для этой цели расчлняем комплексное и при этом внутренне единое переживание наполненного смыслом выражения на два фактора — слово и смысл, тогда само слово является нам как [нечто в] себе безразличное, смысл же — как то, на что «метит» это слово, то, что подразумевается под этим знаком; кажется, что выражение таким способом отклоняет от себя интерес, чтобы направить его на смысл, указать

на него. Однако это указание (Hinzeigen) не есть оповещение в рассмотренном нами смысле. Существование (Dasein) знака не мотивирует существование или, точнее, нашу убежденность в существовании значения. То, что должно служить нам в качестве признака (отметки), должно быть нами воспринято как с у щ е с т в у ю щ е е. Это касается и выражений в коммуникативной речи, но не в монологической речи. Здесь мы обычно довольствуемся представленными словами вместо действительных слов. В фантазии витает перед нами произнесенное или напечатанное слово как знак (Wortzeichen), в действительности оно совершенно не существует. Мы все же не будем смешивать представления-фантазии или даже лежащие в их основе содержания фантазии с созданными в фантазии предметами. Существует не созданное в фантазии звучание слова или его запись, но фантазия как представление о них. Разница здесь такова, как между созданным в фантазии кентавром и представлением-фантазией о нем. Не-существование слова не является для нас помехой. Но это не-существование не является также предметом нашего интереса. Ибо к функции выражения как выражения оно совершенно не относится. Там, где это важно, к функции придания значения присоединяется как раз извещающая функция: мысль должна быть выражена не просто как некоторое значение, но также сообщена посредством извещения, что, конечно, возможно только при действительном говорении и слушании.

В определенном смысле г о в о р я т, конечно, и тогда, когда говорят в одиночестве (in der einsamen Rede), и, разумеется, при этом возможно рассматривать себя как говорящего и даже иногда как говорящего себе самому. Когда, например, кто-нибудь говорит себе: «Ты поступил дурно, ты не можешь так дальше делать». Однако в собственном, коммуникативном смысле в таких случаях не говорят, ничего себе не сообщают, только представляют себя говорящими и сообщающими. В монологической речи слова все же не могут служить нам как признаки для существования психических актов, ведь такого типа оповещение было бы здесь совершенно бесполезным. Ведь эти акты переживаются нами в тот же самый момент.

§ 9. Феноменологические различия между физическим явлением выражения, актом придания смысла и актом, осуществляющим смысл

Если мы теперь отвлечемся от переживаний, которые принадлежат с п е ц и ф и ч е с к и оповещению, и рассмотрим выражение в аспекте тех различий, которые ему свойственны независимо от того, функционирует ли оно в монологической (einsamen) речи или в общении,

то, как кажется, остается нечто двойственное: само выражение и то, что оно выражает как свое значение (как свой смысл). Между тем здесь переплетены многообразные отношения, и, соответственно, говорить о том, что выражено, и о значении можно в разном смысле. Если мы стоим на почве чистой дескрипции, то конкретный феномен наделенного смыслом выражения разделяется, с одной стороны, на физический феномен, в котором выражение конституируется в соответствии со своей физической стороной, а с другой стороны, на акты, которые придают ему значение и иногда созерцательную полноту и в которых конституируется отношение к выраженной [в нем] предметности. Благодаря этим последним актам выражение есть нечто большее, чем простое звучание слова. Оно подразумевает (*meint*) нечто, и потому, что оно его подразумевает, оно относится к предметному. Это предметное может являться и ли действительно присутствующим (благодаря сопровождающим созерцаниям) или, по меньшей мере, воспроизведенным (например, в образе фантазии). Там, где это имеет место, там реализовано отношение к предметному. И ли же этого не происходит, выражение функционирует осмысленно, оно все еще нечто большее, чем пустое звучание слова, хотя ему недостает фундирующего созерцания, дающего ему предмет. Отношение выражения к предмету остается теперь нереализованным, поскольку это отношение заключено в простой интенции значения. И м я, например, при всех обстоятельствах называет свой предмет, т. е. поскольку оно его подразумевает (*meint*). Однако дело ограничивается тем, что нечто просто подразумевается (*blosse Meinung*), если предмет не наличествует созерцательно и при этом не наличествует и к а к названный (т. е. как подразумеваемый). Когда наполняется первоначально пустая интенция значения, реализуется предметное отношение, именование становится действительно осознанным отношением между именем и названным.

Если мы положим в основу это фундаментальное различие созерцательно пустых и наполненных интенций значения, то после отграничения чувственных актов, в которых реализуется явление выражения как звучание слова, следует различать еще два акта или два рода актов: с одной стороны, те, которые с у щ е с т в е н н ы для выражения, поскольку оно вообще еще должно быть выражением, т. е. звучанием слова, которое наделено смыслом. Эти акты мы называем актами, придающими значение, или также интенциями значения. С другой стороны, акты, которые, хотя и несущественны для выражения как такового, находятся с ним в логически фундаментальной связи, а именно: они о с у щ е с т в л я ю т его интенцию значения в большей или меньшей соразмерности (подтверждают, усиливают, иллюстрируют) и при этом

как раз актуализируют его предметное отношение. Эти акты, которые в познании и осуществлении слиты воедино с актами придания значения, мы называем актами осуществления значения. Сокращенное выражение «осуществление значения» (*Bedeutungserfüllung*) мы можем употреблять только тогда, когда исключено естественное смешение со всем переживанием в целом, в котором (в коррелятивном акте) находит осуществление интенция значения. В реализованном отношении выражения к своей предметности³⁴ наделенное смыслом выражение объединяется с актами осуществления значения. Звучание слова с самого начала объединено с интенцией значения, а последняя объединяется (тем же образом, каким вообще объединяются интенции со своим осуществлением) с соответствующим осуществлением значения. Под выражением как таковым (*schlechthin*), если только речь не идет о «просто» выражении, как правило, имеют в виду выражение, оживленное смыслом. Так, нельзя, собственно, сказать (как это зачастую происходит): выражение выражает свое значение (интенцию). Более подходящим образом об акте выражения можно было бы сказать по-другому: осуществляющий [интенцию] акт является собой как акт, выраженный в полном выражении; когда, например, говорится о высказывании, что оно дает выражение восприятию или воображению.

Едва ли нужно указывать на то, что как акты придания значения, так и акты осуществления в случае речи-сообщения могут принадлежать извещению. Первые акты даже образуют существеннейшее ядро извещения. Именно дать знать об этих актах слушающему — это должно быть прежде всего интересом интенции сообщения; только потому, что слушающий вкладывает их в говорящего, он его понимает.

§ 10. Феноменологическое единство этих актов

Акты, которые были выше разделены, с одной стороны, на акты явления выражения, а с другой стороны, на интенцию значения, а в определенных случаях — на осуществление значения, не образуют в сознании некоторой простой совместности, как будто они просто даны одновременно. Они образуют скорее внутренне сплавленное единство своеобразного характера. Из своего внутреннего опыта каждому известна

³⁴ Я часто пользуюсь более неопределенным выражением «предметность», так как здесь идет речь не просто о предметах в более узком смысле, но также о положении дел, о признаках, о несамостоятельных реальных или категориальных формах и т. п.

неравноценность обеих составных частей, в чем находит свое отражение асимметрия отношения между выражением и выраженным посредством значения (названным) предметом. Переживаются оба, представление слова и смыслопридающий акт, однако, в то время как мы переживаем представление слова, мы все же совершенно не живем в представлении слова, но исключительно в реализации его смысла, его значения. И в то время как мы растворяемся в реализации интенции значения, а иногда в ее осуществлении, весь наш интерес направлен на интендированные в ней и посредством нее названные предметы. (Точнее, первое и второе означает то же самое.) Функция слова (или, скорее, созерцательного представления слова) заключается как раз в том, чтобы возбуждать в нас смыслопридающий акт и указывать на то, что «в» нем интендировано и, возможно, дано в осуществляющем [интенцию] созерцании. Эта функция должна направлять наш интерес исключительно в этом направлении.

Этот процесс указания (*Hinzeigen*) нельзя описать как, скажем, объективный факт совершаемого по определенным правилам переключения интереса с одного на другое. То обстоятельство, что образующие пару объекты представлений АВ благодаря скрытой психологической координации находятся в таком отношении, что вместе с актом представления об А пробуждается обычно акт представления о В и что при этом интерес от А переключается на В — это обстоятельство еще не превращает А в выражение представления о В. Скорее «быть-выраженным» есть дескриптивный момент в переживаемом единстве знака и обозначенного³⁵.

Что касается дескриптивного различия между физическим явлением знака и интенцией значения, которая делает его выражением, то это обнаруживается с наибольшей ясностью, если мы обратим наш интерес прежде всего на знак сам по себе (*für sich*), скажем, на напечатанное слово как таковое. Если мы это делаем, то мы имеем внешнее восприятие (или внешнее, наглядное представление), такое же, как любое другое, и его предмет теряет характер слова. Если оно затем снова функционирует как слово, то характер его представления всецело другой. Слово (как внешний индивидуум), хотя и присутствует еще для нас наглядно, [хотя оно] еще является, но мы не устремлены к нему, в собственном смысле оно не представляет собой более предмет нашей «психической деятельности». Наш интерес, наша интенция, наш подразумевающий [предметность] акт (*unser Vermeinen*) — при достаточной широте все это

³⁵ В А следует: {Точнее, [единства] наделенного смыслом явления знака и акта осуществления смысла.}.

чисто синонимические выражения — направлен исключительно на подразумеваемую в смыслопридающем акте вещь. Говоря чисто феноменологически, это означает не что иное, как: наглядное представление, в котором конституируется физическое явление слова, претерпевает существенную феноменальную модификацию, если предмет этого представления приобретает силу (*Geltung*) в ы р а ж е н и я. Тогда как то, что составляет в нем явление предмета, остается неизменным, изменяется интенциональный характер переживания. Тем самым конституируется, причем без появления какого-либо осуществляющего или иллюстрирующего созерцания, акт значения, который находит свою опору в наглядном содержании представления слова и который существенно отличается от направленной на само слово созерцательной интенции. Затем зачастую происходит своеобразное слияние этого акта с такими новыми актами или комплексами актов, которые мы называли актами осуществления и предмет которых является как такой предмет, который подразумевается в значении (*in der Bedeutung bedeutet*) или назван посредством значения.

В следующей главе мы должны будем провести дополнительное исследование в отношении того, состоит ли «интенция значения», которая, согласно нашему пониманию, составляет феноменологическую характеристику выражения в противоположность пустому звучанию слова, в простом присоединении образов фантазии интендированного предмета к звучанию слова, конституируется ли с необходимостью интенция значения на основе такого действия фантазии, или же, скорее, сопровождающие образы фантазии не принадлежат к сущностному составу выражения и относятся, собственно, уже к функции осуществления, пусть даже при этом это осуществление имеет характер частичного, косвенного, предварительного. Для того чтобы более систематично представить основное движение нашей мысли, мы не будем здесь входить в глубокое рассмотрение феноменологических вопросов. Ибо во всем этом исследовании мы вообще только в той степени вошли в сферу феноменологического, в какой это необходимо для установления первых существенных различий.

Уже из предварительных дескрипций, предложенных нами, можно усмотреть, что для верного описания феноменологической ситуации требуется достаточная обстоятельность. Последняя предстает в самом деле как неизбежная, если только уясняется, что все предметы и предметные отношения суть для нас то, что они суть, только благодаря сущностно отличающимся от них актам, в которых [они] подразумеваются (*Akte des Vermeinen*), в которых они представимы для нас, в которых они предстоят нам именно как подразумеваемые единства. Для чисто

феноменологического рассмотрения нет ничего, кроме сплетения таких интенциональных актов. Там, где господствует не феноменологический, но наивно-предметный интерес, там мы живем в интенциональных актах вместо того, чтобы относительно них рефлексировать, и, естественно, язык, на котором мы говорим, будет простым, ясным, бесхитростным. В этом случае говорят просто о выражении и выраженном, об имени и названном, о переносе внимания с одного на другое. Там же, где определяющим является феноменологический интерес, там мы должны справиться с трудностями описания феноменологических отношений, которые хотя и переживаются бесчисленное количество раз, однако обычно не осознаются предметно. Мы должны описать их посредством выражений, которые приспособлены к сфере нормального интереса, сфере являющихся предметностей.

§ 11. Идеальные различия: прежде всего между выражением и значением как идеальными единствами

До сих пор мы рассматривали осмысленное выражение как конкретное переживание. Вместо двух его факторов, явления выражения и придающих смысл, соответствующих, осуществляющих смысл актов, мы хотим теперь рассмотреть то, что определенным образом дано «в» них: само выражение, его смысл и соответствующую предметность. Мы осуществляем поворот от реального отношения актов к идеальному отношению их предметов, или, скорее, содержаний. Субъективное рассмотрение уступает место объективному. Идеальность отношений между выражением и значением тотчас обнаруживается в отношении к обоим членам в том, что мы, спрашивая о значении какого-либо выражения (например, *квадратичный остаток*), понимаем под выражением, само собой разумеется, не этот произнесенный *hic et nunc* звуковой образ, мимолетный и тождественно более не воспроизводимый звук. Мы имеем в виду выражение *in specie*. Выражение *квадратичный остаток* тождественно то же самое, кто бы его ни произносил. И то же самое имеет силу опять-таки тогда, когда мы говорим о з н а ч е н и и и не имеем в виду переживание, придающее значение.

То, что это в самом деле составляет существенное различие, покажет любой пример.

Если я говорю (серьезно и ответственно — что мы всегда должны предполагать): *три высоты треугольника пересекаются в одной точке*, то в основе этого лежит, естественно, то, что я так сужу. Тот, кто слышит мое высказывание и понимает его, также это знает, а именно: он апперцепирует меня как таким образом судящего. Является ли, однако, мой акт сужде-

ния, о котором я здесь изв е с т и л, в то же время значением высказывания, представляет ли этот акт то, ч т ó о з н а ч а е т высказывание и в этом смысле [то, что оно] выражает? Очевидно, нет. Вопрос о смысле и значении высказывания вряд ли придет кому-либо в голову понимать таким образом, чтобы апеллировать к акту суждения как психическому переживанию. Скорее, на этот вопрос каждый ответит: то, что высказывает это высказывание, т о ж д е с т в е н н о, кто бы его ни утверждал и при каких бы обстоятельствах и в какое бы время он это ни делал; и это тождественное есть именно то, что *три высоты треугольника пересекаются в одной точке* — не более и не менее. В своих сущностных чертах воспроизводится, таким образом, «то же самое» высказывание, и оно воспроизводится, так как оно представляет собой единственную подобающую форму специально для тождественного, которое называется его значением. В этом тождественном значении, которое при воспроизведении высказывания мы каждый раз можем привести к очевидности сознания как тождественное, вообще ничего нельзя обнаружить, что касается акта суждения и судящего. Мы были уверены в объективной значимости некоторого положения дел и выразили его как таковое в высказывании. Само положение дел есть то, что оно есть, утверждаем мы его значимость или нет. Оно есть единство значимости в себе. Однако эта значимость явилась нам, и мы представили (*hinstellen*) ее объективно, так, как она нам явилась. Мы сказали: так обстоит дело. Само собой понятно, что мы бы этого не сделали, мы бы не смогли это высказать, если бы она не явилась нам таким образом; другими словами, если бы мы не судили [о ней]. Следовательно, это заключено в высказывании как психологическом факте, это относится к извещению. Однако и только к извещению. Ибо тогда как последнее заключается в психических переживаниях, то, что высказано в суждении, совершенно не есть субъективное. Мой акт суждения есть мимолетное переживание, возникающее и исчезающее. Однако то, что высказано в высказывании, то содержание, что *три высоты треугольника пересекаются в одной точке*, не есть возникающее и исчезающее. Всякий раз, когда я или кто бы то ни было высказывает это самое высказывание в тождественном смысле, всякий раз заново имеет место акт суждения. Акты суждения различны в зависимости от обстоятельств. Однако то, ч т о эти акты высказывают в суждении, ч т о о з н а ч а е т высказывание — это всегда то же самое, это есть в строгом смысле слова тождественное, это одна и та же геометрическая истина.

Так происходит при всех высказываниях, пусть даже то, ч т о они высказывают, ложно или даже абсурдно. Даже в таких случаях мы отличаем от мимолетных переживаний актов утверждения и высказывания их идеальное содержание, значение высказывания как единство много-

образного. Как тождественное в интенции мы распознаем это единство каждый раз в актах рефлексии; мы не вкладываем его произвольно в высказывание, но находим его там.

Если недостает «возможности» или «истины», то интенцию высказывания можно, конечно, осуществить «только символически»; созерцание и действующие на его основе категориальные функции не могут служить источником ее полноты, в которой состоит ее познавательная ценность. Ей недостает тогда, как говорят обычно, «истинного», «подлинного» значения. Позже мы более точно изучим это различие между интендирующим и осуществляющим значением. Для того чтобы охарактеризовать различные акты, в которых конституируются эти взаимосвязанные идеальные единства, и для того чтобы прояснить сущность их действительного «совпадения» («Deckung») в сознании, потребуются нелегкие и весьма обширные исследования. Однако достоверно то, что каждое высказывание, выполняет ли оно познавательную функцию (т. е. осуществляет ли оно и может ли оно вообще осуществить свою интенцию в соответствующих созерцаниях и в формирующих их категориальных актах) или нет, имеет свое подразумеваемое (Meinung), и что в этом подразумеваемом, в качестве его единого специфического характера, конституируется значение.

Когда называют значение «определенного» высказывания «определенным» суждением, то имеют в виду это идеальное единство. Только двусмысленность этого слова «суждение» сразу же ведет к смешению схваченного в усмотрении идеального единства с реальным актом суждения, т. е. того, о чем извещает высказывание, с тем, что оно означает.

То, что мы сделали здесь в отношении полного высказывания, легко распространяется на действительные или возможные части высказываний. Если я высказываю суждение: *Если сумма углов какого-либо треугольника не равна $2d$, то аксиома о параллельных недействительна*, тогда условное придаточное предложение само по себе не есть высказывание; я ведь не утверждаю, что существует такое неравенство. Тем не менее оно также означает нечто, и причем то, что оно означает, опять-таки совершенно отличается от того, о чем оно извещает. То, что оно означает, не есть мой психический акт [формирования] гипотетической предпосылки, хотя я его, естественно, должен реализовать, чтобы иметь возможность действительно судить, как я это и делаю; скорее, в то время как извещается об этом субъективном акте, дается выражение объективному и идеальному, а именно о п р е д е л е н н о й гипотезе с ее понятийным содержанием, которая выступает в многочисленных возможных переживаниях мышления как тождественное интенциональное единство, и в объективно-идеальном рассмотрении, которое характер-

но для всего мышления, противостоит нам с очевидностью как одно и то же.

И опять-таки, то же самое действительно и в отношении прочих частей высказываний, даже в отношении тех, которые не имеют формы утверждений.

§ 12. Продолжение: выраженная предметность

Когда мы говорим о том, что выражает выражение, то, в соответствии с предыдущим рассмотрением, это имеет несколько существенно различных значений. С одной стороны, речь идет об извещении как таковом и при этом, в частности, об актах придания смысла и одновременно также об актах осуществления смысла (в той мере, в какой таковые вообще имеются в наличии). В высказывании, например, мы даем выражение нашему суждению (мы извещаем о нем), однако [мы даем выражение] и восприятиям и прочим актам осуществления смысла, которые делают наглядным то, что имеется в виду в высказывании. С другой стороны, речь идет о «содержаниях» этих актов, и причем прежде всего о значениях, которые достаточно часто называют выраженными.

Сомнительно, чтобы анализа примеров, приводимых в последнем параграфе, было бы достаточно даже только для предварительного понимания понятия значения, если бы сразу же при сравнительном рассмотрении не был введен новый смысл того, что выражается (*Ausgedrücktsein*). Термины *значение*, *содержание*, *положение дел*, так же как и все им родственные, обременены столь трудно устранимыми эквивокциями, что наша интенция, при всей осторожности в способах выражения, могла бы все же подвергнуться ложному истолкованию. Третий смысл того, что выражается, который теперь следует рассмотреть, касается подразумеваемой в значении и посредством него выраженной предметности.

Каждое выражение не только означает нечто, но оно также говорит о чем-то; оно не только имеет свое значение, но оно также относится к каким-либо предметам. Это отношение для одного и того же выражения, в соответствии с обстоятельствами, может быть многообразным. Однако предмет и значение никогда не совпадают. Естественно, оба соотносятся с выражением только благодаря психическому акту, который придает выражению смысл; и если по отношению к этим «представлениям» различают «содержание» и «предмет», то при этом имеют в виду то же самое, что и в отношении выражения: различают то, что оно означает, или «высказывает», и то, о чем оно говорит нечто.

Необходимость различения значения (содержания) и предмета станет ясной, если мы благодаря сравнению убедимся на примерах, что различные выражения могут иметь одно и то же значение, но различные предметы, и наоборот, что они могут иметь различные значения, но один и тот же предмет. Наряду с этим существует, само собой разумеется, возможность того, что они разнятся в обоих направлениях, и наоборот, что они в обоих направлениях совпадают. Последнее представляет собой случай тавтологических выражений, например, соответствующих друг другу в разных языках выражений, у которых значение равно называнию (Nennung) (Лондон, Londres; два, deux, duo и т. д.).

Наиболее ясные примеры раздельности значения и предметной отнесенности предлагают нам имена. О предметной отнесенности здесь обычно говорят как о «назывании». Два имени могут означать различное, но называть то же самое. Так, например, *победитель при Иене* — *побежденный при Ватерлоо*; *равносторонний треугольник* — *равноугольный треугольник*. Выраженные в этих парах значения, очевидно, различны, хотя они подразумевают один и тот же предмет. Точно так же обстоит дело с именами, которые из-за своей неопределенности обладают некоторым «объемом». Выражения *равносторонний треугольник* и *равноугольный треугольник* имеют ту же самую предметную отнесенность, тот же самый объем возможного применения.

Может также иметь место и обратное, что два выражения имеют одно и то же значение, но различную предметную отнесенность. Выражение *конь*, в каком бы контексте оно ни появлялось, имеет одно и то же значение. Если мы говорим один раз *Буцефал — это конь*, а в другой раз *эта кляча — конь*, то в переходе от одного высказывания к другому произошло, очевидно, изменение в смыслопридающем представлении. «Содержание» этого высказывания, значение выражения *конь* осталось, правда, неизменным, однако предметная отнесенность изменилась. Посредством одного и того же значения выражение *конь* представляет один раз Буцефала, другой раз — клячу. Так же обстоит дело со всеми универсальными именами, т. е. именами, которые имеют некоторый объем. *Единица* есть имя повсюду тождественного значения, однако нельзя все же поэтому считать тождественными различные единицы при определенном счете; они все означают то же самое, но они различаются в своем предметном отношении.

Иначе обстоит дело с собственными именами, будь они для индивидуальных или общих объектов. Такое слово, как *Сократ*, только потому может именовать разное, что оно означает разное, другими словами, что оно становится многозначным. Там же, где слово имеет одно значение, оно именует один предмет. Именно таковы выражения *двойка*,

краснота и т.д. Мы различаем как раз многозначные (двусмысленные) имена и поливалентные имена (*vielwertig*) (многообъемные, универсальные имена).

Подобным образом это имеет силу и для всех других форм выражений, хотя говорить относительно них о предметной отнесенности затруднительно из-за их разнородности. Если мы рассмотрим, например, положение формы *S есть P*, то в качестве предмета высказывания рассматривают, как правило, субъект высказывания, т.е. то, «о чем» высказано [нечто]. Однако возможно и другое толкование, которое берет все относящееся к высказыванию положение вещей в целом как аналог названного именем предмета и отличает его от значения высказывания. Если действовать в этом направлении, то тогда можно привести в качестве примера такую пару высказываний, как *a больше, чем b* и *b меньше, чем a*. Оба положения высказывают, очевидно, разное. Они различны не просто грамматически, но также и «мыслительно», т.е. как раз по своему содержанию значения. Они выражают, однако, то же самое положение вещей; тот же самый «предмет» (*Sache*) схватывается и выражается предикативно двойственным образом. Говорим ли мы о предмете высказывания в одном или в другом смысле (оба способа могут быть оправданы), всегда возможны высказывания с разным значением, которые относятся к одному и тому же «предмету».

§ 13. Связь между значением и предметной отнесенностью

Эти примеры позволяют нам считать достоверно установленным различие между значением выражения и его свойством — в направленности то на один, то на другой предмет называть их (и, естественно, различие между значением и предметом). Ясно, впрочем, что в каждом выражении между обеими различающимися сторонами существует тесная связь; а именно, выражение только вследствие того, что оно имеет значение, обретает отношение к предметному, и это по праву называется: выражение обозначает (называет) предмет посредством своего значения, или: акт придания значения определенным способом подразумевает соответствующий предмет — только как раз этот способ подразумевать, придавая значение, и, таким образом, само значение могут меняться при фиксированном тождестве предметной направленности.

Более глубокого феноменологического прояснения этого отношения можно было бы достичь только посредством исследования познавательной функции выражений и их интенций значения. При этом бы выяснилось, что утверждение о наличии двух сторон, которые могли бы различаться в каждом выражении, нельзя принимать всерьез, что скорее

сущность выражения заключена исключительно в значении. Однако то же самое созерцание может (как мы позднее покажем) предлагать осуществление различным выражениям, если они именно различным образом могут быть категориально схвачены и синтетически соединены с другими созерцаниями. Выражения и их интенции значения (в связях мышления и познания) согласуются, как мы увидим, не просто с созерцаниями (я имею в виду явления внешней и внутренней чувственности), но также с различными формами интеллектуального постижения, благодаря которым объекты простого созерцания становятся прежде всего рассудочно определенными и друг с другом связанными объектами. И в соответствии с этим выражения, там, где они вне познавательной функции, указывают, как и символические интенции, на категориально оформленные единства. Так, к тому же самому (однако категориально различным образом схваченному) созерцанию и при этом к тому же самому предмету могут относиться различные значения. С другой стороны, там, где одному значению соответствует весь в целом объем предметов, то сущность этого значения состоит в неопределенности, т.е. оно допускает некоторую сферу возможных осуществлений.

Этих предварительных набросков достаточно; они лишь должны с самого начала предотвратить ошибку, будто бы в актах придания смысла можно всерьез различать две стороны, из которых одна придает выражению значение, а другая придает ему определенность предметной направленности³⁶.

§ 14. Содержание как предмет, как осуществляющий смысл и как смысл, или значение, как таковые

Каждому выражению сущностно принадлежит соотношение извещения, значения и предмета. В каждом выражении нечто извещается, в каждом нечто получает значение и именуется или каким-либо иным образом обозначается. И когда все это называется *выраженным*, то возникает эквивокация. Для выражения несущественно, как мы уже выше говорили, отношение к действительно данной предметности, которая осуще-

³⁶ Ср. в противоположность этому сделанное Твардовским допущение движущейся в двух направлениях «деятельности представления» в соч.: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wien, 1894, S. 14. (См. Твардовский К. Кучению о содержании и предмете представлений. Пер. Я. Саноцкого // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М.: РОС-СПЭН, 1997. С. 50; в дальнейшем при ссылках Гуссерля на это издание страницы русского перевода будут указаны в квадратных скобках. — Прим. перев.).

ствяет его интенцию значения. Если же мы принимаем в расчет этот важный случай, то мы должны обратить внимание на то, что и в реализованном отношении к предмету выраженным может быть названо двоякое: с одной стороны, с а м п р е д м е т, и причем предмет так-то и так-то понятый (*gemeint*). С другой стороны, и в собственном смысле, — его идеальный коррелят в конституирующем предмет акте осуществления значения, а именно о с у щ е с т в л я ю щ и й [интенцию значения] с м ы с л. Там, где осуществляется значение интенции на основе соответствующего созерцания, другими словами, там, где выражение отнесено в действительном именовании к данному предмету, там предмет конституируется как «данный» в определенных актах, притом — в той мере, в какой выражение действительно соразмерно данному в созерцании — он дан нам в этих актах *тем же самым образом*, каким его п о д р а з у м е в а е т значение. В этом совпадающем единстве между значением и осуществлением значения — значению как сущности придания значения (*Wesen des Bedeutens*) соответствует коррелятивная сущность осуществления значения, и последняя есть о с у щ е с т в л я ю щ и й или, как можно также сказать, выраженный в выражении смысл. Так, например, относительно высказывания о восприятии говорят, что оно дает выражение восприятию и даже что оно дает выражение с о д е р ж а н и ю восприятия. В высказывании о восприятии мы различаем, как и во всяком высказывании, с о д е р ж а н и е и п р е д м е т, и причем таким образом, что под содержанием понимается тождественное значение, которое может верно понять тот, кто слышит [высказывание], хотя сам и не воспринимает [предмет]. Точно такое же различие мы должны сделать в отношении о с у щ е с т в л я ю щ и х а к т о в, т.е. в отношении восприятия и его категориальных формообразований. Благодаря этим актам подразумеваемая в значении (*bedeutungsmässig*) предметность выступает перед нами в созерцании такой, к а к о й она подразумевается. Мы должны, я утверждаю, опять-таки отличать в осуществляющих актах с о д е р ж а н и е, т.е. то, что, так сказать, составляет стихию значения (*das Bedeutungsmässige*) в (категориально оформленном) восприятии, от воспринятого п р е д м е т а. В единстве осуществления «совмещается» («deckt») осуществляющее «содержание» с интендирующим, так что в переживании единства совмещения перед нами выступает одновременно интендированный и «данный» предмет не как двойной, но только как о д и н предмет.

Так же как идеальное схватывание интенциональной сущности акта, придающего значение, обнаруживает для нас интендирующее значение как идею, так и идеальное схватывание коррелятивной сущности акта, о с у щ е с т в л я ю щ е г о значение, обнаруживает как раз о с у щ е с т в л я ю щ е е значение, причем равным образом как идею. Это

тождественное в восприятии содержание, принадлежащее совокупности возможных актов восприятия, которые подразумевают тот же самый предмет, и причем действительно как тот же самый в модусе восприятия. Это содержание есть, таким образом, идеальный коррелят одного предмета, который, впрочем, может быть совершенно фиктивным.

Многочисленные эквивокации, когда мы говорим о том, что выражает выражение, или о выраженном содержании, можно упорядочить таким образом, чтобы различить содержание в субъективном смысле³⁷ и содержание в объективном смысле³⁸. В отношении последнего нужно отделять:

содержание как интендирующий смысл или как смысл, значение как таковые (*schlechthin*);

содержание как осуществляющий смысл;

содержание как предмет.

§ 15. Эквивокации в высказываниях о значении и об отсутствии значения (*Bedeutungslosigkeit*), которые связаны с этими различениями

Когда мы применяем термины «значение» и «смысл» не просто к содержанию интенции значения (которая неотделима от выражения как такового), но также и к содержанию осуществления значения, обнаруживается, конечно, весьма неприятная эквивокация. Ибо, как уже следует из предварительных замечаний, посвященных факту осуществления, два взаимосвязанных акта, в которых конституируется интендирующий и осуществляющий смысл, ни в коем случае не являются тождественными. То, что, однако, подталкивает к переносу тех же самых терминов с интенции на ее осуществление, так это своеобразие единства осуществления как единства отождествления или совпадения (*Deckung*); и, таким образом, вряд ли можно избежать эквивокации, которую мы стремились обезвредить путем модификации прилагательных. Само собой разумеется, что мы и далее будем понимать под «значением как таковым» то значение, которое, как тождественное в интенции, присутствует в выражении как таковому.

Значение выступает для нас, далее, как термин равнозначный *смыслу*. С одной стороны, как раз относительно этого понятия удобно

³⁷ В А следует: {в феноменологическом, дескриптивно-психологическом, эмпирически-реальном смысле}.

³⁸ В А следует: (в логическом, интенциональном, идеальном).

иметь параллельные, взаимозаменяемые термины, и особенно в такого рода исследованиях, где должен быть исследован именно смысл термина *на значение*. Но скорее здесь учитывается другое, а именно глубоко укоренившаяся привычка употреблять оба слова как равные по значению. Это обстоятельство позволяет усомниться в попытке различить их значения и (как предложил, например, Г. Фреге³⁹) одно понятие употреблять для значения в нашем смысле, а другое — для выраженного предмета. Прибавим к этому, что оба термина как в научном, так и в обыденном словоупотреблении обременены теми же самыми эквивокациями, которые мы различили выше, когда речь шла о выраженности (*Ausgedrücktsein*), и к которым присоединяются еще и другие. Нанося ущерб логической ясности (и нередко в пределах одного и того же рассуждения), под смыслом, или значением, соответствующего выражения понимают то акты, о которых извещают, то идеальный смысл, то получившую выражение предметность. Так как недостает устойчивого терминологического разделения, сами понятия, утрачивая ясность, переходят друг в друга.

В связи с этим возникают фундаментальные смешения. Все снова и снова смешиваются, например, универсальные и двусмысленные имена, когда, не обладая твердыми понятиями, не могут различить многозначность (*Vieldeutigkeit*) последних и поливалентность (*Vielwertigkeit*) первых, а именно их способность предикативно относиться ко многим предметам. И опять-таки с этим связана нередко обнаруживающаяся неясность относительно подлинной сущности различия между собирательными и универсальными именами. Ибо в тех случаях, когда осуществляются собирательные значения (*kollektive Bedeutungen*), в созерцании дана множественность, другими словами, осуществление расчленяется на множественность отдельных созерцаний, и тогда в самом деле может показаться, если здесь не разделены интенция и осуществление, что соответствующее собирательное выражение имеет много значений.

И все же для нас важнее точно различить эквивокации, наносящие своими последствиями большой ущерб, когда речь идет о значении и смысле, а также, соответственно, о лишенных значения, или бессмысленных выражениях. Если мы отделим смешивающиеся понятия, то образуется следующий ряд.

1. Понятию выражения принадлежит то, что оно имеет значение. Именно это отличает его от прочих знаков, как это мы разъяснили выше. Выражение, не имеющее значения, вообще не есть, собственно

³⁹ Frege G. Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik*, 100. Band, S. 25.

говоря, выражение; в лучшем случае оно есть нечто такое, что притязает быть выражением или кажется таковым, в то время как при ближайшем рассмотрении оно вовсе не является выражением. Сюда относятся артикулированные звуки, подобные словам, как абракадабра, с другой стороны, также комплексы действительных выражений, которым не соответствует цельное значение, в то время как они — по своему внешнему виду — все же, кажется, претендуют на таковое. Например, *зеленый есть или*.

2. В значении конституируется отношение к предметности. Таким образом, употреблять выражение со смыслом и, выражая [нечто], относиться к предмету (представлять предмет) есть одно и то же. При этом совершенно не играет роли, существует ли предмет, или же он фиктивен (если он вообще возможен). Если положение: «выражение вообще имеет значение вследствие того, что оно относится к предмету» интерпретируется в собственном смысле, а именно, что этот смысл включает в себя существование предмета, тогда выражение имеет значение, если соответствующий предмет существует, и не имеет значения, если таковой предмет не существует. В самом деле, о значениях зачастую говорят так, что под этим подразумеваются *предметы*, которым придано значение (*die bedeuteten Gegenstände*); словоупотребление, которого едва ли можно последовательно придерживаться, так как оно возникло из-за смешения с подлинным понятием значения.

3. Если значение отождествляется с предметностью выражения, то такое имя, как *золотая гора*, не обладает значением. В общем-то здесь различают, однако, беспредметность и отсутствие значения. Напротив, охотно называют противоречивые и вообще отягощенные очевидной несовместимостью выражения, например *круглый квадрат*, бессмысленными и, используя подобные обороты речи, оспаривают у них значение. Так, например, согласно Зигварту⁴⁰, такая противоречивая формула, как *четырёхугольный круг*, не выражает никакого понятия, которое мы могли бы помыслить, но она устанавливает только слова, которые содержат неразрешимую задачу. Экзистенциальное утверждение *не существует четырёхугольного круга* препятствует, как он считает, возможности связать с этими словами понятие. При этом под понятием Зигварт явно хочет понимать «общее значение слова», т. е. (если мы правильно поняли) именно то, что мы понимаем под этим. Подобным образом высказывается Эрдманн⁴¹, ссылаясь на пример *четырёхугольный круг легкомыслен*. Если проводить эту линию последовательно, то тогда мы должны были бы вместе с непосредственно абсурдными выражениями назвать бессмысленны-

⁴⁰ Sigwart Chr. Die Impersonalien, S. 62.

⁴¹ Erdmann B. Logik, I, S. 233.

ми также и опосредствованно абсурдные, т. е. бесчисленное число выражений, которые в ходе косвенного доказательства выявляются математиками как *a priori* беспредметные. Таким же образом мы могли бы отрицать, что такие понятия, как правильный декаэдр и т. п., суть вообще понятия.

Мартин возражает упомянутым исследователям: «Если бы эти слова были бессмысленными, как же мы могли бы понимать вопрос, существует ли нечто такого рода, и отвечать на него отрицательно? Даже чтобы отвергнуть существование подобных предметов, мы должны все же каким-то образом представить такую противоречивую материю»⁴². «Если таковые абсурдности называют бессмысленными, то это может означать только то, что они, очевидно, не обладают никаким разумным смыслом»⁴³. Эти возражения совершенно справедливы, поскольку аргументация этих исследователей вызывает предположение, что они смешивают подлинное отсутствие значения (см. выше пункт 1.) с совершенно другим, а именно с *априорной* невозможностью осуществляющего смысла. В этом смысле выражение имеет значение, если его интенции соответствует возможное осуществление, другими словами, возможность достижения единообразной наглядности в созерцании. Эта возможность полагается как идеальная; она касается не случайных актов выражения и случайных актов осуществления, но их идеальных содержаний — значения как идеального единства (здесь следует обозначить [его] как интендированное значение) и в определенном отношении в точности ему соразмерного осуществляющего значения. Схватывается это идеальное отношение {посредством идеирующей абстракции на основе акта единства осуществления}⁴⁴. В противоположном случае мы схватываем идеальную невозможность осуществления значения на основе переживания «несовместимости» частичных значений в интендированном единстве осуществления.

Феноменологическое прояснение этих отношений требует, как это покажет позднее соответствующее исследование, трудоемкого и обстоятельного анализа.

4. Задавая вопрос, что же означает (*bedeutet*) выражение, мы, естественно, возвращаемся к тем случаям, когда оно выполняет познавательную функцию или, что то же самое, когда его интенция значения осуществляется в созерцании. Этим способом «понятийное представление» (т. е. как раз интенция значения) достигает своей «ясности и отчет-

⁴² Marty A. Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie. VI Art. *Vierteljahrschrift f. wiss. Psychologie*, XIX, S. 80.

⁴³ а. а. О., S. 81, примеч. ср. также V Artikel, а. а. О., Bd. XVIII, S. 464.

⁴⁴ А: {абстрактно в акте фактического единства осуществления}.

ливости», оно подтверждает себя как «истинное», как «действительно» реализуемое. Как бы оплачивается вексель на имя созерцания. Так как теперь в единстве осуществления акт интенции совпадает с осуществляющим актом и весьма тесно с ним переплетен (если здесь вообще можно говорить о различии), то это обстоятельство легко предстает в таком свете, как будто выражение лишь здесь обретает значение, как будто оно черпает его из осуществляющего акта. Возникает, таким образом, склонность считать о с у щ е с т в л я ю щ и е с о з е р ц а н и я (обычно при этом проходят мимо категориально их формирующих актов) значениями. Однако не всегда — мы должны будем еще основательней изучить эти отношения — осуществление является полным. Выражения сопровождаются зачастую весьма удаленными и только частично иллюстрирующими созерцаниями. Так как в этих случаях феноменологические различия не принимаются в расчет, то приходят к тому, что значимость (*Bedeutsamkeit*) выражений вообще, а также тех, которые не могут притязать на соответствующее осуществление, находят в сопровождающих [выражение] образах созерцания. Следствием отсюда является, естественно, вообще отрицание значения абсурдных выражений.

Новое понятие значения вырастает, таким образом, из смешения значения и осуществляющего созерцания. В соответствии с этим понятием выражение тогда и только тогда имеет значение, если его интенция (в нашей терминологии — его интенция значения) осуществляется фактически, пусть даже частично или отдаленно и косвенным образом; короче, если его понимание оживлено какими-либо, как говорится, «наглядными представлениями» («*Bedeutungsvorstellungen*»), т. е. какими-либо и л л ю с т р и р у ю щ и м и о б р а з а м и.

Окончательное опровержение весьма распространенных концепций, противостоящих нашей, имеет большую важность и требует поэтому более обширных исследований. В этой связи мы отсылаем к следующей главе, а здесь продолжаем перечисление различных понятий значения.

§ 16. Продолжение. Значение и соозначение (*Mitbezeichnung*)

5. Еще одну эквивокацию относительно отсутствия значения, и причем опять-таки на основе нового, пятого понятия значения, ввел Дж. Ст. Милль. Он видит как раз сущность значимости (*Bedeutsamkeit*) имен в соозначении (*connotation*) и поэтому считает не-соозначающие имена не имеющими значения. (Иногда он называет их осторожно, но как раз неясно: не имеющими значения в «собственном» или «строгом смысле».) Известно, что под соозначающими именами Милль понимает такие, которые обозначают субъект и включают в себя атрибут; под не-соозначающими

(*not-connotative*) те, которые обозначают субъект, но не указывают на атрибут (здесь это выражено яснее) как присущий субъекту⁴⁵. Не-соозначающими являются все имена собственные, так же как и имена для атрибутов (например, *белзна*). Собственные имена Милль сравнивает⁴⁶ с отличительными знаками, которые разбойник в известной сказке из *Тысячи и одной ночи* нарисовал мелом на доме. И вслед за этим он утверждает: «Когда мы даем собственное имя, мы совершаем действие до некоторой степени аналогичное тому, что намеревался сделать и разбойник с помощью штрихов мела: мы ставим метку, но только не на сам предмет, а, так сказать, на его представление⁴⁷. Собственное имя есть лишь не имеющее значения метка, которую мы связываем в нашем сознании с идеей предмета, чтобы мы, как только эта метка попадет нам на глаза или возникает в наших мыслях, могли бы мыслить этот индивидуальный предмет».

«Когда мы (так говорится в следующем абзаце) произносим чье-либо собственное имя, когда мы говорим, указывая на человека, что это Мюллер или Майер, или, указывая на город, что это Кельн⁴⁸, только лишь этим мы не сообщаем слушателю об этих предметах ничего, кроме того, что таковы их имена <...> Совсем иначе обстоит дело, когда предметам дают соозначающие имена. Если мы говорим, например, что «город построен из мрамора», мы сообщаем слушателю, быть может, совершенно новые сведения и сообщаем их ему именно посредством того, что содержится в значении составного соозначающего имени: построен из мрамора». Такие имена «не просто знаки, а нечто большее, т.е. значимые знаки, и соозначение есть то, что составляет их значение (*was ihre Bedeutung ausmacht*⁴⁹)»⁵⁰.

Если мы сопоставим с этими высказываниями Милля наш собственный анализ, то бесспорно, что Милль смешивает различия, которые в принципе должны быть проведены. Прежде всего, различие между признаком и выражением. Штрих мела разбойника есть простой признак (пометка), собственное имя есть выражение.

Как и любое вообще выражение, имя собственное проявляет себя, и именно в своей извещающей функции, как признак. Здесь в самом деле существует аналогия со штрихом мела разбойника. Если разбой-

⁴⁵ J. St. Mill. Logik, Buch I, Kap. 2, §5. Gomperz' Übersetzung, I, S. 14, 16. [30].

⁴⁶ а. а. О., S. 19 f.

⁴⁷ В англ. тексте: *idea*. (Прим. перев.)

⁴⁸ В англ. тексте соответственно: Браун, Смит, Йорк. (Прим. перев.)

⁴⁹ В англ. тексте: *what constitutes their significance*. (Прим. перев.)

⁵⁰ Ср. а. а. О., S. 18: Если вообще имена, которые дают предметам, что-либо сообщают, т.е. если они в собственном смысле имеют значение, то значение заключено не в том, что они означают, но в том, что они соозначают.

ник видит штрих мела, то он знает: это дом, который нужно ограбить. Если же мы слышим выражение имени собственного, то в нас пробуждается соответствующее представление, и мы знаем: это представление осуществляет в себе говорящий, и он хочет одновременно пробудить его в нас. Однако имя кроме этого обладает и функцией выражения. Извещающая функция — это только вспомогательное средство для функции значения. Дело ведь, в сущности, не в представлении; не о том идет речь, чтобы направить интерес на него и на то, что могло бы к нему относиться, но направить интерес на представленный предмет, как предмет подразумеваемый и, следовательно, названный, представить его как таковой для нас. Так, лишь в высказывании он появляется как предмет, о котором нечто высказывается, в высказанном желании — как тот, относительно которого нечто желают, и т. д. И только ради этого собственное имя, как и любое другое, может стать составной частью единых комплексных выражений, составной частью высказанных утверждений, высказанных пожеланий и т. п. По отношению к предмету собственное имя не есть, однако, признак. Это сразу же становится ясным, если мы обдумаем, что к сущности признака относится то, что он оповещает о факте, о существовании, в то время как названный предмет не нуждается в том, чтобы считаться существующим. Когда Милль, проводя свою аналогию, допускает, что связь между именем собственным и представлением названной этим именем личности по существу такая же, как между штрихом мела и домом, и одновременно, однако, прибавляет: эта связь существует, чтобы мы, как только знак попадает в наше поле зрения или возникает в мышлении, могли бы мыслить индивидуальный предмет, то эта аналогия — и как раз посредством этого прибавления, полностью разрушается.

Милль справедливо подчеркивает различие между теми именами, которые сообщают нам «знание» относительно предмета, и теми, которые этого не делают; однако ни это, ни равнозначное различие между соозначающими и не-соозначающими именами не имеет дела с различием значимого (*des Bedeutsamen*) и лишнего значения (*Bedeutungslosen*). В основе своей, впрочем, первые два из названных различий не просто в логическом смысле равноценны, но именно тождественны. Речь идет просто о различии атрибутивных и неатрибутивных имен. Сообщить «знание» о некоторой вещи и сообщить ее атрибут означает здесь одно и то же. Конечно, это важное различие, называет ли имя свой предмет непосредственно или же оно называет его, сообщая присущие ему атрибуты. Однако это различие существует внутри рода «выражение», точно так же как параллельное и в высшей степени важное различие между значениями имен, или логическими «представлениями», которое отде-

ляет атрибутивные и неатрибутивные значения, есть различие внутри единого рода «значение».

Да Милль и сам чувствует это различие, он сам иногда вынужден говорить о значении собственных имен и, наоборот, — о значении в «собственном» или «строгом» смысле имен соозначающих; при этом ему было бы, конечно, лучше говорить о значении совершенно в новом смысле (который никоим образом не следовало бы принимать). Во всяком случае, тот способ, каким выдающийся логик вводит это важное различие между коннотативными и неконнотативными именами, во многом способствует тому, что смешиваются только что затронутые различия совершенно разного рода.

Нужно, впрочем, обратить внимание, что миллевское различие между тем, что означает (*bezeichnet*) выражение, и тем, что оно со о з н а ч а е т (*mitbezeichnet*), нельзя смешивать с просто сходным различием между тем, что и м е н у е т имя, и тем, что оно з н а ч и т (*bedeutet*). Изложение Милля особенно способствует этому смешению.

Насколько важны все эти различия и как мало это относится к сути дела — рассматривать их поверхностно как «просто грамматические», умаляя их ценность, покажут дальнейшие исследования; можно надеяться, что они прояснят то, что без четкого отделения простых различий, предложенных нами, нельзя и думать о разработке достоверных понятий представления и суждения в логическом смысле.

V

ОБ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЯХ И ИХ «СОДЕРЖАНИЯХ»

ВВЕДЕНИЕ

Во II Исследовании мы прояснили смысл идеальности вида (*Spezies*) вообще и при этом тот смысл идеальности значений, который принимает в расчет чистая логика. Как всем идеальным единствам, так и значениям соответствует реальная возможность и иногда действительность, значениям *in specie* соответствуют акты придания значения (*Akte des Bedeuten*),

и первые суть не что иное, как {идеально схваченные моменты вторых}⁵¹. Однако теперь возникают новые вопросы относительно рода психических переживаний, в которых берет свой исток высший род «значение», и равным образом относительно низших видов этих переживаний, в которых развертываются существенно различные виды значений. Речь идет, таким образом, об ответе на вопрос относительно истока понятия значения и его существенных видоизменений, соответственно, об ответе более глубоком и продвигающем нас далее, чем это было предложено в предыдущих Исследованиях. В тесной связи с этим стоят следующие вопросы: значения должны заключаться в интенциях значений, которые могут вступать в определенное отношение с созерцанием. Мы неоднократно говорили об осуществлении интенции значения посредством соответствующего созерцания и о том, что высшая форма этого осуществления есть то, что дано с очевидностью. Возникает, следовательно, задача описать это примечательное феноменологическое отношение и определить его роль, т. е. прояснить коренящиеся в нем понятия, [относящиеся к сфере] познания. Эти и предыдущие задачи, относящиеся к сущности значения (в особенности, логического представления и логического суждения), не следует, конечно, разделять в аналитическом исследовании.

Настоящее исследование еще не будет заниматься этими задачами; ибо прежде чем мы приступим к самим этим задачам, потребуетс я феноменологическое исследование значительно более общего характера. «Акты» должны быть переживаниями придания значения (*das Bedeuten*), и то, что сопряжено со значением (*das Bedeutungsmässige*) в каждом отдельном акте, должно как раз заключаться в {переживании как акте (*Akterlebnis*)}⁵², а не в предмете; оно должно заключаться в том, что делает его «интенциональным», «направленным» на предмет переживанием. Точно так же сущность осуществляющего созерцания заключается в определенных актах: мышление и созерцание — как акты — должны различаться. И, естественно, само осуществление должно быть особым отношением, которое принадлежит типологическим свойствам актов. В дескриптивной психологии нет теперь вопроса более спорного, чем вопрос об «актах»; и сомнение, если даже не совершенно поспешное отклонение [этого термина], может возникнуть [для читателя] во всех тех местах предыдущих Исследований, где понятие акта служило для характеристики и экспликации нашей концепции. Таким образом, важным предварительным условием решения обозначенных задач является то, что понятие акта будет прояснено прежде всех других. [Тогда] обнаружится, что понятие акта в смысле интенциональных переживаний выделяет

⁵¹ А: {идеально схваченные типологические свойства актов последних}.

⁵² А: {типологическом свойстве акта}.

важное родовое единство в сфере (схваченных в феноменологической чистоте) переживаний и что включение значений как переживаний в этот род в самом деле придает им весьма значимую характеристику.

Само собой разумеется, что к исследованию феноменологической сущности актов как таковых относится также прояснение различия между типологическим свойством акта и содержанием акта, а в последнем отношении — обнаружение фундаментально различных значений, которые принимает термин «с о д е р ж а н и е» акта.

Сущность актов как таковых не может быть рассмотрена в достаточной степени, если при этом не занимаются весьма основательно феноменологией «представлений». О тесной взаимосвязи напоминает нам известное положение, что каждый акт или сам есть представление, или имеет представление своей основой. Тем не менее, спрашивается, какое из весьма различных понятий представления следовало бы привлечь, и, таким образом, разграничение смешивающихся друг с другом феноменов, которые лежат здесь в основе эквивокаций, становится существенной частью задачи.

Рассмотрение обозначенных только что в общих чертах проблем (к которым внутренне примыкают некоторые другие) мы связываем соответствующим образом с дескриптивно-психологическим различием нескольких друг в друга перетекающих понятий сознания. Психические акты обозначают ведь часто как «деятельность сознания», как «отношение сознания к своему содержанию (предмету)», а иной раз «сознание» определяют именно как обобщающее выражение для психических актов любого вида.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

СОЗНАНИЕ КАК ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ СОСТАВ (BESTAND) Я И СОЗНАНИЕ КАК ВНУТРЕННЕЕ ВОСПРИЯТИЕ

§ 1. Многозначность термина «сознание»

В психологии много говорят о сознании, а также о содержаниях сознания и переживаниях сознания (обычно просто говорят о содержаниях и переживаниях) главным образом в связи с отделением психических феноменов от физических. Посредством этого должны быть, с одной сто-

роны, обозначены феномены, принадлежащие сфере психологии, а с другой — сфере физических наук. С вопросом этого отделения тесно связана наша проблема — выделение понятия психического акта в его феноменологической сущности, поскольку это понятие возникло как раз в данной связи, а именно как понятие, которое, как полагают, устанавливает границы психологического домена. Для правильного установления этих границ оправдано применять одно понятие сознания, другое же дает определение понятия психического акта. Во всяком случае, следует разделять некоторые объективно родственные и потому легко смешиваемые понятия.

Ниже мы рассмотрим три понятия сознания, принимая во внимание наши интересы.

1. Сознание как совокупный реальный (reell) феноменологический состав {эмпирического Я, как переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний}⁵³.

2. Сознание как внутреннее обнаружение (Gewahrwerden) собственных психических переживаний.

3. Сознание как общее обозначение любых «психических актов», или «интенциональных переживаний».

Едва ли нужно говорить, что при этом не исчерпаны все эквивокации упомянутого термина. Я напоминаю, например, о таких распространенных во внеучном словоупотреблении оборотах, как «дойти до сознания» или «прийти в сознание», «высокое» или «низкое самосознание», «пробуждение самосознания» (последний оборот употребителен также в психологии, но совершенно в другом смысле, чем в обыденной жизни) и т. д.

При многозначности всех терминов, какие только могут быть использованы в качестве различающего обозначения, однозначное определение понятий, требующих разъединения, возможно лишь косвенным образом, а именно только посредством сопоставления равнозначных выражений и противопоставления тех, которые должны быть отделены друг от друга, а также посредством соответствующих описаний и прояснений. Этими вспомогательными средствами мы и воспользуемся.

§ 2. Во-первых: сознание как {реально-феноменологическое (reell-phänomenologische)} единство переживаний, [составляющих] Я (Icherlebnisse). Понятие переживания

Мы начнем со следующего сопоставления. Если современный психолог определяет или может определить свою науку как науку о психи-

⁵³ А: {духовного Я (Сознание = феноменологическое Я, как «связка» («Bundel»), или переплетение, психических переживаний}.

ческих индивидах как конкретных единствах сознания или как науку о переживаниях сознания переживающих индивидов или как науку об их содержаниях сознания, то сопоставление терминов в этой связи устанавливает определенное понятие сознания и вместе с тем — определенные понятия содержания и переживания. Под этими последними терминами — переживание и содержание — современная психология понимает реально происходящие процессы (Вундт справедливо говорит: события), которые, изменяясь в каждый момент, составляют в многообразном сцеплении и взаимопроникновении действительное единство сознания соответствующего психического индивида. В этом смысле восприятия, образы фантазии и отражения, акты понятийного мышления, предположения и сомнения, радости и горести, надежды и опасения, желания и воления и т. п. — в то время, когда они происходят в нашем сознании, — суть переживания или содержания сознания. И вместе с этими переживаниями в их целостности и конкретной полноте переживаются также составляющие их части и абстрактные моменты, они суть реальные (reell) содержания сознания. Не имеет, естественно, значения, расчленяются ли сами по себе каким-либо образом упомянутые части, разграничиваются ли они посредством специально к ним отнесенных актов и, в особенности, являются ли они сами по себе предметами «внутренних» восприятий, схватывающих их так, как они наличествуют в сознании (Bewusstseinsdasein), и возможно ли это вообще или нет.

{Теперь сразу же следовало бы указать на то, что данное понятие переживания может быть схвачено *чисто* феноменологически, т.е. так, что любое отношение к эмпирически реальному существованию (к людям или животным в природе) остается исключенным: переживания в дескриптивно-психологическом (эмпирически-феноменологическом) смысле становятся тогда переживаниями в смысле *чистой* феноменологии⁵⁴. На поясняющих примерах, которые мы здесь приведем, можно и нужно убедиться, что требуемое исключение всякий раз в нашей воле, и то, что в этих примерах в начале предъявлено или может быть предъявлено «дескриптивно — психологически», — должно быть схвачено в указанном смысле «чисто» и в дальнейшем понято как чистое (априорное) усмотрение сущностей. То же самое, естественно, имеет место и во всех подобных случаях.}

Так, например, в случае внешнего восприятия {цвет как момент ощущения (Empfindungsmoment Farbe), который представляет собой

⁵⁴ {Ср. в связи с этим мои *Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw., Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung I, 1913, 2. Abschnitt*}.

реальную (reell) составную часть конкретного видения (в феноменологическом смысле — визуально воспринимаемого явления (Wahrnehmungsercheinung))⁵⁵, есть точно так же «пережитое», или «осознанное, содержание» как в качестве характерного свойства акта восприятия (Wahrnehmen), так и в качестве полного воспринимаемого явления цветного предмета. Напротив, сам этот предмет, хотя он и воспринимается, не переживается, или не осознается; равным образом также не переживается, или не осознается, его воспринятая окраска. Если предмет не существует, если, следовательно, восприятие должно быть критически оценено как обман, галлюцинация, иллюзия и т.п., тогда не существует также и воспринятый, увиденный цвет — цвет предмета. Это различие между нормальным и аномальным, верным и обманчивым восприятием не касается внутреннего, чисто дескриптивного, или феноменологического, характера восприятия. Тогда как видимый цвет, — т.е. цвет, являющийся в визуальном восприятии вместе с являющимся предметом как его качество и положенный вместе с предметом как налично существующий, — если этот цвет вообще существует, то, конечно, существует не как переживание; между тем ему соответствует в определенном переживании, т.е. в воспринимаемом явлении, некоторая реальная (reell) составная часть. Этому цвету соответствует ощущение цвета, качественно определенный цветовой момент, который в восприятии или в одном принадлежащем собственно ему компоненте восприятия («явлении окраски предмета») подвергается объективирующему «схватыванию». Нередко смешивают ощущение цвета и объективную окраску предмета. Именно в наши дни весьма распространено представление, согласно которому одно и другое, являясь тождественным, только рассматривается с различных «точек зрения» и «интересов»; рассматриваемое психологически, или субъективно, это называется ощущением, рассматриваемое физически, или объективно, называется качеством внешних вещей. Однако здесь достаточно указать на легко улавливаемое различие между красным цветом этого шара, который видится объективно как равномерный, и несомненными и даже необходимыми в самом восприятии оттенками субъективных ощущений цвета — различие, воспроизводящееся во всех видах предметных качеств и соответствующих им комплексах ощущений.

То, о чем мы говорили, касаясь единичных определений, переносится и на конкретные целостности. Феноменологически ложным является

⁵⁵ А: {цветовой момент (Farbenmoment), который представляет собой реальную (real) составную часть моего конкретного видения (в психологическом смысле — визуально воспринимаемого явления)}.

ся утверждение о том, что различие между осознанным в восприятии содержанием и в нем воспринятым (в акте восприятия подразумеваемым — *wahrnehmungsmässig vermeinten*) внешним предметом есть только различие способа рассмотрения, берущего одно и то же явление один раз в субъективной связи (в связи явлений, относящихся к Я), а другой раз — в объективной связи (в связи самих вещей). В этом утверждении нельзя достаточно четко уловить эквивокацию, которую оно допускает, когда явлением (*Erscheinung*) называется не только переживание, заключающее в себе явление (Erscheinen) объекта (например, конкретное переживание, в котором присутствует сам подразумеваемый объект), но также и являющийся объект как таковой. Обман этой эквивокации исчезает, как только отдают себе феноменологический отчет в том, что же из являющегося объекта как такового действительно можно было бы обнаружить в переживании явления. Явление вещи (переживание) не есть являющаяся вещь («противостоящая» нам, как подразумевается, в живой самости). Мы переживаем явления как принадлежащие связям сознания, вещи же являются нам как принадлежащие феноменальному миру. Сами явления не являются, они переживаются.

Если мы самим себе являемся в качестве членов феноменального мира⁵⁶, то физические или психические вещи (тела или персоны) являются нашему феноменальному Я в физическом или психическом отношении. Это отношение феноменального объекта (который любят называть также содержанием сознания) к феноменальному субъекту (Я как эмпирическая персона, как вещь) нужно, разумеется, отделять от отношения содержания сознания (в нашем смысле — переживания) к сознанию в смысле единства содержания и сознания (к феноменологическому составу (*Bestand*) эмпирического Я). В первом случае речь идет об отношении двух являющихся вещей, в последнем — об отношении единичных переживаний к комплексу переживаний. Также и наоборот, следует, естественно, отделять отношение являющейся персоны Я к внешне являющейся вещи —

⁵⁶ {который рассматривается здесь только как являющийся, в то время как любой вопрос о его существовании или несуществовании, равно как и вопрос о являющемся в нем эмпирическом Я, исключается, если мы хотим, чтобы все эти соображения имели не дескриптивно-психологический, а чисто феноменологический характер. Таким образом, так же как и прежде, в каждом новом, по преимуществу психологически проведенном анализе, нужно обратить внимание на то, что он действительно допускает «очищение», придающее ему «чисто» феноменологическую ценность}.

от отношения между явлением вещи как переживанием и являющейся вещью. Когда мы говорим об этом последнем отношении, тогда только становится ясным, что само переживание не есть то, что присутствует «в» нем интенционально; аналогично этому, например, предикаты явления не есть одновременно предикаты являющегося в нем. И опять, новое отношение есть отношение объективирующее, которое мы приписываем отношению переживаемого в явлении комплекса ощущений к являющемуся предмету, а именно, когда мы говорим, что в акте явления переживается комплекс ощущений, однако при этом он определенным образом «схватывается», «постигается», и в этом феноменологическом характере оживляющего истолкования (*beseelender Auffassung*) ощущений заключается то, что мы называем явлением предмета⁵⁷.

Подобные существенные различия, как мы их только что с необходимостью обнаружили относительно восприятия, чтобы различить, что в нем является переживанием, т.е. из чего оно реально (*reell*) состоит, и то, что «есть в нем» в некотором несобственном («интенциональном») смысле, нужно теперь сделать также относительно других «актов». Вскоре нам предстоит обсудить эти различия в более общем виде. Здесь же все дело лишь в том, чтобы заранее отвести в сторону определенные, ведущие к ошибочному направлению мысли, которые могли бы запутать простой смысл требующих разъяснения понятий.

§ 3. Феноменологическое и общераспространенное понятие переживания

С этой же целью мы еще указываем на то, что наше понятие переживания не совпадает с общераспространенным, причем здесь снова важно иметь в виду проведенное различие между реальным (*reell*) и интенциональным содержанием.

Если кто-то говорит, что он пережил войны 1866–1870 гг., тогда то, что в этом смысле означает «пережитое», есть комплекс внешних событий, и акт переживания (*Erleben*) состоит здесь из восприятий, оценок и прочих актов, в которых эти события превращаются в предметное явление и зачастую — в объекты определенного полагания (*Setzung*), отнесенного к эмпирическому Я. Переживающее сознание, взятое в феноменологическом смысле, которым мы руководствуемся, не имеет в себе, естественно, этих событий, так же как и причастных событиям

⁵⁷ или также явлением в ранее и далее употребляемом смысле, где явлением называется само (феноменологически понятое) переживание.

вещей, в качестве своих «психических переживаний», в качестве своих реальных составных частей или содержаний. То, что оно находит в себе, то, что реально в нем наличествует, — это соответствующие акты восприятия, суждения и т. д. со своим изменяющимся материалом ощущений, со своим содержанием схватывания, со своими характерными особенностями полагания и т. д. И, таким образом, «акт переживания» означает здесь нечто совсем иное, чем там. Переживать внешние события означало: иметь определенные, направленные на эти события акты восприятия, акты знания (как бы его ни определять) и т. п. То, что мы их имеем, тотчас дает пример совершенно иного рода переживания — в {феноменологическом}⁵⁸ смысле. Оно означает не более чем то, что определенные содержания суть составные части в единстве сознания, {в феноменологически едином потоке сознания эмпирического Я}⁵⁹. Последнее само есть реальное (reell) целое, которое реально (reell) составляется из многообразных частей, и каждая такая часть означает: «пережитое». В этом смысле то, что переживает Я, или сознание, есть именно его переживание. Между пережитым, или осознанным, содержанием и самим переживанием нет никакого различия. Схваченное в ощущении, например, есть не что иное, как ощущение. Если, однако, переживание «относится» к предмету, который нужно отличать от самого переживания, как, скажем, внешнее восприятие относится к восприятию, как номинативное представление к предмету и т. п., — тогда этот предмет в установленном здесь смысле не пережит, не осознан, но именно воспринят, назван и т. д.

Это обстоятельство дает основания говорить здесь о содержании всецело в собственном смысле. Нормальный смысл слова содержание относителен, он указывает в общем на схватываемое единство, которое обладает своим содержанием в совокупности принадлежащих ему частей. То, что дает возможность схватить себя в некотором целом как часть, то, что поистине реально его конституирует, принадлежит содержанию целого. Когда о содержаниях говорят в общепринятом дескриптивно-психологическом смысле, то умалчиваемая точка соотнесенности [содержаний], т. е. соответствующее целое, есть реальное (reell) единство сознания. Его содержание есть общая совокупность наличных «переживаний», и под содержаниями во множественном числе понимают тогда сами эти переживания, т. е. все, что в качестве реальной части конституирует {соответствующий феноменологический поток сознания}⁶⁰.

⁵⁸ А: {внутреннем}.

⁵⁹ А: {в «переживающем» психическом субъекте}.

⁶⁰ А: {соответствующее Я, или сознание}.

§ 4. Отношение между переживающим сознанием и пережитым содержанием не является специфически феноменологическим видом отношения

Из вышесказанного ясно, что отношение, полагаемое как отношение [тех или иных] переживаний к одному переживающему сознанию {или переживающему «феноменологическому Я»⁶¹}⁶², не устанавливает ничего специфически феноменологического. Я в смысле обыденной речи есть эмпирический предмет — собственное Я, так же как чужое и всякое Я, точно так же как любая физическая вещь, как дом или дерево и т.п. Научный подход может затем весьма сильно изменить понятие Я, но если он избегает фикций, тогда Я остается индивидуальным вещеобразным предметом, который, как и все такие предметы, не имеет феноменально никакого иного единства, чем то, какое придается ему посредством согласованных феноменальных свойств, единство, получающее основание в собственном содержательном составе этих свойств. Если мы отделяем Я как одушевленное тело (Ichleib) от эмпирического Я, если мы затем ограничиваем чисто психическое Я его феноменологическим содержанием, тогда оно редуцируется к единству сознания, следовательно, к реальному (real) комплексу переживаний, определенную часть которого мы (т. е. каждый для своего Я) с очевидностью обнаруживаем как присутствующую в нас, а остальную часть обоснованно предполагаем. Феноменологически редуцированное Я не есть, таким образом, нечто особенное, парящее над многообразными содержаниями, оно просто тождественно своему собственному единству связей. В природе содержаний и законах, которым они подчиняются, заложены определенные формы связей. Они протекают многообразными способами от содержания к содержанию, от комплекса содержаний к другому комплексу и в конце концов конституируется единое совокупное содержание, которое есть не что иное, как само редуцированное феноменологическое Я. Этим содержаниям, как и содержаниям вообще, присущи свои закономерно определенные способы сближения друг с другом, сплавления в более обширные единства, и, таким образом, их единством и тождественностью уже конституировано феноменологическое Я, или единство сознания, без того чтобы требовался помимо этого некий особый Я-принцип, который служил бы опорой всем содержаниям, еще раз их всех объе-

⁶¹ В первом издании поток сознания вообще обозначается как «феноменологическое Я».

⁶² А: {или психическому индивиду, или Я}.

диния. И в том и в другом случае действие такого принципа было бы непонятным^{63,64}.

§ 5. Во-вторых: «внутреннее» сознание как внутреннее восприятие

В трех последних параграфах был установлен определенный смысл терминов «сознание», «переживание», «содержание», точнее, дескриптивно-психологический, а при феноменологическом «очищении» — чисто феноменологический смысл. Мы хотим далее придерживаться этого смысла, разве что будут определено указаны другие понятия.

Второе понятие сознания обнаруживается тогда, когда говорят о внутреннем сознании. Речь идет о «внутреннем восприятии», кото-

⁶³ Автор более уже не придерживается высказанной в этих параграфах оппозиции учению о чистом Я — как это очевидно из цитированных выше «Идей...». Ср.: *Op. cit.*, §§ 57, S. 109; §§ 80, S. 159.

⁶⁴ В А следовало еще абзац: {Если бы мы хотели быть более точными, то нам следовало различать между феноменологическим Я в определенное мгновение (*Ich des Augenblicks*), феноменологическим Я в продолжительном времени и феноменологическим Я как устойчивым предметом, как чем-то пребывающем в изменении. Так же как внешняя вещь не есть разъединенный комплекс признаков в определенное мгновение, но конституирует себя лишь как устойчивое в изменении единство, которое пронизывает многообразие действительных и возможных изменений, так и Я как пребывающий (*subsistierend*) предмет конституируется лишь в единстве, охватывающем все действительные и возможные изменения комплекса переживаний. И это единство не есть более феноменологическое единство, оно заключено в каузальной закономерности. Разумеется, мы должны здесь оставить открытым вопрос, действительно ли простой единообразной непрерывности содержаний сознания, благодаря которой они переходят друг в друга в единообразном изменении и в каждое мгновение, естественно, в себе непрерывно едины, принадлежит каузально-закономерная связь, которая устанавливала бы здесь некоторое вещественное единство в метафизическом смысле (но не в мистическом). Мы должны вообще оставить открытым вопрос, следует ли различать и каким образом различать психические и физические вещи, [выступающие] друг возле друга как равнооправданные вещные единства. Здесь речь только о феноменологическом (*das Phänomenologische*), и, конечно, это так, что феноменологически редуцированное Я, т. е. Я, расширяющееся от момента к моменту по своему составу переживаний, несет в себе самом свое собственное единство, рассматривается ли оно с каузальной точки зрения как вещь или нет}.

рое должно сопровождать актуально данные переживания вообще или в определенном ряде случаев и должно быть отнесено к ним как к своим предметам. Очевидность, которую обычно приписывают внутреннему восприятию, указывает на то, что его принимают в качестве адекватного восприятия, которое не привносит в свои предметы ничего, что не было бы наглядно представлено и реально дано в самом переживании восприятия; и наоборот, которое именно так наглядно представляет и полагает предметы, как они фактически переживаются в восприятии и вместе с восприятием. {Любое восприятие характеризуется посредством интенции схватывать свой предмет как присутствующий в живой самости (in leibhafter Selbstheit). Этой интенции соответствует восприятие в своей исключительной полноте, оно адекватно, если предмет в нем самом действительно и в строгом смысле присутствует «как живой», как то, что он есть, схваченный целиком и, таким образом, реально (reell) содержащийся в самом восприятии. Итак, само собой разумеется, ведь это очевидно из чистой сущности восприятия, что адекватное восприятие может быть только «внутренним», что оно может быть нацелено только на одновременно с ним данные и вместе с ним принадлежащие одному сознанию переживания, причем это, строго говоря, имеет силу только для переживаний в чисто феноменологическом смысле. С другой стороны, ни в коем случае нельзя просто сказать противоположное на психологический манер — что всякое направленное на собственные переживания восприятие (которое естественно было бы обозначить как восприятие внутреннее) должно быть адекватным.}⁶⁵ При такой проявившейся двойственности выражения «внутреннее восприятие» было бы лучше провести терминологическое различие между внутренним восприятием (как восприятием собствен-

⁶⁵ А: {Любое восприятие характеризуется посредством интенции схватывать свой предмет так, как он сам присутствует, точно так, как он есть, существующий и воспринятый (gemeinten). Этой интенции соответствует восприятие, оно адекватно, если предмет действительно есть *здесь* как то, что он есть, присутствует [здесь] как живой, следовательно, сам присутствует в акте восприятия (Wahrnehmen) и един с ним. Итак, само собой разумеется, ведь это очевидно просто из понятия восприятия, что адекватное восприятие может быть только внутренним восприятием, что оно может быть нацелено только на одновременно с ним данные и вместе с ним принадлежащие одному сознанию переживания; в то же время ни в коем случае не верно обратное, что любое восприятие, направленное на собственные переживания (которые могли бы быть обозначены как внутренние в соответствии с обычным словоупотреблением), должно быть адекватным.}.

ных переживаний) и адекватным (очевидным) восприятием. Вместе с тем могла бы исчезнуть и гносеологически ложная и психологически обесцененная противоположность между внутренним и внешним восприятием. Она заменяется подлинной противоположностью между адекватным и неадекватным восприятием, коренящейся в чисто феноменологической сущности таких переживаний.

Близкая связь обоих обсуждавшихся понятий сознания обнаруживается у некоторых исследователей, например, у Brentano, потому, что они считали правомерным рассматривать сознание (или переживаемость (*Erlebtheit*)) содержаний в первом смысле одновременно и как сознание во втором смысле. В последнем смысле осознается или переживается то, что воспринимается внутренне (а для Brentano это всегда означало — адекватно). В первом же смысле считалось осознанным то, что представлено как переживание в единстве сознания вообще. Смешение, которое подталкивает здесь к трактовке сознания как некоторого вида знания, причем знания, основанного на созерцании, могло бы привести к концепции, обремененной весьма серьезными неудобствами. Я напомним о бесконечном регрессе, вытекающем из того обстоятельства, что внутреннее восприятие само вновь становится переживанием и, таким образом, требует нового восприятия, относительно которого повторяется то же самое и т. д. Brentano пытался снять этот регресс путем различения первичной и вторичной направленности восприятия. Так как мы стремимся здесь к чисто феноменологическим констатациям, мы должны отстраниться от теорий такого типа, пока {феноменологически}⁶⁶ не доказана необходимость допустить непрерывное действие внутреннего восприятия.

§ 6. Происхождение первого понятия сознания из второго

Несомненно, что второе понятие сознания «изначальнее» и притом «само по себе первичнее». При научной систематизации от этого более узкого понятия можно перейти в последующей интерпретации к первому, более широкому понятию. Если взять *cogito, ergo sum* или, скорее, просто *sum* в качестве того, что претендует на очевидность, значимость которой устанавливается вопреки всем сомнениям, то, разумеется, Я при этом не может быть {эмпирическим}⁶⁷. Но поскольку, с другой стороны, мы должны признать, что очевидность положения *я есть* не может зависеть от знания и принятия всегда остающихся сомнитель-

⁶⁶ А: {эмпирически}.

⁶⁷ А: {полностью эмпирическим}.

ными философских понятий Я, то лучше было бы сказать: в суждении *я есмь* очевидность зависит от определенного, не очерченного в строгих понятиях эмпирического представления о Я. Если мы, далее, зададим вопрос, что же могло бы принадлежать этому понятийно не схватываемому и потому невыразимому ядру и что, таким образом, всякий раз с очевидной достоверностью составляет данное в эмпирическом Я, то лучше всего сослаться на суждения внутреннего (=адекватного) восприятия. Очевидным является не только *я есмь*, но и бесчисленные суждения вида: *я воспринимаю то или иное* — потому именно, что при этом я не просто предполагаю, но с очевидностью удостоверен, что воспринятое дано так, как оно и подразумевается, и что я схватываю его таким, каково оно есть. Например, эта радость, которая меня наполняет, эти образы фантазии, витающие передо мной в данную минуту, и т. п. Все эти суждения разделяют участь суждения *я есмь*; они не схватываются и не выражаются целиком понятийно и очевидны только в своих живых интенциях, которые подобающим образом не могут быть выражены в словах. Адекватно воспринятое — безотносительно к тому, выражено ли оно в такого рода не достигающих ясности высказываниях или остается невыраженным, — составляет здесь гносеологически первую и абсолютно достоверную сферу того, что в соответствующий момент {дает редукция феноменального эмпирического Я к его чисто феноменологически схватываемому содержанию}⁶⁸. Справедливо и обратное: то, что в суждении *я есмь* адекватно воспринимается в качестве Я, составляет ядро⁶⁹, которое первоначально делает возможным и обосновывает очевидность. К этой сфере добавляется теперь {сфера более широкая, когда все то, что сущностно связанная с восприятием ретенция обнаруживает как только что бывшее настоящим, а также все то, что воспоминание (*Wiedererinnerung*) обнаруживает как принадле-

⁶⁸ А: {принадлежит Я}.

⁶⁹ В изложении, которое взято из первого издания без существенных изменений, не уделяется должного внимания тому, что эмпирическое Я — это трансценденция того же ранга, что и физическая вещь. Если исключение этой трансценденции и редукция к *чисто* феноменологически данному не удерживает никакого чистого Я в качестве своего «остатка», то никакой действительной (адекватной) очевидности «*Я есмь*» дано быть не может. Но если эта очевидность действительно адекватна, — а кто станет это отрицать? — то как мы можем миновать допущения чистого Я? Это именно Я, схваченное в осуществлении и очевидности *cogito*, и чистое осуществление схватывает его *eo ipso* феноменологически «чисто» и с необходимостью в качестве субъекта «чистого» переживания типа *cogito*.

жащее к действительности имевшего место ранее переживания, мы редуцируем к тому, что составляло феноменологическое содержание этого переживания в прошлом. Следовательно, в этой редукции мы обращаемся посредством рефлексии «в» ретенции и воспоминании к репродуктивно-феноменологическому. Таким же образом мы поступаем с тем⁷⁰, что на эмпирическом основании можно считать в любой момент сосуществующим с адекватно воспринятым или сосуществовавшим с упомянутым рефлексивным содержанием ретенции и воспоминания, причем связанным с ними в непрерывном единстве. Когда я говорю здесь о «связи в непрерывном единстве», то имею в виду единство конкретного феноменологического целого, части которого суть или моменты, взаимоопределяющие и, следовательно, требующие друг друга в своем сосуществовании, или это суть фрагменты (*Stücke*), которые благодаря своей собственной природе фундируют в сосуществовании формы единства, формы, которые действительно принадлежат содержанию целого как реально (*reell*) присущие ему моменты. И эти единства сосуществования постоянно переходят друг в друга от одного момента к другому, конституируя единство изменения, единство потока сознания, требующего, в свою очередь, постоянного сохранения или постоянного изменения по меньшей мере одного момента, существенного для единства целого и неотторжимого от него. Такую роль в первую очередь играет {форма, в которой представлено время, имманентно присущее потоку сознания как темпорально являющемуся единству (здесь берется не время мира вещей, но время, которое являет себя вместе в самом потоком сознания, время, в котором течет этот поток). Каждый момент этого времени представляется в некотором непрерывном оттенении (*Abschattung*), так сказать, «временных ощущений»; каждая актуальная фаза потока сознания — поскольку в ней представлен весь временной горизонт потока — обладает формой, охватывающей все его содержание. Эта форма остается непрерывной и тождественной, в то время как содержание потока постоянно меняется⁷¹.

⁷⁰ А: {далее, то, что воспоминание представляет в качестве бывшего, которое ранее для нас присутствовало с очевидностью, таким образом, то, что принадлежит собственному бывшему Я. (Очевидность, или очевидная вероятность [суждения] *я был*.) Затем далее все то}.

⁷¹ А: {Эту роль играет прежде всего субъективное сознание времени, понятое как оттенение «временных ощущений». Это сознание, как это ни парадоксально звучит, представляет собой всеохватывающую форму точечного сознания (*Bewusstseinsaugenblick*), т. е. форму переживаний, сосуществующих в некоторой объективной точке времени. Это составляет, таким образом, содержание

Это составляет, таким образом, феноменологическое содержание Я, эмпирического Я в смысле психического (*seelisch*) субъекта. Редукция к феноменологическому (*das Phänomenologische*) обнаруживает это реально замкнутое в себе и темпорально развертывающееся единство «потока переживаний». Понятие переживания расширилось от «внутренне воспринятого» — и в этом смысле осознанного — до понятия {«феноменологического Я», которое интенционально конституирует эмпирическое Я}⁷².

§ 7. Взаимное разграничение психологии и естествознания⁷³

Психология должна изучать — дескриптивно — переживания, [составляющие] Я (*Icherlebnisse*) (или содержания сознания), в их сущностных видах и комплексных формах, чтобы затем отыскивать — генетически — их возникновение и исчезновение, каузальные формы и законы их формирования и преобразования. Содержания сознания для психологии суть содержания Я, и потому задачей психологии является также исследование этой реальной сущности Я (не мистического В-себе, но В-себе, которое может быть обосновано только эмпирически), связанное образование психических элементов в Я, а далее их развитие и упадок.

Эмпирическому Я противостоят эмпирические физические вещи, Не-я, и точно так же единства сосуществования и последовательности, претендующие на существование в качестве вещей. Нам они даны — поскольку мы суть Я — только как интенциональные единства, т.е. как смыслоопределенные в психических переживаниях, представленные или обсуждаемые единства. Но поэтому сами они не являются только представлениями, как не являются таковыми относящиеся к нам чужие

Я как психического единства, как реально в себе замкнутого, темпорально развертывающегося единства всех «переживаний» [этого] Я.}

⁷² А: {того, что реально (*reell*) конституирует душу или устойчивое Я; при этом также до понятия, которое определяет сферу психологии как учения о «психических» переживаниях или «содержаниях сознания». [Следующее предложение, так же как и § 7 в В зачеркнуты]: Здесь подходящее место, чтобы определить свою позицию по отношению к спорному вопросу, который многократно обсуждался и который близко затрагивает теоретико-познавательные интересы — о взаимном разграничении психологии и науки о физической природе.}.

⁷³ В нем. изд.: *Husserliana*, Bd. XIX (I) § 7 дан в сноске, так как отсутствует во втором издании. Для удобства читателя в наст. изд. § 7 дан в основном тексте. (*Прим. перев.*)

Я, о которых верно то же самое. Физические вещи даны нам, они стоят перед нами, они суть предметы — и это значит, что мы имеем определенные восприятия и соответствующие суждения, которые «направлены на эти предметы». Системе всех таких восприятий и суждений соответствует в качестве интенционального коррелята физический мир. Далее, в зависимости от того, рассматриваем ли мы систему этих суждений относительно индивидов, общности индивидов (как общую им систему суждений) или относительно единства науки, следовало бы различать более детально: мир единичного Я, мир эмпирической социальной общности и, в частности, мир идеальной общности причастных к определенной области знаний; мир (идеально завершенной) науки, мир в себе. Как психические переживания, так и Я документируются в своем бытии и в своих закономерных связях только в науке как в системе объективно значимых представлений и суждений, и даны они только как целевые точки интенциональных переживаний в Я. Но в известной узкой сфере они действительно даны как то, что они суть, в то время как для физических вещей это вообще никогда не имеет места. Учение Беркли — Юма, которое редуцирует являющееся тело (Körper) к связке «идей», не воздает должное тому факту, что даже если элементарные идеи этой связки психически реализуемы, то все же сама связка, интендированные комплексы элементов не присутствуют реально (reell) именно как комплексные идеи в каком-либо человеческом сознании и никогда не будут там присутствовать. Ни одно тело не является внутренне воспринимаемым — не потому что оно «физическое», но потому, например, что трехмерная форма пространства адекватно не может быть созерцаема ни в каком сознании. Однако адекватное созерцание есть то же самое, что и внутреннее восприятие. Фундаментальным недостатком феноменалистских теорий является то, что в них не проводится различие между явлением как интенциональным переживанием и являющимся предметом (субъектом объективных предикатов), и потому переживаемый комплекс ощущений отождествляется с комплексом предметных признаков. Во всяком случае, объекты как единства (objektiven Einheiten) в психологии и в естествознании не тождественны по меньшей мере в том, как они первично даны для последующей научной обработки. Предстанут ли обе науки в своем развитии окончательно разделенными, зависит от того, идет ли в каждой из них речь о действительно разьединенных или, по крайней мере, об относительно самостоятельных реальностях (где самостоятельность, естественно, не означает, что обе эти реальности должны быть разделены посредством какой-либо мистической пропасти или совершенно неслыханного отличия). Вероятно, лучше исходить из обратного: только прогресс обеих наук может дока-

зать, существует ли такое разделение. Очевидно, что по своим исходным пунктам, а именно в сфере первичных фактов, за обработку которых они принимаются, а также по их прогрессирующим результатам эти науки по существу не зависят друг от друга.

Однако не исключена возможность, предоставляемая феноменализмом как обоснованной теорией (на мой взгляд, он не выходит за пределы смутных, хотя ни в коем случае не бесполезных мыслительных построений), согласно которой объективные основания всякого разговора о физических вещах и событиях заключены в простых закономерных корреляциях, устанавливаемых между психическими переживаниями многообразных сознаний. Однако разобщение наук не было бы устранимо с принятием этой теории. Отличие переживаний (содержаний сознания) от представленных в переживаниях не-переживаний (и даже воспринятых и, соответственно, считающихся существующими, когда о них выносятся суждения) по прежнему остается фундаментом для разделения наук как областей исследования, т. е. для того вида разделения, который на настоящем этапе развития наук только и может приниматься в расчет. Требованию «психологии без души», т. е. психологии, которая отказывается от всех метафизических предпосылок относительно души — и отказывается от них, поскольку только в достигшей своего завершения науке они могли бы стать очевидными, — соответствует требование «естествознания без тел», т. е. естествознания, которое прежде всего отклоняет все теории о метафизической природе физического. Однако такой теорией, которая с самого начала связана метафизическими предпосылками, является и теория феноменалистская. Она не должна предрешать вопрос о разделении обеих наук. Такое разделение должно покоиться на чисто феноменологической основе, и в этой связи я полагаю, что проведенные выше рассуждения являются весьма подходящими для того, чтобы решить этот весьма спорный вопрос удовлетворительным образом. Здесь используется только наиболее фундаментальное феноменологическое различие: между дескриптивным содержанием и интендированным предметом восприятий и «актов» вообще.

Разумеется, это различие не ускользнуло от психологов. Мы находим его уже у Гоббса, Декарта и Локка. Можно сказать, что все крупные мыслители Нового времени так или иначе касались или обсуждали его. Жаль только, что делали они это при случае, вместо того чтобы начинать с этого различия и на каждом шагу обращать на него самое пристальное внимание, иными словами, чтобы сделать его фундаментом научной теории познания и психологии. Только так способ выражения и образ мышления могут стать научно корректными, хотя, возможно, весьма пространными и неудобными.

Осознанное в узком смысле есть являющееся, следовательно, если таковое вообще хотят назвать в обычном смысле феноменом, [то это] психический феномен. Напротив, гораздо большая часть в широком смысле осознанного не есть собственно являющееся. Ибо нельзя, конечно, утверждать, что все психическое (Seelische) воспринимается или даже только может восприниматься (sc. в смысле реальной возможности). Дефиницию психологии как науки о психических феноменах следует понимать не иначе, чем дефиницию естествознания как науки о физических феноменах. Соответствующие феномены обозначают в обоих случаях не предметную область науки, которая должна была бы быть исчерпана ими, но только ближайшие точки приложения научных исследований. При таком понимании мы ничего не имели бы против этих дефиниций.

§ 8. Чистое Я и осознанность (Bewusstheit)

До сих пор мы совсем не касались чистого Я (Я «чистой апперцепции»), которое, согласно кантианцам, а также некоторым исследователям-эмпирикам, должно выступать объединяющей точкой отношения, к которой любое содержание сознания как таковое относилось бы совершенно особым образом. Это чистое я сущностно принадлежало бы факту «субъективного переживания», или сознания. «Быть-осознанным (Bewusst-sein) означает находиться в отношении к Я», и то, что находится в таком отношении, есть содержание сознания. «Содержанием мы называем все, что лишь⁷⁴ отнесено в сознании к Я, независимо от прочих характеристик». «Это отношение, очевидно, одинаково для любого так или иначе многообразно меняющегося содержания; оно, собственно, есть то, что составляет общее и особенное сознания. Чтобы отличить это отношение от общего факта сознания, мы обозначаем его (говорит Наторп, которого я здесь постоянно цитирую)⁷⁵ посредством особого выражения — «осознанность» (Bewusstheit). «Я, как субъективный центр отношений ко всем осознанным мной содержаниям, противопоставляет себя этим содержаниям совершенно особым образом; его отношение к ним иного рода, чем их к нему, и оно не осознается в своих содержаниях так же, как осознается содержание в нем; оно обнаруживается как раз в этом как равное себе содержание, так что в нем, пожалуй, может быть осознано нечто Другое, но само оно никогда не может быть осознано в Другом. Само оно не может

⁷⁴ В А следует: {всегда}.

⁷⁵ Ср. весь § 4 Введения в психологию с точки зрения критического метода Наторпа.

стать содержанием и в нем нет ничего, что могло бы быть каким-либо содержанием сознания. Дальнейшее его описание поэтому невозможно, ибо все, благодаря чему мы могли бы попытаться описать Я или отношение к нему, было бы позаимствовано опять-таки только из содержания сознания и, следовательно, не касалось бы самого Я или отношения к Я. Иначе говоря, всякое представление, которое мы хотели бы составить о Я, превращает это Я в предмет. Однако тем, что мы мыслим его в качестве предмета, мы уже перестали мыслить его в качестве Я. Я-бытие (Ich-sein) не означает предмет, но по отношению к любому предмету означает именно то, по отношению к чему нечто есть предмет. То же самое нужно сказать и об отношении к Я. Быть-осознанным означает быть предметом для Я: это «быть-предметом», в свою очередь, не может быть сделано предметом».

«Факт осознанности, этот основной факт психологии, можно, пожалуй, констатировать как наличный, сделать заметным благодаря его выделению. Однако он не может быть определен или выведен из чего-то иного».

Какими бы впечатляющими ни были эти высказывания, я не могу их подтвердить при более точном рассмотрении. Как же надлежит нам констатировать этот «основной факт психологии», если мы не мыслим его, и как следует мыслить его без того, чтобы Я или сознание в качестве объектов констатации не «превращать в предметы»? Пусть это было бы верным, если бы мы могли соотноситься с этим фактом посредством косвенного символического мышления; но, согласно Наторпу, этот факт обязан быть «основным», и как таковой он все же должен быть дан нам в непосредственном созерцании. Наторп явно утверждает, что факт этот «можно констатировать как наличный и сделать заметным благодаря его выделению». Но не является ли констатированное и замеченное содержанием? И не становится ли оно здесь предметным? Во всяком случае, здесь можно исключить узкое понятие предмета; но сюда подходит более широкое понятие. Подобно тому как направленность внимания на мысль, ощущение, чувство неудовольствия и т. п. делает эти переживания предметами внутреннего восприятия, не отождествляя их с предметами в смысле вещей, точно также и этот центр отношений я и всякое определенное отношение Я к содержанию, как замеченные, были бы даны предметно.

Тут я должен, конечно, сознаться в том, что решительно не могу обнаружить это первичное Я в качестве необходимого центра отношений {76}. Единственное, что я в состоянии заметить и, следовательно-

⁷⁶ {Между тем, я научился находить его и, соответственно, научился тому, чтобы

но, воспринять, есть эмпирическое Я и его эмпирическое отношение к тем собственным переживаниям или внешним объектам, которые в данный момент как раз становятся объектами особого «поворота внимания» (*Zuwendung*), в то время как многому из того, что остается «вовне» или «внутри», недостает этого отношения к Я.

Для прояснения ситуации я не могу здесь найти иного пути, кроме феноменологического анализа эмпирического Я и его эмпирического отношения к объектам; и тогда с необходимостью обнаруживается представленное выше понимание. Мы отделили Я как материальное тело (*Ich-Körper*), являющее себя подобно любой другой физической вещи, и направили внимание на духовное Я, которое эмпирически привязано к первому и которое являет себя как принадлежащее ему. Редуцированное к феноменологически актуальному данному, это духовное Я дает описанный выше комплекс рефлексивно схватываемых переживаний. Этот комплекс относится к психическому (*seelischen*) Я аналогично тому, как «попадающие в восприятие» стороны воспринятой внешней вещи относятся ко всей вещи в целом. Осознанное интенциональное отношение Я к своим предметам я не могу понять иначе, как то, что к феноменологическому совокупному составу единства сознания принадлежат как раз такие интенциональные переживания, где интенциональным объектом выступает Я как одушевленное тело (*Ichleib*), Я как духовная личность и, таким образом, весь эмпирический Я-субъект (Я, человек). Такие интенциональные переживания должны составлять одновременно сущностное феноменологическое ядро феноменального Я.

Но тем самым мы подошли к третьему понятию сознания, которое выделяется именно через акты, или интенциональные переживания, и это понятие мы намерены сразу же проанализировать в следующей главе. Тот, кто оспаривает своеобразие интенциональных переживаний и не хочет признать наиболее для нас достоверного, а именно, что «быть-предметом» (*Gegenstand-sein*), феноменологически говоря, осуществляется в определенных актах, в которых нечто является или мыслится в качестве предмета, — тот, очевидно, не сможет понять, каким образом это «быть-предметом» само вновь может стать предметным. Для нас вопрос совершенно ясен: акты «направлены» на своеобразие актов, в которых нечто является; иначе говоря, акты направлены на эмпирическое Я и его отношение к предмету. Феноменологическое ядро (эмпирического) Я образуют при этом акты, которые «доводят

опасения по поводу перехода к метафизике Я в чистом схватывании данного не сбивали меня с толку. (Ср. прим. к §6.)).

до его сознания» предметы, и «в» этих актах Я «направлено» к соответствующему предмету.

Не могу также понять, как можно говорить, что отношение Я к содержанию сознания лишено всяких различий, ибо если под содержанием понимается переживание (реальный конституент феноменологического Я), то все же способ, каким содержания включаются в единство переживания, всецело зависит от особенностей содержаний, точно так же как вообще при включении частей в целое. Если же под содержанием подразумевается какой-либо предмет, на который сознание направлено как восприятие, воображение, воспоминание или ожидание, как понятийное представление или предикация и т. д., — тогда тем более существуют очевидные различия, проступающие уже в самом расположении в ряд только что приведенных выражений.

Возможно, вызовет возражение наше упомянутое выше утверждение о том, что Я само себя являет, само обладает осознанием и, в частности, восприятием самого себя. Однако самовосприятие эмпирического Я — это обычная вещь, и ее понимание не составляет затруднений. Это Я столь же хорошо воспринимается, как и любая внешняя вещь. А то, что воспринимаются не все стороны и части предмета, ничего не меняет по существу как в том, так и в другом случае. Ибо для восприятия существенно, чтобы оно было предполагающим (*vermeintlich*) схватыванием предмета, а не адекватным его созерцанием. Сам акт восприятия (*Wahrnehmen*), хотя он принадлежит Я с его феноменологическим составом, не попадает, разумеется (как и многое другое, что «осознается», но не замечается), в схватывающий взгляд восприятия (*Wahrnehmung*); подобно тому, как, например, не схваченные, но все же являющиеся моменты воспринятой внешней вещи не попадают в восприятие. Тем не менее, Я в первом случае, как и вещь во втором, называются воспринятыми, и в самом деле [оказываются] воспринятыми, осознанными в модусе живого присутствия (*in der Weise leibhafter Selbstgegenwart*).

Добавление ко 2-му изданию. Следует особо подчеркнуть, что высказанная здесь позиция по вопросу о чистом Я (которой, как уже сказано, я более не придерживаюсь) не имеет значения для исследований, содержащихся в этом томе. Как ни важен этот вопрос вообще, а также чисто феноменологически, все же наиболее широкие проблемные сферы феноменологии, которые в той или иной степени общности касаются реального (*reellen*) содержания интенциональных переживаний и их сущностного отношения к интенциональным объектам, могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я. Исключительно такими сферами ограничиваются данные

исследования. Принимая во внимание обсуждение приведенных выше высказываний в такой значительной работе, как недавно появившийся 1-й том вторично переработанного *Введения в психологию* П. Наторпа, я их просто не вычеркнул.

ВТОРАЯ ГЛАВА

СОЗНАНИЕ КАК {ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ}⁷⁷

Анализ третьего понятия сознания, которое по [своему] сущностному феноменологическому составу совпадает с понятием «психический акт», требует более подробного рассмотрения. В связи с ним речь об осознанных содержаниях, в частности о содержаниях наших представлений, суждений и т. д., приобретает многообразные значения, отделить которые друг от друга и самым точным образом их исследовать составляет весьма важную задачу.

§ 9. Значение брентановского выделения «психических феноменов»

Среди разграничений классов в дескриптивной психологии нет ни одного более примечательного и в философском отношении более значительного, чем то, которое провел Brentano, обозначив этот класс «психическими феноменами», и которое он использовал для своего известного разделения феноменов на психические и физические. Не то чтобы я не мог согласиться с убеждением, которое при этом руководило великим мыслителем и которое было выражено уже выбором этих терминов — а именно, что он достиг исчерпывающей классификации «феноменов», посредством которой могли бы быть обособлены области исследования психологии и естественных наук, и что спорный вопрос о верном определении исследовательских областей этих дисциплин мог бы быть разрешен простым образом. Вполне возможно, что дефиниция психологии как науки о психических феноменах и соответствующая дефиниция естествознания как науки о физических феноменах имеет вполне оправданный смысл; однако серьезные основания

⁷⁷ А: {психический акт}.

дают возможность оспаривать то, что понятия, которые входят в брентановское разграничение [феноменов], суть те, которые под этими же именами входят в указанные дефиниции. Можно было бы показать, что отнюдь не все психические феномены в смысле возможной дефиниции психологии, точно так же в смысле Brentano, суть психические акты, и что, с другой стороны, добрая часть того, что у Brentano обозначено двусмысленным термином «физический феномен», поистине суть психические феномены⁷⁸.

Тем не менее, ценность брентановского истолкования понятия (Konzeption des Begriffes) «психический феномен» совершенно не зависит от целей, которые он при этом преследовал. Здесь выявляется для нас строго определенный в своих границах класс переживаний, который охватывает в себе все то, что характеризует в определенном и *точном* смысле психическое, осознанное существование (Dasein). {Реальная} сущность, которой недоставало бы таких переживаний, которая бы имела в себе просто содержания такого типа, каковы переживаемые ощущения (Empfindungserlebnisse)⁷⁹, и была бы неспособна предметно их интерпретировать или каким-либо иным образом делать предметы представимыми посредством них — следовательно, и подавно была бы неспособна отнестись к предметам в дальнейших актах: судить о них, радоваться или огорчаться, любить их или ненавидеть, желать или испытывать отвращение, — такую сущность никто не захотел бы назвать сущностью, наделенной психикой. Если находят сомнительным, мыслима ли вообще такая сущность, которая была бы просто комплексом ощущений, то достаточно все же указать на феноменальные внешние вещи, которые даны в сознании (bewusstseinsmässig) благодаря комплексам ощущений, однако сами никоим образом не являются в качестве таковых, и которые мы потому называем неодушевленными сущностями, или телами (Körper), что они лишены всех психических

⁷⁸ Мое отклонение от [брентановской] трактовки движется не в направлении [уточнения] тех ограничений, которые Brentano, хорошо осознавший недостаточность простых определений, посчитал необходимым добавить (ср. Psychologie vom emp. Standp., I, S. 127 ff.); это видно из рассуждений в приложении в конце тома. (Имеется в виду конец VI Исследования. *Прим. перев.*)

⁷⁹ Мы не могли бы больше говорить: пережитые [содержания]. Исток понятия переживания лежит ведь в области психических «актов», и если его расширение привело нас к понятию переживания, которое охватывает и не-акты, то все же связь, которая встраивает их в акты и присоединяет их к актам, короче, единство сознания, остается столь существенной, что мы не могли бы говорить о переживании (Erleben) там, где бы недоставало этой связи.

переживаний в смысле приведенных выше примеров. Если мы отвлечемся от психологии и войдем в более узкий круг философских дисциплин, то фундаментальная важность этого класса переживаний удостоверяет себя в том, что только присущие этому классу переживания принимаются во внимание в высших нормативных науках, ибо только эти переживания, в той мере, в какой мы схватываем их в феноменологической чистоте, образуют конкретные основания для абстрагирования фундаментальных понятий, которые играют систематизирующую роль в логике, этике, эстетике, а именно понятия, которые выстраивают идеальные законы этих дисциплин. Если мы при этом назвали и логику, то мы одновременно напомнили о том особом интересе, который побудил нас к более точному рассмотрению этих переживаний.

§ 10. Дескриптивная характеристика актов как интенциональных переживаний

Теперь все же пора определить сущность брентановского разграничения классов, т.е. сущность понятия сознания в смысле *психического акта*. Ведомый интересом к вышеупомянутой классификации, сам Брентано проводит соответствующее исследование в форме взаимного разграничения двух им выделенных основных классов феноменов — психических и физических. Он получает шесть определений, из которых только два с самого начала могут быть приняты нами во внимание, ибо во всех остальных деструктивную роль играют определенные, вводящие в заблуждение эквивокации, которые делают несостоятельными брентановские понятия феномена, и особенно, физического феномена, а затем — внутреннего и внешнего восприятия⁸⁰.

Из двух выделенных определений одно непосредственно выявляет сущность психических феноменов, или актов. Оно безошибочно обнаруживает себя на любых примерах. В восприятии нечто воспринимается, в образном представлении нечто образно представляется, в высказывании нечто высказывается, в любви нечто любит, в ненависти нечто ненавидится, в желании нечто желается и т.д. Брентано имеет в виду уясняемое на подобных примерах общее, когда он говорит: «Каждый психический феномен характеризуется тем, что схоласты средневековья называли интенциональным (а также, пожалуй, ментальным) существованием в нем некоторого предмета (*Inexistenz eines Gegenstandes*) и что мы, хотя и не вполне избегая двусмысленных выражений, называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым

⁸⁰ Более подробно в упомянутом выше приложении.

не следует понимать какую-либо реальность) или имманентной предметностью. Каждый содержит в себе нечто как объект, хотя и не каждый одинаковым образом»⁸¹. Этот «способ отношения сознания к содержанию», как зачастую выражается Brentano в других местах, в представлении есть именно представляющий способ, в суждении — судящий и т. д. Как известно, в Brentановской классификации попытка разделить психические феномены на представления, суждения и душевную жизнь (*Gemütsbewegung*) («феномены любви и ненависти») основывается на этом способе отношения, исходя из которого Brentано различает как раз три в корне различных вида (которые иногда многообразно специфицируются).

Оценивать ли Brentановскую классификацию «психических феноменов» как соответствующую действительности или даже признавать за ней основополагающее значение для методов психологии в целом — значение, которое придавал этой классификации ее гениальный автор, — мы этого не касаемся. Только одно мы принимаем в расчет как важное для нас — что существуют сущностные видовые различия интенционального отношения, или, коротко говоря, интенции (которая составляет дескриптивный родовой характер «акта»). Способ, каким «простое представление» некоторого положения дел имеет в виду свой «предмет», иной, чем способ суждения, которое считает положение дел истинным или ложным. И опять-таки иными являются способы предположения и сомнения, способы надежды или боязни, способы удовольствия и неудовольствия, устремления и отстранения, разрешения теоретического сомнения (решение относительно суждения) или практического сомнения (волевое решение в смысле взвешенного выбора), подтверждения теоретического суждения (*Meinung*) (осуществление интенции суждения) или полагания воли (осуществление интенции воли) и т. д. Конечно, если не все, то большинство актов суть комплексные переживания; весьма часто сами интенции при этом комплексные. Интенции душевной жизни выстраиваются на интенциях представления или суждения и т. п. Однако нет сомнения, что при разложении этих комплексов мы всегда достигаем первичных интенциональных характерных свойств, которые, по своей дескриптивной сущности, не позволяют редуцировать себя к каким-либо иным психическим переживаниям; и опять-таки нет сомнения в том, что единство дескриптивного рода «интенция» («типологическое свойство акта») («*Aktcharakter*») обнаруживает видовые различия, которые основываются в чистой сущности этого рода

⁸¹ *Psychologie*, I, S. 115. (Ср. Ф. Brentано. Избранные работы. М.: ДИК, 1996. С. 33. Перев. В. В. Анашвили. — *Прим. перев.*)

и предшествуют как некоторое *Argiōi* всей эмпирически психологической фактичности. Имеют место сущностно различные виды и подвиды интенции. К тому же невозможно свести все различия актов к различиям вплетенных в них представлений и суждений просто добавлением элементов, которые не принадлежат роду интенции. Так, например, эстетическое одобрение или неодобрение есть способ интенционального отношения, которое с очевидностью {и сущностно} выявляет свое своеобразие по сравнению с простым представлением или теоретическим обсуждением эстетического объекта. Эстетическое одобрение и эстетический предикат могут быть, правда, высказаны, а высказывание есть суждение и как таковое включает в себя представления. Однако тогда эстетическая интенция, точно так же как ее объект, есть *предмет* представлений и суждений; сама она остается сущностно отличной от этих теоретических актов. Оценить суждение как верное, а душевное переживание — как возвышенное, это предполагает, конечно, аналогичные и родственные, но не тождественные в видовом отношении интенции. Точно так же при сравнении судебных и волевых решений и т. д.

Интенциональное отношение, понятое чисто дескриптивно как внутреннее своеобразие определенных переживаний, мы схватываем как сущностную определенность «психических феноменов», или «актов», так что в брентановской дефиниции: они суть «такие феномены, которые содержат в себе интенционально предмет»⁸² мы усматриваем сущностную дефиницию, «реальность» (в старом смысле) которой, естественно, гарантирована посредством примеров⁸³. {Другими словами и одновременно *чисто* феноменологически: идеация, осуществленная на показательных отдельных случаях таких переживаний — и осуществленная таким образом, что любое эмпирико-психологическое понимание и полагание бытия остаются вне игры, и принимается во внимание только реально (reell) феноменологическое содержание этих переживаний — дает нам чисто феноменологическую родовую идею *интенционального переживания*, или *акта*, а затем и ее чистые подвиды⁸⁴.} То, что

⁸² Ibid., S. 116.

⁸³ Для нас поэтому не существует проблемы в том, действительно ли все психические феномены, например феномены чувства (Gefühlsphänomene), имеют указанное своеобразие. Вместо этого следовало бы спросить, являются ли соответствующие феномены «психическими феноменами». Этот странный вопрос возникает из-за несоответствия терминов. О последнем подробнее ниже.

⁸⁴ {Если мы придерживаемся рамок психологической апперцепции, то феноменологически чистое понятие переживания включает в себя понятие некоторой психической реальности; говоря точнее, оно модифицируется в понятие

не все переживания интенциональны, показывают ощущения и комплексы ощущений. Какая-либо часть ощущаемого поля зрения, какими бы она ни была заполнена визуальными содержаниями, есть переживание, которое может охватывать многообразные частичные содержания, однако эти содержания не являются интендированными [исходя] из целого, интенциональными предметами в этом поле.

Последующие размышления проясняют более точно фундаментальное различие между первым и вторым способом рассуждать о «содержаниях». {И повсюду можно будет убедиться, что то, что постигается при анализе показательных случаев и при сравнении тех и других содержаний, может быть усмотрено в идеации как чистое сущностное различие. Все феноменологические определения, которых мы здесь добиваемся, следует понимать (даже без особого подчеркивания) как сущностные определения.}

Второе ценное для нас определение психических феноменов Брентано видит в том, «что они суть или представления, или основываются на представлениях как на своей основе»⁸⁵. «Нельзя что-либо обсуждать, нельзя чего-либо желать, нельзя на что-либо надеяться или чего-либо страшиться, если оно не представлено»⁸⁶. Под представлением в этом определении понимается, естественно, не представленное содержание (предмет), но [само] представление (*das Vorstellen*), акт.

То, что это определение не может составить для наших исследований подходящего исходного пункта, заключается в том обстоятельстве, что оно предполагает определенное понятие представления, которое, учитывая многообразные трудно различимые эквивокации этого термина, еще должно быть выработано. При этом, однако, естественным началом является рассмотрение понятия акта. И все-таки в этом определении высказано важное и одновременно по своему содержанию побуждающее к дальнейшим исследованиям положение, к которому мы должны будем вернуться.

психического состояния некоторой одушевленной (*animalisch*) сущности (будь это состояние фактической природы, будь оно идеально возможной природы с идеально возможным «одушевленным» существом — в последнем случае, следовательно, при исключении всех полаганий бытия). В дальнейшем и ч и с т о ф е н о м е н о л о г и ч е с к а я родовая идея интенционального переживания модифицируется в параллельную и близкородственную п с и х о л о г и ч е с к у ю родовую идею. В зависимости от выключения или включения психологической апперцепции эти виды анализа получают то чисто феноменологическое, то психологическое значение.}.

⁸⁵ а. а. О., S. 111 (конец § 3).

⁸⁶ а. а. О., S. 104.

§ 11. Предотвращение терминологически напрашивающихся неверных толкований: А) «ментальный», или «имманентный», объект

Теперь, когда мы зафиксировали брентановское сущностное определение, намеченные расхождения с его позицией вынуждают нас отклонить его терминологию. Мы поступим правильно, если не будем говорить ни о психических феноменах, ни вообще о феноменах, когда речь идет о переживаниях обсуждаемого класса. Первое оправданно только с точки зрения Brentano, согласно которой с помощью этого класса (в основном) должна быть отграничена исследовательская сфера психологии, в то время как, с нашей точки зрения, все переживания вообще равноправны в этом отношении. Что касается термина «феномен», то он не только отягощен многозначностью, наносящей ощутимый вред, но и свидетельствует о весьма сомнительном теоретическом убеждении, которое мы находим явно присутствующим у Brentano, а именно, что каждое интенциональное переживание есть как раз феномен. Так как феномен означает по преимуществу, а также и у Brentano, являющийся предмет как таковой, то в этом заключено следующее: каждое интенциональное переживание не только имеет отношение к предметам, но само есть предмет определенных интенциональных переживаний. Тем более что при этом думают о тех переживаниях, которые являются нам нечто в весьма особом смысле, а именно о восприятиях: «Каждый психический феномен есть предмет внутреннего сознания». Мы, однако, уже говорили, что у нас есть серьезные сомнения относительно этого утверждения.

Дальнейшие возражения касаются тех выражений, которые использует Brentano параллельно с термином «психический феномен» или которые он употребляет описательным способом и которые также обычно употребляются. Во всяком случае, весьма сомнительно (что зачастую сбивает с толку) говорить о том, что воспринятые, воображаемые, обсуждаемые, желаемые предметы и т.д. (соответственно, в воспринимающем, представляющем модусе и т.д.) «входят в сознание», или, наоборот, что «сознание» (или я) «вступает» тем или иным образом «в отношение» к ним, что они тем или иным образом «вовлекаются в [сферу] сознания» и т.д., точно так же сомнительно говорить о том, что интенциональные переживания «содержат в себе нечто как объект» и т.п. Такого рода выражения подталкивают к двум ложным толкованиям; во-первых, что {речь как будто идет о реальном процессе или реальном отношении, которое разыгрывается между сознанием, или Я, и «осознанной»

вещью}⁸⁷; во-вторых, что речь как будто идет об отношении между двумя вещами, которые равным образом можно реально (reell) обнаружить в сознании, между актом и интенциональным объектом; о чем-то вроде некоторого вложения одного психического содержания в другое. Если здесь нельзя избежать термина «отношение», то все же следует избегать выражений, которые прямо-таки предлагают ложные истолкования этого отношения как психологически-реального (real) или принадлежащего реальному (reell) содержанию переживаний.

Рассмотрим более подробно прежде всего второе из двух указанных ложных толкований. Весьма характерным образом это толкование предлагает для обозначения сущностного своеобразия интенциональных переживаний выражение *имманентная предметность* и точно так же равнозначные термины схоластики *интенциональное*, или *ментальное существование* (Inexistenz) предмета. Интенциональные переживания имеют то своеобразие, что они различным образом относятся к представленным предметам. Это они делают именно в смысле *интенции*. Предмет «имеется в виду»⁸⁸ («gemeint») в этих переживаниях, [интенция] нацелена на него, и притом в модусе представления и одновременно суждения и т. д. В этом, однако, заключено не что иное, как то, что присутствуют как раз те определенные переживания, которые имеют характер интенции, и в частности — представляющей, судящей, желающей интенции и т. д. Не две вещи присутствуют как переживания (мы отвлекаемся от известных исключений), не предмет переживается и наряду с ним интенциональное переживание, которое на него направлено; это не две вещи в смысле части и охватывающего целого, но только одно наличествует — интенциональное переживание, сущностный дескриптивный характер которого составляет как раз соответствующую интенцию. В соответствии со своей видовой особенностью она составляет целиком и полностью акт представления этого предмета или акт суждения о нем и т. д. Если это переживание налицо, то *eo ipso* (и это заключено, как я хочу подчеркнуть, в его собственной сущности) осуществлено «интенциональное отношение к предмету», *eo ipso* предмет «интенционально присутствует», ибо одно и другое означает точно то же самое. И такое переживание, естественно, может наличествовать в сознании без того, чтобы предмет существовал и мог бы

⁸⁷ А: {речь идет о реальном воздействии (reelle Aktion) сознания, или Я, на «осознанную» вещь, по меньшей мере о дескриптивно обнаруживаемом в каждом акте отношении между обоими}.

⁸⁸ Выделяющий акт внимания, подмечания понимается здесь не в смысле «подразумевающего акта» «интенции».

вообще существовать; предмет подразумевается, т. е. акт его подразумевающий (Meinen) есть переживание, однако он просто подразумевается (vermeint), а в действительности — ничто.

Если я представляю бога *Юпитера*, то этот бог есть представленный предмет, он «имманентно присутствует в моем акте», имеет в нем «ментальное существование» (Inexistenz) (при этом могут использоваться и другие выражения, искаженные в ходе их собственной интерпретации). Я представляю бога Юпитера, это означает, я имею определенное переживание представления, в моем сознании осуществляется акт-представления-бога-Юпитера. Как бы ни разлагали это интенциональное переживание в дескриптивном анализе, чего-либо такого, как бог Юпитер, естественно, обнаружить в нем нельзя; «имманентный», «ментальный» предмет не принадлежит, таким образом, дескриптивному (реальному (reell)) составу переживания, он, следовательно, совершенно не имманентный и не ментальный. Он, конечно, и не *extra mentem*, он вообще не существует. Однако это не препятствует тому, что этот акт-представления-бога-Юпитера действительно существует как такого рода переживание, как такой определенный модус настроенности (Zumutesein), что тот, кто его в себе испытывает, может по праву сказать, что он представляет мифического царя богов, о котором повествуют то-то и то-то. С другой стороны, если интендированный предмет существует, то в феноменологическом отношении ничего не меняется. Для сознания данное в существе своем равнозначно, существует ли представленный предмет или он вымышлен и, возможно, вообще бессмыслен. *Юпитера* я представляю не иначе, чем *Бисмарка*, *Вавилонскую башню* — не иначе, чем *Кёльнский собор*, правильный тысячеугольник — не иначе, чем правильный тысячгранник⁸⁹. Если так называемые имманентные содержания скорее просто интенциональные (интендированные), то,

⁸⁹ От имеющих место в том или ином случае характерных полаганий, которые влекут за собой убеждение в бытии представленного, мы можем здесь отвлечься. Пусть снова убедятся, что любая предпосылка природной действительности вместе с человеком и прочими переживающими одушевленными существами может быть исключена в осуществляемом рассмотрении, так что это рассмотрение следует понимать как размышление об *идеальной* возможности. В конечном итоге можно увидеть, что оно принимает характер методического размышления и исключения, которое отделяет то, что является делом трансцендентной апперцепции и трансцендентного полагания, чтобы выявить то, что принадлежит самому переживанию в его реальном (reell) сущностном составе. Переживание есть тогда *чисто* феноменологическое переживание, поскольку его психологическая апперцепция исключена.

с другой стороны, действительно имманентные содержания, которые принадлежат реальному (reell) составу переживаний, не интенциональны: они выстраивают акт, как необходимые отправные пункты они делают возможным интенцию, но сами они не интендированы, они не предметы, которые представлены в акте. Я вижу не ощущения цвета, но вещи, обладающие цветом, я слышу не ощущения звука, но песню певички и т. д.⁹⁰

И то, что верно в отношении представлений, верно также и в отношении прочих выстраивающихся на них интенциональных переживаниях. Представлять определенный объект, например, *Берлинский замок*, это, мы бы сказали, [иметь] дескриптивно так-то и так-то определенный вид настроенности (Zumutesein). Судить об этом замке, любоваться красотой его архитектуры или желать, чтобы это стало возможным и т. д., — это новые переживания, которые характеризуются феноменологически новым образом. Все они имеют то общее, что они суть модусы предметной интенции, которые в обычной речи мы не можем выразить иначе, как «замок воспринят», «дан в воображении», «образно представлен», «о нем высказано суждение», «он предмет любования, желания» и т. д.

Потребуется еще более тщательное исследование, чтобы установить, что же стоит за метафорическими выражениями о предмете, представленном в представлении, о предмете, обсуждаемом в суждении, и как вообще нужно понимать предметное отношение актов. Однако в той степени, в которой мы продвинулись вперед, мы во всяком случае поступим правильно, если вообще будем избегать этого оборота речи — «имманентные предметы». Мы можем без него легко обойтись, так как у нас есть выражение *интенциональный предмет*, которое не подлежит подобным сомнениям.

Если принять во внимание переносный смысл «содержимости» предмета в акте, то становится очевидным, что параллельные и равнозначные обороты речи, такие, как «предмет осознан, в сознании, имманентен сознанию» и т. п. страдают весьма вредными эквивокациями; ибо под сознанием понимается здесь нечто совершенно иное, чем то, что можно понимать под сознанием, исходя из двух рассмотренных ранее значений. Вся новейшая психология и теория познания оказалась вовлеченной в эти и родственные им эквивокации. При господствующем влиянии психологического образа мышления и терминологии мы поступили бы

⁹⁰ Относительно того кажущегося само собой разумеющимся различия между имманентными и трансцендентными предметами, которое ориентировано на старую традиционную схему: внутренне осознанный образ — в-себе-бытие вне сознания, ср. Приложение в конце этой главы.

неудачно, если бы ввели наши собственные термины, противопоставив их терминам современной психологии. Так как наше первое понятие сознания {, которое, если его понимать эмпирико-психологически, в равной степени называет осознанным как принадлежащий реальному (real) единству психического индивида поток переживаний, так и все его реально (reell) конституирующие моменты} обнаруживает тенденцию к широкому распространению в психологии, то мы уже в предыдущей главе решили отдать предпочтение этому понятию (только при отвлечении от собственно психологического (das Psychologische), следовательно, в феноменологической чистоте). При этом мы должны, если и не совсем избегать того, чтобы говорить о сознании в смысле внутреннего восприятия и в смысле интенционального отношения (что вряд ли осуществимо), то делать это с необходимой осторожностью.

§ 12. В) Акт и отношение сознания, или Я, к предмету

Подобным образом обстоит дело и с первым из упомянутых ложных толкований, как будто сознание, с одной стороны, а осознанная вещь, с другой стороны, в реальном смысле вступают друг с другом в отношение. Зачастую, вместо того чтобы сказать «сознание», говорят я⁹¹. В самом деле, в естественной рефлексии является не отдельный акт, но Я как одна точка рассматриваемого отношения, вторая точка которого заключена в предмете. Если затем обращают внимание на переживание как акт, то кажется, что Я с необходимостью относится к предмету посредством этого переживания или в нем. Придерживаясь последнего воззрения, хотели бы даже вложить Я в каждый акт в качестве сущностной и повсюду тождественной точки единства. При этом мы бы вернулись к уже ранее отклоненному допущению чистого Я как центра отношений.

Но если мы, так сказать, живем в соответствующем акте, если мы растворяемся, например, в восприятии как рассматривании являющегося процесса или в игре фантазии, в чтении сказки, в осуществлении математического доказательства и т. п., то нигде нельзя заметить Я в качестве точки соотнесения осуществленных актов. Представление о [нашем] Я (Ichvorstellung) может быть «наготове», для того чтобы с особой легкостью выдвинуть себя на передний план или, скорее, заново себя осуществить; но только если оно себя действительно осуществляет и полагает себя в единстве с соответствующим актом, то «мы» таким образом относим «себя» к предмету, что этому отношению [нашего] Я соответствует

⁹¹ Ср. выше, § 11.

нечто дескриптивно выявляемое. То, что затем дескриптивно находится в действительном акте переживания, так это соответствующий составной акт, который содержит в себе в качестве одной части представление о [нашем] Я, а в качестве другой — акты представления, суждения, желания и т. д. соответствующей вещи. Если рассматривать объективно (а также с точки зрения естественной рефлексии), это, конечно, верно, что в каждом акте Я интенционально относится к предмету. {Ведь это совершенно само собой разумеется, поскольку Я означает для нас не более как «единство сознания», «связку» переживаний, или, в эмпирически реальном понимании и более естественно, как непрерывное, вечное единство, которое интенционально конституируется в единстве сознания как личностный субъект переживаний — как Я, которое обретает в них свои «психические состояния», которые осуществляет соответствующая интенция, соответствующее восприятие, суждение и т. д. Если имеет место переживание такой-то и такой-то интенции, то *eo ipso* Я имеет эту интенцию.}⁹²

Так что утверждение: «Я представляет предмет, оно относится представляющим способом к предмету, оно имеет его как интенциональный объект своего представления» означает то же самое, что и утверждение: «В феноменологическом Я, в этом комплексе переживаний, присутствует реально (*reell*) одно определенное переживание, названное, в соответствии со своей видовой особенностью, *представлением* (*Vorstellen*) *соответствующего предмета*». Точно так же утверждение «Я судит о предмете» означает следующее: в нем присутствует так-то и так-то определенное переживание суждения. В описании нельзя обойти отношение к переживающему Я, однако само соответствующее переживание не входит в состав некоторого комплекса, который содержал бы пред-

⁹² А: {Это ведь совершенно само собой разумеется, поскольку Я означает для нас не более как «единство сознания», «связку», или, еще лучше, непрерывное, вечное единство, которое конституируется в принадлежащих некоторому «Я» переживаниях, так как это единство закономерно затребовано посредством видовых и каузальных особенностей этих переживаний. В качестве такой конститутивной части этому единству принадлежит соответствующее интенциональное переживание, соответствующее восприятие, суждение и т. д. Если имеет место переживание такой-то и такой-то интенции, то *eo ipso* Я, или охватывающее целое, имеет эту интенцию, т. е. так, как определенная психическая вещь имеет свойства, которые ее конституируют как частичные содержания. Если часть относится к единому целому, то получается отношение владения (*das Haben*): целое «имеет» часть; так и Я имеет интенциональное отношение, оно есть представляющее, судящее Я и т. д.}.

ставление о Я как частичное переживание. Описание осуществляется на основе объективирующей рефлексии, в ней рефлексия на Я объединяется с рефлексией на переживание акта в один акт отношения, в котором само Я является в качестве относящегося посредством своего акта к предмету акта. Очевидно, что при этом было произведено существенное дескриптивное изменение. Тем более что первичный акт уже не просто здесь, в нем мы не живем более, но на него мы направляем внимание и о нем мы судим.

То, что отношение к Я есть нечто принадлежащее сущностному составу самого интенционального переживания, — от этого недоразумения следует отстраниться и исключить его, принимая в расчет эти соображения⁹³.

§ 13. Фиксация нашей терминологии

В соответствии с этой критической подготовительной работой мы фиксируем нашу собственную терминологию, которую, в соответствии с этой работой, выбираем таким образом, чтобы по возможности устранить все спорные предпосылки и любую многозначность, выступающую как препятствие. Мы будем избегать, следовательно, выражения «психический феномен» и там, где потребуются точность, говорить об *интенциональном переживании*. «Переживание» следует при этом понимать в зафиксированном выше феноменологическом смысле. Определяющее прилагательное *интенциональный* обозначает общий сущностный характер подлежащего выделению класса переживаний, [оно обозначает] своеобразие интенции, отношение к предметному способом представления или каким-либо другим аналогичным способом. В качестве более краткого выражения, чтобы пойти навстречу тому, что привычно как в иностранном, так и в собственном языке, мы будем употреблять слово *акт*.

Конечно, эти выражения также не без изъяна. Зачастую мы говорим об интенции в смысле внимания, специально направленного на что-либо, нацеленного взгляда. Все же не всегда интенциональный предмет есть предмет, который специально выделяют, на который направляют внимание. Порой одновременно присутствуют и переплетены между собой многие акты, однако внимание особым образом «проявляет свое действие» в одном из них. Мы переживаем все акты одновременно, однако в этом акте мы

⁹³ {Ср. Добавление к I главе, выше, § 8, а также мои *Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw.*, I. c.}.

как бы растворяемся. Все-таки, учитывая исторически унаследованную и, начиная с Brentano, снова широко употребляемую терминологию — «интенциональные предметы», неуместно, может быть, говорить об интенции в указанном смысле, тем более что для интенции в смысле направленности внимания (*das Aufmerken*) (мы будем иметь основание не считать эту направленность особым актом) мы как раз имеем этот термин *направлять внимание* (*aufmerken*). Но здесь появляется еще и другая эквивокация. Выражение *интенция* представляет своеобразие актов в образе целевой устремленности (*Abzielen*) и поэтому очень хорошо подходит для тех многих актов, которые в естественном и самом общем смысле можно назвать теоретической или практической целевой устремленностью. Этот образ, однако, не ко всем актам подходит одинаково хорошо, и если мы обратим более пристальное внимание на подобранные в § 10 примеры, то от нас не может ускользнуть, что нужно различать более узкое и более широкое понятие интенции. Если воспользоваться образом, то действию, устремленному к цели, соответствует в качестве коррелята действие, достигающее цели (выстрел и попадание). Точно так же определенным актам как «интенциям» (например, интенциям суждения, желания) соответствуют другие акты в качестве «*достижений цели*», или «*осуществлений*». И поэтому для первых актов этот образ подходит так хорошо; однако осуществления тоже ведь акты и, следовательно, «интенции», хотя они (как правило, по крайней мере) не являются опять-таки интенциями в этом более узком смысле, который указывает на соответствующее осуществление. Эквивокация, когда она распознана, не опасна. Само собой разумеется, что там, где имеет место более узкое понятие, это должно быть оговорено. Впрочем, нам оказывает помощь параллельное выражение *типологическое свойство акта* (*Aktcharakter*), чтобы удалить возможные недоразумения.

Что касается выражения «а к т», то, с другой стороны, здесь нельзя, конечно, подразумевать первичное значение слова *actus*, мысль о деятельности должна быть совершенно исключена⁹⁴. У большей части психологов выражение «акт» настолько укоренилось

⁹⁴ Когда Наторп (*Einleitung in die Psychologie*, S. 21) возражает против того, чтобы всерьез говорить о психических актах как деятельности сознания, или Я, «только потому, что сознание часто или всегда сопровождается стремлением, оно проявляется как действие (*Tun*) и его субъект как деятель», то мы полностью с ним согласны. Мы отвергаем «мифологию деятельности»; мы определяем акты не как психическую деятельность, но как интенциональные переживания.

в языке, а с другой стороны, настолько затаскано и, очевидно, потеряло свой первоначальный смысл, что мы можем, хотя и с высказанными оговорками, сохранить его без особых забот. Если мы не хотим вводить совершенно новые, искусственные слова, чуждые живому чувству языка и исторической традиции, то мы едва ли сможем избежать такого рода несоответствий.

§ 14. Сомнения в отношении допущения, что акты — это дескриптивно фундированный класс переживаний

Во время всего этого терминологического рассмотрения мы уже довольно глубоко вошли в дескриптивный анализ такого вида, который затребован нашими логическими и теоретико-познавательными интересами. Прежде чем мы продолжим этот анализ, необходимо учесть определенные возражения, которые касаются основ наших дескрипций.

Во-первых, группой исследователей вообще оспаривается [возможность] деления класса переживаний, который мы описали, именуя его «акт», или «интенциональное переживание». В этом отношении первоначальный способ введения этого разграничения у *Бректано*, цели, которые он при этом преследовал, и, пожалуй, также некоторые ложные трактовки, которые у него при этом имели место, способствовали неверному пониманию; они не позволили выявить значимость в высшей степени ценного дескриптивного содержания этого разграничения. Оно решительно оспаривается, например, *Наторп*. Однако, когда этот выдающийся мыслитель возражает⁹⁵ [следующим образом]: «Хотя я могу, пожалуй, рассматривать звук в себе или в отношении к другим содержаниям сознания, не принимая далее во внимание его существование (*Dasein*) для Я, однако я не могу рассматривать себя и свое слышание, не думая о звуке», то мы не находим здесь ничего, что могло бы нас смутить. То, что от слышания звука нельзя оторвать слышание, как будто оно было бы чем-то и без звука, — это, конечно, так. Однако при этом не сказано, что нельзя различать двойственное: услышанный звук, объект восприятия, и слышание звука, акт восприятия. Конечно, это верно, когда Наторп говорит об услышанном звуке: «Его существование для меня — это мое сознание его. Тот, кто способен как-либо еще иначе уловить свое сознание, чем в существовании содержания для него, тому я не могу <...> последовать». Однако мне представляется, что «существование содержания для меня» есть вещь, которая допускает дальнейший феноменологический анализ и требует его. Прежде всего, [существуют]

⁹⁵ P. Natorp. *Einleitung in die Psychologie*. S. 18.

различия в способе выделять [содержание]. Содержание присутствует для меня каждый раз иным образом, в зависимости от того, имею ли я его только имплицитно, без особого выделения из целого, или выделяя, и, опять-таки, замечаю ли я его мимоходом или же преимущественно на нем останавливаю взгляд, особым образом устремляясь к нему. Более важными являются для нас различия между существованием содержания в смысле осознанного ощущения, которое само, однако, не стало объектом восприятия, и [существования] содержания как раз в смысле объекта восприятия. Выбор звука в качестве примера несколько скрадывает различие, но все же не уничтожает его. *Я слышу* — в психологии это может означать: я ощущаю, обычно это означает — я воспринимаю: я слышу скрипичное адажио, щебетание птиц и т.п. Различные {акты}⁹⁶ могут {воспринимать}⁹⁷ то же самое и все же {ощущать совершенно различное. Тот же самый звук мы слышим один раз вблизи, другой раз издалека. Точно так же и наоборот: равные содержания ощущений «мы схватываем»⁹⁸ один раз так, другой раз иначе. Обычно в учении об «апперцепции» особенно подчеркивают то обстоятельство, что при предположении равного раздражения ощущаемое содержание не будет повсюду тождественным, так как из-за остающихся после переживаний диспозиций действительно обусловленное посредством раздражения перекрывается моментами, которые вырастают из актуализации этих диспозиций (все равно, всех или некоторых). Однако этим ничего не достигается, и прежде всего феноменологически никак себя не проявляет. Каким бы образом ни возникали в сознании присутствовавшие (пережитые) содержания, допустимо мыслить, что в нем наличествовали равные содержания ощущений и все же схваченные различным образом, другими словами, что на основе одних и тех же содержаний воспринимались бы различные предметы. Само же схватывание {(Auffassung)}⁹⁹ никогда и нигде не позволяет сводить себя к притоку новых ощущений, схватывание есть типологическое свойство акта, «модус сознания», «настроенности»: мы называем переживание (das Erleben) ощущений в этом модусе сознания восприятием соответствующего предмета. {То, что было зафиксировано здесь при помощи того способа рассмотрения, какой принят в психологии как естественнонаучной дисциплине, т.е. в рамках естествен-

⁹⁶ А: {люди}.

⁹⁷ А: {ощущать}.

⁹⁸ А: {воспринимать совершенно различное. Мы сами «толкуем» (deuten) равные содержания ощущений}.

⁹⁹ А: {толкование (Deutung)}.

ного существования, выявляет для нас — при исключении всего эмпирически-реального — свой чисто феноменологический состав. Если мы всмотримся в чистые переживания и их собственное сущностное содержание, то мы схватываем идеативно чистые виды и видовое положение дел, в данном случае — чистые виды: ощущение, схватывание, восприятие в отношении к своему воспринятому, так же как и принадлежащие им сущностные отношения. Мы усматриваем тогда в качестве сущностного положения дел, что бытие (Sein) ощущаемого содержания совершенно иное, чем бытие¹⁰⁰ воспринятого предмета, который представлен посредством содержания, но реально (reell) не осознан [как внутренний состав ощущаемого содержания].

Все это станет еще яснее, если подобрать подходящий пример в сфере зрительного восприятия. Мы представим здесь сомневающемуся следующие соображения. Я вижу вещь, например, эту коробку, но я не вижу моих ощущений. Я вижу постоянно одну и ту же коробку, как бы ее ни вращать или поворачивать. У меня при этом постоянно то же самое «содержание сознания» — если мне нравится называть воспринятый предмет содержанием сознания. При каждом повороте у меня новое содержание сознания, если я называю так — намного более подходящим образом — пережитые содержания. Следовательно, переживаются весьма различные содержания, и все же воспринимается один и тот же предмет. Следовательно, далее, пережитое содержание, вообще говоря, — это не сам воспринимаемый предмет. {При этом нужно обратить внимание, что действительное существование или несуществование предмета не имеет значения в отношении собственной сущности переживания восприятия, а также в отношении того, что это есть восприятие так-то и так-то являющегося предмета, который имеется в виду как такой-то и такой-то.} То, что мы предполагаем (vermeinen) {, далее,} схватывать в восприятии один и тот же предмет при изменении пережитых содержаний, само опять-таки есть нечто, принадлежащее сфере переживаний. Ведь мы переживаем «сознание тождества» (Identitätsbewusstsein), т. е. это намерение (dieses Vermeinen) схватывать тождество. Я спрашиваю теперь, что же лежит в основе этого сознания? Не будет ли здесь верным ответить, что, хотя с той и другой стороны даны различные содержания ощущений, они, однако, {схвачены, апперцепированы}¹⁰¹ в «том же самом смысле», и что {схватывание}¹⁰²

¹⁰⁰ А: {Существование (Dasein) ощущаемого содержания есть, таким образом, нечто совершенно иное, чем существование}.

¹⁰¹ А: {истолкованы (схвачены, апперцепированы)}.

¹⁰² А: {толкование}.

в соответствии с этим «смыслом» — это типологическое свойство переживания, которое в первую очередь обусловливает «существование предмета для меня»? И далее, что сознание тождественности осуществляется на основе этих обоих переживаний с их характерными свойствами как непосредственное сознание того, что оба они подразумевают именно то же самое? И не является ли это сознание снова актом в смысле нашей дефиниции, актом, предметный коррелят которого заключен в названной тождественности? Я бы полагал, что все эти вопросы с очевидностью требуют положительного ответа. Ничто не может быть более очевидным, чем выявляющееся при этом различие между содержаниями и актами, и особенно между содержаниями восприятия в смысле представляющих {(darstellenden)}¹⁰³ ощущений и актами восприятия в смысле схватывающей интенции, которая обладает еще различными, наслаивающимися друг на друга свойствами; эта интенция в единстве со схваченным ощущением составляет полный конкретный акт восприятия.

Естественно, содержания сознания, в самом широком дескриптивном смысле — переживания, суть интенциональные свойства и, таким образом, полные акты, поскольку все различия, которые мы вообще можем констатировать, суть *eo ipso* различия содержания. Но внутри этой широчайшей сферы переживаемого мы обнаруживаем очевидное различие между интенциональными переживаниями, в которых конституируются предметные интенции, причем посредством имманентных свойств соответствующих переживаний, и такими, у которых это не имеет места, следовательно, содержаниями, которые хотя и могут функционировать как структурные элементы актов, но сами — не акты.

Благоприятные примеры для дальнейшего уточнения этих размышлений и одновременно для взаимного выделения различных типологических свойств актов доставляет сравнение восприятия с воспоминанием и их обоих — с представлением посредством различных физических изображений (Bilder) (картин, статуй и т.п.) или посредством знаков. Самые благоприятные примеры доставляют, однако, выражения. Представим¹⁰⁴, например, что определенные фигуры или арабески действовали бы на нас сначала чисто эстетически, а затем вдруг появилось бы понимание того, что речь идет о символах или словах? В чем заключается здесь различие? Или возьмем случай, когда некто внимательно вслушивается в совершенно незнакомое ему слово как звуковой

¹⁰³ A: {präsentierenden}.

¹⁰⁴ Ср. мои «Psychol. Studien usw.», *Philos. Monatsh.*, XXX (1894), S. 182.

комплекс, даже не догадываясь, что это слово; и сравним с этим случай, когда он позднее, узнав значение этого слова, слышит и понимает его во время беседы, однако совершенно без сопровождающей наглядности. В чем заключается вообще прибавление к понятому, но просто символически функционирующему выражению, по сравнению с лишенным мысли звучанием слова? Что составляет это различие, созерцаем ли мы просто некоторое конкретное А или же мы схватываем его в качестве «репрезентанта» «некоторого произвольного А»? В этих и в бесчисленных подобных случаях модификация заключена в актах как сущностных видах. Все логические различия и тем более все различия категориальных форм конституируются в логических актах в смысле интенций.

Анализ такого рода примеров обнаруживает недостатки современного учения об апперцепции, а именно: оно упускает из виду решающие пункты логического и теоретико-познавательного интереса. Это учение не удовлетворяет феноменологическому положению дел и совершенно отстранено от анализа и описания. Различия схватываний, однако, суть прежде всего дескриптивные различия; и только таковые интересуют того, кто занимается критикой познания, а не какие-либо скрытые и гипотетически предполагаемые процессы в бессознательной глубине души или в сфере психологических событий. {Только таковые открывают возможность чисто феноменологического схватывания, исключающего все трансцендентные полагания, как его предполагает критика познания.} Апперцепция есть избыток, который существует в самом переживании, в его дескриптивном содержании в противоположность существованию ощущения, которое еще не подверглось обработке. Благодаря акту как сущностному виду, который как бы оживляет ощущения и совершает это в соответствии со своей сущностью, мы воспринимаем тот или иной предмет, например, видим это дерево, слышим этот звон, ощущаем аромат цветов и т. д. Ощущения и такого рода «схватывающие», или «апперцепирующие» их акты при этом переживаются, однако они не являются предметно; их нельзя видеть, слышать, воспринимать в соответствии с каким-либо «смыслом». С другой стороны, предметы являются, воспринимаются, но не переживаются. Само собой разумеется, мы исключаем при этом случай адекватного восприятия.

Подобное, очевидно, имеет силу и в других случаях; это верно, например, в отношении ощущений (или как бы мы ни называли содержания, функционирующие в качестве фундамента схватывания), которые принадлежат актам простого и воспроизводящего воображения. Схватывание [в модусе] образного представления делает то, что вместо явления в восприятии мы имеем скорее явление образа, в котором на основе

пережитых ощущений является образно представленный предмет (кентавр на картине)¹⁰⁵. Сразу же понятно, что то же самое, что в отношении интенционального предмета называется представлением (воспринимающей, вспоминающей, воображающей, воспроизводящей, обозначающей интенцией), в отношении реально (reell) принадлежащих акту ощущений называется схватыванием, толкованием, апперцепцией.

В отношении рассмотренных примеров я апеллирую к очевидности, что на самом деле имеют место различные «модусы сознания», а именно, модусы интенционального отношения к предметному; характер интенции типологически различен в случае восприятия, простого «репродуктивного воспроизведения», образного представления в обычном смысле восприятия статуй, картин и т.д., и опять-таки в смысле символического представления и представления в смысле чистой логики. Каждому логически различенному модусу мысленного представления объекта соответствует различие в интенции. Я считаю неоспоримым, что обо всех этих различиях мы знаем только потому, что мы их созерцаем в отдельных случаях (т. е. непосредственно адекватно схватываем), сравнивая их, приводим к понятиям и, таким образом, снова делаем их в различного рода актах объектами созерцания и мышления. Мы можем каждый раз посредством идеирующего абстрагирования адекватно схватывать на их основе, как созерцаемых, выделяющиеся в них чистые виды (Spezies) и соответствующие видовые сущностные связи. Когда Наторп говорит: «Все богатство, все многообразие сознания заключено, возможно, исключительно в содержании. Сознание простого ощущения совершенно не отличается в видовом отношении, как сознание, от сознания мира; момент осознанности (Bewusstheit) в обоих случаях совершенно тот же самый, различие лежит исключительно в содержании»¹⁰⁶, — то мне представляется, что он не отделяет различные понятия сознания и содержания, он

¹⁰⁵ Широко известный спор об отношении между представлениями в восприятии и в фантазии не мог привести к какому-либо верному результату при отсутствии соответствующим образом подготовленной феноменологической основы и, как следствие, при отсутствии ясных понятий и ясной постановки вопроса. И точно так же вопрос об отношении простого восприятия, воспроизводящего и символического сознания (Zeichenbewusstsein). То, что при этом типологические свойства актов различны, так что, например, при [формировании] образа будет переживаться существенно новый способ интенции, можно обнаружить, как я полагаю, вне всякого сомнения.

¹⁰⁶ Ibid., 19.

хочет возвести их тождество в теоретико-познавательный принцип. В каком смысле мы сами утверждаем, что все многообразие сознания заключено в содержании, мы уже изложили выше. Содержание в этом случае — это переживание, которое реально (reell) конституирует сознание; само сознание есть комплекс переживаний. Мир, однако, никогда не есть переживание мыслящего. Переживание — это интендирование мира (das {Die-Welt-Meinen}¹⁰⁷), сам мир — это интендированный предмет. Для этого различения безразлично, как я еще раз хочу подчеркнуть, каким образом ставят вопрос о том, что составляет объективное бытие, истинное, действительное в-себе-бытие мира или какого-либо прочего предмета, и каким образом определяют [отношение] объективного бытия как «единства» к субъективному бытию мысли (Gedachtsein) с его «многообразием», а также, в каком смысле могли бы противостоять друг другу метафизически имманентное и трансцендентное бытие. Речь идет здесь скорее о различении, которое стоит на пороге теории познания до всякой метафизики, следовательно, не предполагает каких-либо ответов на вопросы, на которые как раз должна ответить прежде всего теория познания.

§ 15. Могут ли переживания одного и того же феноменологического рода (и в особенности рода «чувство») частично быть актами, а частично не-актами

Еще одна трудность возникает в отношении родового единства интенциональных переживаний.

Можно было бы как раз подвергнуть сомнению, не является ли позиция, разделяющая переживания на интенциональные и не-интенциональные, просто поверхностной в том смысле, что те же самые переживания или переживания одного и того же феноменологического рода то имеют, то не имеют интенционального отношения к предмету. Примеры, подтверждающие как одно, так и другое понимание, а также соображения, как разрешить это сомнение, были уже частично рассмотрены в литературе, а именно в связи со спорным вопросом, достаточно или нет признака интенционального отношения для выделения «психических феноменов» (как домена психологии). К тому же этот спор касался определенных феноменов из сферы чувств. Так как при определенных чувствах интенциональность казалась очевидной, то сомнение возможно было в двух отношениях: или же сомневались относительно этих актов, а именно: не присуще ли им интенциональное отношение

¹⁰⁷ A: {die Welt Meinen}.

только косвенно (*uneigentlich*), не принадлежит ли оно скорее непосредственно и неотъемлемо вплетенным в них представлениям; или же сомневались только в сущностном характере интенциональных отношений для класса чувств, так что эти отношения признавали за одними чувствами, а у других отрицали. Таким образом, связь этого обычно обсуждаемого спорного вопроса с вопросом, который мы здесь поставили, ясна.

Мы хотели прежде всего поразмыслить, обнаруживаются ли вообще в классе чувств те виды переживаний, которым интенциональное отношение свойственно по существу, а затем посмотреть, может ли это отношение отсутствовать у других переживаний этого класса.

а) Существуют ли вообще интенциональные чувства

В отношении многих переживаний, которые мы называем в совокупности чувствами, совершенно очевидно, что им действительно присуще интенциональное отношение к предметному. Так обстоит дело, например, с удовольствием от мелодии, с неудовольствием от резкого свиста и т.д. Кажется, что вообще любые радости или огорчения, которые ведь радости или огорчения относительно чего-либо представленного, суть, само собой разумеется, акты. Мы можем при этом говорить не о радости, а об удовольствии и наслаждении от чего-либо, что является приятательным и располагающим к нему; не об огорчении, а о неприятном или болезненном чувстве от чего-либо, что вызывает отвращение, и т.д.

Те, кто оспаривает интенциональность чувств, говорят: чувства — это просто состояния, а не акты, интенции. Там, где они относятся к предметам, они обязаны этим отношением только соединению с представлениями.

Последнее само по себе не вызывает никаких возражений. Brentano, который защищает интенциональность чувств, сам, с другой стороны, учит, причем не вступая в противоречие с самим собой, что чувства, как и все акты, которые не являются просто представлениями, имеют представления в качестве основы. Только к таким предметам можем мы относиться с какими-либо чувствами (*gefühlsmässig*), которые стали для нас представленными посредством вплетенных [в эти чувства] представлений. Различие между спорящими сторонами обнаруживается лишь вследствие того, что одни хотят сказать, собственно, следующее: чувство, рассмотренное само по себе, не содержит никакой интенции; оно не указывает, выходя за свои собственные пределы, на какой-либо чувствуемый предмет; только благодаря объединению с каким-либо представлением оно обретает определенное отношение к предмету, но это отношение определяется только посредством присоединения к некоторому

интенциональному отношению, и само это отношение не следует понимать как интенциональное. Именно это оспаривают другие.

Согласно Brentano, здесь надстраиваются друг на друге две интенции: фундирующая доставляет представленный предмет, фундированная — чувствуемый; первая отделима от последней, но не последняя от первой. Согласно противоположному пониманию, существует только одна интенция — представляющая.

Внимательное воспроизведение положения дел {в феноменологическом созерцании}¹⁰⁸ позволяет отдать решительное предпочтение пониманию Brentano. Когда мы испытываем удовольствие от какой-либо вещи или когда она нас отталкивает, как неприятная, то мы ее представляем. Однако мы имеем не просто представление и [в добавление] к этому еще чувство — как нечто в себе и для себя лишенное отношения и в таком случае просто ассоциативно присоединенное к вещи, но удовольствие или неудовольствие направлены на представленный предмет, и без такой направленности они вообще не могут существовать. Если два психических переживания, например, два представления, образуют ассоциацию в объективно-психологическом смысле, то объективному положению диспозиций (в данном случае в репродуктивно реализованных переживаниях) соответствует феноменологически обнаруживаемый ассоциативный характер единства. Наряду с интенциональным отношением, которое каждое представление имеет к своему предмету, феноменологически обнаруживается также отношение связи: одно представление, скажем о *Неаполе*, «влечет за собой» представление о *Везувии* и своеобразно связано с ним, причем связано таким образом, что при обращении к представленным предметам — при этом способ (das Wie) их представленности существенным образом должен быть принят в расчет — мы также говорим: первый напоминает нам о другом (утверждение, которое теперь должно быть понято как выражение феноменологического события). Теперь легко увидеть, что, если при этом устанавливается определенного вида новое интенциональное отношение, то отсюда первый ассоциативный член не становится предметом интенции второго. Интенциональные отношения не смешиваются друг с другом в ассоциации. Каким же образом она должна была бы добыть из ассоциированной интенции предмет для того, что само по себе не есть интенция? К тому же ясно, что это феноменологически ассоциативное отношение не является сущностным. Его нельзя было бы поставить на одну ступень, скажем, с отношением [переживания] удовольствия (das Gefallen) к [предмету]

¹⁰⁸ А: {во внутреннем опыте}.

удовольствия (*das Gefällige*). (Ассоциативно) воспроизводящее представление возможно и вне этой репродуктивной функции. Однако [переживание] удовольствия немыслимо без [предмета] удовольствия. И не просто потому [переживание] удовольствия немыслимо без [предмета] удовольствия, что мы имеем здесь дело с коррелятивными выражениями, когда мы говорим, например, «причина без действия, отец без ребенка немыслимы»: но потому, что видовая сущность [переживания] удовольствия требует отношения к тому, что вызывает удовольствие. Точно так же *a priori* немыслим момент убеждения, разве только как убеждения в чем-либо. И точно так же нет желания (в соответствии с характером вида) без желаемого, нет согласия или одобрения без того, относительно чего значимо согласие или одобрение. Все это интенции, подлинные акты в нашем смысле. Все они «обязаны» своим интенциональным отношением определенным, лежащим в их основе представлениям. Однако выражение «быть обязанным» совершенно верно говорит о том, что они сами теперь и м е ю т то, чему они обязаны другим.

Ясно также, что описание отношения между фундирующим представлением и фундированным актом никоим образом не является верным, если подразумевается, что одно в о з д е й с т в у е т на другое. Мы, правда, говорим, предмет вызывает наше удовольствие, как в других случаях мы говорим: положение дел вызывает сомнение, вынуждает нас согласиться, возбуждает наше желание и т.д. Однако соответствующий результат этого {многого}¹⁰⁹ причинения (*Kausation*)¹¹⁰, т.е. вызванное удовольствие, вызванное сомнение или согласие целиком и полностью обладают в себе интенциональным отношением. Это не внешнее каузальное отношение, в соответствии с чем действие, как то, что может быть рассмотрено само по себе, было бы мыслимо и без причины, или результат действия причины состоял бы в привхождении чего-либо, что могло бы существовать само по себе.

Если задуматься, то ведь в принципе бессмысленно считать интенциональное отношение, как здесь, так и вообще, каузальным отношением, следовательно, приписывать ему смысл эмпирической, субстанции-

¹⁰⁹ A: {являющегося (*erscheinende*)}.

¹¹⁰ В А следует в сноске: {При этом не следует, конечно, говорить здесь о причинном воздействии на «внутреннее восприятие». Причинное воздействие является в таких случаях на самом деле, при этом оно есть интенциональный объект. Однако здесь, как и в других случаях, речь не идет о том, что интенциональное (*das Intentionale*) есть действительно данное, что явление есть адекватное созерцание.}.

ально-каузальной необходимой связи. Ибо интенциональный объект, который понят как «воздействующий», принимается в расчет при этом только как интенциональный, но не вне меня реально существующий и реально, психофизически определяющий мою душевную жизнь. Сражение кентавров, которое я представляю (вижу на картине или воображаю), точно так же «вызывает» у меня удовольствие, как и прекрасный ландшафт в действительности, и если последний я понимаю психофизически в качестве реальной причины вызванного во мне душевного состояния удовольствия, то это все же совершенно другое «причинение», чем то, благодаря которому я созерцаю видимый ландшафт — благодаря именно этому модусу явления или именно этим являющимся цветам или формам своего «образа» — как «источник», как «основу», как «причину» моего удовольствия. Удовольствие (*das Wohlgefälligkeit*), или ощущение удовольствия, «относится» к этому ландшафту не как к физической реальности и не как физическое действие, но оно относится к ландшафту в рассматриваемом здесь акте сознания как так-то и так-то являющемуся, возможно, так-то и так-то обсуждаемому, о том-то и том-то напоминающему и т.д.; как таковой он «вызывает», «пробуждает» такого рода чувства.

в) Существуют ли не-интенциональные чувства. Различение чувства как ощущения и чувства как акта

Дальнейший вопрос состоит в том, существуют ли наряду с такими видами чувств, которые являются интенциональными переживаниями, другие виды чувств, которые таковыми не являются. И на этот вопрос мы должны, так могло бы сначала показаться, ответить, само собой разумеется, позитивно. В широкой сфере так называемых чувственных чувств (*sinnliche Gefühle*) нет ничего от интенционального характера. Когда мы обжигаемся, то ощущаемую (*sinnlich*) боль нужно, конечно, ставить на одну ступень не с убеждением, догадкой, волеием и т.д., но с такими содержаниями ощущений, как шероховатость и гладкость, красное или синее и т.д. Если мы представим такого рода боль или какое-либо чувственное удовольствие (как благоухание розы, приятный вкус еды и т.п.), то мы обнаружим, что чувственные чувства переплетены с ощущениями, принадлежащими тем или иным полям ощущений (*Sinnesfeld*), совершенно аналогично тому, как эти последние — друг с другом.

Определенным образом каждое чувственное чувство, например боль от жжения и ожога, относится, конечно, к предметному; с одной стороны, к Я, и более определенно — к обожженной части тела, с другой — к обжигающему объекту. Однако здесь опять обнаруживается сходство с другими ощущениями. Ведь точно так же, например, ощущения

прикосновения относятся к той части [нашего] тела, посредством которой мы дотрагиваемся, и к какому-либо иному телу (*Fremdkörper*), до которого мы дотрагиваемся. Хотя это отношение осуществляется в интенциональных переживаниях, но все же никто не будет поэтому называть сами ощущения такими переживаниями. Положение дел скорее таково, что ощущения функционируют здесь как представляющие (*darstellende*) содержания актов восприятия или (это не совсем устраняет двусмысленность) что ощущения здесь претерпевают предметное «толкование», или «схватывание». Они сами, таким образом, не акты, однако посредством них конституируются акты, а именно, там, где интенциональные свойства воспринимающего схватывания овладевают ими, как бы оживляя их. Точно так же, как представляется, жгучая, колющая, сверлящая боль, так как она с самого начала переплетена с определенными ощущениями прикосновения, сама должна быть квалифицирована как ощущение; во всяком случае, эта боль, как представляется, функционирует как и прочие ощущения, а именно как опора для эмпирического, предметного схватывания.

Против этого, конечно, ничего нельзя возразить, и, таким образом, поставленный вопрос предпочитают считать разрешенным. Представляется доказанным, что одна часть чувств должна быть причислена к интенциональным переживаниям, другая — к не-интенциональным.

И все же здесь возникает сомнение, действительно ли оба «чувства» принадлежат одному роду. Мы говорили ранее о «чувствах» удовольствия и неудовольствия, одобрения или неодобрения, уважения или пренебрежения — [т. е.] о переживаниях, которые очевидным образом родственны теоретическим актам согласия или отклонения, полагания в качестве вероятного или невероятного или актам взвешенного решения, [выражающего себя] в суждении, актам волевого решения и т. п. Очевидно, что в сущностное единство этого рода, который охватывает исключительно акты, нельзя будет включить ощущение боли или чувственного удовольствия; они скорее дескриптивно связаны, в соответствии со своей сущностью, с ощущениями прикосновения, вкуса, запаха и т. д. В том, что они в лучшем случае суть представляющие содержания или даже объекты интенций, но сами не интенции, обнаруживается такое сущностное дескриптивное различие, что мы не можем всерьез думать о том, чтобы установить единство подлинного рода. Конечно, в отношении вышеуказанных актов удовольствия и этих наличных ощущений мы равным образом говорим о «чувствах». Однако это обстоятельство не должно нас смущать, так же как и обыденный язык не может нас сбить с толку, когда мы говорим о чувствовании (*Fühlen*) в смысле ощупывания в отношении тактильных ощущений.

Уже Brentano, при рассмотрении вопроса об интенциональности чувств, указывает на обсуждаемые здесь эквивокации¹¹¹. Он различает, если не терминологически, то по смыслу, ощущение боли и ощущение удовольствия (*Lustempfindung*) (*чувство как ощущение*) (*Gefühlsempfindung*) от боли и удовольствия в смысле *чувств*. Содержания первых — или, как я бы прямо сказал, первые¹¹² — означают для него (в его терминологии) «физические», а последние — «психические феномены», тем самым они принадлежат сущностно различающимся высшим родам. Это понимание представляется мне совершенно верным, в то же время я сомневаюсь только, не нацеливает ли преобладающая тенденция в значении слова «чувство» на эти чувства как ощущения и не обязаны ли тогда своим именем многообразные акты, которые названы чувствами, по существу, вплетенным в них чувствам как ощущениям. Конечно, нельзя смешивать вопрос терминологического соответствия с содержательной верностью брентановского различения.

Это различение следовало бы постоянно иметь в виду и при анализе всех комплексов чувств как ощущений и чувств как актов, и оно должно было бы стать плодотворным. Так, например, радость от счастливого события — несомненно, акт. Однако этот акт, который ведь не просто обладает интенциональным характером, но является конкретным и *eo ipso* комплексным переживанием, схватывает не только представление радостного события и относящееся к нему типологическое свойство акта удовольствия (*Gefallen*); но к представлению присоединяется ощущение [чувственного] удовольствия (*Lustempfindung*), которое, с одной стороны, схватывается и локализуется как возбуждение чувства чувствующего психофизического субъекта, а с другой стороны, как свойство объекта: событие является как бы окруженное радужным мерцанием. Окрашенное в цвет чувственного удовольствия событие как таковое есть лишь фундамент для радостной реакции, для удовольствия, чувства увлеченности (*Angemutetwerden*) и т. п., как бы это ни называть. Точно так же горестное событие не просто представлено в своем вещественном содержании и вещественных связях в соответствии с тем, что ему присуще в себе и для себя как событию, но оно являет себя как одетое в цвета скорби. То же самое [физически] ощущаемое неудовольствие

¹¹¹ а. а. О., S. 111.

¹¹² Я отождествляю здесь, как и везде, ощущение боли и «содержание» ощущения боли, так как я вообще не признаю актами собственно ощущения. Само собой разумеется, что я не могу согласиться с брентановским учением, что в основе чувств как актов лежат акты, относящиеся к роду актов представления (*Vorstellen*) в форме актов чувств как ощущений.

(Unlustempfindung), которое эмпирическое Я относит к себе и локализует (как боли в сердце), отнесено в схватывании события, как в определенном чувстве, к самому этому событию. Это отношение соразмерно представлению, существенно новый модус интенции заключается лишь во враждебном отталкивании, в активном неудовольствии (Missfallen). Ощущение чувственного удовольствия и ощущение боли могут продолжаться, в то время как выстроенные на них типологические свойства актов исчезают. Если возбуждающие чувственное удовольствие факты отодвигаются на задний план, если они более не апперцепированы с оттенком чувства (gefühlsgefärbt) и вообще, быть может, не являются более интенциональными объектами, то возбуждение чувственного удовольствия все же может продолжаться еще длительное время. Оно само иногда ощущается как приятное (wohlgefällig); вместо того чтобы функционировать в качестве репрезентанта свойства предмета, вызывающего удовольствие, оно теперь отнесено просто к чувствующему субъекту или само есть представленный и нравящийся объект.

Подобное следовало бы проследить в сфере желания и воле-ния¹¹³. Если находят трудность в том, что не каждое желание, как кажется, требует осознанного отношения к желаемому, так как мы все же зачастую движимы темными стремлениями и порывами, преследуя неясно представленные конечные цели, и если указывают к тому же на широкую сферу природных инстинктов, у которых по меньшей мере первоначально отсутствует осознанное представление о цели, то мы бы ответили: Л и б о имеют место при этом простые ощущения (мы могли бы по аналогии говорить о желании как ощущении, не утверждая, однако, что эти ощущения принадлежат существенно новому роду), т. е. переживания, которым действительно недостает интенционального отношения и которые чужды по своему роду сущностному характеру интенционального желания. Л и б о мы скажем: хотя речь идет об интенциональных переживаниях, все же о таких, которые характеризуются как неопределенно направленные интенции, причем «неопределенность» предметов направленности имеет не значение некоторого отсутствия [определенности], но значение дескриптивного характера, который должен быть обозначен как характер представления. Ведь и представление, которое мы осуществляем, когда «нечто» шевелится, когда «оно» шуршит, когда «кто-то» звонит в дверь и т. д., причем представление, осуществленное до всякого высказывания и вербального выражения, «неопределенно»

¹¹³ Следует указать здесь для сравнения и, возможно, для дополнения на *Психологию воли Г. Шварца* (H. Schwarz. Psychologie des Willens, Leipzig. 1900), в § 12 которой рассматриваются подобные вопросы.

направлено; и «неопределенность» принадлежит при этом сущности интенции, определенность которой состоит именно в том, чтобы представить неопределенное «Нечто».

Естественно, для некоторых случаев может подойти одно, для других — другое понимание, и мы бы признали здесь не отношение родовой общности между интенциональными и не-интенциональными влечениями и желаниями, но только отношение эквивокации.

Следует обратить внимание, что наша классификация относится к конкретным комплексам и что совокупный характер этих единств может явиться то как определенный посредством моментов ощущений (ощущений чувственного удовольствия или ощущений влечения), то посредством основанных на них актов-интенций. В соответствии с этим, [языковые] выражения, при формировании и применении, ориентированы то на содержания ощущений, то на акты-интенции, и поэтому дают повод для рассматриваемых эквивокаций.

Добавление. Само собой разумеется, что тенденция этой концепции заключается в том, чтобы все различия в интенсивности приписать первичным и собственным образом (фундирующим) ощущениям, а конкретным актам — только во вторичном смысле, поскольку как раз их конкретный целостный характер определен посредством различий в интенсивности ощущений, лежащих в их основании. Интенции актов, те несамостоятельные моменты, которые лишь придают актам их сущностное своеобразие как актам и характеризуют их, в частности, как суждения, чувства и т.д., были бы лишены в себе интенсивности. Это все же потребовало бы здесь более подробного анализа.

§ 16. Различие дескриптивного и интенционального содержания

После того как мы защитили от возражений наше понимание сущности актов и признали за ними, как обладающими характером интенции (осознанность (Bewusstheit) исключительно в дескриптивном смысле), сущностное родовое единство, мы введем одно важное феноменологическое различие, которое сразу же становится ясным после предыдущих разъяснений, а именно, различие между реальным (reell)¹¹⁴ содержанием акта и его интенциональным содержанием¹¹⁵.

¹¹⁴ В А следует: или *феноменологическим* (дескриптивно-психологическим).

¹¹⁵ В первом издании это называлось «реальным (reell), или феноменологическим содержанием», так же как слово «дескриптивный» в первом издании книги выражало исключительно отношение к реальному (reell) составу

Под реальным (reell) феноменологическим содержанием акта мы понимаем понятие о совокупности его абстрактных или конкретных — что безразлично — частей, другими словами, понятие о совокупности реально (reell) его выстраивающих частичных переживаний (Teil erlebnisse). Обнаружить такие части и описать их — задача чисто дескриптивного психологического анализа, осуществляющегося в опытно-научной установке. Этот анализ вообще ведь нацелен обычно на то, чтобы расчленить внутренне {испытываемые (erfahrenen)}¹¹⁶ переживания в себе и для себя, так, как они реально (reell) даны в опыте, и притом не принимая в расчет генетические связи и даже не принимая в расчет то, что они означают за пределами самих себя (ausser sich selbst) и в отношении чего они могут иметь значимость. Чисто {дескриптивный психологический}¹¹⁷ анализ артикулированного звукового комплекса обнаруживает звуки, абстрактные части или формы единства звуков, он не обнаруживает ничего такого как звуковые колебания, органы слуха и т.д.; с другой стороны, — ничего такого как идеальный смысл, который превращает звуковое образование в имя или даже в личность, которая может быть названа этим именем. Этот пример достаточно проясняет то, что мы имеем в виду. Естественно, что мы знаем о реальных (reell) содержаниях актов только благодаря такому дескриптивному анализу. Нельзя отрицать, что вследствие неполной проясненности созерцаний и неполной соразмерности дескриптивных понятий, короче, из-за недос-

переживаний; и в данном издании оно употреблялось до сих пор преимущественно в этом смысле. Это соответствует тому, что естественный исходный пункт — это психологическая установка. Однако при постоянном мысленном обращении к уже осуществленным исследованиям и при более глубоком размышлении о рассматриваемых предметах — и в особенности с этого момента — становится ощутимым и все более ощутимым, что описание интенциональной предметности как таковой (допустим, так, как она осознается в самом конкретном переживании акта) представляет собой другое направление описаний, которое следует осуществить чисто интуитивно и адекватно, в противоположность описанию реального (reell) состава актов, и что также и оно должно быть названо феноменологическим. Если последовать этим методическим указаниям, то выявляется необходимое и важное расширение проблемных сфер, в которых осуществляется прорыв, и посредством хорошо осознанного разделения дескриптивных слоев достигается ощутимое улучшение. Ср. мои *Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw.*, Buch I (особенно в третьем разделе рассуждения о Noesis и Noema).

¹¹⁶ А: {воспринимаемые}.

¹¹⁷ А: {феноменологический}.

татков метода могут при этом вкрадываться всевозможные, как говорит Фолькельт, «вымышленные ощущения». Однако это касается только отдельных случаев, допускаемых в соответствующем дескриптивном анализе. Если уж что-либо очевидно, так это то, что интенциональные переживания содержат различные части и стороны, а речь идет здесь только об этом.

{Давайте совершим теперь поворот от психологической опытно-научной установки к феноменологической идеально-научной. Мы исключаем все опытно-научные апперцепции и полагания существования, мы берем теперь внутренне претерпеваемое (*Erfahren*e) или каким-либо образом внутренне созерцаемое (скажем, в чистой фантазии) в его чистом составе переживания и просто как пример определенной почвы для идеации; мы созерцаем — исходя из нее и идеативно — общую сущность и сущностные связи: идеальные виды переживаний различных степеней общности и идеально значимое сущностное познание, которое в необусловленной [ничем] всеобщности имеет значимость для идеально возможных переживаний соответствующих видов *a priori*. Так мы обретаем способы видения, присущие чистой (а здесь обращенной к реальному (*reell*)) составу [переживаний]) феноменологии, дескриптивный метод которой всецело идеально-научный и свободный от примесей всякого «опыта», т. е. от со-полаганий реального с у щ е с т в о в а н и я. Когда мы, пользуясь простыми оборотами речи, говорим о реальном (*reell*) (и вообще о феноменологическом) анализе и дескрипции переживаний, то всегда нужно иметь в виду, что привязка рассмотрения к психологическому есть просто промежуточная стадия, что от принадлежащих ей эмпирически-реальных схватываний и полаганий существования (т. е. переживаний как «состояний» переживающих одушевленных реальностей в реальном пространственно-временном мире) не остается ни в малейшей степени ничего действенного, словом, что повсюду подразумевается и выдвигает свои притязания ч и с т о феноменологическая сущностная значимость.

Содержание в реальном (*reell*))¹¹⁸ смысле есть простое применение наиболее общего понятия содержания, значимого во всех сферах, к интенциональным переживаниям. Если мы теперь реальному (*reell*) содержанию противопоставляем интенциональное¹¹⁹, то уже это слово

¹¹⁸ А (без абзаца): {Содержание в этом реальном (*reell*))}.

¹¹⁹ «Реальное» (*real*) наряду с «интенциональным» звучало бы намного лучше, однако это наводит на мысль о вещественной трансцендентности. Эту мысль как раз следовало бы исключить посредством редукции к реальной (*reell*) имманентности переживаний, причем весьма решительно. Мы поступим правильно

указывает на то, что теперь нужно принять в расчет своеобразие интенциональных переживаний (или актов) как таковых. Однако здесь выделяются различные понятия, все из них имеют в качестве основы специфическую природу актов и равным образом могут подразумеваться и зачастую подразумеваются под феноменологическим термином интенциональное содержание. Мы должны будем сперва различить три понятия интенционального содержания: интенциональный предмет акта, его интенциональную материю (в противоположность его интенциональному качеству) и, наконец, его интенциональную сущность. Мы познакомимся с этими различиями в связи с последующей серией анализов весьма общего характера (а также необходимых для более ограниченной цели — сущностного прояснения познания).

§ 17. Интенциональное содержание в смысле интенционального предмета

Первое понятие интенционального содержания не требует какой-либо обстоятельной подготовительной работы. Оно относится к определенному интенциональному предмету — например, если мы представляем дом, именно к этому дому. То, что интенциональный предмет вообще не попадает в реальное (reell) содержание соответствующего акта, а наоборот, целиком и полностью от него отличается, мы уже рассмотрели. Это имеет силу не только для актов, которые относятся к «внешним» вещам, но частично также для актов, которые интенционально относятся к собственным, имеющим место [в данный момент] переживаниям: как если я, например, говорю о своих переживаниях, которые действительно имеют место в настоящий момент, но принадлежат заднему плану сознания. Только в тех случаях появляется частичное совпадение (Deckung), где интенция действительно приближается к тому, что переживается в самом интенциональном акте, как, например, в акте адекватного восприятия.

В отношении интенционального содержания, понятого как предмет акта, нужно различать следующее: предмет как он интендирован и просто предмет, который интендирован. В каждом акте предмет «представлен» как так-то и так-то определенный, и именно как таковой он выступает в том или ином случае как пункт назначения меняющихся интенций: судящей, чувствующей, желающей. Внешние

но, если вполне сознательно припишем слову «реальное» (real) смысл отношения к вещественному.

по отношению к самому реальному (reell) составу акта (действительные и возможные) связи познания могут, однако, — благодаря тому способу, каким они смыкаются в единство интенции, — придать тождественно представленному предмету объективные свойства, которые совершенно не затрагиваются интенцией данного акта; соответственно, могут возникнуть многообразные новые представления, и все они, именно благодаря объективному единству познания, могут притязать на то, что они представляют один и тот же предмет. Тогда во всех них предмет, к о т о р ы й интендирован, тот же самый, однако в каждом [представлении] интенция различна, каждое представление имеет в виду предмет иным образом. Так, например, представление *кайзер Германии* представляет свой предмет как кайзера, причем как нынешнего кайзера Германии. Сам этот кайзер — сын кайзера Фридриха III, внук королевы Виктории и обладает еще многими не названными и не представленными здесь свойствами. Таким образом, относительно данного представления можно было бы говорить совершенно последовательно об интенциональном и внеинтенциональном содержании его предмета; все же и без особой терминологии можно подобрать некоторые подходящие и ясные выражения, например, «интендированное в предмете» и т.д.

С этим только что рассмотренным различием связано еще другое и более важное, а именно: различие между предметностью, на которую направлен акт, взятый целиком и полностью, и предметами, на которые направлены различные частичные акты, составляющие этот акт. Каждый акт относится интенционально к одной принадлежащей ему предметности. Это верно как для простых, так и для составных актов. Каким бы образом ни был составлен акт из частичных актов, если это вообще акт, то он имеет свой коррелят в одной предметности. И последняя — это то, о чем мы в полном и первичном смысле говорим, что акт к ней относится. Даже частичные акты (если это действительно не просто вообще части актов, но акты, которые вплетены в сложные акты как части) относятся к предметам; последние не могут в общем быть тождественными с предметом целого акта, хотя при случае они могут быть таковыми. Естественно, что определенным образом и о целом акте можно сказать, что он относится к этим предметам, но это верно только все же в некотором вторичном смысле; только в той мере его интенция достигает их, в какой он выстраивается из актов, которые первично их интендируют. Или, если посмотреть с другой стороны: они только в той мере его предметы, в какой они способствуют конституированию его собственного предмета. Они функционируют как, скажем, соотносительные точки отношений

(*Beziehungspunkte von Beziehungen*), посредством которых первичный предмет представлен как коррелятивная точка отношений. Например, акт, который соответствует имени *нож на столе*, несомненно, составной. Предмет совокупного акта есть нож, предмет частичного акта есть стол. Поскольку, однако, первый акт подразумевает нож как имеющий место именно на столе, т. е. представляет его как находящийся в этом положении по отношению к столу, можно также сказать во вторичном смысле, что стол есть интенциональный предмет целого номинативного (*nominal*) акта. И опять-таки, — чтобы проиллюстрировать другой важный класс случаев — хотя в утверждении *нож лежит на столе* нож — это предмет, «о» котором нечто утверждается и «о» котором нечто высказывается, однако он все же не первичный предмет, а именно, не полный предмет суждения, но только предмет субъекта суждения. Всему суждению в целом соответствует в качестве полного и целого предмета обсуждаемое *положение дел*, которое, как тождественное, может быть представлено в простом представлении, желаться в желании, о котором может быть спрошено в вопросе, которое в сомнении может быть подвергнуто сомнению и т. д. В этом аспекте созвучное суждению желание *нож должен лежать на столе* хотя и относится к ножу, но в нем я желаю не нож, но то, чтобы нож лежал на столе, чтобы так обстояло дело. И это положение дел нельзя смешивать с соответствующим суждением или даже с представлением суждения — я ведь желаю не суждение или какое-то представление. Точно так же соответствующий вопрос относится к ножу, но спрашивается не о ноже (что вообще не имеет смысла), но о том, лежит ли нож на столе, спрашивается, так ли это.

Пока достаточно о первичном смысле, в котором говорится об интенциональных содержаниях. Принимая во внимание многозначность этих выражений, лучше всего, если во всех случаях, где имеется в виду интенциональный предмет, мы будем говорить не вообще об интенциональном содержании, но именно об интенциональном предмете соответствующего акта.

Перевод с нем. В. И. Молчанова

ФИЛОСОФИЯ
КАК СТРОГАЯ НАУКА

С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой, и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с большей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и в такие времена, когда интересы и способности к чистой теории грозили исчезнуть, или когда религиозная сила стесняла свободу научного исследования.

Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней эпохой, которая, сохраняя, при всем многообразии и противоположности философских направлений, единый в существенных чертах ход развития, продолжается от Возрождения до настоящего времени. Правда, господствующей чертой новой философии является именно то, что она вместо того, чтобы наивно предаться философскому влечению, стремится, наоборот, конституироваться в строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексии и углубляя все дальше и дальше исследования о методе. Однако единственным зрелым плодом этих усилий оказалось обоснование и утверждение своей самостоятельности строгими науками о природе и духе, равно как и новыми чисто математическими дисциплинами. Между тем философия даже в особом, только теперь дифференцирующемся смысле, лишена, как и прежде, характера строгой науки. Самый смысл этой дифференциации остался без научно-надежного определения. Как относится философия к наукам о природе и духе, требует ли специфически философский элемент в ее работе, относящейся по существу все же к природе и духу, принципиально новых точек зрения, на почве которых были бы даны принципиально своеобразные цели и методы, приводит ли нас, таким образом, философский момент как бы к некоторому новому измерению или остался в одной и той же плоскости с эмпирическими науками о жизни природы и духа, — все это до сих пор спорно. Это показывает, что даже самый смысл философской проблемы еще не приобрел научной ясности. Итак, философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук, — философия, представительница исконного притя-

зания человечества на чистое и абсолютное познание (и, что стоит с этим в неразрывной связи, на чистую и абсолютную оценку (Werten) и хотение), не может выработаться в действительную науку. Признанная учительница вечного дела человечности (Humanität) оказывается вообще не в состоянии учить: учить объективно значимым образом. Кант любил говорить, что можно научиться только философствованию, а не философии. Что это такое, как не признание ненаучности философии? Насколько простирается наука, действительная наука, настолько же можно учить и учиться, и притом повсюду в одинаковом смысле. Нигде научное изучение не является пассивным восприятием чуждых духу материалов, повсюду оно основывается на самостоятельности, на некотором внутреннем воспроизведении со всеми основаниями и следствиями тех идей, которые возникли у творческих умов. Философии нельзя учиться потому, что в ней нет таких объективно понятых и обоснованных идей, и потому, — это одно и то же, — что ей недостает еще логически прочно установленных и, по своему смыслу, вполне ясных проблем, методов и теорий.

Я не говорю, что философия — несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не началась, и за масштаб беру при этом хотя бы самую маленькую долю объективного обоснованного научного содержания. Несовершенны все науки, даже и вызывающие такой восторг точные науки. Они, с одной стороны, незакончены, перед ними бесконечный горизонт открытых проблем, которые никогда не оставят в покое стремления к познанию; с другой стороны, в уже разработанном их содержании заключаются некоторые недостатки, там и сям обнаруживаются остатки неясности или несовершенства в систематическом распорядке доказательств и теорий. Но, как всегда, некоторое научное содержание есть в них в наличности, постоянно возрастающая и все вновь и вновь разветвляющаяся. В объективной истинности, т. е. в объективно обоснованной правдоподобности удивительных теорий математики и естественных наук, не усомнится ни один разумный человек. Здесь, говоря вообще, нет места для «частных мнений», «воззрений», «точек зрения». Поскольку таковые в отдельных случаях еще встречаются, постольку наука оказывается еще не установившейся, только становящейся, и, как таковая, всеми подвергается обсуждению¹.

¹ Конечно, я имел здесь в виду не спорные философско-математические и натурфилософские вопросы, которые, если присмотреться к ним ближе, затрагивают не только отдельные пункты содержания учений, но самый «смысл» («Sinn») всей научной работы отдельных дисциплин. Они могут и должны

Совершенно иного рода, по сравнению с только что описанным несовершенством всех наук, несовершенство философии. Она располагает не просто неполной и только в отдельном несовершенной системой учений, но попросту не обладает вовсе системой. Все вместе и каждое в отдельности здесь спорно, каждая позиция в определенном вопросе есть дело индивидуального убеждения, школьного понимания, «точки зрения».

Пусть то, что научная мировая философская литература предлагает нам в старое и новое время в качестве замыслов, основывается на серьезной, даже необъятной работе духа, более того, пусть все это в высокой мере подготавливает будущее построение научно строгих систем: но в качестве основы философской науки в настоящее время ничто из этого не может быть признано, и нет никаких надежд с помощью критики выделить тут или там частицу подлинного философского учения.

Это убеждение должно быть еще раз упорно и честно высказано и притом именно здесь, на начальных листах «Логоса», который хочет свидетельствовать в пользу значительного переворота в философии и подготовить почву для будущей «системы» философии.

В самом деле, наряду с упрямым подчеркиванием ненаучности всей предшествующей философии тотчас же возникает вопрос, хочет ли философия в дальнейшем удерживать свою цель — быть строгой наукой, может ли она и должна ли этого хотеть. Что должен значить новый «переворот»? Не уклонение ли от идеи строгой науки, например? И что должна для нас значить «система», которой мы жаждем, которая, как идеал, должна светить нам в низинах нашей научной работы? Быть может, философскую «систему» в традиционном смысле, т. е. как бы Минерву, которая законченная и вооруженная выходит из головы творческого гения, чтобы потом в позднейшие времена сохраняться в тихих музеях истории рядом с другими такими же Минервами? Или философскую систему (Lehrsystem), которая после мощной подготовительной работы целых поколений начинает действительно с несомненного фундамента и, как всякая хорошая постройка, растет в вышину, в то время

оставаться отличенными от самих дисциплин, так как на самом деле они достаточно безразличны для большинства представителей этих дисциплин. Быть может, слово «философия» обозначает в соединении с названиями всех наук род исследований, которые дают как-либо всем этим наукам некоторое новое измерение и тем самым последнее завершение. Но слово «измерение» указывает в то же время и на следующее: строгая наука остается наукой, содержание учений остается содержанием учений, если даже переход в это новое измерение еще и остается делом будущего.

как камень за камнем присоединяется прочно один к другому, согласно руководящим идеям? На этом вопросе должны разделиться умы и пути.

«Перевороты», оказывающие решающее влияние на прогрессы философии, суть те, в которых притязание предшествующих философий быть наукой разбивается критикой их мнимо научного метода, и взамен того руководящим и определяющим порядок работ оказывается вполне сознательное стремление радикально переработать философию в смысле строгой науки. Вся энергия мысли прежде всего концентрируется на том, чтобы привести к решительной ясности наивно пропущенные или дурно понятые предшествующей философией условия строгой науки и потом уже пытаться начать новую постройку какого-либо философско-научного здания. Такая хорошо сознанная воля к строгой науке характеризует сократовско-платоновский переворот философии и точно так же научные реакции против схоластики в начале нового времени, в особенности декартовский переворот. Данный ими толчок переходит на великие философии XVII и XVIII столетия, обновляется с радикальнейшей силой в критике разума Канта и оказывает еще влияние на философствование Фихте. Все сызнова и сызнова исследование направляется на истинные начала, на решающие формулировки проблем, на правильный метод.

Только в романтической философии впервые наступает перемена. Как ни настаивает Гегель на абсолютной значимости своего метода и учения — в его системе все же отсутствует критика разума, только и делающая вообще возможной философскую научность. А в связи с этим находится то обстоятельство, что философия эта, как и вся романтическая философия вообще, в последующее время оказала дурное действие в смысле *ослабления* или *искажения* исторического влечения к построению строгой философской науки.

Что касается последнего, т. е. тенденции к искажению, то, как известно, гегельянство вместе с усилением точных наук вызвало те реакции, в результате которых *натурализм* XVIII века получил чрезвычайно сильную поддержку и со всем скептицизмом, исключаяющим всякую абсолютную идеальность и объективность оценки (*der Geltung*), решающим образом определил мировоззрение и философию новейшего времени.

С другой стороны, гегелевская философия оказала воздействие в смысле ослабления философского стремления к научности, благодаря своему учению об относительной истинности всякой философии для своего времени — учению, которое, разумеется, внутри системы, притязавшей на абсолютное значение, имело совершенно иной, не исторический смысл, как его восприняли целые поколения, которые с верой в гегелевскую философию утратили и веру в абсолютную фило-

софию вообще. Благодаря превращению метафизической философии истории Гегеля в скептический историцизм определилось в существенном возникновение новой «*философии мировоззрения*», которая именно в наши дни, по-видимому, быстро распространяется и в общем, со своей по большей части антинатуралистической и иногда даже антиисторической полемикой, хочет быть именно скептической. А поскольку она оказывается свободной от того радикального стремления к научному учению, которое составляло великое свойство новой философии вплоть до Канта, постольку все сказанное выше об ослаблении философско-научных стремлений относилось к ней.

* * *

Нижеследующие соображения проникнуты мыслью, что великие интересы человеческой культуры требуют образования строго научной философии; что, вместе с тем, если философский переворот в наше время должен иметь свои права, то он во всяком случае должен быть одушевлен стремлением к новообоснованию философии в смысле строгой науки. Это стремление отнюдь не чуждо современности. Оно вполне жизненно и притом именно в самом господствующем натурализме. С самого начала со всей значительностью преследует он идею строго научной реформы философии и даже постоянно уверен, что уже осуществил ее, как в своих более ранних, так и в своих современных образованиях. Но все это, если рассматривать дело принципиально, совершается в такой форме, которая теоретически ложна в своем основании, равно как и практически знаменует собою растущую опасность для нашей культуры. В наши дни радикальная критика натуралистической философии является важным делом. В особенности же велика, по сравнению с просто опровергающей критикой следствий, необходимость в критике основоположения и методов. Она одна только способна удержать в целостности доверие к возможности научной философии, которое, увы, подорвано познанием бессмысленных следствий строящегося на строгой, опытной науке натурализма. Такой положительной критике посвящены рассуждения первой части этой статьи.

Что же касается переворота, происходящего в наше время, то он, правда, в существенных чертах направлен антинатуралистически, — и в этом его правота, — но под влиянием историцизма он уклоняется, по-видимому, от линий научной философии и хочет слиться с одной только философией мирозерцания. Принципиальным разъяснением различия обеих этих философий и оценок их относительного права занята вторая часть.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Натурализм есть явление, возникшее как следствие открытия природы, — природы в смысле единства пространственно-временного бытия по точным законам природы. Наряду с постепенной реализацией этой идеи во все новых и новых естественных науках, обосновывающих массу строгих познаний, распространяется и натурализм. Совершенно сходным образом вырос позднее и историцизм, как следствие «открытия истории» и обоснования все новых и новых наук о духе. Соответственно господствующим привычкам в понимании естествоиспытатель склоняется к тому, чтобы все рассматривать как природу, а представитель наук о духе — как дух, как историческое образование, и сообразно этому пренебрегать всем, что не может быть так рассматриваемо. Итак, натуралист, к которому мы теперь специально обратимся, не видит вообще ничего, кроме природы, и прежде всего физической природы. Все, что есть, либо само физично, т. е. относится к проникнутой единством связи физической природы, либо, может быть, психично, но в таком случае оказывается просто зависимой от физического переменной, в лучшем случае вторичным «параллельным сопровождающим фактом». Все сущее есть психофизическая природа — это с однозначностью определено согласно твердым законам. Ничто существенное для нас не изменяется в этом понимании, если в смысле позитивизма (будь то позитивизм, примыкающий к натуралистически истолкованному Канту или обновляющий и последовательно развивающий Юма) физическая природа сенсуалистически разрешается в комплексы ощущений, в цвета, звуки, давления и т. д., а так называемое психическое — в дополнительные комплексы тех же самых или еще других «ощущений».

То, что является характерным для всех форм крайнего и последовательного натурализма, начиная с популярного материализма и кончая новейшим монизмом ощущений и энергетизмом, есть, с одной стороны, *натурализация сознания*, а с другой — *натурализация идей*, а с ними вместе и всех абсолютных идеалов и норм.

В последнем отношении он сам себя упраздняет, не замечая этого. Если взять как примерный перечень всего идеального формальную логику, то, как известно, формально-логические принципы, так называемые законы мысли, истолковываются натурализмом как законы природы мышления. Что это влечет за собой ту бессмыслицу, которая характеризует всякую в точном смысле скептическую теорию, подробно доказано нами в другом месте². Можно также подвергнуть подобной же

² См. мои Логические исследования Т. I. 1900.

решительной критике и натуралистическую аксиологию и практическую философию, в том числе и этику, а равным образом и натуралистическую практику. Ведь за теоретическими бессмыслицами неизбежно следуют бессмыслицы (очевидные несообразности) в действенном теоретическом, аксиологическом и этическом поведении. Натуралист, говоря вообще, в своем поведении — идеалист и объективист. Он полон стремления научно, т. е. обязательным для каждого разумного человека образом, познать, что такое есть подлинная истина, подлинно прекрасное и доброе, как они должны быть определяемы по общему своему существу, каким методом должны быть постигаемы в каждом отдельном случае. Благодаря естествознанию и естественнонаучной философии цель, думает он, в главном достигнута, и вот со всем воодушевлением, какое дается этим сознанием, он выступает как учитель и практический реформатор на защиту «естественнонаучного» истинного, доброго и прекрасного. Но он — идеалист, устанавливающий и мнимо обосновывающий теории, которые отрицают именно то, что он предполагает в своем идеалистическом поведении, когда строит теории или когда одновременно и обосновывает и рекомендует какие-нибудь ценности или практические нормы как прекраснейшие и наилучшие, предполагает именно постольку, поскольку вообще теоретизирует, поскольку вообще объективно устанавливает ценности, с которыми должна соотноситься оценка и равным образом практические правила, согласно которым каждый должен желать и поступать. Натуралист учит, проповедует, морализирует, реформирует³. Но он отрицает именно то, что по самому своему смыслу предполагает всякая проповедь, всякое требование, как таковое. Только проповедует он не так, как древний скептицизм — *expressis verbis*: единственно разумно отрицать разум — как теоретический, так и аксиологический и практический разум. Он стал бы даже решительно отклонять от себя подобные утверждения. Бессмыслица у него не открыто, но скрытно для него самого, заключается в том, что он натурализирует разум.

В этом отношении спор уже по существу решен, хотя бы волна позитивизма и превзошедшего его в релятивизме прагматизма и росла еще выше. Конечно, именно в этом обстоятельстве обнаруживается, как мала практически действительная сила аргументов из следствий. Предрассудки вызывают слепоту, и тот, кто видит только факты опыта и внутренне признает значение только за опытной наукой, тот не почувствует себя чересчур смущенным бессмысленными следст-

³ Геккель и Освальд могут в данном случае служить для нас выдающимися примерами.

виями, которые не могут быть на опыте показаны как противоречащие фактам природы. Он отбросит их в сторону, как «схоластику». Кроме того, аргументация из следствий очень легко оказывает дурное действие и в другую сторону, именно на людей, чувствительных к ее силе. Благодаря тому, что натурализм кажется совершенно дискредитированным, — тот самый натурализм, который стремился построить философию на строгой науке и *как* строгую науку, — благодаря этому кажется дискредитированной и сама его методическая цель; и это тем более, что с этой стороны распространена склонность мыслить строгую науку — только как положительную науку, и научную философию — только как основанную на такой науке. Однако и это только предрассудок, и *поэтому* уклониться от линии строгой науки было бы в корне неправильно. Именно в той энергии, с какой натурализм пытается реализовать принцип строгой научности во всех сферах природы и духа, в теории и практике, и с какой он стремится к научному решению философских проблем бытия и ценности, или, по его мнению, «с точностью естествознания», — в этом заключается его заслуга и в то же время главная доля его силы в наше время. Быть может, во всей жизни нового времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто не остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самым разумом, который наряду с собой и выше себя не может иметь ни одного авторитета. К области строгой науки принадлежат, конечно, и все те теоретические, аксиологические и практические идеалы, которые натурализм, перетолковывая эмпирически, в то же время делает ложными.

Однако общие утверждения мало говорят, если их не обосновывают, и надежды на науку имеют небольшое значение, если нельзя усмотреть никаких путей к осуществлению ее целей. Поэтому, если идея философии как строгой науки не должна оставаться бессильной перед указанными и всеми другими, по существу родственными, проблемами, то мы должны уяснить себе возможности реализовать эту идею, мы должны с помощью раскрытия проблем, с помощью углубления в их чистый смысл, с совершенной ясностью усмотреть те методы, которые адекватны этим проблемам, потому что требуются их собственной сущностью. Этим необходимо заняться, чтобы таким образом сразу приобрести и живое, деятельное доверие к науке и в то же время ее действительное начало. В этом направлении нам мало поможет опровержение натурализма из следствий — в прочих отношениях полезное и необходимое. Другое дело, если мы подвергнем необходимой положительной,

и притом всегда принципиальной, критике основоположения натурализма, его методы и его результаты. Поскольку критика отграничивает и разъясняет, поскольку она побуждает к тому, чтобы отыскивать настоящий смысл философских методов, которые по большей части так неопределенно и многозначно формулируются в качестве проблем, постольку она приспособлена к тому, чтобы вызывать в нас представления о лучших целях и путях и положительным образом содействовать нашим замыслам. С этим намерением подвергнем более подробному рассмотрению особенно подчеркнутый нами выше характер оспариваемой нами философии, именно *натурализация сознания*. Более глубокая связь с указанными скептическими следствиями сама собой обнаружится в дальнейшем и вместе с тем выяснится, насколько далеко простирается и насколько должен быть обоснован наш второй упрек, относящийся к натурализации идей.

* * *

Мы применим наш критический анализ, разумеется, не к популярным размышлениям философствующих естествоиспытателей, но займемся той ученой философией, которая выступает в действительно научном вооружении: в особенности же тем методом и той дисциплиной, с помощью которых она надеется раз навсегда добиться звания точной науки. Она так уверенно их держится, что с пренебрежением смотрит на всякое другое философствование. Оно, по ее мнению, относится к ее точному научному философствованию так, как темная натурфилософия Возрождения к полной молодых сил точной механике Галилея, или как алхимия к точной химии Лавуазье. Если же мы спросим о точной, хотя бы даже и в ограниченных размерах построенной, философии, об аналоге точной механики, то нас отсылают к психофизической или, особенно, к *экспериментальной психологии*, у которой ведь никто, конечно, не будет в состоянии отнять право на звание строгой науки. Она будто бы и есть та давно искомая и, наконец, осуществившаяся точно-научная психология. Логика и теория познания, эстетика, этика и педагогика приобрели, наконец, благодаря ей, точный фундамент, мало того, они уже на пути к тому, чтобы преобразоваться в экспериментальные дисциплины. Вообще, строгая психология, говорят нам, само собой разумеется, есть основа всех наук о духе и в не меньшей степени основа метафизики. В последнем отношении она, впрочем, не исключительный фундамент, потому что в равной степени и физическое естествознание участвует в обосновании этого наиболее общего учения о действительности.

* * *

Наши возражения против этого состоят в следующем: прежде всего, как это легко покажет даже короткое размышление, следует принять во внимание, что вообще психология как наука о фактах не приспособлена к тому, чтобы создать фундамент тем философским дисциплинам, которым приходится иметь дело с чистыми принципами всякой нормировки, т. е. чистой логике, чистой аксиологии и практике. От более близкого рассмотрения этого вопроса мы можем здесь воздержаться: оно, очевидно, привело бы нас снова к уже упомянутым скептическим бессмыслицам. Но, что касается *теории познания*, которую мы отделяем от чистой логики, взятой в смысле чистой *Mathesis universalis* (в качестве каковой ей нечего делать с познаванием), то против гносеологического психологизма и физицизма можно сказать многое, из чего кое-что должно быть здесь упомянуто.

Всякое естествознание по своим исходным точкам наивно. Природа, которую оно хочет исследовать, существует для него просто в наличности. Само собой разумеется, вещи существуют как покоящиеся, движущиеся и изменяющиеся в бесконечном пространстве и, как временные вещи, в бесконечном времени. Мы воспринимаем их, мы описываем их в безыскусственных суждениях опыта. Познать эти само собой разумеющиеся данности в объективно значимой строгой научной форме и есть цель естествознания. То же самое относится и к природе в расширенном, психофизическом смысле и, соответственным образом, к исследующим ее наукам, следовательно, к психологии в особенности. Психическое не есть мир для себя (*Welt für sich*), оно дано, как «я» или как переживание «я» (вообще в очень различном смысле), которое оказывается, согласно опыту, уже соединенным с известными физическими вещами, называемыми телами. И это точно также есть само собой разумеющаяся данность. Научно исследовать это психическое в той психофизической природной связи, в которой оно существует как само собой разумеющееся, определить его с объективной значимостью, открыть закономерность в его самосозидании и самопревращении, в его появлении и существовании — вот задача психологии. Всякое психологическое определение есть *eo ipso* психофизическое именно в том широком смысле (которого мы с этих пор и будем держаться), что оно одновременно обладает и никогда не погрешающим физическим соозначением. Даже и там, где психология — опытная наука — сосредоточила свои силы на определении самих процессов сознания, а не психофизических зависимостей в обычном узком смысле слова, даже и там эти процессы мыслятся, как процессы природы, т. е. как относящиеся к челове-

ским или животным сознаниям, которые, в свою очередь, имеют само собой разумеющуюся и доступную пониманию связь с телами людей или животных. Исключение отношения к природе отняло бы у психического характер объективно определимого во времени факта природы, короче, сам характер психологического факта. Итак, будем считать твердо установленным следующее положение: всякое психологическое суждение заключает в себе экзистенциальное полагание физической природы, безразлично — выраженное или невыраженное.

Согласно с только что высказанным становится ясным и нижеследующее положение: если существуют аргументы, по которым физическое естествознание не может быть философией в специфическом смысле слова, нигде и никогда не может служить основой для философии и само только на основе предшествующей ему философии может подвергнуться философской оценке ради целей метафизики, то в таком случае все подобные аргументы должны быть без дальнейшего применения и к психологии.

Но в таких аргументах отнюдь нет недостатка.

Достаточно вспомнить только о той «наивности», с которой, сообразно вышесказанному, естествознание принимает природу как данную, — наивности, которая в нем, так сказать, бессмертна и повторяется вновь и вновь в любом пункте его развития, всякий раз как оно прибегает к простому опыту, — и в конце концов сводит *весь* опытно-научный метод опять-таки к самому же опыту. Конечно, естествознание *в своем роде* весьма критично. Один только разрозненный, хотя бы при этом и значительно накопленный, опыт имеет для него малое значение. В методическом распорядке и соединении отдельных опытов, во взаимодействии между опытом и мышлением, которое имеет свои логически прочные правила, разграничивается годный и негодный опыт, каждый опыт получает свое определенное значение и вырабатывается вообще объективно значимое познание — познание природы. Однако, как бы ни удовлетворял нас этот род критики опыта, пока мы находимся в естествознании и мыслим в его направлении, остается еще возможной и незаменимой совершенно иная критика опыта, которая ставит под знак вопроса весь опыт вообще и в то же время опытно-научное мышление.

Как опыт, в качестве сознания, может дать предмет или просто коснуться его; как отдельные опыты с помощью других опытов могут оправдываться или оправдывать, а не только субъективно устраняться или субъективно укрепляться; как игра эмпирико-логического сознания может давать объективную значимость, значимость, относящуюся к вещам, которые существуют сами по себе и для себя; почему, так сказать, правила игры сознания не безразличны для вещей; как может

естествознание во всех своих частях стать понятным, поскольку оно каждый раз намеревается полагать и познавать природу, существующую в себе, — в себе, по сравнению с субъективным потоком сознания⁴: все это становится загадкой, как скоро рефлексия серьезно обратится на эти вопросы. Как известно, той дисциплиной, которая хочет ответить на них, является теория познания; но до сих пор, несмотря на огромную работу мысли, которую потратили на эти вопросы величайшие исследователи, она еще не ответила на них с научной ясностью, единогласием и решительностью.

Необходима была только строгая последовательность в сохранении уровня этой проблематики (последовательность, которой, разумеется, недоставало *всем* до сих пор существовавшим теориям познания), чтобы увидеть *бессмыслицу* (Widersinn) какой-либо, а следовательно и всякой психологической «естественнонаучной теории познания». Если, говоря вообще, известные загадки имманентны естествознанию, то, само собой разумеется, их решения остаются принципиально трансцендентными ему по своим предпосылкам и результатам. Ожидать решения всякой проблемы, которая свойственна естествознанию, *как таковому*, — иными словами, свойственна ему коренным образом, с начала и до конца, — от самого естествознания или даже только думать, что оно может дать со своей стороны какие бы то ни было *предпосылки* для решения подобной проблемы, — значит вращаться в бессмысленном кругу.

Ясно также и то, что как всякое научное, так и всякое донаучное становление природы в теории познания, которая хочет сохранить свой однозначный смысл, должно принципиально быть исключено, а с ним вместе и *все* высказывания, которые внутренне заключают в себе *положительные* (thetische) экзистенциальные утверждения о вещностях в пространстве, времени, причинных связях и проч. Это простирается, очевидно, также и на все экзистенциальные суждения, которые касаются существования исследующего человека, его психических способностей и т. п.

Далее: если теория познания хочет, тем не менее, исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания, как то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, воспомнутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное,

⁴ Предложение исправлено в соответствии с корректурой В. Молчанова (Молчанов В. Аналитическая феноменология в *Логических исследованиях* Эдмунда Гуссерля / Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. Собр. соч. Т. III (1). М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. LXXXI–LXXXII). — *Прим. ред.*

идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т. д. В таком случае видно, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях, *само* по своему *существованию*, и в то же время на то, что оно «означает», равно как и на различные способы, какими оно сообразно с сущностью этих образований — то ясно, то неясно, то доводя до наглядности, то, наоборот, устраняя ее, то мысленно посредствуя, то в том или другом аттенциональном модусе, то в бесчисленных других формах, — мыслит *предметное* и «выявляет» его как «значимо», «действительно» существующее.

Всякий род предметов, которому предстоит быть объектом разумной речи, донаучного, а потом и научного познания, должен сам проявиться в познании, т. е. в сознании, и, сообразно смыслу всякого познания, сделаться *данностью*. Все роды сознания, как они, так сказать, телеологически собираются под названием познания или, вернее, группируются соответственно различным категориям предмета (Gegstands-Kategorien) — как специально им соответствующие группы функций познания — должны быть подвергнуты изучению в своей существенной связи и в своем отношении к им соответствующим формам сознания данности. Вот как должен быть понимаем смысл вопроса о праве, который следует ставить по отношению ко всем актам познания, а сущность обоснованной правоты и идеальной обосновываемости или значимости вполне уяснена, и притом для всех ступеней познания, главным же образом для познания научного.

Смысл высказывания о предметности, что она *есть* и познавательным образом проявляет себя как сущее и притом сущее в определенном виде, должен именно из одного только сознания сделаться очевидным и, вместе с тем, без остатка понятным. А для этого необходимо изучение *всего* сознания, так как оно во *всех* своих образованиях переходит в возможные функции познания. Поскольку же всякое сознание есть «сознание о» («Bewusstseins von»), постольку изучение сущности сознания включает в себя изучение смысла сознания и предметности сознания, как таковой. Изучать какой-нибудь род предметности в его общей сущности (изучение, которое должно преследовать интересы, лежащие далеко от теории познания и исследования сознания) значит проследить способы его данности и исчерпать его существенное содержание в соответствующих процессах «приведения к ясности». Если здесь еще исследование и не направлено на формы сознания и их сущность, то все же метод приведения к ясности влечет за собой то, что и при этом нельзя избавиться от рефлексии, направляемой на способы общности и данности. Равным образом и наоборот, приведение к ясности всех основных родов

предметности неизбежно для анализа сущности сознания и, согласно с этим, заключается в нем; а еще необходимее оно в гносеологическом анализе, который видит свою задачу как раз в исследовании соотношений. Поэтому все такого рода изыскания, хоть между собой они и должны быть разделяемы, мы объединяем под именем *феноменологических*.

При этом мы наталкиваемся на одну науку, о колоссальном объеме которой современники не имеют еще никакого представления, которая есть, правда, наука о сознании и все-таки не психология, — на *феноменологию сознания*, противоположную *естествознанию сознания*. Так как здесь, однако, речь будет идти не о случайном совпадении названий, то заранее следует ожидать, что феноменология и психология должны находиться в очень близких отношениях, поскольку обе они имеют дело с сознанием, хотя и различным образом, в различной «установке» (*Einstellung*); выразить это мы можем так: психология должна оперировать с «эмпирическим сознанием», с сознанием в его опытной установке, как с существующим в общей связи природы; напротив, феноменология должна иметь дело с «чистым» сознанием, т. е. с сознанием в феноменологической постановке (*Einstellung*).

Если это справедливо, то отсюда должно следовать, что, несмотря на ту истину, что психология столь же мало есть и может быть философией, как и физическое естествознание, она все же по весьма существенным основаниям, — через посредство феноменологии, — должна ближе стоять к философии и в своей судьбе оставаться самым внутренним образом переплетенной с нею. Отсюда, наконец, можно заранее усмотреть, что всякая психологическая теория познания своим источником должна иметь то, что, погрешая против настоящего смысла гносеологической проблематики, она вступает на путь легко возникающего смешения чистого и эмпирического сознания или, что то же самое, что она «натурализирует» чистое сознание.

Таково на самом деле мое воззрение, и в дальнейшем оно найдет еще кое-какие разъяснения.

* * *

То, что только что было вообще намечено, и в особенности то, что было сказано о близком родстве психологии и философии, во всяком случае мало согласуется с *современной точной психологией*, которая так чужда философии, как это только возможно. Но сколько бы эта психология ни считала себя из-за своего экспериментального метода единственно научной и ни презирала «психологию письменного стола» — мнение, что она именно есть психология в подлинном смысле, подлинная пси-

хологическая наука, должно быть признано заблуждением, влекущим за собой тяжелые последствия. Неизменно присущая этой психологии основная черта заключается в пренебрежении всяким прямым и чистым анализом сознания, а именно требующим систематического проведения «анализом» и «описанием» имманентных данностей, открывающихся в различных возможных направлениях имманентного созерцания — в пользу всех тех не прямых фиксаций психологических или психологически важных фактов, которые вне такого анализа сознания имеют какой-нибудь, хотя бы, по крайней мере, внешне понятный, смысл. Для экспериментального установления своих психофизических или психологических закономерностей она ограничивается грубыми классовыми понятиями, как то: понятиями восприятия, фантастического созерцания, высказывания, счисления и перечисления, распознавания, ожидания, удерживания, забвения и т. д.; равно как, конечно, и наоборот, тот фонд подобных понятий, с которым она оперирует, ограничивает ее постановку вопросов и доступные ей утверждения.

Можно даже сказать, что отношение экспериментальной психологии к подлинной (*originäre*) психологии аналогично отношению социальной статистики к подлинной науке о социальном. Такая статистика собирает ценные факты, открывая в них ценные закономерности, но все это имеет очень косвенный характер. Достаточное понимание этих фактов и закономерностей и их действительное объяснение может дать только подлинная социальная наука, которая берет социологические феномены как прямую данность и исследует их по существу. Подобным же образом и экспериментальная психология есть метод установления ценных психофизических фактов и постоянств, который, однако, без систематической науки о сознании, имманентно исследующей психическое, лишен всякой возможности давать более глубокое понимание и окончательную научную оценку.

Что здесь мы наталкиваемся на большой недостаток в ее методе — это не достигает до сознания точной психологии, не достигает тем больше, чем оживленнее она борется против метода самонаблюдения и чем больше энергии тратит на то, чтобы с помощью экспериментального метода преодолеть недостатки *метода самонаблюдения*; но это значит преодолеть недостатки того метода, который, как это можно доказать, совершенно не относится к тому, что здесь надо делать. Власть вещей, именно психических, проявляется, однако, слишком сильно для того, чтобы анализы сознания все-таки не проскользнули в исследование. Только они обычно отличаются в этом случае такой феноменологической наивностью, которая находится в удивительном контрасте с той неоспоримой серьезностью, с какой эта психология стремится к точности и в некото-

рых сферах (при умеренности своих целей) достигает ее. Это случается там, где экспериментально установленные познания касаются субъективных чувственных явлений, описание и обозначение которых должно быть выполнено совершенно так же, как при «объективных» явлениях, — именно без какого бы то ни было привлечения к делу понятий и разъяснений, переводящих нас в собственную сферу сознания; далее, там, где эти установления относятся к грубо намеченным классам собственно психического, которые с самого же начала имеются налицо в достаточном обилии и без более глубокого анализа сознания, если только отказаться от того, чтобы проследживать собственно психологический смысл установленных познаний.

Причина же невозможности уловить все радикально-психологическое в случайных анализах заключается в том, что только в чистой и систематической феноменологии ясно выступает смысл и метод подлежащей здесь осуществлению работы, равно как и огромное богатство различностей сознания, которые без всякого различия сливаются друг с другом для неопытного методически человека. Таким образом, современная точная психология именно потому, что считает себя уже методически законченной и строго научной, оказывается *de facto* ненаучной там, где она хочет проследживать смысл того психического, которое подчиняется психофизическим закономерностям, т. е. там, где она хочет добиться действительно психологического понимания; равно как, наоборот, и во всех тех случаях, где недостатки непроясненных представлений о психическом приводят, при стремлении к более глубоким познаниям, к неясной постановке проблем и тем самым к мнимым выводам. Экспериментальный метод, как и везде, недопустим и там, где дело идет о фиксировании межсубъектных связей фактов. Он предполагает уже то, чего не может сделать никакой эксперимент, — именно анализ самого сознания.

Те немногие психологи, которые, подобно Штумпфу, Липпсу и близко к ним стоящим ученым, поняв этот недостаток экспериментальной психологии, смогли оценить толчок, сделанный Brentano психологическому исследованию и означающий собой в подлинном смысле эпоху, и поэтому стремились продолжить исходившие от него начала аналитически описательного исследования интенциональных переживаний, либо совершенно не удостоились внимания со стороны фанатиков экспериментального метода, либо, если они занимались экспериментом, были ими ценимы лишь с этой одной стороны. И все по-прежнему они постоянно подвергаются нападению в качестве «схоластиков». Будущие поколения будут иметь достаточный повод удивляться тому, что первые новые попытки серьезно исследовать имманентное, и исследовать притом единственно возможным способом имманентного анализа или, скажем лучше, анали-

за сущности (Wesensanalyse), могли быть заклеены, как схоластические, и отброшены в сторону. Это происходит только потому, что естественным исходным пунктом подобных исследований являются обычные в языке наименования психического, а потом, при вживании в их значение, имеются в виду те явления, к которым подобные обозначения относятся на первых порах смутно и произвольно. Конечно, и схоластический онтологизм руководствуется языком (этим я не говорю, что всякое схоластическое исследование было онтологическим), но он губит себя тем, что извлекает из значений слов аналитические суждения в том мнении, что этим способом достигает познания о фактах. Но должно ли *поэтому* быть положено клеймо схоластики и на феноменологического аналитика, который из словесных понятий не извлекает вообще никаких суждений, а лишь созерцательно проникает в те феномены, которые язык обозначает соответствующими словами, или углубляется в те феномены, которые представляют собой вполне наглядную реализацию опытных понятий, математических понятий и т. д.?

Следует подумать над тем, что все психическое, поскольку оно берется в той полной конкретности, в какой оно должно быть первым предметом исследования для психологии, также как и для феноменологии, обладает характером более или менее сложного «сознания о»; что это «сознание о» обладает запутывающим множеством форм; что все выражения, которые могли бы в начале исследования быть полезны для самоуразумения и объективного описания, текучи и многозначны, и что, вместе с тем, первым началом не может, разумеется, быть не что иное, как выяснение прежде всего бросающихся в глаза грубейших экивоков. Окончательное фиксирование научного языка предполагает законченный анализ феноменов, — цель, которая лежит в туманной дали, — а пока это не сделано, прогресс исследования, если рассматривать его с внешней стороны, движется в значительной мере в форме выявления новых, только теперь ставших видимыми, многозначностей, и притом в форме выявления их в понятиях, лишь мнимо фиксированных уже в предшествующих исследованиях. Это, очевидно, неизбежно, потому что коренится в природе вещей. Этим объясняется глубина понимания и пренебрежительная оценка, с которыми призванные охранители точности и научности психологии говорят о «просто словесных», просто «грамматических» и «схоластических» анализах.

В эпоху живой реакции против схоластики боевым кличем было: «долой пустые анализы слов». Мы должны спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право. Совершенно верно! Но что такое те вещи, и что это за опыт, к которым мы должны обращаться в психоло-

гии? Разве те высказывания, которые мы выпрашиваем у испытуемых лиц при эксперименте, суть вещи? И есть ли истолкование их высказываний «опыт» о психическом? Эксперименталисты сами скажут, что это только вторичный опыт; первичный имеет место у самих испытуемых и у экспериментирующих и интерпретирующих психологов, заключааясь в их собственных прежних самовосприятиях, которые по достаточным основаниям не являются, не могут являться самонаблюдениями. Эксперименталисты немало гордятся тем, что они, как призванные критики самонаблюдения и — как они говорят — исключительно на самонаблюдении основывающейся «психологии письменного стола», так разработали экспериментальный метод, что он пользуется прямым опытом только в форме «случайных, неожиданных, не намеренно привлеченных опытов»⁵ и совершенно устраняет опороченное самонаблюдение. Если в *одном* отношении здесь, несмотря на большие преувеличения, и заключается нечто несомненно хорошее, то, с другой стороны, следует принять во внимание одно, как мне кажется, принципиальное упущение этой психологии — именно, что она ставит анализ, заключающийся в сопроникающем понимании чужих опытов, а равным образом и анализ на основе собственных, в свое время не наблюденных, переживаний на одну доску с анализом опыта (хотя бы даже и непрямого) в физическом естествознании и благодаря этому на самом деле думает быть опытной наукой о психическом в принципиально таком же смысле, в каком физическое естествознание есть опытная наука о физическом. Она не замечает специфического своеобразия известных анализов сознания, которые должны предшествовать для того, чтобы от наивных опытов (все равно, посвящены ли они наблюдению или не посвящены, совершаются ли они в рамках актуальной наличности сознания или в рамках воспоминания или вчувствования) могли получиться опыты в научном смысле.

Попытаемся выяснить себе это.

Психологи думают, что всем своим психологическим познанием они обязаны опыту, т. е. тем наивным воспоминаниям или вчувствованиям в воспоминаниях, которые с помощью методических средств эксперимента должны сделаться основными для опытных заключений. Однако описание данностей наивного опыта и идущие с ним рука об руку их имманентный анализ и логическое постижение совершаются при помощи некоторого запаса понятий, научная ценность которых имеет решающее значение для всех дальнейших методических шагов. Эти понятия, как легко показывает нам некоторое размышле-

⁵ Ср. Wundt: Logik II² 70.

ние, уже по самой природе экспериментальной постановки вопроса и метода остаются совершенно нетронутыми при дальнейшем движении исследования и переходят вместе с тем в конечные результаты, т. е. в те научные опытные суждения, которые как раз и являлись целью исследования. Их научная ценность не может, с другой стороны, быть в наличности с самого начала, она не может также возникнуть из опытов испытуемых и испытующих, не может быть логически установлена опытными положениями: здесь-то и есть как раз место феноменологическому анализу сущности (*Wesensanalyse*), который не есть и не может быть эмпирическим анализом, как бы непривычно и несимпатично ни звучало это для натуралистического психолога.

Со времени Локка и по сей час убеждение, вынесенное из истории развития эмпирического сознания (и предполагающее уже, следовательно, психологию), что всякое логическое представление «происходит» из более ранних опытов, смешивается с совершенно иным убеждением, а именно, что всякое понятие получает право на свое возможное применение, например, в описательных суждениях, от опыта; а это значит, что только в *отношении* к тому, что дают *действительные* восприятия или воспоминания, могут быть найдены правовые основания для значимости понятия, для его существенности или несущественности, а в дальнейших следствиях и для его применимости в данном отдельном случае. Описывая, мы употребляем такие слова, как восприятие, воспоминание, фантастическое представление, высказывание и т. д. Какая масса имманентных составных элементов заключена в одном таком слове, составных элементов, которые мы вкладываем в описанное в «постижении» его, не найдя их в нем предварительно аналитически. Достаточно ли употреблять эти слова в популярном, смутном, совершенно хаотическом смысле, который они усвоили себе неизвестным образом в «истории» сознания? А если бы даже мы это и знали, то все же какую пользу могла бы нам принести эта история, что могла бы она изменить в том обстоятельстве, что смутные понятия именно смутны и вследствие этого свойственного им характера смутности, очевидно, ненаучны? Пока у нас нет лучших понятий, мы можем употреблять и эти, имея в виду то, что в них заключены грубые различия, достаточные, однако, для практических целей жизни. Но может ли высказывать притязание на «точность» та психология, которая оставляет без научного фиксирования, без методической обработки понятия, *определяющие* ее объекты? Конечно, так же мало, как и такая физика, которая удовлетворялась бы обыденными понятиями вроде тяжелого, теплого, массы и т. д. Современная психология не хочет больше быть наукой о «душе», но стремится стать наукой о «психических фено-

менах». Если она этого хочет, то она должна описать и определить эти феномены со всей логической строгостью. Она в методической работе должна усвоить себе необходимые строгие понятия. Где же в «точной» психологии выполнена эта методическая работа? Мы тщетно ищем ее в огромной литературе.

Вопрос, как естественный «спутанный» опыт может сделаться научным опытом, как можно придти к установлению объективно-значимых опытов суждений, есть главный методический вопрос всякой опытной науки. Его не надо ставить и разрешать *in abstracto* и особенно в его философской чистоте: исторически он находит уже свой фактический ответ, и именно следующим образом: гении, пролагающие пути опытной науке, *in concrete* и интуитивно улавливают смысл необходимого опытного метода и, благодаря его чистому применению в доступной сфере опыта, вырабатывают некоторую часть объективно-значимого определения опыта, создавая тем начало науки. Мотивами своей деятельности они обязаны не какому-нибудь откровению, а погружению в *смысл* самих опытов, то есть в смысл данного в них «бытия». Ибо, несмотря на то, что оно есть «данное», оно есть «спутанно» данное в «неопределенном» опыте, вследствие чего настойчиво напрашивается вопрос: как он существует действительно; как его можно определить с объективной *значимостью*; как — то есть при помощи каких лучших «опытов», при помощи какого метода? Для познания внешней природы первый решительный шаг от наивного опыта к научному, от смутных обиходных понятий к научным понятиям был, как известно, сделан с полной ясностью только Галилеем. Что касается до познания психического, сферы сознания, то, хотя мы и имеем «экспериментальную» психологию, которая с полным убеждением в своем праве ставит себя наравне с точным естествознанием, тем не менее, она живет, в главном, до галилеевской эпохи, как бы мало она ни сознавала это.

Может показаться удивительным, *что* она этого не сознает. Мы понимаем, что наивному знанию природы до возникновения науки естественный опыт не казался достаточным ни в чем таком, что не могло бы быть поставлено в связь самого естественного опыта, при помощи естественно-наивных опытных понятий. Оно не подозревало в своей наивности, что вещи имеют природу и что эта природа может быть определена при помощи известных точных понятий в опытно-логическом процессе. Но психология, с ее институтами и точными аппаратами, с ее остроумно придуманными методами, вправе чувствовать себя возвысившейся над уровнем наивного знания о душе прежнего времени. К тому же, она не испытывала недостатка в тщательных, все время сызнова возобновляющихся размышлениях о методе. Как могло от нее

ускользнуть принципиально самое существенное? Как могло ускользнуть от нее, что своим чисто психологическим понятиям, без которых она никак не может обойтись, она дает необходимо содержание, не взятое просто из действительно данного в опыте, а приложенное к нему? Что она неизбежно, поскольку подходит ближе к смыслу психического, совершает анализы этих содержаний понятий и признает значимыми соответствующие феноменологические связи, которые она прилагает к опыту, и которые априорны по отношению к опыту? Как могло ускользнуть от нее, что предпосылки экспериментального метода, поскольку она действительно хочет создать психологическое знание, не могут быть обоснованы ей самой, и что ее работа кардинально отличается от работы физики, поскольку эта последняя именно принципиально исключает феноменальное, чтобы искать представляющуюся в нем природу, в то время как психология хочет быть наукой о самих феноменах?

Все это могло и должно было, однако, ускользнуть от нее при ее натуралистическом искажении и при ее склонности гнаться за естественными науками и видеть в экспериментальной работе главное дело. В своих кропотливых, часто весьма остроумных, размышлениях о возможностях психофизического эксперимента, в придумывании порядка его произведения (*Versuchsanordnungen*), в конструировании тончайших аппаратов, в прослеживании возможных источников ошибок и т. д. она легко пренебрегла более глубоким исследованием вопроса о том, как, при помощи какого метода, могут быть приведены из состояния «спутанности» в состояние ясности и объективной значимости те понятия, которые существенно предвходят в психологические суждения. Она пренебрегла рассмотрением того, насколько психическое имеет ему одному свойственную и долженствующую быть с полной адекватностью исследованной до всякой психофизики «сущность», вместо того, чтобы быть изображением какой-либо природы. Она не взвесила того, что лежит в «смысле» психологического опыта и какие «требования» предъявляет к методу бытие в смысле психического *само от себя* (*von sich aus*).

* * *

Что постоянно вводило в заблуждение эмпирическую психологию со времени ее зарождения в XVIII веке, так это ложное представление о естественнонаучном методе по образцу метода физико-химического. Господствует убеждение, что метод всех опытных наук, рассматриваемый в его принципиальной всеобщности, — один и тот же; и в психологии, следовательно, тот же, что в науке о физической природе. Долгое время метафизика страдала от ложного подражания то геометрическо-

му, то физическому методу; теперь то же самое повторяется и в психологии. Не лишен значения тот факт, что отцы экспериментально-точной психологии были физиологами и физиками. Истинный метод вытекает, однако, из природы подлежащих исследованию предметов, а не из наших заранее составленных суждений и представлений. Естествознание из неопределенной субъективности являющихся в наивной чувственности вещей вырабатывает объективные вещи с точными объективными свойствами. А потому, говорят, психология должна привести психологическую неопределенность наивного познания к объективно-значимому определению, что и делает объективный метод, который, само собой разумеется, есть не что иное, как тот экспериментальный метод, который блестяще показал себя на деле бесчисленными завоеваниями в естественной науке.

Между тем, способ, каким данные опыта приводятся к объективному определению, смысл, который могут иметь понятия «объективность» и «определение объективности», роль, которую может принять на себя экспериментальный метод, — все это зависит от особенного смысла этих данных, от того, скажем, смысла, который им придает сообразно своей сущности соответствующий вид опытного сознания (как мышления такого, а не иного вида сущего). Следовать же естественнонаучному *образцу* — значит почти неизбежно натурализировать сознание, что запутывает нас с самого начала в противоречия, из которых постоянно возникает склонность к противоречивым постановкам проблем, к ложным направлениям исследования. Подойдем к этому ближе.

Единственно только пространственно-временной телесный мир и есть в собственном смысле слова природа. Всякое другое индивидуально существующее, психическое, есть природа во втором, уже не собственном, смысле, и это определяет коренные различия естественнонаучного и психологического метода. Принципиально, только телесное бытие познается как индивидуально тождественное во множестве прямых опытов, то есть восприятия. Поэтому только оно одно может познаваться многими субъектами как индивидуально тождественное и описываться как межсубъективно (*intersubjectiv*) то же самое, в то время как восприятия мыслятся разделенными между различными «субъектами». Те же самые вещи (вещи, процессы и т. д.) находятся у всех нас перед глазами и могут быть нами определены в своей природе. А природа их означает следующее: представляясь в опыте во многообразно изменяющихся «субъективных» явлениях, они остаются, тем не менее, временными единствами длящихся или изменяющихся свойств, остаются включенными в одну всеобъемлющую, их всех объединяющую связь одного телесного мира, с одним пространством, еди-

ным временем. Они суть то, *что* они суть, только в этом единстве, только в причинном взаимоотношении или связи друг с другом они сохраняют свое индивидуальное тождество (субстанцию) — сохраняют ее как носительницу реальных свойств. Все реальные свойства — каузальны. Всякая телесно существующая вещь подлжит законам возможных изменений, а эти законы имеют в виду тождественное, вещь не саму по себе, а вещь в проникнутой единством действительной или возможной связи единой природы. Всякая вещь имеет *свою* природу (как совокупность того, *что* она есть, *она* — тождественное) благодаря тому, что она есть центр объединения причинностей внутри единой всеохватывающей природы (der Einen Allnatur). Реальные свойства (вещно-реальные, телесные) — это знак указуемых в каузальных законах возможностей изменения этого тождественного, которое, следовательно, определимо в отношении того, что оно есть, только через эти законы. Однако вещности даны как единства непосредственного опыта, как единства многообразных чувственных явлений. Чувственно воспринимаемые неизменности, изменения и зависимости изменений дают везде указания познанию и функционируют для него как бы в качестве «смутной» среды, в которой представляется истинная, объективная физическая природа и сквозь которую мышление (как научное опытное мышление) определяет для себя (herausbestimmt) и конструирует истину⁶.

Все это не есть нечто прибавленное вымыслом к вещам опыта и к опыту вещей, но нечто, необходимо принадлежащее к их сущности таким образом, что всякое интуитивное и консеквентное исследование того, что такое *на самом деле* есть вещь, — вот эта данная вещь, которая, будучи узнана в опыте, всегда является как нечто существующее, определенное и в то же время определяемое, но которая в смене своих явлений и являющихся обстоятельств является все снова как что-то иначе существующее, — необходимо приводит к каузальным связям и заканчивается в определении соответствующих объективных свойств как закономерных. Естествознание, значит, лишь неуклонно следует смыслу того, чем, так сказать, притязает быть сама вещь как познанная опытом, и оно называет это достаточно неясно «исключением вторичных качеств», «исключением чисто субъективного в явлении» при «удержании остающихся, первичных качеств». Но это больше, чем неясное выражение: это — плохая теория для правильного метода естествознания.

⁶ Следует принять при этом во внимание, что эта среда феноменальности, в которой постоянно движется естественнонаучное созерцание и мышление, сама не превращается им в научную тему. Над ней работают новые науки: психология (к которой принадлежит добрая часть физиологии) и феноменология.

Обратимся теперь к «миру» «психического» и ограничимся «психическими феноменами», которые новая психология рассматривает как область своих объектов, то есть оставим в стороне проблемы, относящиеся к душе и «я» и могущие завести нас слишком далеко. Итак, спросим себя, заключена ли в каждом восприятии психического «природо»-объективность («Natur»-objektivität) подобно тому, как это имеет место в смысле каждого физического опыта и каждого восприятия вещественного. Мы сразу же увидим, что отношения в сфере психического совсем иные, чем в сфере физического. Психическое распределено — употребляя сравнение и не придавая словам метафизического смысла — между монадами, которые не имеют окон и общаются друг с другом только благодаря вчувствованию. Психическое бытие, бытие как «феномен» принципиально не есть единство, которое познавалось бы индивидуально-тождественным во многих отдельных восприятиях, будь то даже восприятия одного и того же субъекта. В психической сфере, другими словами, нет никакого различия между явлением и бытием, и если природа есть существование, которое является в явлениях, то сами явления (которые психолог причисляет к психическому) не суть в свою очередь бытие, которое являлось бы в явлениях, как показывает с очевидностью рефлексия над восприятием любого явления. Таким образом, становится ясным: есть только одна природа, являющаяся в явлениях вещей. Все, что мы в самом широком смысле психологии называем психическим явлением, будучи взято само по себе, есть именно психическое явление, а *не* природа.

Явление не есть, следовательно, какое-либо «субстанциональное» единство, оно не имеет никаких «реальных свойств», оно не знает никаких реальных частей, никаких реальных изменений и никакой причинности, если понимать все эти слова в естественнонаучном смысле. Приписывая феноменам природу, искать их реальные, подлежащие определению части, их причинные связи — значит впадать в чистейшую бессмыслицу, не лучшую, чем та, которая получилась бы, если бы кто-нибудь пожелал спрашивать о каузальных свойствах, связях и т. п. чисел. Это — бессмыслица, заключающаяся в натурализации того, сущность чего исключает бытие в смысле природы. Вещь есть то, что она есть, и остается навсегда в своем тождестве: природа — вечна. Какие свойства и модификации свойств принадлежат в действительности вещи, — вещи природы, а не чувственной вещи практической жизни — вещи «как она чувственно является», — это может быть определяемо с объективной значимостью, подтверждаемо и исправляемо во все новых и новых опытах. Наоборот, психическое, «феномен» приходит и уходит, не сохраняя никакого остающегося тождественного бытия, которое было бы

определимо объективно в естественнонаучном смысле, например, как объективно делимое на составные части, как допускающее «анализ» в собственном смысле слова.

Что «есть» психическое, не может сказать нам опыт в том же самом смысле, который имеет значимость по отношению к физическому. Психическое не есть познаваемое в опыте как являющееся: оно есть «переживание», в рефлексии созерцательно усвояемое переживаний; оно является как полагающее само себя в абсолютном потоке, как только что зарождающееся и уже отмирающее, воззрительным образом постоянно отпадающее в уже бывшее. Психическое может быть также воспомнутым и, таким образом, в известном модифицированном смысле, опытно познанным; в «воспомнутом» же заключается «бывшее воспринятым»; и оно может быть «повторно» воспомнутым в воспоминаниях, согласующихся в сознании, которое само создало воспоминания опять-таки как воспомнутое или как пока еще удержанное. В такой связи и только в ней, будучи тождественным в таких «повторениях», может психическое а priori опытно познаваться как существующее и отождествляться. Все психическое, которое есть *таким именно образом* опытно-познанное, имеет затем — и это мы можем сказать также с очевидностью — место в некоторой объемлющей связи, в «монадическом» единстве сознания — единстве, которое не имеет ничего общего с природой, с пространством и временем, субстанциональностью и причинностью, но которое обладает своими совершенно особенными «формами». Психическое есть с двух сторон неограниченный поток феноменов, с единой проходящей через него интенциональной линией, которая является как бы перечнем всепроникающего единства, а именно линией лишенного начала и конца имманентного «времени» — времени, которое не измеряют никакие хронометры.

Прослеживая поток явлений в имманентном созерцании, мы переходим от феномена к феномену (каждый из которых есть единство в потоке и сам завлечен потоком) и никогда не приходим ни к чему, кроме феноменов. Только тогда, когда имманентное созерцание и вещный опыт получают словесное выражение, вступают в известное отношение находившийся в созерцании феномен и познанная в опыте вещь. Вещный опыт и такое опытное познание отношений ведут за собою и вчувствование как род опосредственного созерцания психического, характеризующее себя как созерцательное проникновение во вторую монадическую связь.

Как далеко может, однако, идти в этой сфере разумное исследование, как возможны значимые высказывания относительно ее? Насколько позволительны также и такие высказывания, которые мы только что

дали, в качестве грубых описаний (умалчивающих о целом ряде измерений)? Само собою разумеется, исследование здесь будет осмысленно, лишь если оно предастся всецело смыслу «опытов», которые предлагают себя как опытное познание «психического», и если оно при этом будет брать и стараться определить «психическое» как то именно, за что оно, вот это так созерцавшееся, как бы «требует», чтобы его принимали и определяли; следовательно, прежде всего — если не допускаются бессмысленные натурализации. Следует, как говорилось, брать феномены так, как они даются, то есть, как вот это текучее сознание (*Bewussthaben*), мышление (*Meinen*), явление (*Erscheinen*), каковыми они являются в качестве вот этого сознания переднего и заднего плана (*Vordergrundbewussthaben und Hintergrundbewussthaben*); в качестве вот этого сознания чего-либо, как настоящего и как предстоящего; как вымышленного, или символического, или отображенного; как наглядно или не наглядно представляемого и т. д.; и при этом брать все это — как нечто так или иначе образующееся и преобразующееся в смене тех или иных положений, тех или иных аттакциональных модусов (*attaktionalen modi*). Все это носит название: «сознания о» (*Bewusstsein von*), и «имеет» «смысл» и «мыслит» «предметное» (*Gegenständliches*), причем последнее — пусть с какой-нибудь точки зрения оно называется «фикцией» или «действительностью» — может быть описываемо как «имманентно предметное», «мнимое, как таковое», и мнимо (*vermeint*⁷) в том или другом модусе.

Совершенно очевидно, что мы можем здесь исследовать, утверждать, делать высказывания с очевидностью, подчиняясь смыслу этой сферы «опыта». Самое выполнение указанного требования представляет, конечно, большую трудность; исключительно от последовательности и чистоты «феноменологической» установки зависит согласованность или противоречивость подлежащих здесь выполнению исследований. Трудно нам освободиться от нашей первородной привычки жить и мыслить в натуралистическом предрассудке и таким образом натуралистически подделывать психическое. Многое зависит, далее, от уразумения того, что на самом деле возможно «чисто имманентное» исследование психического, — беря здесь феноменальное как таковое, в самом широком смысле слова, — исследование, только что охарактеризованное вообще и противоположное психофизическому исследованию, которого мы до сих пор не принимали в расчет и которое, естественно, также имеет свои права.

⁷ У Гуссерля не в смысле «только воображаемого», а в смысле «подразумеваемого». — *Прим. ред.*

Но раз психическое само по себе не является природой, а ей резко противоположно, что же такое в нем считаем мы за «бытие»? И раз оно недоступно определению в своей «объективной» идентичности, как субстанциональное единство реальных свойств, допускающих повторное наблюдение и научно-опытное установление и подтверждение, раз его нельзя вырвать из вечного потока и придать ему объективности межсубъективного значения, то что же в состоянии мы уловить в нем, определенно высказать относительно него и утверждать как объективное единство? При этом не должно забывать, что мы находимся в чисто феноменологической сфере и что отношения к вещно-воспринимаемому телу и к природе отэллиминированы. Ответом служит следующее: раз явления, как таковые, не имеют *природы*, они имеют *сущность*, усвояемую в непосредственном созерцании; всякое утверждение, описывающее их при помощи адекватных понятий, делает это, пока хочет оставаться значимым, в понятиях сущности, т. е. в таких отвлеченных словесных значениях, которые могут быть разрешены в созерцание сущности.

Нужно как следует понять эту конечную основу всех психологических методов. Проклятие натуралистического предрассудка, тяготеющее над нами всеми и лишаящее нас способности отрешиться от природы и сделать предметом созерцательного исследования также и психическое в его чистом виде, а не в психофизическом состоянии, закрыло здесь доступ в сферу большой и беспримерной по своим последствиям науки, которая является, с одной стороны, основным условием для *подлинно научной психологии*, а, с другой, полем истинной *критики разума*. Проклятие первородного натурализма заключается также и в том, что всем нам так трудно видеть «сущности», «идеи» или, правильнее, (так как мы их все же, так сказать, постоянно видим) постигать их в их своеобразности и не натурализовать их. Созерцание сущности не содержит больших трудностей или «мистических» тайн, чем восприятие. Когда мы интуитивно постигаем «цвет» с полной ясностью, в его полной данности, данное становится сущностью; когда мы в таком же чистом созерцании, переходя от восприятия к восприятию, возвышаемся до той данности, которая есть «восприятие», восприятие в себе, — вот это самотождественное существо различных изменчивых отдельностей восприятия, — то мы созерцательно постигаем сущность восприятия. Докуда простирается интуиция, созерцательное сознание, дотуда простирается и возможность соответствующей «идеации» (как я имел обыкновение выражаться в «Логических исследованиях»), или «созерцания сущности». Это последнее охватывает, стало быть, всю «психическую» сферу, всю сферу имманентного.

Для каждого человека, свободного от предрассудков, самоочевидно, что «сущности», постигнутые в сущностном созерцании, могут, по меньшей мере в общих чертах, быть фиксированы в устойчивых понятиях и этим открывают возможность для устойчивых и в своем роде объективно и абсолютно значимых утверждений. Самые тонкие цветовые различия, последние нюансы, могут не поддаваться такой фиксации; «цвет» же в отличие от «звука» обнаруживает столь очевидное различие, что трудно найти что-либо еще более очевидное. И подобными же абсолютно различимыми, т. е. допускающими фиксацию сущностями, являются не только сущности чувственных «содержаний» и явлений («видимых вещей», фантомов и т. п.), но в не меньшей мере и сущности всего психического в прямом смысле слова, сущности всех «актов» и состояний я, соответствующих таким психическим фактам, как, напр., восприятие, фантазия, воспоминание, суждение, чувство, воля, вместе со всеми их бесчисленными разновидностями; исключая лишь последние «нюансы», принадлежащие к неопределимому моменту «потока», хотя доступная описанию типика протекания имеет тоже свои «идеи», которые, будучи созерцательно постигнуты и фиксированы, делают возможным абсолютное познание. Каждое психологическое наименование, как то восприятие или воля, есть название какой-нибудь обширнейшей области «анализов сознания», т. е. исследований сущности. Дело идет, стало быть, о такой области, которая по своей обширности может равняться только с естествознанием, — как бы это ни было странно.

Громадное значение имеет тот факт, что сущностное созерцание не имеет ничего общего с «опытом» в смысле восприятия, воспоминания или подобных им актов, и, далее, не имеет ничего общего с эмпирическим обобщением, которое экзистенциально сопоставляет в своем смысле индивидуальное существование опытных отдельностей. Созерцание созерцает *сущность* как *сущностное бытие* и не созерцает и не полагает ни в каком смысле *существование*. Согласно этому, созерцание сущности не является познанием *matter of fact*, не заключает в себе и тени какого-либо утверждения относительно индивидуального (скажем, естественного) существования. Подоплекой, или лучше начальным актом сущностного созерцания, напр., созерцания сущности восприятия, воспоминания, суждения и т. д., *может* быть восприятие какого-либо восприятия, воспоминания, суждения и т. д.; но им может быть также и простая, только «ясная» фантазия, которая, ведь, как таковая, не является опытом, не постигает никакого *существования*. Само постижение сущности от этого совсем не зависит; оно созерцательно как постижение сущности; и это — совсем иное созерцание, чем опыт.

Понятно, что сущности могут быть представляемы и неясно, скажем, символически и ошибочно полагаемы, — тогда перед нами мнимые сущности, наделенные противоречивостью, как показывает переход к созерцательному постижению их несогласимости; но и расплывчатое установление сущности может быть достаточно подтверждено через посредство интуиции сущностной данности.

Каждое суждение, дающее адекватное выражение в устойчивых адекватных понятиях тому, что заключается в сущности, тому, как сущности такого-то рода и такой-то особенности соединяются с сущностями таких-то других, как, напр., соединяются между собой «созерцание» и «пустое мнение», «фантазия» и «восприятие», «понятие» и «созерцание» и т.д., как они с необходимостью «воссоединяются» на основании таких-то и таких-то элементов сущности, скажем, напр., соответствуют друг другу, как «интенция» и осуществление ее, или как они оказываются несоединимыми или вызывают «сознание разочарования», — каждое такое суждение есть абсолютное, общезначимое познание, и было бы бессмысленно желать его опытного подтверждения, обоснования или ниспровержения как суждения о сущности. Оно фиксирует в себе «*relation of idea*», некоторое *argiōi* в том истинном смысле, который виделся уже Юму, но должен был неизбежно быть извращен его позитивистским смешением сущности с «*idea*» как противоположностью «*impression*». И его скептицизм не решается быть здесь последовательным до конца и сомневаться даже в этом познании, поскольку он его видит. Если бы его сенсуализм не сделал его слепым ко всей сфере интенциональности «сознания», если бы он включил ее в исследование сущности, он не был бы великим скептиком, а был бы обоснователем подлинной «положительной» теории разума. Все те проблемы, которыми он так страстно занят в *Treatise* и которые толкают его от заблуждения к заблуждению, проблемы, которые он даже не в состоянии измерить и правильно формулировать в силу своего предрассудка — все они лежат несомненным образом в области феноменологии; свое всецелое разрешение они допускают в общесозерцательном понимании, не оставляющем уже более никакого *осмысленного* вопроса, путем исследования сущностных связей сознательных образований и коррелятивных им и существенно им со-принадлежащих мнимостей (*Gemeintheiten*). Так, напр., глубоко важная проблема тождественности предмета в противоположность множественности получаемых от него впечатлений, *его* перцепций. И, действительно, вопрос о том, как множественные восприятия, что то же — явления, приводятся к тому, чтобы «являть собой» один и тот же предмет так, чтобы он был *для себя самого* и для связующего их сознания единства и тождественности тем же самым, может

быть разрешен только феноменологическим исследованием сущности (на что указывает, конечно, сама наша формулировка его). Хотеть дать на этот вопрос эмпирически-естественнонаучный ответ — значит не понять его и обесмыслить. То, что восприятие, как и вообще всякий опыт, является восприятием именно вот этого так-то ориентированного, так-то окрашенного, оформленного и т. д. предмета, — это относится на счет его сущности, причем все равно, как обстоит дело с «существованием» предмета. И то, что это восприятие помещается в непрерывный ряд восприятий, но ряд не произвольный, а такой, в котором «один и тот же предмет проявляет себя в постепенно все новом и новом виде и т. д.», — и это имеет отношение снова исключительно к сущности. Одним словом, здесь лежат перед нами громадные умственно еще совсем не возделанные области «анализа сознания», причем понятие сознания, а равно и понятие психического, оставляя без внимания вопрос о том, насколько они подходящи, должно быть распространено настолько, чтобы обозначать собой все имманентное, стало быть, все сознательно мнимое, как таковое, и во всех смыслах. Столько раз обсуждавшиеся в течение столетий проблемы происхождения, будучи освобождены от их ложного, извращающего их натурализма, суть проблемы феноменологические. Так, напр., проблемы происхождения «пространственного представления», представления времени, вещи, числа, «представлений» о причине и следствии и т. д. И только тогда, когда эти чистые проблемы осмысленно сформулированы и разрешены, только тогда другие эмпирические проблемы возникновения подобных представлений как явлений человеческого сознания получают научный и для их решения понятный смысл.

Все дело при этом заключается в том, чтобы видеть и считать вполне естественным, что совершенно подобно тому, как можно непосредственно слышать звук, можно созерцать «сущность», сущность «звука», сущность «вещного явления», сущность «видимой вещи», сущность «образного представления» и т. д. и, созерцая, высказывать сущностные суждения. С другой стороны, необходимо остерегаться юмовского смешения, смешения феноменологического созерцания с «самонаблюдением», с внутренним опытом, словом, с актами, которые вместо сущностей полагают, напротив того, соответствующие индивидуальные черты⁸.

⁸ «Логические исследования», которые, заключая в себе разрозненные части систематической феноменологии, в первый раз заняты анализом сущности в охарактеризованном здесь смысле, все еще постоянно неправильно понимаются как попытка реабилитации метода самонаблюдения. Конечно, ответ за это

Чистая феноменология как наука, пока она самостна и чужда пользованию экзистенциального положения природы, может быть только исследованием сущности, а не исследованием существования; какое бы то ни было «самонаблюдение» и всякое суждение, основывающееся на таком «опыте», лежит за ее пределами. Отдельное в своей имманентности может быть полагаемо только как вот то там совершающееся! — вот это туда-то направляющееся восприятие, воспоминание и т. п. — и выражено лишь в строгих понятиях сущности, своим происхождением обязанных анализу сущности. Ибо индивидуум хоть и не *есть* сущность, но *имеет* все же в себе сущность, каковая может быть о нем с очевидной значимостью высказана. Вполне понятно, что такая простая субсумация не в состоянии фиксировать его как индивидуума, указать ему место в «мире» индивидуального существования. Для нее единичное остается вечным *Ápeiron*. С объективной значимостью она может познать лишь сущность и отношения сущностей и тем совершить все и совершить притом окончательно, что необходимо для ясного понимания всякого эмпирического познания и всякого познания вообще, а именно: уяснить «происхождение» всех формально-логических, естественно-логических и всяких иных руководящих «принципов» и всех с этим тесно связанных проблем коррелятивности «бытия» (природного, ценностного и т. д.) и «сознания»⁹.

ложится на недостаточную характеристику метода во «Введении» к первому исследованию второго тома, именно на обозначение феноменологии как описательной психологии. Необходимые дополнения дает уже мой 3-й обзор немецкой литературы по логике в 1895–1899 годах в IX томе *Archiv für syst. Philosophie* (1903) S. 397–400.

⁹ Та определенность, с которой я выступаю в наше время, для которого феноменология означает собою всякие специальности и всякую полезную мелочную работу в сфере самонаблюдения, а не систематически-основную философскую дисциплину, являющуюся преддверием к подлинной метафизике природы, духа и идей, основана на многолетних и непрерывных исследованиях, которые положены мной в основание моих геттингенских лекций, начиная с 1901 года. При глубокой функциональной взаимосвязи всех феноменологических слоев, а благодаря этому и относящихся к ним исследований, равно как и при бесконечных трудностях, которыми полно создание чистой методики, я не счел целесообразным опубликовать еще разрозненные и сложные результаты. Думаю, что за последнее время всесторонне упроченные и систематически объединенные исследования по феноменологии и феноменологической критике разума мне удастся опубликовать в не слишком продолжительном времени.

Перейдем к психофизической постановке вопроса. Здесь «психическое» со всем *присушим* ему существом получает отношение к телу и к единству физической природы: усвоенное в имманентном созерцательном восприятии и существенно постигнутое в такой форме вступает тут в связь с чувственно воспринятым и, стало быть, с природой. Лишь через такое отнесение получает оно косвенную природоподобную объективность, занимает место косвенным образом в природном пространстве и становится опосредственно в линию природного времени, которое мы меряем при помощи часов; опытная «зависимость» от физического дает в некоторых, ближе неопределимых, размерах возможность установить психическое как индивидуальное бытие, межсубъективно, и одновременно исследовать на все более и более многочисленных примерах психофизические отношения. Здесь — царство «психологии как естественной науки», которая в подлинном смысле слова есть психология психофизическая и является при этом, конечно, эмпирической.

Конечно, стремление рассматривать психологию, науку о «психическом» лишь как науку о «психических феноменах» и их отношениях с телом не лишено своих затруднений. De facto она руководствуется все же повсюду теми первородными и неизбежными объективациями, коррелятами которых являются эмпирические единства человека и животного, а с другой стороны, единства души, личности, или же характера, склада личности. Между тем, для наших целей нет надобности следовать по пятам за сущностным анализом этих образований единства и заниматься проблемой того, как они определяют собой задачу психологии. Что эти единства принципиально отличны от вещей природы, которые по своей сущности суть данности, данные в тенях явлений, в то время как этого никоим образом нельзя сказать о таких единствах, это становится тотчас же ясно. Только фундирующая основа, — «человеческое тело», — а не сам человек есть единство вещного явления: и таковым, во всяком случае, не является личность, характер и т. п. Все такие единства с очевидностью указывают нам на имманентное единство жизни всякого потока сознания и на морфологические особенности, различающие собой такие различные имманентные единства. Сообразно с этим и всякое психологическое познание приводит к подобным единствам сознания и, следовательно, к изучению *самых феноменов* и их сплетений, даже там, где оно первично имеет дело с человеческими индивидуальностями, характерами, душевным складом.

Вообще, и особенно после всего изложенного, вряд ли может быть трудно и сложно признать с ясностью и основательностью то, что уже

было сказано выше, а именно: что психофизическое (т. е. психологическое в обычном смысле) познание *предполагает* уже *сущностное* познание психического и что надежда исследовать *сущность* воспоминания, суждения и т. п. при помощи психофизических экспериментов и непредвзятых внутренних восприятия или опытов, с целью *таким путем* добиться строгих понятий, единственно способных сообщить научную ценность обозначению психического в психофизических утверждениях и этим последним самим, — что такая надежда есть верх извращения.

Основной ошибкой современной психологии, препятствующей ей стать психологией в истинном и подлинно научном смысле этого слова, является то, что она не знает этого феноменологического метода и не культивирует его. Исторические предрассудки отклонили ее от того, чтобы воспользоваться начатками такого метода, заложенными во всяком анализе, направленном на уяснение понятий. С этим тесно связано то, что большинство психологов не понимало уже наличных начатков феноменологии и зачастую даже считало исследование сущности, совершающееся чисто интуитивно, за метафизическо-схоластическую субстракцию. Постигнутое же и описанное в созерцательном постижении может быть понято и повторно исследовано лишь в созерцательном же постижении.

После всего вышеизложенного ясно уже, — и я имею основание надеяться на скорое признание этого со стороны всех, — что эмпирическая наука о психическом, на самом деле достаточная, может лишь тогда разобраться в его природных свойствах, когда психология будет строиться на *систематической* феноменологии, стало быть, когда сущностные образования сознания и его имманентных коррелятов, будучи чисто интуитивно исследованы и фиксированы, установят собою нормы для научного смысла и содержания понятий всех возможных феноменов, стало быть, таких понятий, при помощи которых психолог-эмпирист высказывает само психическое в своих психофизических суждениях. Только действительно радикальная и систематическая феноменология, пользующаяся не между прочим и в отдельных рефлексиях, а при полном сосредоточии на высокосложных и запутанных проблемах сознания, и пользующаяся совершенно свободным умом, не ослепленным никакими натуралистическими предрассудками, только она в состоянии дать нам *уразумение* «психического» — и в сфере индивидуального, и в сфере общественного сознания. Только тогда громадная экспериментальная работа нашего времени, изобилие собранных эмпирических фактов и отчасти интересных постоянств принесут, благодаря соответственной критике и психологической интерпретации, действительные плоды. Тогда можно будет снова согласиться с тем, чего

никак нельзя сказать о современной психологии, а именно: что психология находится к философии в близком, даже в ближайшем отношении. Тогда и парадокс антипсихологизма, состоящий в том, что теория познания не должна быть психологической теорией, теряет всю свою необыкновенность, поскольку всякая подлинная теория познания необходимо должна опираться на феноменологию, которая, таким образом, явится общим фундаментом всякой философии и психологии. И, наконец, тогда исчезнет всякая возможность той мнимо философской литературы, которая нынче так пышно расцветает и которая излагает нам свои теории познания, свои логические теории, этики, натурфилософии, педагогики на естественнонаучной и прежде всего «экспериментально-психологической базе» с претензией на серьезную научность¹⁰. Действительно, при виде этой литературы можно лишь печалиться об упадке сознания тех глубокобездных проблем и трудностей, которым величайшие умы человечества отдали свои жизненные силы; и, к сожалению, об упадке чувства подлинной основательности, которая вызывает в нас все же чувство глубокого уважения в сфере самой экспериментальной психологии, несмотря на принципиальные дефекты, ей присущие, согласно нашему убеждению. Я твердо убежден, что историческая оценка этой литературы будет со временем гораздо резче, чем историческая оценка столь много порицавшейся популярной философии XVIII столетия¹¹.

¹⁰ Немало этой литературе содействует то обстоятельство, что мнение — психология и притом, само собой разумеется, «точная психология» есть фундамент научной философии — сделалось твердой аксиомой, по крайней мере в среде естественнонаучных групп на философских факультетах, и эти факультеты, уступая давлению естествоиспытателей, усердно стараются возлагать философскую профессию на таких исследователей, которые, быть может, и очень выдаются в своей области, но к философии имеют не больше внутренней склонности, чем, например, химики или физики.

¹¹ В то время как я писал эту часть статьи, мне случайно попался под руку превосходный реферат: «О сущности и значении вчувствования», напечатанный доктором М. Гейгером (Мюнхен) в «Известиях четвертого конгресса экспериментальной психологии в Инсбруке» (Лейпциг 1911). Автор в очень поучительной форме стремится разграничить и выделить чисто психологические проблемы, которые при предшествовавших попытках описания и теории вчувствования частью ясно проявлялись, частью неясно срастались друг с другом, и излагает попытки решения этих проблем и получившиеся при этом результаты. Собрание, как это явствует из отчета о дискуссии (ст. 66), дурно отблагодарило его за это. При *громком одобрении* госпожа *Мартин* сказала следующее: «Когда

Мы оставляем бранное поле психологического натурализма. Быть может, нам следует сказать, что выступивший со времен Локка на авансцену психологизм был, собственно говоря, лишь затемненной формой, из которой должна была выработаться единственно правомерная философская тенденция, направленная на феноменологическое обоснование философии. К этому присоединяется то, что феноменологическое исследование, поскольку оно есть исследование сущности, т. е. априорно в подлинном смысле слова, отдает полную дань всем правомерным мотивам априоризма. Во всяком случае, наша критика должна была ясно показать, что признание натурализма за принципиально ошибочную философию не означает еще отказа от идеи строго научной философии, «философии снизу». Критическое разграничение метода психологического от феноменологического указывает в лице последнего истинный путь к научной теории разума и равным образом — к удовлетворительной психологии.

Согласно нашему плану, мы должны теперь перейти с критике историзма и к рассмотрению миросозерцательной философии.

ИСТОРИЦИЗМ И МИРОСОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Историзм полагает свою позицию в сфере фактов эмпирической духовной жизни. Полагая ее абсолютно, без непосредственной ее натурализации (особенно раз специфическое чувство природы чуждо исто-

я шла сюда, то ожидала услышать что-нибудь об экспериментах в области вчувствования. Но что же я, собственно говоря, услышала? Старые-престарые теории. Ни слова об экспериментах в этой области. *Это ведь не философское общество.* Мне казалось, что наступило уже время, когда тот, кто хочет представить сюда такие теории, должен показать, подтверждены ли они экспериментами. В области эстетики такие эксперименты уже произведены — таковы, например, эксперименты Stratton'a над эстетическим значением движений глаза, таковы и мои исследования об этой теории внутреннего восприятия». Дальше: господин Марбэ «видит значение учения о вчувствовании в побуждении к экспериментальным исследованиям, которые, впрочем, уже начаты в этой области. Метод представителей теории вчувствования относится к экспериментально-психологическому во многих отношениях так же, как метод досократиков к методу современного естествознания». Мне нечего дальше прибавлять от себя к этим фактам. Они сами говорят за себя.

рическому мышлению и не может, во всяком случае, оказывать не него общепределяющее влияние), историцизм рождает к жизни релятивизм, весьма родственный натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности. Нас интересуют здесь только особенности исторического скепсиса, с которыми мы и познакомимся поближе.

Всякое духовное образование — понимая это слово в самом широком смысле, охватывающем собой общественные единства всех родов: на низшей ступени единство самого индивидуума, но в то же время и любое культурное образование — имеет свою внутреннюю структуру, свою типичу, свое удивительное богатство внешних и внутренних форм, которые вырастают в потоке самой духовной жизни, снова изменяются и в самом изменении своем снова обнаруживают структурные и типические различия. В созерцаемом внешнем мире аналогом этого является для нас структура и типика органического процесса. Там нет постоянных видов, нет отстройки их из устойчивых органических элементов. Все видимо устойчивое находится в потоке развития. Если мы вживемся путем глубокопроникающей интуиции в единство духовной жизни, мы в состоянии интуитивно нащупать господствующие в ней мотивации и, благодаря этому, «постичь» также сущность и развитие любого духовного образования в его зависимости от духовных мотивов единства и развития. Таким же образом становится «понятным» и «постижимым» для нас все историческое в своеобразии его «бытия», которое есть как раз «духовное бытие», единство внутренне требующих друг друга моментов какого-нибудь смысла, а вместе и единство осмысленного самообразования и саморазвития согласно внутренней мотивации. Таким же способом может быть, значит, интуитивно исследовано искусство, религия, нравы и т.п., а равно и им близкое и в них тоже обнаруживающееся мирозерцание, которое обычно называется метафизикой или же философией, когда принимает на себя формы науки и обнаруживает, подобно науке, претензию на объективное значение. По отношению к таким философиям вырастает, стало быть, громадная задача исследовать морфологическую структуру, типичу их, а также связи их развития, и затем путем глубочайшего их переживания довести определяющие их сущность духовные мотивации до исторического уразумения. Произведения Дильтея и особенно недавно появившаяся статья его о типах мирозерцания показывают наглядно, как можно в этом отношении добиться важных и на самом деле достойных удивления результатов¹².

¹² Ср. сборник: *Weltanschauung. Philosophie und Religion* в изложениях Дильтея и т.д. Berlin, Reichel & Co., 1911.

До сих пор говорилось, конечно, об истории, не об историцизме. Мы поймем скорее всего мотивы, к нему побуждающие, если проследим в немногих положениях изложение Дильтея. Мы читаем: «Среди причин, доставляющих скептицизму все новую и новую пищу, одной из наиболее действительных является анархия философских систем. Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения от противоречивости человеческих мнений, идут сомнения, вырастающие на почве постоянного развития исторического сознания. Учение о развитии (которое, как естественнонаучное учение о развитии, сливается воедино с историко-эволюционным познанием культурных образований) необходимо связано с познанием относительности исторической формы жизни. Перед взором, охватывающим землю и все прошлое, исчезает абсолютная значимость какой-либо отдельной формы жизненного устройства, религии и философии. И, таким образом, установление исторического сознания разрушает еще положительнее, чем обозрение спора систем, веру в общезначимость какой-либо из философий, которая пыталась при помощи комплекса понятий высказать обязательным образом мировую связь бытия».

В *фактической истинности* сказанного, очевидно, сомневаться нельзя. Но вопрос в том, правильно ли это со стороны *принципиальной общности* (Allgemeinheit). Конечно, мирозерцание и мирозерцательная философия суть культурные образования, которые, будучи так-то и так-то мотивированы при данных исторических отношениях сообразно их духовному содержанию, появляются и исчезают в потоке человеческого развития. То же самое, однако, относится к точным наукам. Что ж, лишаются они потому объективной значимости? Самый крайний историцист ответит на это, вероятно, утвердительно; он укажет при этом на перемену научных взглядов, на то, как нынче признаваемая за доказанную теория завтра рассматривается как ничего не значащая; как одни называют незыблемыми законами то, что другие именуют простыми гипотезами, а третьи считают туманными возможностями, и т. д. Но теряем ли мы потому на самом деле, в силу такого постоянного изменения научных взглядов, всякое право говорить о науках не только как о культурных образованиях, но и как об объективных единствах значимости? Легко увидеть, что историцизм при konsekventном проведении переходит в крайний скептический субъективизм. Идеи истины, теории, науки потеряли бы тогда, как и все идеи вообще, их абсолютное значение. Что идея имеет значимость — означало бы тогда то, что она является фактическим духовным образованием, которое признается значащим и в этой фактичности значения определяет собой мышление. В таком случае значимости, как таковой, или «в себе», которая есть что

она есть даже и тогда, когда никто не может ее осуществить и никакое историческое человечество никогда не осуществляло, совсем нет. Нет ее, стало быть, и для принципа противоречия и всей логики, которая и без того находится в наше время в состоянии полной перестройки. Тогда возможен такой конечный результат, что логические принципы беспротиворечивости изменятся в свою противоположность. И тогда все те утверждения, которые мы теперь высказываем, и даже те возможности, которые мы обсуждаем и принимаем во внимание как значимые, оказались бы лишенными всякого значения. И т. д. Нет никакой надобности продолжать это рассуждение и повторять здесь то, что было сказано уже в другом месте¹³. С нас будет вполне достаточно согласия, что, какие бы трудности ни представляло для ясного уразумения отношение между изменчивой значимостью и значением объективным, между наукой как культурным явлением и наукой как системой значимой теории, все равно — различие и противоположность их должны быть признаны. Если же мы принимаем науку как значимую идею, то какое же основание имеем мы не соглашаться на подобное различие исторически значащего и объективно значимого, по крайней мере вообще оставляя без внимания вопрос о том, можем ли мы или не можем постигнуть его «критически»? История, эмпирическая наука о духе вообще, не в состоянии своими силами ничего решить ни положительно, ни отрицательно относительно того, нужно ли различать между религией как культурным образованием и религией как идеей, т. е. значимой религией, между искусством как культурным образованием и значимым искусством, между историческим и значимым правом и, наконец, между исторической и значимой философией, а затем и относительно того, существует или не существует между теми и другими, выражаясь по-платоновски, отношение идеи и ее затемненной феноменальной формы. И если духовные образования действительно могут быть рассматриваемы и обсуждаемы с точки зрения подобных противоположностей значимости, то научное решение касательно самого значения и его идеальных нормативных принципов менее всего может быть делом эмпирической науки. Ведь и математик не обратится к истории за познаниями относительно истинности математических теорий; ему не придет в голову ставить в связь историческое развитие математических представлений и суждений с вопросом об истине. Как же может вообще, в таком случае, историк решать вопрос об истинности данных философских систем и якобы впервые правильно судить о возможности в себе значимой философской науки? И что мог бы он прибавить

¹³ В I томе моих «Логических исследований».

со своей стороны такого, что было бы в силах поколебать веру философа в его идею, в чистую *истинную* философию? Кто отрицает какую-либо определенную систему, а равным образом и тот, кто отрицает идеальную возможность философской системы вообще, тот должен указать основания. Исторические факты развития и самый общий факт своеобразного развития систем вообще могут служить основаниями, и достаточными основаниями. Но исторические основания в состоянии извлекать из себя лишь исторические следствия. Желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов — это бессмыслица: *ex putrice aquam*, как цитировал Кант¹⁴.

История не может, стало быть, сказать ничего серьезного ни против возможности абсолютной значимости вообще, ни против возможности абсолютной, т. е. научной, метафизики и иной философии в частности. Даже утверждение, что *до сих пор* не было научной философии, она не в силах как история сколько-нибудь обосновать: она может это обосновать лишь из других познавательных источников; а эти последние, совершенно очевидно, уже философские источники. Ибо ясно, что и философская критика, поскольку она в действительности должна претендовать на значимость, есть философия и в своем смысле заключает уже в себе идеальную возможность систематической философии как точной науки. *Безусловное* утверждение химеричности всякой научной философии на том основании, что мнимые попытки тысячелетий сделали вероятной внутреннюю невозможность такой философии, не только потому превратно, что умозаключение от двух тысячелетий высшей культуры к бесконечному будущему было бы плохой индукцией, но превратно, как абсолютная бессмыслица, как $2 \times 2 = 5$. И это в силу вышеуказанного основания: философская критика находит перед собой нечто, что надо отвергнуть с объективной значимостью; тогда есть место и для объективно-значимого обоснования. Если проблемы поставлены «неверно» в определенном смысле, то должно

¹⁴ Дильтей в той же статье и точно таким же образом отклоняет исторический скептицизм; но я не понимаю, каким образом надеется он приобрести решительные аргументы *против* скептицизма из своего столь поучительного анализа структуры и типики мировоззрений. Ведь, как это доказано в тексте нашей статьи, ни против, ни *за* что-нибудь, что выказывает притязание на объективное значение, не может аргументировать все же эмпирическая наука о духе. Положение дела меняется, — и, по-видимому, это-то и служит внутренним рычагом его мыслей, — если эмпирическое исследование, направляющееся на эмпирическое понимание, смешивается с феноменологическим исследованием сущности.

существовать возможное исправление и прямая их постановка. Раз критика показывает, что исторически данная философия оперирует спутанными понятиями, что она впала в смешение понятий и в ложные умозаключения, то в этом заключается уже несомненно, если только нежелательны бессмыслицы, возможность (выражаясь идеально) уяснить, освещать и различать понятия и совершать в данной области правильные умозаключения и т.д. Всякая справедливая проникновенная критика сама уже дает средство к дальнейшему исследованию, указывает *idealiter* истинные цели и пути и, стало быть, объективно значимую науку. В дополнение ко всему этому будет естественно сказать, что историческая несостоятельность какого-либо духовного образования как факта не имеет ничего общего с несостоятельностью в смысле значимости; это, как и все до сих пор изложенное, касается всех сфер претендующей значимости.

Что еще может обманывать историциста, так это то обстоятельство, что мы путем вживания в исторически реконструированное духовное образование, в господствующий в нем смысл, а также в относящиеся сюда связи мотивации, не только постигаем его внутренний смысл, но можем установить и его относительную ценность. Если мы перенесемся в те предпосылки, которыми располагает какой-либо исторический философ, то, возможно, мы будем в состоянии признать относительную «консеквентность» его философии, даже восхищаться ею; с другой стороны, мы будем в состоянии извинить непоследовательности сдвигом проблем и смешениями, которые были неизбежны при тогдашнем положении проблематики и анализа смысла. Мы можем тогда признать за великое деяние достигнутое разрешение научной проблемы, нынче принадлежащей к тому классу проблем, с которыми легко справился бы гимназист. То же самое относится ко всем областям. Но, с другой стороны, мы остаемся, разумеется, при том мнении, что и принципы таких относительных оценок лежат в идеальных сферах, и что *оценивающий* историк, который стремился более чем к простому пониманию развития, может только *предполагать* их, но не обосновывать как историк. Норма математического лежит в математике, норма логического — в логике, норма этического — в этике и т.д. Если историк желает и в оценках действовать научно, он должен именно в этих дисциплинах искать основания и методы обоснования. Если же в этом отношении нет совсем строго изложенных наук, ну, тогда он оценивает на свой страх, а именно, как нравственный или религиозный человек, но, во всяком случае, не как научный историк.

Если я, таким образом, рассматриваю историцизм как теоретико-познавательное заблуждение, которое в силу своих противоречивых

последствий должно быть также энергично отвергнуто, как и натурализм, то все же я хотел бы ясно подчеркнуть, что я вполне признаю громадное значение за «историей» в широком смысле для философа. Для него открытие общего духа столь же важно, как открытие природы. И даже более: углубление в общую духовную жизнь доставляет философу более первичный и потому более фундаментальный материал исследования, чем углубление в природу. Ибо царство феноменологии как учения о сущности распространяется от индивидуального духа тотчас же на всю сферу общего духа, и если Дильтей с такой выразительностью показал, что психофизическая психология не есть та, которая могла бы послужить в качестве «основы наук о духе», то я со своей стороны сказал бы, что обосновать *философию* духа в силах единственно лишь феноменологическое учение о сущности.

* * *

Мы перейдем теперь к уяснению смысла и права мирозерцательной философии, чтобы противопоставить ее впоследствии философии как точной науке. Мирозерцательная философия нового времени, как уже было отмечено, является детищем исторического скептицизма. Обычно этот последний останавливается в своем скепсисе перед положительными науками, которым он, будучи непоследователен, как и всякий скептицизм вообще, приписывает действительную ценностную значимость. Философия мирозерцания предполагает, согласно этому, все отдельные науки как хранилища объективной истины; и поскольку она видит свою цель в том, чтобы по мере возможности удовлетворить нашу потребность в завершающем и объединяющем, всеохватывающем и всепостигающем познании, она рассматривает все отдельные науки как свой фундамент. Она именует себя в этом отношении иногда даже научной философией, а именно философией, строящей свои здания на основе прочных наук. Впрочем, ввиду того, что будучи правильно понята, научность дисциплины включает в себе не только научность оснований, но также и научность указывающих цель проблем, научных методов и, особенно, некоторую логическую гармонию между лейтпроблемами, с одной стороны, и как раз этими основами и методами — с другой, обозначение «научная философия» говорит еще мало. И, на самом деле, оно принимается вообще не вполне серьезно. Большинство философов мирозерцания хорошо чувствует, что в их философии с претензией на научное значение дело обстоит не совсем-то ладно, и многие из них открыто и честно признают, по крайней мере, менее высокую степень научности за своими

результатами. Тем не менее, они ценят очень высоко значение такого рода философии, которая хочет быть больше мирозерцанием, чем миронаукой; ценят его тем выше, чем скептичнее они выступают под влиянием историцизма против всякого тяготения к строго философской миронауке. Их мотивы, одновременно подробнее определяющие и смысл философии мирозерцания, приблизительно следующие. Каждая великая философия есть не только исторический факт — она обладает также в развитии духовной жизни человечества великой, даже единственной в своем роде, телеологической функцией, а именно — функцией высшего усиления жизненного опыта, образования и мудрости своего времени. Остановимся на минуту на этих понятиях.

Опыт, как личный *habitus*, есть осадок совершенных в течение жизни актов естественного опытного к ней отношения. Он обусловлен по существу своему тем, в какой форме личность как вот эта особая индивидуальность допускает мотивацию своих действий актами своего собственного испытания, а равным образом и тем, в какой форме допускает она воздействие на себя со стороны чужих и унаследованных опытов, обнаруживающихся в признании или отклонении их ею. Что касается познавательных актов, означаемых словом *опыт*, то таковыми могут быть познания всяческого естественного существования, либо простые восприятия и другие акты непосредственно-созерцательного познания, либо основывающиеся на них умственные акты, соответствующие различным ступеням логической обработки и правомерности. Но этого недостаточно. Мы имеем в опыте также и произведения искусства и прочие ценности прекрасного; равным образом этические ценности (причем безразлично, благодаря ли нашему собственному этическому поведению или проникновению в этическое поведение других) и равным образом благо, практические полезности, технические приспособления. Словом, мы получаем не только теоретические, но и аксиологические и практические опыты. Анализ показывает, что последние своим созерцательным фундаментом имеют оценивающее и водящее переживание. И на этих опытах строятся опытные познания высшего, логического достоинства. Согласно этому, всесторонне опытный человек или, как мы тоже можем сказать, «*образованный*» (*Gebildete*) обладает не только миро-опытом, но и опытом религиозным, эстетическим, этическим, политическим, практико-техническим и т.д., или «*образованностью*» (*Bildung*). Между тем, мы употребляем это, разумеется, чрезвычайно затрепанное слово «образование», поскольку мы имеем противоположное ему слово «необразование», лишь по отношению к релятивно более ценным формам описанного

habitus'a. Особенно же высокие ценностные формы обозначаются старомодным словом *мудрость* (миро-мудрость, мирская и жизненная мудрость), а по большей части также излюбленным нынче термином: миро- и жизнепонимание или *миросозерцание*.

Мы должны будем рассматривать мудрость или миросозерцание в этом смысле как существенный момент того еще более ценного человеческого habitus'a, который преподносится нам в идее совершенной добродетели и означает собой привычную искусность в сфере всех возможных направлений человеческого отношения к совершающемуся, отношения познающего, оценивающего и водящего. Ибо — что очевидно — рука об руку с этой искусностью идет вполне развитая способность разумно судить о предметностях такого отношения, об окружающем мире, ценностях, благах, деяниях и т. д., другими словами, способность явно оправдать свое отношение к окружающему. Это же предполагает уже мудрость и принадлежит к ее высшим формам.

Мудрость или миросозерцание в этом определенном, хоть и охватывающем собой целое множество типов и ценностных степеней, смысле, не являются простым деянием отдельной личности, которая и без того была бы абстракцией (что не нуждается в дальнейшем обосновании); они принадлежат культурному обществу и времени; и по отношению к их наиболее выраженным формам имеет полный смысл говорить не только об образовании и миросозерцании какого-либо отдельного индивидуума, но об образованности и миросозерцании времени. И это особенно приложимо к тем формам, которые мы сейчас имеем в виду.

Умственное усвоение внутренне богатой, но для себя самой еще темной и непостигнутой мудрости, живущей в душе великой философской личности, открывает возможность логической обработки, а на более высокой культурной ступени — применение логической методики, вырабатывшейся в точных науках. Само собой понятно, что все содержание этих наук, противостоящих индивидууму в качестве значимых требований общего духа, принадлежит на этой ступени развития к фундаментальным основаниям полноценного образования или миросозерцания. И когда живые, и потому наделенные громадной силой убеждения, образовательные мотивы времени получают не только отвлеченную формулировку, но и логическое развитие и всякую иную умственную обработку, а полученные результаты приводятся, благодаря взаимодействию с новыми взглядами и постижениями, к научному всеобъединению и последовательному завершению, то первоначально непостигнутая мудрость испытывает чрезвычайное распространение и усиление. Тогда вырастает *философия миросозерцания*, которая дает в своих великих системах относительно наиболее совершенный ответ на загадку

жизни и мира и возможно наилучшим способом разрешает и уясняет теоретические, аксиологические и практические несогласованности жизни, которые могут быть превзойдены опытом, мудростью и простым жизне- и миропониманием лишь несовершенным образом. Духовная же жизнь человечества идет все далее и далее вместе с обилием своих все новых и новых образований, своих новых духовных битв, новых опытов, новых оценок и стремлений; с расширением жизненного горизонта, в который вступают все новые духовные образования, изменяется философия, поднимаясь все выше и выше.

Поскольку ценность мирозерцательной философии, а стало быть и стремления к такой философии, обуславливается прежде всего ценностью мудрости и стремлением к ней, постольку отдельное рассмотрение цели, ею себе полагаемой, вряд ли необходимо. При нашем употреблении понятия мудрости она являет собой существенный момент идеала той совершенной искусности, которая достижима при наличности той или другой формы жизни человечества, другими словами, момент относительно совершенного конкретного выявления идеи *гуманности*. Стало быть, ясно, как каждый должен стремиться быть возможно более и всесторонне искусной личностью, умелым по всем основным направлениям жизни, которые, в свою очередь, соответствуют основным формам возможных точек зрения, — значит, в каждом из этих направлений возможно больше «испытывать», быть возможно более «мудрым», а потому и возможно более «любить мудрость». Согласно идее, всякий стремящийся является неизбежно «философом» в самом первоначальном смысле этого слова.

Как известно, из естественных размышлений о том, каков лучший путь, ведущий к высокой цели гуманности и, стало быть, к совершенной мудрости, выросло особое учение об искусстве, учение о добродетельном или дельном человеке. Если оно, как это обыкновенно бывает, определяется как учение о правильных поступках, то от этого в сущности ничего не меняется. Ибо последовательно совершенное поведение, которое имеется здесь в виду, сводится на совершенный практический характер, а этот последний предполагает привычное совершенство в аксиологическом и умственном отношении. Сознательное стремление к совершенству, в свою очередь, предполагает стремление к всесторонней мудрости. По содержанию эта дисциплина указывает стремящемуся на различные группы ценностей в науках, искусствах, религии и т. п., признаваемых каждым поступающим индивидуумом за сверхсубъективные и обязательные значимости. Одной из высших среди этих ценностей является идея такой мудрости и само совершенство умения. Разумеется, и это, то более популярное, то более научное, этическое учение

об искусстве принадлежит к миросозерцательной философии, которая, со своей стороны, со всеми своими сферами, в которых она выросла в общественном сознании своего времени и с полной убедительностью выступает перед индивидуальным сознанием как объективная значимость, должна стать в высшей степени важной образовательной силой, фокусом ценнейших образовательных энергий для ценнейших личностей времени.

После всего того, что мы сказали в пользу миросозерцательной философии, может показаться, будто ничто не в состоянии удержать нас от *безусловного* признания ее.

Но нельзя ли, несмотря на все это, все же утверждать, что по отношению к идее философии должны быть приняты во внимание другие, а с *некоторых точек зрения* и более высокие ценности, именно ценности *философской науки*? При этом нужно подумать вот над чем. Наше мышление отправляется от высот научной культуры нашего времени, которое является временем строгих наук, ставших объективно могучей силой. Для современного сознания идеи образования или миросозерцания и науки — будучи поняты как идеи практические — строго разграничились; и они будут разграничены отныне и во все времена. Мы можем об этом печалиться, но мы должны признать это за действительный факт, неизбежно определяющий собой соответственным образом наши практические точки зрения. Исторические философии, несомненно, были философиями миросозерцания, поскольку над их творцами господствовало влечение к мудрости; но они были совершенно в таких же размерах философиями научными, поскольку в них жила вместе с тем и цель строгой научности. Эти два момента или не были вовсе разграничены, или были разграничены слабо. В практическом стремлении они сливались воедино; и они лежали в достижимых пределах, как бы высоко над конечностью ни ощущались они стремящимися умами. Такое положение изменилось совершенно с установлением сверхвременной *universitas* точных наук. Поколения за поколениями работают с одушевлением над громадным зданием науки и присоединяют к нему свои скромные произведения, ясно сознавая при этом, что здание это бесконечно и никогда и нигде не найдет своего завершения. Миросозерцание хоть и представляет собой «идею», но является идеей цели, лежащей в конечном и долженствующей по самому своему принципу быть постепенно осуществленной в отдельной жизни; подобно нравственности, которая потеряла бы свой смысл, если бы была идеей чего-либо принципиально трансфинитного. «Идея» миросозерцания, как это ясно следует из данного нами выше анализа ее понятия, меняется вместе со временем. Наоборот, «идея» науки сверхвременна, а это

значит в данном случае: не ограничена никаким отношением к духу времени. С этими различиями в тесной связи находятся существенные различия в практических целенаправлениях. Наши жизненные цели вообще двоякого рода: одни — для времени, другие — для вечности; одни служат нашему собственному совершенствованию и совершенствованию наших современников, другие — также и совершенствованию наших потомков до самых отдаленных будущих поколений. Наука есть название абсолютных и вневременных ценностей. Каждая из них, будучи раз открыта, с этого момента принадлежит к ценностной сокровищнице *всего* остального человечества. Каждый научный прогресс есть общее достояние человечества вообще и, понятно, тотчас же определяет собой материальное содержание идеи образования, мудрости, мирозерцания, а, стало быть, и мирозерцательной философии.

Таким образом, мирозерцательная философия и научная философия разграничиваются как две идеи, в известном смысле связанные, но в то же время не допускающие смешения. При этом нужно помнить, что первая не является несовершенным осуществлением последней во времени. Ибо, если только правильны наши взгляды, до сих пор вообще еще отсутствует какое-либо осуществление второй идеи, т. е. какая-либо действительно действующая уже как строгая наука философия, какая-либо, хотя бы и несовершенная, «ученая система» («Lehrsystem»), объективно выявившаяся в единстве научного духа нашего времени. С другой стороны, мирозерцательные философии существовали уже тысячи лет тому назад. Равным образом можно сказать, что реализации этих идей (предположивши это об обеих) должны бы были приблизиться друг к другу и покрыться друг другом в бесконечности, как асимптоты, представить себе бесконечность науки фиктивно, как «бесконечно далекий пункт». Понятие философии нужно было бы в этом случае употреблять соответственно широко, так широко, чтобы оно вместе со специфически-философскими науками охватывало бы и все отдельные науки, после того как они были бы превращены в философию критическим уяснением и оценкой.

Если мы взглянем на обе разграниченные идеи как на содержание жизненных целей, то рядом с мирозерцательным стремлением возникнет возможность иного научно-философского стремления, которое, ясно сознавая, что наука не может никогда быть завершенным творением отдельного человека, будет прилагать все свои усилия к тому, чтобы помочь научной философии в общей работе с единомыслящими объявиться и постепенно развивать свои силы. Важной проблемой современности рядом с ясным разграничением является и относительная оценка этих целей, а вместе и их практической соединимости.

Нужно с самого же начала согласиться, что общезначимое практическое решение в пользу той или другой формы философствования не может быть дано с точки зрения философствующих индивидуумов. Одни являются преимущественно теоретиками, от природы склонными и призванными к строго научному исследованию, раз только привлекающая их область делает возможным такое исследование. При этом мыслимо, что интерес, и даже страстный интерес, к этой области будет расти из потребностей духа, именно из потребности мирозерцания. Наоборот, у эстетических и практических натур (у художников, теологов, юристов и т. д.) дело обстоит совсем иначе. Они видят свое призвание в осуществлении эстетических и практических идеалов, т. е. идеалов внетеоретической сферы. Мы причисляем сюда равным образом и теологов, юристов и в широком смысле технических исследователей и писателей, поскольку они способствуют своими произведениями не только чистой теории, но, первым делом, стремятся оказать влияние на практику. Конечно, в самой жизненной действительности это различие пролагается не так отчетливо; и в такое время, когда практические мотивы властно выступают вперед, теоретическая натура может сильнее поддаться влиянию их, чем то позволяет ее теоретическое призвание. В этом особенно заключается великая опасность, грозящая философии нашего времени.

Но вопрос должен быть ведь поставлен не только с точки зрения индивидуума, но и с точки зрения человечества и истории, поскольку мы задумываемся на том, что значит для развития культуры, для возможности постепенно прогрессирующей реализации единой идеи человечества, — не человека *in individuo*, — что вопрос будет решен преимущественно в том или другом смысле, другими словами, что стремление к одной форме философии будет всецело господствовать в данный момент и сведет в могилу все другие стремления — скажем, стремление к научной философии. Ведь и это — практический вопрос. Ибо наши исторические влияния, а, стало быть, и наши этические ответственности, пролагаются до самых далеких сфер этического идеала, до того пункта, который означается идеей развития человечества.

Совершенно ясно, как должен был бы разрешиться вопрос для теоретической натуры, *если бы* уже имелись в наличности несомненные начатки философских учений. Оглянемся на другие науки. Всякая первородная математическая или естественнонаучная «мудрость» и учение о мудрости теряют свое право на существование постольку, поскольку соответствующее им теоретическое учение получает объективно значимое обоснование. Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться у нее. Естественнонаучное стремление к мудрости

до существования строгой науки не было неправомерно, и задним числом оно не может быть дискредитировано для *своего* времени. В потоке жизни, в практической потребности оценки человек не мог ждать, пока через тысячелетия установится наука, если даже предполагать, что он уже знал вообще идею строгой науки.

С другой стороны, каждая, даже точнейшая наука, представляет лишь ограниченно развитую систему учений, обрамленную бесконечным горизонтом неосуществленной еще в действительности науки. Что же должно быть истинной целью для этого горизонта: проложение строгого учения или «созерцание», «мудрость»? Теоретический человек, естествоиспытатель по призванию, не будет колебаться с ответом. В тех пунктах, где наука говорит свое слово, — если бы даже это случилось через столетия, — он будет пренебрежителен к туманным «воззрениям». Ему показалось бы научным грехопадением *предлагать* свободное построение «воззрений» на природу. И, несомненно, в этом он отстаивает право будущего человечества. Строгие науки обязаны своим значением и обильной энергичностью своего постепенного развития главным образом именно радикализму такого сознания. Разумеется, каждый точный исследователь слагает себе воззрения; он взглядывает созерцательно, предчувственно и предположительно за пределы положительно обоснованного, но только с методическими намерениями, чтобы установить новые моменты строгого учения. Такая точка зрения не исключает того, что созерцание, опыт в донаучном смысле, хоть и связующийся уже с научными установлениями, играет, тем не менее, важную роль в сфере естественнонаучной техники, что знает очень хорошо и сам естествоиспытатель. Технические задачи требуют своего разрешения; и дом, и машины должны быть построены; нет возможности ждать до тех пор, пока естествознание будет в состоянии дать точный отчет обо всем сбывающемся. Потому техник как практик выносит иные решения, чем естественнонаучный теоретик. От этого последнего он заимствует учение, из жизни же — «опыт».

Не совсем так обстоит дело с научной философией, и именно потому, что здесь не положено еще даже начал научного учения; историческая философия, замещающая собой это последнее, является, самое большее, научным полуфабрикатом или неясным и недифференцированным смешением мирозозерцания и теоретического познания. С другой стороны, мы и тут, к сожалению, не в силах ждать. Философская нужда, как нужда в мирозозерцании, подгоняет нас. И она становится все больше и больше, чем далее распространяются границы положительных наук. Неимоверное изобилие научно «объясненных» фактов, которыми последние нас награждают, не может помочь нам, так

как эти факты принципиально создают, вместе с науками в их целом, новое измерение загадок, разрешение которых является для нас жизненным вопросом. Естественные науки не разгадали для нас ни в одном отдельном пункте загадочность актуальной действительности, той действительности, в которой мы живем, действуем и существуем. Общая вера в то, что *это* — их дело, и что они только еще недостаточно развились, взгляд, что они принципиально в силах это сделать, признаны более прозорливыми людьми за суеверие. Необходимое разграничение естествознания и философии как науки, принципиально совсем иначе построенной, хоть и вступающей в существенное отношение с естествознанием в некоторых областях, находится на пути к своему осуществлению и уяснению. Говоря словами Лотце: «Учесть ход мировой жизни не значит понять его». И не больше получаем мы в этом отношении и со стороны наук о духе. Несомненно, «уразумение» духовной жизни человечества — великое и прекрасное дело. Но, к сожалению, это уразумение тоже не в силах помочь нам и не должно быть смешиваемо с философским уразумением, которое обязано разрешить для нас загадку мира и жизни.

Духовная нужда нашего времени стала поистине нестерпима. Если б только теоретическая неясность относительно смысла исследованных науками о природе и духе «действительностей» тревожила наш покой, а именно то, насколько ими познается бытие в своем конечном смысле, что такое это «абсолютное» бытие и познаваемо ли оно вообще? Но ведь нет; мы терпим крайнюю *жизненную* нужду, такую нужду, которая распространяется на всю нашу жизнь. Каждый момент жизни есть точка зрения, всякая точка зрения подчиняется какому-либо долженствованию, какому-либо суждению о значимости или незначимости согласно предполагаемым нормам абсолютного значения. Пока эти нормы были неприкосновенны, пока они не были нарушены и высмеяны скепсисом, до тех пор единственным жизненным вопросом был вопрос о том, как лучше всего будет соответствовать им. Но как же быть теперь, когда все нормы вместе и каждая в отдельности оспариваются или эмпирически искажаются и когда они лишены их идеального значения? Натуралисты и историцисты борются за мирозерцание; но и те и другие с различных сторон прилагают свои усилия к тому, чтобы перетолковать идеи в факты, а всю действительность, всю жизнь, превратить в непонятную безыдейную смесь «фактов». Всем им присуще суеверие фактичности.

Совершенно ясно, что мы не в состоянии ждать. Мы должны занять позицию, мы должны пытаться уничтожить в разумном, хотя бы и ненаучном, «миро-и-жизнепонимании» дисгармонии нашего отношения к действительности — к жизненной действительности, которая имеет

для нас значение, в которой мы должны иметь значение. И, если мирозерцательный философ нам щедро помогает в этом, смеем ли мы не быть ему благодарны?

Сколь бы много правды ни было в только что сказанном, сколь бы мало ни хотели мы лишиться того духовного возвышения, которое дают нам старые и новые философии, — необходимо, с другой стороны, настаивать на том, что мы должны помнить о той ответственности, которую несем мы на себе по отношению к человечеству. Ради времени мы не должны жертвовать вечностью; чтобы смягчить нашу нужду, мы не должны передавать нашему потомству нужду в нужде как совершенно неизбежное зло. Нужда растет тут из науки. Но ведь только наука в силах окончательно преодолеть нужду, происходящую из науки. Раз скептическая критика натуралистов и историцистов превращает подлинную объективную значимость во всех сферах долженствования в бессмыслицу; раз неясные, несогласованные, хотя и естественно зародившиеся понятия, рефлексии и, в связи с этим, многозначные или ложные проблемы тормозят понимание действительности и возможность разумного к ней отношения; раз специальная методическая точка зрения, необходимая все же для обширного класса наук, будучи введена в привычку, приобретает неспособность к превращению в иные точки зрения, а с этими предрассудками в связи находятся угнетающие дух бессмысленности миропонимания, — то против таких и подобных им зол существует только одно целительное средство: научная критика плюс радикальная от самых низов начинающаяся наука, основывающаяся на твердом фундаменте и работающая согласно самому точному методу: философская наука, за которую мы здесь ратуем. Мирозерцания могут спориться; только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности.

* * *

Итак, куда бы ни направлялась философия в своих изменениях, вне всякого сомнения остается, что она не имеет права поступаться стремлением к строгой научности, что, наоборот, она должна противопоставить себя практическому стремлению к мирозерцанию как теоретическая наука и с полным сознанием *отграничиться* от него. Ибо тут должны быть отвергнуты и все попытки примирения. Возможно, что защитники новой мирозерцательной философии возразят, что следование ей вовсе не должно означать собой отказа от идеи строгой научности. Истинный мирозерцательный философ-де научен не только в обосновании, т. е. не только принимает за устойчивый строитель-

ный материал все данности строгих отдельных наук, но он пользуется также и научным методом и охотно испробует всякую возможность строго научного развития философских проблем. Только в противоположность метафизической робости и скепсису предшествующей эпохи он пойдет смело по следам самых высоких метафизических проблем, чтобы достичь цели мирозерцания, удовлетворяющего гармонически, согласно требованиям времени, ум и душу.

Поскольку этим полагается примирительный путь с тем, чтобы стереть линию, разделяющую мирозерцательную философию и научную философию, мы должны предостеречь против него. Он может привести лишь к расслаблению научного стремления и содействовать мнимой научной литературе, которой недостает умственной честности. Здесь не может быть компромисса, как не может его быть в любой другой науке. Нам нечего надеяться на теоретические результаты, раз только мирозерцательное влечение становится *единственно господствующим* и своими научными формами обманывает также и теоретические натуры. Там, где за тысячелетия великие научные умы, страстно руководимые научным стремлением, не достигли в философии хотя бы частично чистого учения, но сотворили все великое, что ими было, правда, содеяно в несовершенном виде, все же только под влиянием этого стремления, там мирозерцательные философы не должны надеяться между прочим содействовать успеху философской науки и окончательно обосновать ее. Они, полагаящие цель в конечном, они, которые хотят иметь свою систему настолько ко времени, чтобы жить сообразно ей, они не призваны к этому. Тут нужно сделать только одно: мирозерцательная философия должна сама отказаться вполне честно от притязания быть наукой и, благодаря этому, перестать смущать души — что и на самом деле противоречит ее чистым намерениям — и тормозить прогресс научной философии.

Ее идеальной целью остается чистое мирозерцание, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна вводить себя в заблуждение тем фанатизмом научности, который в наше время слишком распространен и отвергает все, что не допускает «научно точного» изложения, как «ненаучное». Наука является *одной* среди других одинаково правоспособных ценностей. Мы выяснили себе выше, что ценность мирозерцания в особенности твердо стоит на своем собственном основании, что мирозерцание нужно рассматривать как *habitus* и создание отдельной личности, науку же — как создание коллективного труда исследующих поколений. И подобно тому, как и мирозерцание и наука имеют свои различные источники ценности, так имеют они и свои различные функции и свои различные способы дей-

ствия и поучения. Миросозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности. Только тот должен обращаться с поучением в стиле *такой* философии к широким кругам общественности, кто призван к тому своей исключительной своеобразием и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этических, юридических и т.п. — интересов. Наука же безлична. Ее работник нуждается не в мудрости, а в теоретической одаренности. Его вклад обогащает сокровищницу вечных значимостей, которая должна служить благополучию человечества. И как мы выше видели, это имеет исключительное значение по отношению к философской науке.

Только тогда, когда в сознании какого-либо времени осуществится всецелое разграничение этих двух философий, только тогда можно будет мечтать о том, что философия примет форму и язык истинной науки и признает за несовершенство то, что было в ней столько раз превозносимо до небес и служило даже предметом подражания, а именно: глубокомыслие. Глубокомыслие есть знак хаоса, который подлинная наука стремится превратить в космос, в простой, безусловно ясный порядок. Подлинная наука не знает глубокомыслия в пределах своего действительного учения. Каждая часть готовой науки есть некоторая целостная связь умственных поступков, из которых каждый непосредственно ясен и совсем не глубокомыслен. Глубокомыслие есть дело мудрости; отвлеченная понятность и ясность есть дело строгой теории. Превращение чаяний глубокомыслия в ясные рациональные образования — вот в чем заключается существенный процесс новообразования строгих наук. И точные науки имели свой длительный период глубокомыслия; и подобно тому, как они в период Ренессанса в борьбе поднялись от глубокомыслия к научной ясности, так и философия — я дерзаю надеяться — поднимется до этой последней в той борьбе, которая переживается нынче. А для этого нужна лишь подлинная определенность цели и великая воля, сознательно направленная на цель и пользующая все предоставленные ей научные теории. Наше время принято называть временем упадка. Я не согласен признать правильность такого упрека. Вряд ли можно сыскать в истории такой период, который привел бы в движение столько рабочих сил и достиг бы таких успехов. Мы можем не всегда одобрить цели; мы можем также печалиться, что в более спокойные и мирноживущие эпохи вырастали такие цветы духовной жизни, каких мы не находим теперь и о которых мы даже не в состоянии мечтать. И все же, как бы ни отталкивало эстетическое чувство, которому так близко соответствует наивная прелесть свободно произрастающего, то, что мы все снова и снова утверждаем в наше

время нашей волей, все же сколь бесконечно великие ценности кроются в волевой сфере, поскольку великие воли находят лишь истинные цели. Было бы очень несправедливо приписывать нашему времени стремление к низшему. Кто в силах пробудить веру, кто в силах заставить понять величие какой-либо цели и воодушевиться ею, тот без труда сыщет силы, которые бы пошли в этом направлении. Я полагаю, что наше время по своему призванию — великое время; оно только страдает скептицизмом, разгромившим старые непроясненные идеалы. И потому именно оно страдает слишком слабым развитием и бессильностью философии, которая еще не достаточно крепка, не достаточно научна, чтобы быть в состоянии преодолеть скептический негативизм (именующий себя позитивизмом) при помощи истинного позитивизма. Наше время хочет верить только в «реальности». И вот его прочнейшей реальностью является наука; и стало быть, философская наука есть то, что наиболее необходимо нашему времени.

Но если мы обращаемся к этой великой цели, истолковывая тем смысл нашего времени, то мы должны ясно сказать себе и то, что мы можем достигнуть этого только одним путем, а именно: не принимая вместе с радикализмом, составляющим сущность подлинной философской науки, ничего предварительно данного, не позволяя никакой традиции служить началом и никакому, хотя бы и величайшему, имени ослепить нас, но, наоборот, стремясь найти истинные начала в свободном исследовании самих проблем и в свободном следовании исходящим из них требованиям.

Конечно, мы нуждаемся также и в истории. Разумеется, не для того, чтобы погрузиться, как историк, в те связи развития, в которых выросли великие философии, но чтобы дать возможность им самим влиять на нас согласно их своеобразному духовному содержанию. И, на самом деле, из этих исторических философий изливается нам навстречу, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в душу их слов и теорий, философская *жизнь* со всем обилием и силой живительных мотиваций. Однако не через философии становимся мы философами. Только безнадежные попытки рождаются из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки в эклектической переработке или в анахронистическом возрождении. Толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем. Философия же по своей сущности есть наука об истинных началах, об истоках, ο ριζώματα πάντων. Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет *своих*

абсолютно ясных начал, т. е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей. Не следует только *никогда* предаваться радикальной беспредрасудочности и с самого же начала отождествлять такие «вещи» с эмпирическими «фактами», т. е. делать себя слепым перед идеями, которые все же абсолютно даны в широком объеме в непосредственном созерцании. Мы слишком еще рабы тех предрасудков, которые растут из Ренессанса. Человеку, поистине свободному от предрасудков, безразлично, откуда идет данное утверждение — от Канта или Фомы Аквинского, от Дарвина или Аристотеля, от Гельмгольца или Парацельса. Нет надобности в требовании все видеть своими глазами; важно требование не отрицать виденное под давлением предрасудков. Ввиду того, что в наиболее влиятельных науках нового времени, а именно в математически-физикальных, большая часть работы совершается согласно непрямым методам, мы слишком склонны переоценивать не прямые методы и недооценивать значение прямых постижений. Но по самому существу своему, поскольку она направляется на последнее начала, философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, и величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при *феноменологическом постижении сущности* открывается бесконечное поле работы и такая наука, которая в состоянии получить массу точнейших и обладающих для *всякой* дальнейшей философии решительным значением познаний без всяких косвенно-символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств.

*<Перевод с нем. С. Гессена.
«Логос: Международный ежегодник по философии культуры».
1911. Книга первая. С. 1–56.>*

ИДЕИ К ЧИСТОЙ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ
И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

КНИГА I

ВВЕДЕНИЕ

Чистая феноменология, путь к которой мы здесь ищем, исключительную позицию в отношении всех иных наук характеризуем, в намерении показать ее роль фундаментальной философской науки, — это наука существенно новая, в силу своего принципиального своеобразия далекая от естественного мышления, а потому лишь в наши дни стремящаяся развиваться. Она именует себя наукой о «феноменах». Другие, с давних пор известные науки тоже относятся к феноменам. Так, можно услышать, что психологию называют наукой о психических, естественное — наукой о физических «явлениях», или феноменах; точно так же в истории порой говорят об исторических, в науке о культуре о культурных феноменах; аналогичное для всех наук о реальностях. Сколь бы различными ни был во всех таких речах смысл слова «феномен» и какие бы значения ни имело оно еще и сверх того, несомненно то, что феноменология сопрягается со всеми этими «феноменами» сообразно со всеми значениями, однако при совершенно иной установке, посредством которой определенным образом модифицируется любой смысл «феномена», какой только встречается нам в привычных для нас науках. В феноменологическую сферу он и вступает не иначе, как модифицированный. Разуметь такие модификации, или же, говоря точнее, осуществлять феноменологическую установку, путем рефлексии возвышая до научного сознания ее своеобразие, равно как таковое естественных установок, — такова первая и отнюдь не легкая задача, требованиям которой мы должны удовлетворять, если мы намерены обрести почву феноменологии, научно удостоверяясь в ее специфической сущности.

В последнее десятилетие в немецкой философии и психологии очень много разговоров о феноменологии. В предполагаемом соглашении с «Логическими исследованиями»¹ феноменологию понимают как нижнюю ступеньку эмпирической психологии, как сферу «имманентных» описаний психических переживаний, которые — так разумеют тут имманентность — строго придерживаются рамок внутреннего *опыта*. От моих возражений против такого понимания,² как видно, было мало

¹ Э. Гуссерль, «Логические исследования», в 2-х томах, 1900 и 1901 гг.

² В статье «Философия как строгая наука» («Логос», т. I, 1910, с. 316–318); см. особ.

проку, и прилагавшиеся рассуждения, четко обрисовывающие по меньшей мере некоторые из главных пунктов расхождения, не были поняты или были оставлены без внимания. Отсюда и вполне беспредметные — не улавливающие простого *смысла* изложенного мною — возражения против моей критики психологического метода — критики, отнюдь не отрицавшей ценности современной психологии и не принижавшей экспериментальной работы, проделанной значительными учеными, но раскрывшей известные — радикальные в буквальном смысле слова — недочеты метода, от устранения каковых, на мой взгляд, всецело зависит то, поднимется ли психология на более высокую ступень науки, чрезвычайно расширив при этом поле своей деятельности. Еще будет случай остановиться на ненужных попытках защищать психологию от мнимых «нападков» с моей стороны. Сейчас я касаюсь этого спора, чтобы ввиду господствующих лжеистолкований со множеством вытекающих из них последствий с самого начала со всей остротой подчеркнуть, что *чистая феноменология*, к каковой мы в дальнейшем намерены проложить путь, — та самая феноменология, первый прорыв к которой произошел в «Логических исследованиях» и смысл которой все глубже и богаче раскрывался для меня в работах протекшего с тех пор десятилетия, — *это не психология* и что причисление ее к психологии исключается не какими-либо случайными разграничениями области и терминологически, но *принципиальными* основаниями. Сколь бы велико ни было методическое значение феноменологии для психологии, на каком не может не настаивать феноменология, какие бы существенные «фундаменты» ни предоставляла она психологии, все же она (уже как наука об идеях) — вовсе не психология, как и геометрия — не естественная наука. И более того — оказывается, что различие еще более радикально, нежели в этом сравнении. И при этом ничего не меняется от того факта, что феноменология имеет дело с «сознанием», со всеми видами переживаний, с актами и их коррелятами. Правда, чтобы усмотреть все это, при господствующих ныне привычках мысли требуются немалые усилия. Исключить всю совокупность мыслительных привычек, какие существуют поныне, распознать границы духа, какими обставляют они горизонт нашего мышления, и сломать их, а тогда с полной свободой мысли постигать философские проблемы, которые придется ставить

изложенное относительно понятия опыта, с. 316. Ср. подробное рассуждение, посвященное отношению между феноменологией и описательной психологией уже в моем обзоре: «Сообщение о немецких сочинениях по логике за 1895–1899 годы» в «Архиве систематической философии», т. IX, 1903, с. 397–400. И сегодня я не переменял бы там ни слова.

совершенно заново и которые станут доступны для нас лишь тогда, когда горизонт будет со всех сторон очищен от ограничений, — таковы жестокие требования. Однако ведь и требуется не меньшее. На деле, вот что обращает усвоение сущности феноменологии, уразумение специфического смысла ее проблематики и ее отношения ко всем другим наукам (в особенности к психологии), в дело столь исключительной трудности, — то обстоятельство, что для всего этого требуется новый, *совершенно измененный* в сравнении с естественными установками опыта и мысли, *способ установки*. Вот для того, чтобы свободно двигаться в пределах таковой, отнюдь не впадая в прежние установки, чтобы учиться видеть, различать и описывать стоящее перед глазами, требуются еще особые, упорные штудии.

Главнейшая задача настоящей *первой* книги будет заключаться в том, чтобы поискать путей, на каких можно будет, так сказать, фрагментарно, преодолевать слишком уж великие трудности проникновения в этот новый мир. Мы будем исходить из естественной позиции, из мира, как противостоит он нам, из сознания, каким представляет себя оно нам в психологическом опыте, — при этом мы будем обнажать существенные для такой позиции предпосылки. Затем мы начнем складывать метод «феноменологической редукции», в соответствии с которой сможем устранять ограничения познания, неотделимые от любого естественного способа исследования, и отвлекаться от присущей ему односторонней направленности взгляда — пока наконец не обретем свободный горизонт «трансцендентально» очищенных феноменов, а тем самым и поле феноменологии в нашем специфическом смысле.

Попробуем еще чуть определеннее прописать эти ведущие вперед линии и начнем с психологии, как того требуют предрассудки времени, но также и все внутреннее общее по сути дела.

Психология — опытная наука. В этом, при обычном значении слова «опыт», заключено двоякое:

1. Она есть наука о *фактах*, о *matters of fact* в смысле Д. Юма.
2. Она есть наука о *реальностях*. «Феномены», какими занята она в качестве психологической «феноменологии», — это реальные происшествия, которые как таковые, если они действительно существуют, включаются вместе с реальными субъектами, которым они принадлежны, в один и тот же пространственно-временной мир, в мир как *omninitudo relalitatis*.

Напротив того *чистая*, или *трансцендентальная феноменология* получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука «*зйдетическая*»), как наука, которая намерена констатировать исключительно «познания сущности» — никакие не «факты». Соответствующая

редукция — редукция психологического феномена до чистой «сущности», или же в выносящем суждения мышлении редукция фактической («эмпирической») всеобщности до всеобщности «сущностной» — есть *редукция эйдетическая*.

Во-вторых же, феномены трансцендентальной феноменологии получают свою характеристику в качестве ирреальных. Иные редукции — специфически трансцендентальные — «очищают» психологические феномены от того, что придает им реальность, а тем самым включенность в реальный «мир». Наша феноменология станет сущностным учением не о реальных, но сущностным учением о трансцендентально редуцированных феноменах.

Что означает это конкретнее, прояснится лишь в дальнейшем. Предварительно же всем этим обозначаются лишь схематические рамки вводного ряда исследований. И только еще одно замечание я считаю необходимым сейчас: читателю бросится в глаза то, что выше, в двух особо выделенных пунктах, вместо общепринятого разделения наук на реальные и идеальные (или эмпирические и априорные) используется два вида разделений, соответствующие двум парам противоположностей: факт и сущность, реальное и нереальное. Различение такой двойной противоположности вместо противоположности реального и идеального получит свое подробное обоснование в дальнейшем ходе наших исследований (во второй книге таковых). При этом окажется, что понятие реальности нуждается в фундаментальном ограничении, в силу какового необходимо установить различие реального бытия и бытия индивидуального (временного вообще). Переход к чистой сущности, с одной стороны, доставляет сущностное познание реального, с другой же, что касается остающейся в остатке сферы, — сущностное познание ирреального. Далее окажется, что все трансцендентально очищаемые «переживания» суть ирреальности — полагаемые за пределами какой-либо включенности в «действительный мир». Именно такие ирреальности и исследует феноменология, но только не как единичные и отдельные, а в их «сущности». То же, в какой мере трансцендентальные феномены доступны исследованию в качестве единичных *фактов* и каково отношение такого исследования фактов к идее метафизики, — может быть обсуждено лишь в заключительном ряду исследований.

В *первой* же книге мы изложим, однако, не только общее учение о феноменологических редукциях, делающих зримым и доступным для нас трансцендентально очищаемое сознание с его сущностными коррелятами, но постараемся обрести также и определенные представления о наиболее общей структуре такого чистого сознания, а через

посредство такого и о наиболее общих группах проблем, направлениях исследования и методах, какие относятся к новой науке.

Во *второй* книге мы подробно изложим затем некоторые особо значимые группы проблем, систематическое формулирование, а также типовое решение которых послужит предварительным условием для того, чтобы действительно прояснить трудные отношения феноменологии к физическому естествознанию, к психологии и к наукам о духе, с другой же стороны — и ко всем априорным наукам. Те феноменологические эскизы, какие придется набрасывать нам при этом, одновременно дадут нам в руки весьма желанные средства существенного углубления достигнутого в *первой* книге уразумения феноменологии и достижения содержательно несравненно более богатого знания ее огромных проблемных кругов.

Третья, заключительная книга посвящена идее философии. Будет пробуждено усмотрение того, что подлинная философия — идея таковой в том, чтобы осуществлять идею абсолютного познания, — коренится в чистой феноменологии, и притом в столь серьезном и суровом смысле, что систематически-строгое обоснование и разрабатывание этой первой из всех философий есть неперемненное предварительное условие любой метафизики и какой бы то ни было философии — «какая выступит в качестве *науки*».

Поскольку феноменология должна быть обоснована здесь как наука сущностная — «априорная», или же, как мы тоже говорим, эйдетическая, то полезно предпослать посвящаемым самой феноменологии усилиям ряд фундаментальных обсуждений сущности и науки о сущности, а также защиту изначально данных особых прав сущностного познания от всякого натурализма. —

Завершим свои вступительные слова небольшим обсуждением терминологии. Как и в «Логических исследованиях» я по возможности избегаю выражений *a priori* и *a posteriori*, ввиду тех вводящих в заблуждение неясностей и многозначностей, какие неотделимы от них в обыденном употреблении, равно как ввиду тесно сплетшихся с ними скверного свойства философскими учениями — дурным наследием прошлого. Их предстоит употреблять лишь в контекстах, придающих им однозначность, и лишь в качестве эквивалента других сопровождающих их терминов; каким мы уже придадим ясные и недвусмысленные значения, особенно в тех случаях, где важен отзвук исторических параллелей.

Быть может, что касается путающей многозначности, то с выражениями *идея* и *идеал* дело обстоит и не так плохо, но в целом все же достаточно плохо, что дали мне почувствовать нередкие лжеистолкования моих «Логических исследований». Потребность вполне четко отделить

в высшей степени важное *кантовское понятие идеи* от всеобщего понятия (формальной или материальной) сущности тоже вынуждает меня изменить терминологию. Поэтому из заимствованных слов я пользуюсь терминологически незатертым словом *эйдос*, а в качестве слова немецкого, сопряженного с неопасными, хотя иной раз и огорчительными недоразумениями, словом «*Wesen*» — «*сущность*».

Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом слово *реальное*, если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему.

Еще одно общее замечание: коль скоро не пристало выбирать полностью выпадающие из рамок исторического языка философии термины, но прежде всего коль скоро основным философским понятиям невозможно давать фиксированные дефиниции через твердые и подлежащие немедленной идентификации на основе непосредственно доступных созерцаний понятия и, напротив, окончательному прояснению и определению таковых обычно обязаны предшествовать долгие изыскания, то нередко становится неизбежным комбинированный способ изъяснения, когда в ряд ставится *несколько* выражений обыденной речи примерно с одинаковым смыслом, одно из которых выбрано как термин. В философии невозможно определять так, как в математике; любое подражание математическим приемам в этом отношении не только бесплодно, но и превратно и влечет за собой лишь самые вредные последствия. Вообще же говоря, упомянутые выше терминологические выражения в ходе рассуждений должны получать свой твердый смысл через их определенное, внутренне очевидное раскрытие, между тем как от обстоятельных критических сопоставлений с философской традицией придется — и в этом отношении, и вообще — отказаться уже ввиду объема этой работы.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ФУНДАМЕНТАЛЬНО- ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ РАССУЖДЕНИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ТЕЗИС ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКИ И ЕГО ВЫКЛЮЧЕНИЕ

§ 27. Мир естественной установки: я и мой окружающий мир

Начнем наши рассуждения людьми естественной жизни: представляя, судя, чувствуя, воля «*в естественной установке*». Что это означает, проясним для себя в простых медитациях, что лучше всего провести от первого лица.

Я сознаю мир, бесконечно распростершийся в пространстве, бесконечно становящийся и ставший во времени. Я его сознаю, непосредственно наглядно нахожу его — это прежде всего в опыте. Благодаря зрению, осязанию, слышанию и т.д., различными способами чувственного восприятия, физические вещи, как-либо распределенные в пространстве, *попросту суть для меня здесь*, они, в буквальном или образном смысле, «*наличны*», — все равно, принимаю ли я их особо, занят ли я ими в наблюдении, разглядывании, мышлении, чувствовании, волении или же нет. И животные существа, например люди, тоже непосредственно суть для меня здесь, — я поднимаю глаза, вижу их, слышу их шаги, я беру их за руку, разговаривая с ними, я непосредственно разумею, что они представляют и что мыслят, какие чувства шевелятся в их душе, чего они желают или волят. И они тоже наличествуют в поле моего созерцания как действительности, даже если я и не принимаю их к сведению. Однако, нет необходимости в том, чтобы они, равно как и какие-либо иные предметы, находились непременно *в поле моего восприятия*. Для меня действительные объекты — определенные, более или менее известные мне — суть здесь

и без всякого отличия от тех, что воспринимаю я актуально, хотя они мною и не воспринимаются и даже не наличествуют наглядно в настоящий момент. Мое внимание от письменного стола, который я вот только что видел перед собою и который принимал особо к сведению, способно отправиться гулять через те части комнаты, которые я не вижу и которые находятся за моей спиной, на веранду, потом в сад, к детям, которые играют в беседке, ко всем тем объектам, о которых я как раз «знаю», что они пребывают тут и там в моем непосредственно со-сознаваемом окружении, — знание, в каком нет ничего от понятийного мышления и какое лишь отчасти и, как правило, весьма неполно обращается в ясное созерцание лишь при условии, что я обращаю на него свое внимание.

Но только и этой областью всего *со-присутствующего* либо с наглядной ясностью, либо же неясно, отчетливо или нечетливо, что постоянным кольцом окружает поле актуального восприятия, исчерпывается «наличествующий» для меня по мере сознания во всякий момент бодрствования мир. Напротив, мир с его твердым бытийным порядком простирается в безграничное. Актуально воспринимаемое и все то, что более или менее ясно со-присутствует и что определено (или по меньшей мере насколько-то определено), — все это отчасти пронизано, отчасти же окружено *неясно сознаваемым горизонтом неопределенной действительности*. Я могу посылать сюда лучи проясняющего взгляда внимания — с переменным успехом. Определяющее, сперва неясное, но наполняющееся все большей живостью со-присутствие что-то приносит для меня, круг воспоминаний смыкается, круг определенности все расширяется и расширяется, порою до такой степени, что устанавливается взаимосвязь с полем актуального восприятия — моим *центральным* окружением. Однако в общем и целом результат бывает иным — пустой туман неясной неопределенности населяется наглядными возможностями, предположительностями, — и только сама «форма» мира, именно как «мира», тут предначертана. Неопределенное окружение, вообще говоря, бесконечно. Туманный горизонт, какой никогда не определить до конца, — он необходимо всегда здесь.

Точно так же, как с миром с его бытийным порядком пространственного присутствия, чему следовал я до сих пор, все обстоит и с его *бытийным порядком в последовательности времени*. Вот этот, — очевидно, во всякий миг бодрствования — наличествующий для меня мир обладает бесконечным в две стороны временным горизонтом — своим известным и неизвестным, непосредственно живым и неживым прошлым и будущим. В свободной деятельности опытного постижения, каковое доставляет наличное моему созерцанию, я могу проследивать эти взаимосвязи непосредственно окружающей меня действительности. Я могу менять свое местоположение во времени и пространстве, могу направлять свой

взгляд туда и сюда, вперед и назад во времени, я могу доставлять себе более или менее ясные и содержательные восприятия, призывать что-либо в настоящее, или же могу создавать более или менее ясные образы, придавая наглядность, в прочных формах пространственного и временного мира, возможному и предположительному.

Таким способом я и обретаюсь, при бодрствовании моего сознания, все время, и, чего совершенно невозможно переменить, в сопряженности всегда с одним и тем же, пусть и меняющимся по своей содержательной наличности, миром. Таковой для меня беспрестанно «наличен», сам же я — звено в нем. При этом мир для меня — не просто *мир вещей*, но — в той же самой непосредственности — и *мир ценностей*, *мир благ*, *практический мир*. Без всякого дальнейшего размышления я нахожу вещи снабженными как свойствами вещей, так и ценностными характеристиками — они прекрасны и безобразны, приятны и неприятны, милы и отвратительны и т. п. Непосредственно наличествуют вещи как предметы пользования — вот «стол» с «книгами» на нем, вот «стакан», вот «ваза», вот «фортепиано» и т. д. Такие ценностные и практические характеристики тоже конститутивно принадлежны «наличным объектам» как таковым — все равно, обращаюсь я к ним и к объектам вообще или нет. И это верно, естественно, не только в отношении «просто вещей», но и в отношении людей и животных моего окружения. Они мои «друзья» или «враги», «слуги» или «начальники», они «чужие» для меня или мои «родственники» и т. д.

§ 28. Cogito. Мой естественный окружающий мир и идеальные окружающие миры

С этим миром, с тем миром, в каком я обретаюсь и какой в то же самое время есть мой окружающий мир, сопрягаются все комплексы спонтанностей моего сознания, многообразно переменчивые, — наблюдение и исследование, экспликация и приведение к понятиям при описании, сравнивание и различение, складывание и подсчитывание, предположение и выведение, — короче говоря, любые спонтанности теоретизирующего сознания в его различных формах и на его различных ступенях. Равным образом и многоликие акты и состояния душевного строя и воления — нравиться или не нравиться, радоваться и печаловаться, вожделеть и избегать, надеяться и страшиться, решаться и действовать. Все они — причисляя сюда же и простые акты «я», в каких я сознаю мир непосредственно наличный в спонтанном обращении к нему и схватывании его — обнимаются Картезиевым выражением *cogito*. В естественной, не озабоченной глубокими размышлениями жизни, я непрестанно живу

внутри этой *основополагающей формы всякой актуальной «жизни»* — все равно, высказываю ли я при этом то самое *cogito*, или нет, направляюсь ли я «рефлексивно» на «я» и на *cogitare*, или же нет. Если я поступаю так, то жизнь обретает новое *cogito*, которое со своей стороны нерелективно, т. е. не предметно для меня.

Беспрестанно я обретаем для самого себя — как тот, кто воспринимает, представляет, мыслит, чувствует, вожделеет и т. д., и во всем этом я *по большей части* обретаю себя актуально сопряженным с постоянно окружающей меня действительностью. Ибо так я бываю сопряжен не всегда, не всякое *cogito*, в каком я живу, обладает в качестве своего *cogitatum* вещами, людьми, какими-либо предметами или какими-то положениями дел моего окружающего мира. Вот, скажем, я занят чистыми числами и их законами, — ничего подобного нет налично в окружающем мире, в этом мире «реальной действительности». И этот мир чисел, именно как поле объектов арифметических занятий, тоже есть для меня здесь; пока я занят числами, отдельные числа или же их комплексы будут оставаться в поле моего взгляда, будучи окружены отчасти определенным, отчасти неопределенным арифметическим горизонтом; однако, очевидно, что это бытие здесь для меня — в качестве самого бытия здесь — иного порядка. *Арифметический мир здесь для меня лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку я остаюсь в арифметической установке. Естественный же мир, мир в обычном смысле этого слова, беспрестанно здесь для меня, пока я только жив. Пока имеет место последнее, я «остаюсь в естественной установке», и более того — и то, и другое означает одно и то же. И тут ничего не обязано меняться, если я вдруг начинаю усваивать себе арифметический и подобные же иные миры, осуществляя соответствующие установки. Естественный мир и остается тогда «наличным», я как был, так и остаюсь в естественной установке, какой не мешают новые установки. Если же мое *cogito* движется лишь в этих мирах новых установок, то естественный мир остается вне рассмотрения, он — фон моего сознания актов, но только не горизонт, в какой включается арифметический мир. Оба одновременно наличествующие мира лишены взаимосвязи, если только отвлечься от сопряженности их с «я», в согласии с каковой я могу свободно направлять мой взгляд и мои акты вовнутрь того или иного мира.*

§ 29. «Иные» субъекты Я и интерсубъективный естественный окружающий мир

Все верное обо мне верно, как я знаю, и обо всех других людях, каких обретаю я в качестве наличествующих в моем окружающем мире. Пости-

гая их в опыте в качестве людей, я разумею и принимаю их как субъекты Я, подобно тому, как я сам есмь Я, и как сопряженные с их естественным окружающим миром. Причем так, что я постигаю их и свой окружающий мир объективно как один и тот же, который лишь осознается каждым из нас различным образом. У каждого свое место, с какого он видит наличные вещи, а потому у каждого различные явления вещей. Кроме того, и поля актуального восприятия, воспоминания и т. д. у каждого различны, если отвлечься от того, что и все интерсубъективно, совместно осознаваемое осознается различным образом, различными способами постижения, с различной степенью ясности и т. д. При всем этом мы приходим к взаимопониманию с находящимися рядом людьми и совместно полагаем с ними объективную пространственно-временную действительность — в качестве *сущего для всех нас здесь окружающего мира, которому и принадлежим мы все.*

§ 30. Генеральный тезис естественной установки

Изложенное нами в качестве характеристики данности естественной установки и тем самым характеристики ее самой было чистым описанием, *предшествующим любой «теории»*. В настоящих исследованиях мы будем строго воздерживаться от любых теорий; т. е. предварительных мнений какого бы то ни было вида. Теория принадлежит к нашей сфере лишь в качестве фактов нашего окружающего мира, а не в качестве реальных или принимаемых за таковые значимостей. Однако сейчас мы не ставим перед собой задачу продолжить чистое описание, чтобы возвысить таковое до систематически объемлющей — исчерпывающей во всей широте и глубине — характеристики всех наличностей естественной установки (а тем более уж всех взаимосогласно сплетающихся с таковой иных установок). Такую задачу — как задачу научную — можно и должно зафиксировать, и она чрезвычайно важна, хотя до сих пор ее едва ли видели. Однако сейчас это не наша задача. Сейчас мы стремимся к вратам феноменологии, и для нас все нужное в этом отношении уже сделано, мы нуждаемся лишь в некоторых совершенно общих характеристиках естественной установки, какие и выступили уже, с достаточно *полной ясностью*, в наших описаниях. Вот именно эта полнота ясности была столь важна для нас.

И мы еще раз подчеркнем наиважнейшее — в следующих положениях: я постоянно обретаю в качестве противоположающегося мне пространственно-временную действительность, которой принадлежу и сам, подобно всем другим обретающимся в ней и равным образом сопрягающимся с нею людьми. «Действительность» — о том говорит уже само

слово — я обретаю как *сущую здесь* и *принимаю ее тоже как сущую — как такую, какой она мне себя дает*. Как ни сомневайся в данностях естественного мира, как ни отбрасывай их, от этого в *генеральном тезисе естественной установки* не меняется ровным счетом ничего. Мир как действительность — он всегда тут, в лучшем случае он может тут или там быть «иным», нежели мнилось мне, что-то, придется, так сказать, вычеркнуть *из него* как «видимость», «галлюцинацию» и т. п., он же — в смысле генерального тезиса — всегда останется здесь сущим миром. И цель *наук с естественной установкой* — познавать ее все полнее, надежнее, во всех отношениях совершеннее, нежели то делает наивное опытное знание, решать все задачи научного познания, какие возникнут и на ее почве.

§ 31. Коренное изменение естественного тезиса. «Выключение», «выведение за скобки»

Вместо того чтобы оставаться в такой установке, радикально изменим ее. Теперь нам надо убедиться в принципиальной возможности такого изменения.

Генеральный тезис, в силу которого реальный окружающий мир постоянно не просто вообще сознается по мере восприятия-постижения, но сознается как «действительность» *здесь сущая*, состоит, естественно, *не в некотором особом акте*, не в артикулированном суждении *относительно* его существования. Он есть нечто постоянно и длительно пребывающее в течение всей длительности установки, т. е. пока мы естественно живем, да живем, бодрствуя. Все, что всякий раз воспринимается, что становится ясно или неясно наглядным во всякий миг настоящего, короче говоря, все в естественном мире, что сознается в нем по мере опыта и до всякого мышления, — все это в своем совокупном единстве и за всеми артикулированными дифференциациями имеет характер «здесьности», «наличности»; на характере таком, по сущности его, можно основать единое с ним эксплицитное (предикативное) суждение. Если мы выскажем таковое, то мы все равно обязаны знать, что обратили в нем в тему и предикативно схватили то, что каким-то образом уже было заложено — без тематизации, без мысли о том, без предикации — в исконном опытном постижении, или же в опытно постигнутом, в качестве «наличного».

С потенциальным же, неявным тезисом мы можем поступать точно так, как и с явным тезисом суждения. Так поступать возможно *безусловно и всегда*, и, например, такова *попытка всеобщего сомнения*, какую Декарт брался провести для совершенно иной цели, а именно с намерением выставить абсолютно несомненную сферу бытия. Мы отсюда и начнем,

но вместе с тем подчеркнем то, что попытка универсального сомнения послужит у нас *лишь методическим приемом* для выделения известных пунктов, какие благодаря нему, как заключенные в его сущности, можно выявить со всей очевидностью.

Универсальная попытка сомнения принадлежит к царству нашей совершенной свободы: мы можем *пытаться усомниться* во всем — даже и в том, в чем мы были бы твердо убеждены, в адекватной очевидности чего мы были бы удостоверены.

Поразмислим над тем, что заключено в сущности такого акта. Пытающийся сомневаться пытается усомниться в каком-либо «бытии», в каком-либо предикативном эксплицированном «вот это!», «дело обстоит вот так» и т. п. При этом не важно, что это за разновидность бытия. Так, например, сомневающийся в том, что у предмета, бытие которого он не подвергает сомнению, такие-то и такие-то свойства, подвергает сомнению именно свойства — *такую-то качественность предмета*. И вот это, очевидно, переносится с сомнения на *попытку* сомневаться. Далее, ясно и то, что мы не можем сомневаться в бытии и в том же самом сознании (в форме единства того, что «в то же самое время») полагать существующим субстрат этого бытия, т. е. сознать его согласно характеру «наличного». Эквивалентно последнему следующее выражение: мы не можем считать одну и ту же материю бытия сомнительной и достоверной. Столь же ясно и другое: *попытка* сомневаться в чем-либо создаваемом как *наличное непременно обуславливает снятие положенности*, и вот именно это и интересует нас. Мы не преобразуем тезис в антитезис, утверждение — в отрицание, мы не преобразуем его и в предположение, подозрение, в неразрешенность, в сомнение (все равно, в каком смысле слова), — тем более что подобное и не принадлежит к царству нашего свободного произволения. *Это, скорее, нечто совсем особенное. Мы не отказываемся от тезиса, какой осуществили, мы ни в чем не меняем своего убеждения, которое в себе самом каким было, таким и остается, пока мы не вводим новые мотивы суждения — а этого мы как раз и не делаем.* И все же тезис претерпевает известную модификацию, — он в себе самом каким был, таким и остается, между тем как мы как бы *переводим его в состояние бездействия* — мы «выключаем» его, мы «вводим его в скобки». Он по-прежнему все еще остается здесь: подобно поставленному в скобки внутри таковых, подобно выключенному вне пределов включенности. Можно сказать и так: тезис — это переживание, *но только мы им «не пользуемся»*, что, естественно, надо понимать не как лишение (вроде того, как мы о потерявшем сознание скажем, что он не пользуется тезисом), — речь тут, скорее, идет, как и в случае всех параллельных выражений, об обозначениях, намекающих на *своеобразный способ сознания*,

каковой привходит к исконному простому тезису (все равно — заключается ли таковой в актуальном или даже предикативном *полагании* существования или нет) и дает ему как раз своеобразную переоценку. *Такое переоценивание — дело нашей совершенной свободы, и оно противостоит любым мыслительным позициям, какие требуют своей координации с тезисом и никак не совмещаются с ним в единстве того, что «в то же самое время», — противостоит вообще любым позициям, занимаемым в собственном смысле слова.*

В попытке сомневаться, примыкающей к тезису, причем, как мы заранее предполагаем, к тезису, который остается и выдерживается, «выключение» осуществляется так, что вместе с тем модифицируется антитезис, а именно «полагание» небытия, какое, следовательно, и составляет, вместе с прочим, основание для попытки сомневаться. Это последнее у Декарта превалирует настолько, что можно сказать — его универсальная попытка сомнения — это, собственно говоря, попытка универсального отрицания. От этого мы сейчас отвлечемся, — нас интересует не каждый аналитический компонент попытки сомневаться, а потому и не его точный и исчерпывающий анализ. Мы сейчас выхватываем лишь феномен «введения в скобки», или «выключения», который очевидно не привязан к феномену попытки сомневаться, хотя и особенно легко вычленяется из нее, но встречается также и в иных сплетениях и — не менее того — сам по себе. В отношении к совершенно любому тезису мы можем — причем с полной свободой — совершать такую своеобразную ἐποχή — известное воздержание от суждения, какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой — ибо очевидной — убежденностью в истине. Тезис выводится «за пределы действия», ставится в скобки, он преобразуется в модификацию «тезис в скобках», суждение как такое — в «суждение в скобках».

Естественно, такое сознание нельзя просто отождествлять с тем, что можно «просто так думать себе» — вроде того, к примеру, что русалки водят хороводы; ведь тут как раз и не имеет места *выключение* живого и сохраняющего свою живость убеждения, хотя, с другой стороны, выступает наружу близкое родство того и другого сознания. Тем более же тут не имеет места думание себе чего-либо в смысле того, что что-то «допускается» или *предполагается*, что в привычной двусмысленной речи равным образом может выражаться в таких словах: «я думаю (я допускаю), что это — вот так-то и так-то».

Далее, следует заметить, что ничто не мешает нам *коррелятивно говорить о заключении в скобки* также и тогда, когда необходимо *полагать некую предметность* — все равно, какого региона или какой категории. В этом случае подразумевается, что *следует выключить любой относя-*

щийся к этой предметности тезис, преобразовав таковой в его скобочную модификацию. Если пристальнее взглядеться, то образ включения в скобки с самого начала лучше подходит к предметной сфере, а «выведение из действия» — к сфере актов и к сфере сознания.

§ 32. Феноменологическая *époχή*

Картезиев опыт универсального сомнения мы могли бы заместить теперь универсальной *époχή* в нашем строго определенном и новом смысле. Однако с полным основанием мы *ограничим* универсальность такой *époχή*. Ибо будь она столь всеохватной, какой она может быть вообще, не осталось бы ни одной области для немодифицированных суждений, не говоря уж о науке, поскольку ведь любой тезис и, соответственно, любое суждение может быть с полной свободой модифицировано и любая предметность, доступная суждению, поставлена в скобки. А наша цель — это ведь как раз открытие нового домена науки, и притом именно такого, который должен быть получен *с помощью этого метода введения в скобки*, но тогда уже определенным образом ограничиваемого.

Ограничение такое можно обозначить немногими словами.

Принадлежащий к сущности естественной установки генеральный тезис мы полагаем вне действия, все и всякое, обнимаемое им в онтическом аспекте, мы одним разом ставим в скобки: *следовательно, весь этот естественный мир*, который постоянно есть «для нас здесь», который постоянно «наличен» и всегда пребывает как «действительность» по мере сознания, — если даже нам и заблагорассудится заключить его в скобки.

Если я поступлю так, а это дело моей полной свободы, тогда я, следовательно, *не отрицаю* этот «мир», как если бы я был софист, и я *не подвергаю его существованию здесь сомнению*, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическую *époχή*, каковая *полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь*.

Итак, я, следовательно, *выключаю все относящиеся к этому естественно-му миру науки*, — сколь бы прочны ни были они в моих глазах, сколь бы ни восхищался я ими, сколь бы мало ни думал я о том, чтобы как-либо возражать против них; я *абсолютно не пользуюсь чем-либо принятым в них*. Я *не воспользуюсь ни одним-единственным из принадлежащих к таким наукам положений*, отличаюсь они даже полнейшей очевидностью, не приму ни одного из них, ни одно из них не предоставит мне оснований, — хорошенечко заметим себе: до тех пор, пока они разумеются такими, какими они даются в этих науках, — как истины о *действительном* в этом мире. Я *могу принять какое-либо положение, лишь после того как заключу его в скобки*. Это значит: лишь в модифицирующем сознании, выключающем суждение,

стало быть, совсем *не в том виде, в каком положение есть положение внутри науки: положение, претендующее на свою значимость, какую я признаю и какую я использую.*

Никто не станет смешивать эту *ἐποχή*, о которой речь идет сейчас, с такой, какой требует позитивизм, сам же, в чем мы могли убедиться, нарушая свое требование. Сейчас дело вовсе не в исключении всех пред-
рассудков, замутняющих чистую дельность исследования, не в конституировании «свободной от теорий» и «свободной от метафизики» науки на путях возврата любого обоснования к непосредственным данностям, и не в средствах достижения подобных целей, о ценности каких не встанет и вопрос. То, чего требуем *мы*, лежит в совсем ином направлении. Весь мир — полагаемый в естественной установке, действительно обретаемый в опыте, взятый совершенно «без всякой теории», а таков и есть мир, действительно постигаемый в опыте, подтверждаемый во взаимосвязи опыта, — этот мир теперь для нас вообще ничто, мы будем вводить его в скобки — не проверяя, но и не оспаривая. Все теории и науки — сколь бы хороши они ни были, — и позитивистские и получающие иное обоснование, — все они должны претерпеть одну и ту же судьбу.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОБЛАСТЬ ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ

§ 47. Мир естества как коррелят сознания

Опираясь на итоги, полученные нами в последней главе, попробуем рассуждать следующим образом. Фактический ход всякого человеческого опыта таков, что он принуждает наш разум выходить за пределы вещей, какие даны наглядно (т. е. вещей картезианской *imaginatio*), и подкладывать под них некую «физическую истину». Однако ход, каким пошел бы опыт, мог бы быть и иным. И не только таким, как если бы человеческое развитие никогда не выводило нас за пределы донаучной ступени и впредь так никогда и не вывело нас за пределы таковой, — тогда у физического мира была бы своя истина, однако мы ничего бы о том не ведали. И не только таким (мог бы быть ход, каким пошел бы опыт), чтобы физический мир был иным, с иными законными установлениями, нежели те, что действуют на самом деле. Нет, мыслимо также и то, чтобы наш наглядный мир был самым последним миром, «за» которым вообще нет никакого физического мира, — в таком случае воспринимаемые вещи не способны определяться математически,

физически, так что данности опыта исключают любую физику наподобие существующей у нас. Тогда взаимосвязи опыта были бы соответственно иными, по типу своему иными, нежели каковы они фактически, — иными постольку, поскольку отпадали бы мотивации опыта, основополагающие для образования физических понятий и суждений. Однако в основном и целом нам тогда, в рамках тех дающих наглядных *созерцаний*, какие мы подводим под рубрику «простого опыта» (восприятие, воспоминание и т. д.), могли бы, как и теперь, предъясняться «вещи» — они продолжали бы утверждать себя во всем многообразии явлений как интенциональные единства.

Однако мы можем пойти и дальше в этом направлении: нет ограничений, которые сдерживали бы нас в той деструкции вещной объективности, — коррелята к сознанию нашего опыта, — какую производит наша мысль. Тут необходимо никогда не забывать вот о чем: то, *что суть вещи*, — вещи, о каких мы только и можем делать высказывания, о бытии и небытии каких, об определенности и инаковости каких мы только и можем спорить, вопрос о каких мы только и можем разумно решать, — то, что суть вещи, *они суть как вещи опыта*. Не что-либо иное, но лишь опыт предписывает им их *смысл*, причем, поскольку речь идет о фактических вещах, это актуальный опыт с его определенным образом упорядоченными взаимосвязями опыта. Если же мы можем подвергать *эйдетическому* рассмотрению способы переживания опыта и, в особенности, основополагающее переживание — восприятие вещей, если мы можем усматривать в них все сущностно-необходимое и возможное (это мы, очевидно, можем), а, следовательно, можем эйдетически следовать сущностно возможным вариантам мотивированных взаимосвязей опыта, то тогда получается, что коррелят нашего фактического опыта, именуемый «*действительным миром*», — это особый случай *многообразных возможных миров и немиров*, а, со своей стороны, все эти возможные миры и немиры — не что иное, как *корреляты сущностно возможных вариантов идеи «постигающее в опыте сознание»* с присущими ему всякий раз более или менее упорядоченными взаимосвязями опыта. Так что никак нельзя позволять, чтобы нас вводили в заблуждение рассуждения о том, что вещь трансцендентна сознанию или же что она есть «бытие в себе». Ведь само же подлинное понятие трансценденции вещного — понятие, служащее мерой всех разумных высказываний относительно трансценденции, — почерпнуть неоткуда, кроме самого же сущностного содержания либо восприятия, либо же так или иначе *устроенных* взаимосвязей, какие именуются у нас подтверждающим опытом. Итак, идея подобной трансценденции — это эйдетический коррелят чистой идеи такого подтверждающего опыта.

Это верно относительно любой мыслимой трансценденции — все равно, трактуем ли мы ее как действительную или как возможную. *В себе сущий предмет никогда не бывает таким, чтобы сознание и «я» сознания не имели касательства к нему.* Вещь — это всегда вещь окрестного мира, в том числе и вещь никем не виденная, в том числе и вещь реально возможная — не данная в опыте, но, возможно, доступная опыту, т. е. предположительно доступная опыту. *Доступность опыту никогда не означает лишь пустой логической возможности,* — это всегда возможность, мотивированная внутри опытной взаимосвязи. Сама же взаимосвязь — это всегда от начала и до конца взаимосвязь чисто имманентной «мотивации»,¹ взаимосвязь, вбирающая в себя все новые и новые мотивации и переформирующая уже сложившиеся. Мотивации различаются по своему наполнению, по тому, что в них постигнуто или определено, — они богаче или беднее, они по содержанию более или менее ограничены, более или менее неопределенны в зависимости от того, идет ли речь о вещах «известных» или о «совсем неведомых», еще «не открытых» или же в случае вещи виданной о чем-либо известном или о еще не известном в ней. Тут все дело исключительно в *сущностных оформлениях* таких взаимосвязей, которые во всех своих возможностях подлежат чисто эйдетическому исследованию. В сущности заключено следующее: все, что есть *realiter*, но еще не испытано актуально, может становиться данностью, и это означает тогда, что такая вещь принадлежит к не определенному пока, однако *определимому* горизонту моего актуального опыта. А такой горизонт есть коррелят всех компонентов неопределенности, что сами по себе сущностно зависят от опыта вещей, и эти компоненты оставляют открытыми — всякий раз по мере своей сущности — возможности исполнения, осуществления, причем таковые никоим образом не произвольны, но всегда *заранее предначертаны*, мотивированы *типом их сущности*. Любой актуальный опыт указывает

¹ Необходимо не забывать о том, что основополагающее феноменологическое понятие мотивации, выступившее как близкое следствие произведенного в «Логических исследованиях» обособления чисто феноменологической сферы (и, в частности, в виде контраста к понятию причинности как сопрягаемой с трансцендентной сферой реальности), есть *обобщение* того понятия мотивации, в соответствии с которым мы, говоря о цели, можем, например, сказать, что волить цель значит волить средства к ее достижению: одно воление мотивирует другое. Во всем остальном же понятие мотивации испытывает — по причинам существенным — различные изменения; неизбежные при этом эквивокации неопасны и даже представляются необходимыми, а феноменологические ситуации проясняются.

за пределы самого себя, на тот возможный опыт, который в свою очередь вновь отсылает к новому возможному опыту, и так до бесконечности. И все это совершается согласно сущностно определенным способам и правилам, связанным с *априорными* типами.

Любое гипотетическое начинание в практической жизни и в основанной на опыте науке сопряжено с этим изменчивым, однако всякий раз сопологаемым горизонтом, благодаря которому тезис мира обретает свой сущностный смысл.

§ 48. Логическая возможность и конкретная противосмысленность мира вне пределов нашего мира

Гипотетическое допущение чего-либо реального вне пределов этого мира «логически» возможно; в таком допущении, очевидно, не заключено какое-либо аналитически-формальное противоречие. Но если спрашивать о сущностных условиях, при которых подобное допущение сохраняло бы свою значимость, если спрашивать, какой же способ подтверждения требуется его смыслом, если спрашивать о способе подтверждения вообще, какой принципиально определяется положением (тезисом) чего-либо трансцендентного, — как бы правомерно ни обобщали мы его сущность, то мы сознаем или, говоря отчетливее, я сознаю — осуществляющее чистую рефлексию «я» сознает, — что это трансцендентное необходимо должно быть *доступным опыту*, и не просто для измышленного благодаря пустой логической возможности «я», но для моего *актуального Я* как доступного подтверждению единства всех взаимосвязей моего опыта. Однако можно усматривать (сейчас мы, впрочем, зашли еще недостаточно далеко для того, чтобы обосновывать сказанное во всех подробностях, предпосылки чего будут созданы лишь дальнейшими анализами), то, что доступное познанию *моего «я»* должно быть *принципиально* доступно познанию *всякого «я»*, о котором я вообще в состоянии говорить, всякого, какое вообще может обладать смыслом и возможным бытием для меня как иное «я», как одно из «я», принадлежащее открытому множеству «других». И этот «другой» свой источник опыта и правоты тоже черпает из меня, во мне совершается его подтверждение (что не следует понимать как прежде всего какой-то логический *actus*). И если затем я, как и в случае «меня», стану редуцировать человеческое бытие в его естестве до самосущности «я» и жизни, то я увижу тогда, что могу поступать так в отношении любого другого человека (какой удостоверяется для меня) и что тем самым я обретаю множественность чистых «я». Хотя *фактически* не каждое «я» обретается или может находиться в отношении «вчувствования», взаимопонима-

ния со всяким другим «я», — так, к примеру, мы не состоим в таких отношениях с возможными обитателями отдаленнейших звездных миров, — но, если рассуждать в принципе, то имеются *сущностные возможности установления взаимопонимания*, а, стало быть, возможности того, чтобы миры опыта, фактически обособленные, благодаря взаимосвязям актуального опыта складывались, создавая один-единственный интерсубъективный мир, коррелят единого мира умов (т. е. Универсального расширения человеческой общности, сведенной к жизни чистого сознания и к чистому «я»). Если взвесить сказанное, то формально-логическая возможность каких-либо реальностей вне пределов мира, того *единого* пространственно-временного мира, что *фиксируется* нашим *актуальным* опытом, оказывается по существу дела противосмысленностью. Если существуют вообще миры, если существуют вообще реальные вещи, то должно быть так, чтобы — как охарактеризовано это выше — мотивации опыта, конституирующие эти миры и вещи, должны *иметь возможность* достигать опыта моего и опыта всякого «я». Вещи и миры вещей, которые не удастся со всей определенностью подтвердить в каком-либо *человеческом* опыте, само собой разумеется, тоже существуют, однако у этого обстоятельства чисто фактические причины, заключающиеся в фактических границах такого опыта.

§ 49. Абсолютное сознание как остающееся после уничтожения мира

С другой стороны, всем этим не сказано, что непременно *должен* быть мир, что непременно *должна* быть какая-то вещь. Существование мира — это коррелят известных многообразий опыта, отмеченных известными сущностными устроениями. Однако никак *нельзя* усмотреть то, чтобы актуальный опыт мог протекать *лишь* в формах таких связей; ничего подобного нельзя почерпнуть в сущности восприятия вообще, как и в сущности иных соучаствующих здесь способов осуществляющегося опыта созерцания. Напротив, вполне мыслимо то, что не только в конкретных случаях опыт вследствие противоборствования разрешается в кажимость и что не всякая кажимость — в отличие от того, что *de facto*, т. е. как несомненно устанавливает эмпирия, как то ей подобает (т. е., скажем, отнюдь не аподиктически), — возвещает более глубокую истину и не всякое противоборствование на своем месте будет именно тем, что более широкоохватными взаимосвязями требуется для сохранения согласия во всем едином целом; мыслимо и то, что опыт полон непримиримых противоборствований и что непримиримы они не только для нас, но и сами по себе, мыслимо то, что опыт в какой-то момент

начинает строптиво сопротивляться самому ожиданию того, чтобы полагания вещей выдерживалось от начала до конца непротиворечиво, мыслимо то, что взаимосвязь опыта утрачивает твердость, с которой упорядочивались бы все нюансирования, постижения, явления, и что так все действительно и останется *in infinitum*, — так что в таком случае уже не будет мира, который можно было бы полагать непротиворечиво, т. е. не будет уже существующего мира. Пусть тогда в известном объеме конституирующими окажутся какие-то грубые конструкции единства — преходящие точки опоры для таких созерцаний, которые были бы простыми аналогами созерцания вещей, совершенно не способными к тому, чтобы конституировать консервативные, стойкие «реальности», устойчивые единства, какие «существовали бы в себе, независимо от того, воспринимают их или нет».

Присовокупим теперь к сказанному результаты, полученные нами в конце предыдущей главы, поразмыслим, следовательно, о возможности небытия, что заключена в сущности всякой вещной трансценденции, и тогда нам станет ясно, *что бытие сознания, бытие всякого потока переживания вообще, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном экзистировании*. Итак, в любом случае модифицируется. Ибо что касается коррелята к уничтожению мира, то таковое означает не что иное, как то, что во всяком потоке переживания (т. е. во взятом во всей его полноте, стало быть, бескрайнем в обе стороны совокупном потоке переживаний какого-либо «я») отныне исключаются известные упорядоченные взаимосвязи опыта, а соответственно с этим и ориентированные на них взаимосвязи теоретизирующего разума. Однако это не ведет к исключению переживаний иного порядка, иных взаимосвязей переживаний. *Итак, для бытия самого сознания (в предельно широком смысле потока переживаний) нет необходимости в каком-либо реальном бытии, в бытии, которое представляет и подтверждает себя по мере сознания через посредство явлений*.

Следовательно, имманентное бытие есть несомненно абсолютное бытие в том смысле, что оно принципиально nulla «re» indiget ad existendum.

С другой стороны, миф трансцендентных «res» совершенно немислим без сознания, причем не сознания логически измышленного, но сознания актуального.

Это в самом общем своем содержании стало ясно уже на основании выше изложенного (в предыдущем параграфе). Что-либо трансцендентное дано — но только это «данность» принципиально с оговорками — благодаря известным взаимосвязям опыта. Первоначально данное приобретающее все большее совершенство в непрерывных лини-

ях восприятия, непротиворечивость которых находит подтверждение, в известных методических формах мышления, основанного на опыте, трансцендентное — более или менее опосредованно — достигает ясно усматриваемого и движущегося поступательно теоретического определения. Допустим, что сознание вместе со всем своим *содержанием переживания* и своим *протеканием* действительно устроено так, что субъект сознания *мог бы* осуществлять — в свободе опытного постижения и теоретического, основанного на опыте, мышления — все такие взаимосвязи (при этом следует помнить, что во все это — продолжающееся *in infinitum* — непротиворечивое согласие восприятий опыта мы включаем и все те восприятия и весь тот опыт, в каких находят для нас свое подтверждение другие, взаимопонимание с этими другими людьми, возможная редукция их к чистому «я», взаимосвязи опыта). Допустим, далее, что все относящееся сюда упорядочивание сознания действительно продолжается *in infinitum*, что со стороны процессов сознания вообще нет недостатка ни в чем, что сколько-нибудь необходимо для того, чтобы являлся единый, цельный мир и чтобы он разумно, теоретически познавался. А теперь спросим: предположив все сказанное, будет ли еще *мыслимым* и не будет ли, скорее, противосмысленным, чтобы соответствующий трансцендентный мир *не* существовал?

Итак, мы видим, что сознание (переживание) и реальное бытие — это отнюдь не одинаково устроенные виды бытия, которые мирно жили бы один подле другого, порой «сопрягаясь», порой «сплетаясь» друг с другом. Подлинно сплетаться, образуя целое, может лишь сущностно родственное — то, у чего собственная сущность в одном и том же смысле. Имманентное, или абсолютное бытие и бытие трансцендентальное именуются, правда, «существующими», именуются «предметом», у них свое предметное наполнение; однако, очевидно и то, что они именуются предметами и наделяются предметной определенностью лишь в согласии с пустыми логическими категориями. Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла. С одной стороны, здесь бытие нюансируемое, какое принципиально невозможно дать иначе, нежели с горизонтами презумпции, и нельзя дать абсолютно, бытие случайное и соотносительное с сознанием; с другой стороны, там бытие необходимое и абсолютное, какое принципиально невозможно дать через нюансирование и явление (по способу презумпции, который все равно оставляет открытым вопрос о бытии или небытии воспринятого мною).

Таким образом, несмотря на по-своему вполне обоснованные по их смыслу слова о реальном бытии *человеческого* «я» и переживаний его сознания *в* мире, а также обо всех «психофизических» взаимосвязях,

какие могут иметь сюда касательство, становится ясно, что, невзирая на все это, сознание, если рассматривать его в «чистоте», должно признаваться *замкнутой в себе взаимосвязью бытия*, а именно взаимосвязью *абсолютного бытия*, такой, в которую ничто не может проникнуть и изнутри которого ничто не может выскользнуть, такой, для которой не может существовать никакой пространственно-временной внеположности и какая не может заключаться ни в какой пространственно-временной взаимосвязи; такой, которая не может испытывать причинного воздействия со стороны какой бы то ни было вещи и которая не может причинно воздействовать на какую бы то ни было вещь — при условии, что у слова «причинность» нормальный смысл естественной причинности, т.е. существующего между реальностями отношения зависимости.

С другой стороны, весь *пространственно-временной мир*, к которому, в качестве отдельных подчиненных реальностей, причисляются также и человек, и человеческое «я», — это *по своему смыслу лишь простое интенциональное бытие*, т.е. такое бытие, которое обладает лишь относительным, вторичным смыслом бытия *для сознания*, — это бытие доступное постижению субъектами познания через посредство явления и, возможно, оправдывающееся *in infinitum* как оправдывающееся единство явлений. Такое бытие полагается сознанием в его опыте, оно есть в принципе лишь тождественность непротиворечиво мотивируемых многообразий опыта и в качестве такового оно доступно созерцанию и определению, — *сверх же всего этого* такое бытие есть всего лишь ничто, или, говоря точнее, это такое бытие, для которого всякое «сверх этого» есть противосмысленная мысль.

§ 50. Феноменологическая установка и чистое сознание как поле феноменологии

Тем самым обыденный смысл «бытия» переворачивается. Бытие для нас первое есть само по себе бытие второе, — то, что оно есть лишь в «сопряженности» с первым. Не то чтобы слепой законопорядок установил: *ordo et connexio rerum* должен направляться по *ordo et connexio idearum*. Реальность — и реальность отдельно взятой вещи, и реальность целого мира — сущностно лишена самостоятельности (в нашем строгом смысле «сущности»). Это не нечто абсолютное в себе, что во вторую очередь связывалось бы с иным, — нет, в абсолютном смысле оно вообще ничто, оно лишено «абсолютной сущности», у него существенность того, что в принципе *лишь* интенционально, *лишь* осознаваемо, *лишь* представляемо, *лишь* осуществимо в возможных явлениях.

Теперь вновь обратим наши мысли к первой главе, к нашим рассуждениям о феноменологической редукции. Вполне очевидно, что на деле по сравнению с естественной теоретической установкой — коррелятом таковой служит мир, — непременно должна существовать иная возможная установка, на долю которой тоже приходится кое-что, — несмотря на то, что мы исключили всю эту психофизическую всеприродность, — а именно для нее остается целое поле абсолютного сознания. Итак, вместо того чтобы наивно жить в опыте и теоретически исследовать постигнутое в опыте, трансцендентную природу, мы совершаем «феноменологическую редукцию». Говоря иначе: вместо того чтобы наивным образом *совершать* все акты, без каких не может обходиться конституирующее природу сознание (акты действительные; возможные в сфере предначертанной потенциальности; подлежащие осуществлению), вместе с их трансцендентными полаганиями, вынуждающими нас благодаря заключенным в них мотивациям ко все новым трансцендентным полаганиям, мы положим «в бездействие» все эти полагания, как актуальные, так и наперед потенциальные, мы откажемся от их совершения; наш же постигающий, наш теоретически исследующий взор мы направим на *чистое сознание в его абсолютном самобытии*. Оно и будет тем, что пребудет с нами как искомый «*феноменологический остаток*» — пребудет несмотря на то, что мы «выключили» или, лучше сказать, поместили в скобки весь мир вещей, живых существ, людей, включая и нас самих. Мы, собственно, не утратили ровным счетом ничего, зато обрели все абсолютное бытие, а это бытие, если верно его уразуметь, скрывает в себе все трансценденции мирского — как интенциональный коррелят актов обычного значения, которые надлежит осуществлять идеально и непротиворечиво продолжать, — оно «конституирует» их в себе.

Теперь проясним себе это во всех частностях. Следуя естественной установке, мы *совершаем* все без исключения акты, благодаря которым мир наличествует для нас. Мы наивно живем, воспринимая, постигая в опыте, совершая актуальные акты полагания, в каких являются для нас все вещные единства, реальности любого вида — и не просто являются, но даны нам как «наличествующее», как «действительное». Занимаясь естествознанием, мы *совершаем* мыслительные акты, упорядоченные согласно логике опыта; в них мы определяем по мере мышления как данные, так и привлекаемые помимо данных действительности, в них мы на основе таких прямо постигнутых в опыте и определенных трансценденций заключаем о новых. Переходя же к феноменологической установке, мы с принципиальной всеобщностью *пресекаем совершение* любых подобных когитативных полаганий, а это значит: «мы

закключаем в скобки» прежде произведенные, что же касается дальнейших исследований, то мы «не соучаствуем в подобных полаганиях»; вместо того чтобы жить *в* них, совершать *их*, мы совершаем направленные на них акты *рефлексии* и их же самих постигаем тогда как *абсолютное* бытие, какое они суть, вместе со всем, что подразумевается в них, что вместе с тем неотделимо от их собственного бытия, — например, постигнутое в опыте как таковое. Мы живем теперь исключительно в таких актах второй ступени, данное в которых есть бесконечное поле абсолютных переживаний: *основное поле феноменологии*.

§ 51. Значение предварительных трансцендентных рассуждений

Каждый может, правда, осуществлять рефлексия, и каждый в своем сознании может схватывать рефлексия своим постигающим взором; однако, не этим совершается *феноменологическая* рефлексия, и схваченное сознание — это еще не чистое сознание. Лишь радикальные рассуждения в духе уже проведенных нами позволяют нам пробиться к пониманию того, что вообще есть нечто подобное полю трансцендентально чистого сознания, что вообще может быть нечто подобное, то, что не составляет часть природы, реального мира — настолько не составляет их часть, что сама природа возможна лишь как интенциональное единство, мотивируемое имманентными взаимосвязями чистого сознания. Эти рассуждения необходимы, далее, чтобы понять: такого рода единство дается — и теоретически исследуется — в совершенно иной установке, нежели та, в которой необходимо исследовать сознание, «конституирующее» это единство, как и вообще любое абсолютное сознание.² Эти рассуждения необходимы для того, чтобы наконец, перед лицом философской нищеты, где мы напрасно тратим силы, (занимаясь тем, что) изящно именуется «естественнонаучно фундированным мирозерцанием», уяснить себе: трансцендентальное изучение сознания — это не изучение природы и вообще не изучение мира, оно не может даже предполагать таковое в качестве своего условия, потому что при трансцендентальной установке природа и вообще вся вселенная принципиально заключаются в скобки. Эти рассуждения необходимы, чтобы понять: когда мы отвлекаемся от мира в форме феноменологической редукции — это нечто совершенно иное, неже-

² Эти рассуждения подвигли меня к усмотрению, в духе критики разума, того, что осуществима трансцендентальная «эпохе», которая делает возможным существование вполне обоснованной и независимой трансцендентальной философии.

ли простое абстрагирование от компонентов всеобъемлющих взаимосвязей, будь то взаимосвязей необходимых или фактических. Если бы переживания сознания не были мыслимы *таким* образом вне сплетенности их с природой, — как немислимы цвета помимо протяженности, — то мы не могли бы рассматривать сознание как абсолютно особую область — в том смысле, в каком мы должны поступать так. Однако необходимо усматривать и то, что благодаря «абстрагированию» из природы добывают лишь природное, но не трансцендентально чистое сознание. И феноменологическая редукция в свою очередь не означает, что мы просто ограничиваем свои суждения неким взаимосвязным фрагментом целого действительного бытия — чистым сознанием в психическом смысле слова. Во всех обособленных науках о действительности теоретический интерес ограничивается особенными областями всей совокупной действительности, остальные же остаются вне рассмотрения, если только нити реальных сопряжений, бегущие от одной сферы к другой, не принуждают к опосредующим изысканиям. В этом смысле механика «абстрагируется» от оптических процессов, физика вообще, в самом широком смысле, от сферы психологического, а чисто интенциональная психология, какую надлежит еще основать, — от психофизических процессов. Однако каждый естествоиспытатель знает, что вследствие всего этого ни одна область действительности все же не изолируется, весь мир в конце концов — это единый мир, и в нем простирается одна-единственная «природа», а естественные науки — это части одного-единственного естествоведения. Сущностно иначе обстоит дело с областью переживаний как абсолютных сущностей. Эта область прочно изолирована внутри себя и, однако, лишена границ, которые могли бы разделять ее с другими сферами. Все, что могло бы ограничить ее, должно было бы разделить с ней ее сущность. Однако эта область есть всеприсутствие абсолютного бытия в том определенном смысле, какому позволили проявиться наши анализы. По своей *сущности* эта область независима от любого мирского, природного бытия и не нуждается в нем даже и для своего *существования*. Существование природы не *может* обуславливать существования сознания, — ведь она сама выходит наружу как коррелят сознания; природа *существует*, лишь конституируясь в упорядочиваемых взаимосвязях сознания.

Примечание

Попутно заметим следующее — и сказать об этом уместно, чтобы не возникали недоразумения: если фактичность данного порядка, в каком протекает сознание с его обособлениями в индивидах, если имманентная им

телеология дают достаточный повод для того, чтобы спрашивать об основаниях того, почему порядок именно таков, то в таком случае *теологический принцип*, который, например, можно было бы предположить здесь, нельзя было бы по сущностным основаниям рассматривать как *трансценденцию в смысле мифа*, ибо то был бы, как заведомо с очевидностью вытекает из наших утверждений, противосмысленный круг. Упорядочивающий принцип абсолютного должен быть обретен в самом абсолютном, при чисто абсолютном рассмотрении. Иными словами, коль скоро внутри-мировой бог очевидно невозможен, а, с другой стороны, имманентность бога в абсолютном сознании не может быть постигнута как имманентность в смысле бытия как переживания (то было бы не меньшей противосмысленностью), то в абсолютном потоке сознания и его бесконечностях непременно должны быть иные способы изъяснения трансценденции, нежели конституирование вещных реальностей как единств непротиворечивых явлений; в конце концов должны быть и интуитивные изъяснения, к которым могло бы приспособляться теоретическое мышление, следуя которым по мере разума, оно могло бы уразумевать единство в правлении предполагаемого теологического принципа. Очевидно и то, что такое правление нельзя было бы постигать как причинное — в смысле природного понятия причинности, которое настроено на реальность и функциональные взаимосвязи, неотделимые от их особого существа.

Однако дальнейшее уже не касается нас здесь. Наши непосредственные намерения относятся не к теологии, а к феноменологии, если даже последняя и немало значит для первой. Осуществленные же нами фундаментальные рассуждения служили целям феноменологии постольку, поскольку они были необходимы для того, чтобы раскрыть в качестве специфической для нее области исследования абсолютную сферу.

§ 52. Дополнения. Физическая вещь и «неведомая причина явлений»

Сейчас мы перейдем к необходимым дополнениям. Проводя последнюю серию наших размышлений, мы в основном опирались на вещь чувственной *imaginatio* и не уделяли должного внимания физической вещи, в качестве «простого явления» каковой — а то и чего-то «только субъективного» — будто бы функционирует чувственно являющаяся (данная в восприятии) вещь. Между тем уже и смыслу прежних наших рассуждений соответствует то, что эту самую простую субъективность не следует — а это происходит очень часто — смешивать с субъективностью переживания — так, как если бы воспринимаемые вещи были бы

переживаниями в своих воспринимаемых качествах и как если бы были переживаниями и сами эти воспринимаемые качества. Однако подлинное мнение естествоиспытателей (особенно, если держаться не их высказываний, но самого смысла их метода) не может заключаться и в том, что являющаяся вещь будто бы есть лишь кажимость или искаженный образ «истинной» физической вещи. Точно так же вводят в заблуждение и разговоры о том, что определенности явления будто бы суть «*знаки*» подлинных определенностей.

Так можем ли мы теперь сказать в смысле столь распространенного «*реализма*»: реально воспринятое (и являющееся в первом смысле слова) следует в свою очередь рассматривать как явление или как инстинктивную субструкцию чего-то иного, внутренне ему чуждого и даже если и не так, то, во всяком, случае, отделенного от него? Рассуждая теоретически, это последнее надлежит рассматривать как гипотетически допускаемую в целях объяснения хода переживаний явлений, совершенно неведомую реальность, как скрытую *причину* этих явлений, характеризовать которую можно лишь косвенно, аналогически, посредством математических понятий.

Уже на основе нашего общего изложения (благодаря дальнейшим анализам оно значительно углубится и будет постоянно подтверждаться) становится очевидным, что подобные теории возможны лишь до тех пор, пока мы избегаем фиксировать и научно исследовать заключенный в самой же *сущности* опыта смысл вечно данного, а тем самым и «вещи вообще» — тот самый смысл, который составляет абсолютную норму любых разумных рассуждений относительно вещей. Все, что противоречит такому смыслу, и есть именно противосмысленное в самом строгом разумении этого слова,³ и это верно сказать обо всех теоретико-познавательных учениях отмеченного типа.

Ведь нетрудно усмотреть то, что если неведомая, будто бы возможная причина вообще *существует*, то она должна *принципиально* восприниматься — если не мною, то другими «я», которые видят лучше и дальше, нежели я. Если суждение существования верно, то оно означает возможность того, чтобы мнение о причине, будучи значением, согласовывалось с самой причиной, выступая перед самим же выносящим суждение как подлинная самоданность. Итак, если истина возможна,

³ «Противосмысленность» является в этом сочинении *логическим* термином и не выражает *никакой* внелогической эмоциональной оценки. И величайшие исследователи иногда впадают в противосмысленность, и если наш научный долг состоит в том, чтобы высказать это, это никак не сказывается на нашем уважении к ним.

то к ней необходимо принадлежит и возможное «я», — это же верно и относительно истинно сущего, о каком бы истинно сущем ни шла речь. При этом дело вовсе не в пустой возможности в смысле некоей непротиворечивой «мыслимости» или же просто представимости («вообразимости») такого выносящего суждение субъекта и его возможного опыта. Ибо если я — тот, кто размышляет обо всем этом, — должен признать возможность такой причины, о какой идет сейчас речь, в том числе и причины фактически недоступной для меня, если должно быть так, чтобы я мог утверждать, т. е. усматривать такую возможность как поистине существующую, то усмотримой для меня должна быть и возможность такого «я», которое постигает в опыте такую причину, — такого «я», которое не есть я сам. Итак, должна была бы существовать возможность вчувствования, и должны были бы быть исполнены неотмыслимые от нее далеко простирающиеся сущностные условия. Все они заключены в формально однозначном высказывании: всякий возможно существующий для меня «другой» должен был бы содержаться, наряду со всем иным, в горизонте моего фактического мира опыта — подобно тому как, например, существуют для меня как открытая возможность человекоподобные существа, живущие в недоступных мне, но все же относящихся к окрестному миру моего «я» звездах. Подобные возможности — это отнюдь не просто «представимости» («вообразимости»); они означают, что внутри взаимосвязи мотиваций моего опыта, как протекает он фактически, для меня могут возникать некоторые представляющиеся эмпирически необходимыми или эмпирически несомненными антиципации опыта и предметов опыта, реальное опытное постижение которых неосуществимо для меня вследствие того, как фактически устроена моя жизнь — т. е. неосуществимо всего лишь по случайной устроенности фактического, — между тем как эти антиципации эмпирических достоверностей, или предположительностей, или вероятностей обладают своей несущей силой и уполномочивают меня к индуктивному, основанному на опыте высказываниям (высказываниям об индуктивных действительностях, предположительностях, вероятностях). Что же касается, далее, возможности того, чтобы антиципируемое сбывалось, то такая возможность мотивируется общей структурой моей опытной жизни — постольку, поскольку я и в своей более непосредственной опытной жизни то и дело натываюсь на различия между тем, что фактически доступно, и тем, что фактически недоступно мне в опыте; происходит это так, что торможения согласно хорошо известной типической схеме сковывают свободу моего постигающего в опыте приближения к антиципируемому, между тем как все антиципируемое, будучи мотивированным, сохраняет для меня свою значимость, либо

делая возможным индуктивные выводы, которые затем многообразно подтверждаются, либо же также через осуществление прямого собственного опытного постижения, на которое указывают они в качестве антиципаций, или через опыт других людей, становящегося известным мне из своих вчувствований.

Итак, мы обретаемся в универсальной сфере эмпирико-индуктивных достоверностей, предположительностей, вероятностей, которые не выходят за пределы всеобъемлющей взаимосвязи моего возможного опыта, моего действительного (настоящего, прямого) опыта и моих антиципаций, не выходят и тогда, когда отсылают к возможному опыту других, поскольку, как уже говорилось, всякий «другой», существуя для меня в достоверности или в возможности (предположительности), сохраняет для меня свою бытийную значимость по способу опытного постижения, присущего вчувствованию — непосредственному или же опосредованному, мотивированному антиципациями, — т. е. *eo ipso* принадлежит к универсальной сфере моего возможного опыта.

На это возразят, утверждая, что причинные реальности, какие предполагает естествоиспытатель, будучи точным физиком, и какие он считает подлинной природой, не доступны прямому чувственному опыту ни нашему, ни иных субъектов, а именно, такие реальности — это не доступные чувственному созерцанию вещные данности («вещи чувств»), но принципиально им трансцендентные. Подобные трансценденции, стоящие на более высокой ступени, будто бы и есть подлинные объекты природы, поскольку существуют в себе, между тем как вещи чувств все же остаются чисто субъективными созданиями.

Мы не можем заняться сейчас систематически исчерпывающим разбором всех подобных отношений. Для наших целей достаточно отчетливо выделить некоторые из основных пунктов.

Чтобы начать, возьмем легко поддающуюся проверке констатацию: при физическом методе *сама же воспринимаемая вещь* всегда и принципиально *есть точно та же вещь, которую исследует и научно определяет физик*.

Кажется, что такое положение противоречит прежде высказанным нами тезисам, где мы пытались точнее определить смысл обычных высказываний физиков или же смысл традиционного разделения качеств на первичные и вторичные. Тогда, отсеяв очевидные недоразумения, мы говорили, что «вещь, в собственном смысле постигнутая в опыте», дает нам просто «вот это» — некий пустой «х», становящийся затем носителем точных физических определений, которые сами по себе не относятся к сфере, собственно, опыта. А тогда «физически истинное» бытие есть нечто «определяемое принципиально иначе», нежели то бытие, что «телесно» дано в самом восприятии. Это послед-

нее наделено исключительно чувственными определенностями, которые как раз и не являются физическими определениями.

Между тем оба способа представлять себе вещи вполне согласуются друг с другом, и нам не приходится всерьез сражаться с только что приведенной интерпретацией физического постижения вещей. Нужно только правильно понять ее. никоим образом мы не должны впадать в принципиально ошибочные теории образов и знаков, о которых мы уже рассуждали безотносительно к физической вещи и которые мы отвергли с радикальной всеобщностью. Образ или знак указывает на нечто лежащее за его пределами, — это нечто может быть постигнуто благодаря переходу в иной способ представления, в способ представления «самого» дающего созерцания. Знак и образ не «изъявляет» своей самостью означаемую (или отображаемую) самость, он не дает себя. Физическая же вещь никоим образом не чужда тому, что является чувственно-телесно, а изъявляет себя в нем, причем а priori (по неотменимым сущностным основаниям) изъявляет себя изначально *только* в нем. При этом и чувственное наполнение того *x*, которое функционирует как носитель физических определений, отнюдь не есть лишь чуждое этим последним, скрывающее их облачение, — напротив, лишь в той мере, в какой *x* есть субъект чувственных определений, он есть и субъект определений физических, со своей стороны *изъявляющихся через* определения чувственные. Вещь, притом как раз именно та вещь, о которой говорит физик, согласно всему подробно изложенному выше, может быть принципиально дана лишь чувственно, через чувственные «способы явления», то же, что физик подвергает причинному анализу, исследованию в поисках реальных взаимосвязей необходимости, есть то идентичное, тождественное, что само же является во всей переменчивой непрерывности способов явления, в сопряженности со всеми доступными опыту (т. е. воспринимаемыми или доступными восприятию) взаимосвязями. Вещь, которую физик наблюдает, с которой он экспериментирует, которую он постоянно видит перед собой, берет в руки, кладет на весы, помещает в плавленную печь, — вот эта самая и не иная вещь и есть субъект физических предикатов, как-то: вес, температура, электрическое сопротивление и т. д. И точно так же именно эти же самые воспринимаемые процессы и взаимосвязи и определяются такими понятиями, как сила, ускорение, энергия, атом, ион и т. д. Итак, чувственно являющаяся вещь с ее чувственными формой, цветом, запахом и вкусом отнюдь не есть знак чего-либо *иного*, но в известном смысле есть знак *самой себя*.

Что все это означает, нетрудно пояснить; мы можем говорить лишь следующее, и не более того: *для физика, который уже вообще произвел*

физическое определение таких-то и таких-то вещей, при такого-то вида взаимосвязях явлений, такая-то, наделенная такими-то чувственными свойствами и являющаяся при данных феноменальных обстоятельствах вещь есть признак известной полноты причинных свойств этой же самой вещи, свойств, которые изъявляют себя как таковые при хорошо известных по их виду зависимостях явления. То, что изъявляет себя при этом, очевидно, принципиально трансцендентно — именно потому, что изъявляет себя в интенциональных единствах переживаний сознания.

После всего сказанного теперь ясно и то, что *высшая трансценденция физической вещи тоже не означает выхода за пределы мира для сознания*, для всякого «я», функционирующего в качестве субъекта сознания.

Положение дел в самом общем плане таково: на основе естественного опытного постижения (или же естественных полаганий опыта) выстраивается физическое мышление, которое *следует разумным мотивам*, какие предоставляют ему взаимосвязи опыта, и которое принуждено осуществлять известные способы постижения, известные интенциональные конструкции, какие требуются разумом, — осуществлять их для *теоретического определения* постигаемых в опыте чувственных вещей. Именно вследствие этого возникает противоречие между вещью, принадлежащей незамысловатой чувственной *imaginatio*, и вещью физической *intellectio*; на пользу последней и воздвигаются все те идеальные онтологические построения мысли, какие находят выражение в физических понятиях и черпают свой смысл исключительно в естественнонаучном методе.

Если, таким образом, получается, что разум, следующей логике опытного постижения, вырабатывает под наименованием физики некий интенциональный коррелят, занимающий высшую ступеньку, — вырабатывает *из* незамысловато являющейся природы природу физическую, — то мы займемся мифологизацией, если эту самую, вполне доступную нашему усмотрению данность разума, какая не заключается не в чем ином, как в *определении* просто и наглядно данной природы согласно логике опытного постижения, станем выставлять в качестве некоего *неведомого* мира вещных реальностей в себе, в качестве мира, который в целях *причинного* объяснения явлений подкреплён гипотетическими субструкциями.

Итак, вещи чувств и физические вещи противосмысленно связываются *причинными отношениями*. При этом реализм обыкновенно смешивает чувственные явления, т. е. являющиеся предметы как таковые (они уже суть трансценденции), — они будто бы лишь субъективны, и только, — с конституирующими их абсолютными переживаниями

явления, переживаниями постигающего в опыте сознания вообще. Подмена происходит как минимум в *такой* форме: рассуждают так, как если бы объективная физика была занята объяснением «вещных явлений» — не в смысле являющихся вещей, но в смысле конституирующих *переживаний* постигающего в опыте сознания. Причинность, место которой принципиально во взаимосвязи конституирующегося интенционального мира, — только в нем причинность обладает смыслом, — тут превращают не просто в мифическую связь, соединяющую «объективное» физическое бытие и бытие «субъективное», являющееся в непосредственном опыте, связь между «чисто субъективными» вещами чувств и «вторичными качествами», но, неправомерно переходя от «субъективного» бытия к конституирующему его сознанию, превращают причинность в связь, соединяющую физическое бытие и абсолютное сознание, в особенности же чистые переживания опытного постижения. При этом вместо физического бытия подставляется мифическая абсолютная реальность, тогда как вовсе не замечают подлинно абсолютное, чистое сознание как таковое. Поэтому незамеченной остается и абсурдность, заключающаяся в том, что возводится в абсолют физическая природа, этот интенциональный коррелят логически определяющего мышления; остается незамеченным и то, что природа, определяющая со стороны логики опыта непосредственно наглядно созерцаемый мир, природа, прекрасно *известная* в этой своей функции (бесмысленно искать что бы то ни было за такой природой), превращается в некую неведомую, таинственно возвещающую о себе реальность, которую как таковую, в *ее самости*, невозможно постичь ни в каком из ее самоопределений, — затем же возлагают на эту природу роль *причинной* реальности в отношении к процессам субъективных явлений и опытно постигающих переживаний.

Немалое влияние во всех этих лжеистолкованиях несомненно принадлежит следующему обстоятельству: ложное истолкование получает, прежде всего, чувственная отвлеченность, безобразность, присущая всем категориальным мыслительным единствам, естественно, в особенно бросающейся в глаза мере образованным весьма опосредованным путем, а затем полезная в практике познания склонность подкладывать чувственные образы, «модели», под такие мыслительные единства, — все, что отвлечено от чувственной наглядности, это будто бы *символически репрезентирует* нечто сокровенное; будь наша интеллектуальная организация совершеннее, и это сокровенное можно было бы привести к обычному чувственному созерцанию; модели же будто бы служат в качестве наглядных схематических образов такого сокровенного, и функция у них будто бы примерно та же, что у гиппо-

тетических рисунков палеонтолога, пытающегося на основе жалких данных набросать облик давно исчезнувших живых существ. Не обращают внимания на *вполне ясный для усмотрения* смысл конструктивных мыслительных единств *как таковых*, и не замечают того, что все гипотетическое связано здесь со сферой мыслительного синтеза. И божественная физика не способна превратить категориальные определения реальности в наглядные, подобно тому как божественное всемогущество не в состоянии сделать так, чтобы можно было живописать или же исполнять на скрипке эллиптические функции.

Сколь бы ни нуждались в дальнейшем углублении наши выводы, сколь бы остро ни ощущалась нами потребность в полном прояснении всех относящихся сюда отношений, — ясно одно, и как раз это нужно нам сейчас для наших целей; трансцендентность физической вещи — это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия; ситуация математического естествознания (сколь бы загадок ни заключалось в присущем ему познанию) ничего не меняет в наших выводах.

Заранее понятно, что все прояснившееся для нас относительно природных объективностей как «просто вещей» сохраняет свою значимость и для всех фундированных в них *аксиологических и практических* объективностей, эстетических предметов, культурных образований и т. д. Сохраняет свою значимость, наконец, для всех вообще трансценденций, конституирующихся по мере сознания.

§ 53. Животные существа и психологическое сознание

Весьма важно расширить пределы наших рассуждений и в ином отношении. Мы включили в круг своих утверждений всю материальную природу в ее совокупности — как чувственно являющуюся, так и основанную на ней в качестве более высокой ступени познания физическую природу. Однако как же обстоит дело с *животными реальностями*, с людьми и животными? Как обстоит дело с ними, что касается их душ и *душевных переживаний*? Ведь мир в его полноте — это не просто физический, но психофизический мир. Ему принадлежат — кто возьмется отрицать это? — и все потоки сознания, связанные с одушевленными телами. Однако получается так, что *с одной стороны, сознание — это абсолютное*, в котором конституируется все трансцендентное, т. е. в конечном счете конституируется весь психофизический мир, а *с другой стороны, сознание — это подчиненный реальный процесс в рамках этого мира*. Как это согласуется?

Проясним следующее: как может быть так, что мое сознание, которое, будучи в своей имманентной своемирскости положено в чисто имманент-

ном опыте, всякий раз предшествует тому трансцендентному, что полагается и подтверждается в этом мире, а тем самым всякий раз предшествует тому, что осмыслено и бытийно значимо для меня как «мир», как может быть так, что это сознание входит, так сказать, в «мир», в существующий для меня мир, как может жертвовать своей имманентностью абсолютное в себе, принимая характер трансценденции? Мы сейчас же увидим, что происходить это может лишь благодаря известной причастности к трансценденции в первоначальном, первозданном смысле, а это, очевидно, трансценденция материальной природы. Лишь благодаря своей сопряженности в опыте с телом сознание становится сознанием реально человеческим и реально животным, и лишь благодаря этому оно получает место в пространстве природы и во времени природы — во времени, которое измеряется физически. Вспомним и о том, что лишь благодаря опытному постижению скрепленности сознания и плотского тела в одно естественное, эмпирически-зримое единство возможно нечто подобное взаимообразию между принадлежащими к одному миру животными существами и что лишь благодаря этому каждый познающий субъект обретает мир в его полноте, включающий его и все иные субъекты, и в то же время может познавать его как один и тот же, принадлежащий совместно ему и всем другим существам окрестный мир.

Особый способ постижения, опытного постижения, особый способ «*апперцепции*» осуществляет это так называемое «прикрепление», эту реализацию сознания. В чем бы ни состояла эта апперцепция, какого бы особого способа подтверждения она ни требовала, очевидно одно, — сознание даже в этих своих апперцептивных сплетениях, даже в этой своей психофизической сопряженности с телесным не утрачивает ничего в своей сущности, оно не способно вобрать в себя ничего, что было бы чуждо его существу, — иное было бы противосмысленным. Что в действительности принимает сознание, — это новый слой сознания. Телесное бытие — это бытие принципиально являющееся, бытие, представляющее себя через посредство чувственного нюанса. Само же природно апперципированное сознание, поток переживаний, данный как поток переживаний человеческий и животный, стало быть, постигнутый в своей прикрепленности к телесному, — все это, естественно, само по себе не становится чем-то являющимся через посредство нюанса.

И тем не менее сознание становится иным, становится составной частью природы. В себе самом сознание остается тем, что оно есть, его сущность абсолютна. Однако сознание схватывается не в такой своей сущности, не в этой его текучей энтости, — оно «постигается как нечто (как состояние)»; в таком своеобразном постижении конституируется своеобразная *трансценденция*, — отныне является *состояние* сознания тож-

дественного *реального* человеческого субъекта, который в этих состояниях сознания изъясняет свои *индивидуальные реальные свойства*, причем отныне — будучи единством таких изъясняющихся через состояния свойств — сознательно как единые с его являющимся телом. Итак, *по мере явления* природное психофизическое единство «человек» или «животное» конституируется как телесно *фундированное* единство — в соответствии с тем, как фундируется апперцепция.

Как в случае любой трансцендирующей апперцепции, и здесь по мере сущности необходимо осуществлять *двойную установку*. При *одной* установке схватывающий взор достигает апперципируемого предмета как бы проходя сквозь трансцендирующее постижение, при *другой* установке он рефлектирует само это постижение, — это чистое постигающее сознание. Соответственно в нашем случае перед нами, с одной стороны, *психологическая установка*, при которой естественно установившийся взор направлен на переживания, например, на переживание радости как на одно из *состояний* человеческих или животных переживаний. С другой стороны, перед нами сплетшаяся со всем этим, как сущностная возможность, *феноменологическая установка*, — она, рефлектируя и выключая трансцендентные полагания, обращается к абсолютному, чистому сознанию и тогда обретает пред собой апперцепцию состояния абсолютного переживания, — в вышеприведенном примере это эмоциональное переживание радости как абсолютная феноменологическая дата, погруженная, однако, в среду одушевляющей ее функции постижения, именно той функции, которая заключается в том, чтобы «изъяснять» скрепленное с являющимся телом состояние человеческого «я»-субъекта. «Чистое» переживание чувства в известном смысле «лежит» внутри психологически апперципируемого, в переживании как человеческом состоянии; оставаясь в своей сущности, чистое переживание принимает форму состояния, а тем самым интенциональную сопряженность с человеческим «я» и человеческой телесностью. Если же соответствующее переживание, в нашем примере это чувство радости, утрачивает такую интенциональную форму (это вполне мыслимо), то оно, конечно, испытывает перемену, однако перемена заключается лишь в том, что оно упрощается в *чистом сознании* и уже не обладает природным значением.

§ 54. Продолжение. Трансцендентное психологическое переживание случайно и относительно, трансцендентальное переживание необходимо и абсолютно

Представим себе, что мы осуществляем естественные апперцепции, однако они постоянно оказываются недействительными, перечеркива-

ются дальнейшим ходом опыта, не допускают непротиворечивых взаимосвязей, в которых могли бы конституироваться для нас единства опыта; другими словами, помыслим себе, в смысле вышеизложенного,⁴ что вся природа, прежде всего физическая, «уничтожена», — тогда не было бы уже тел, а тем самым и людей. Я как человек уже не существовал бы, и тем более для меня не существовали бы ближние. Однако мое сознание, как бы ни изменился состав его переживаний, продолжало бы оставаться абсолютным потоком переживаний со своей особой сущностью. Если бы при этом в остатке оказывалось еще нечто такое, что позволяло бы нам понимать переживания как «состояния» такого-то человеческого «я», в смене которых изъясляют себя тождественные психические свойства человека, то мы можем помыслить себе, что и у этих постижений отнята их бытийная значимость, — тогда они останутся у нас как чистые переживания. Но если мы с самого начала редуцируем к трансцендентально чистому, то у нас и в нормальном случае значимости останутся конституирующие многообразия интенциональных форм, их конституирующие, — чистые переживания. *Психические состояния* тоже указывают на упорядочивания абсолютных переживаний, в которых они конституируются, в которых они принимают интенциональную, а по ее способу *трансцендентную* форму — «состояние».

Безусловно мыслимо и бесплотное, а также, сколь бы парадоксально это ни звучало, и бездушное, не одушевляющее человеческую телесность сознание, т. е. такой поток переживания, в котором не конституировались бы интенциональные единства опытного постижения — тело, душа, эмпирический «я»-субъект, в котором для всех этих понятий опыта, а тем самым и для понятия *переживания в психологическом смысле* (переживания объективно реальной личности, животного «я») не было бы никакой опоры, в котором они во всяком случае были бы лишены всякой значимости. *Любые эмпирические единства*, а стало быть, и психологические переживания — *показатели абсолютных взаимосвязей переживания*, отмеченных определенной сущностной устроенностью, — наряду с ними мыслимы и совсем иные устроенности; любые эмпирические единства в одинаковом смысле трансцендентны, лишь относительно, случайны. Нужно убедиться в том, что само собой разумеющаяся уверенность, с которой любое собственное и чужое переживание принимается, по мере опыта, за психологическое и психофизическое состояние животных субъектов — принимается с полным правом! — все же ограничено в указанном аспекте; необходимо

⁴ Ср. выше § 49.

убедиться в том, что эмпирическому (реальному психологическому) переживанию человека в мире, как *предпосылка его смысла*, противостоит *абсолютное* переживание, что сказанное — не метафизическая конструкция, но нечто при своей абсолютности вполне доказуемое и доступное в прямом созерцании благодаря соответствующему изменению установки. Необходимо убедиться в том, что *психическое вообще в смысле психологии*, что психическая личность, психические свойства, переживания и состояния — это реальные, т. е. *эмпирические* в указанном смысле слова единства, что они, как и реальности любого вида и любой ступени, суть просто единства интенциональной «конституированности» — подлинно существующие в их собственном смысле: их можно созерцать, постигать в опыте, научно определять на основе опытного постижения, — и все же они «только интенциональны» и тем самым лишь «относительны». Полагать же их сущими в абсолютном смысле противосмысленно.

§ 55. Заключение. Любая реальность суща через «наделение смыслом». Отнюдь не «субъективный идеализм»

Известным способом с известной осторожностью, что касается употребления слов, можно сказать и так: *любые реальные единства суть «единства смысла»*. Единства смысла предполагают (подчеркиваю еще и еще раз: не потому что мы выводим это из каких-то метафизических постулатов, а потому что мы можем обнаружить это в интуитивном и не подлежащем ни малейшему сомнению процессе) существование *наделяющего смыслом сознания*, которое со своей стороны абсолютно и в свою очередь существует не потому, что его наделили смыслом. Если понятие реальности выводить из *естественных* реальностей, из единства возможного опыта, тогда «Вселенная», «Природа», конечно, то же самое, что реальности в их совокупности; однако отождествлять такую совокупность с совокупностью *бытия*, тем самым абсолютизируя ее, — это противосмысленность. *Абсолютная реальность значит ровно столько, сколько круглый квадрат*. «Реальность» и «мир» — здесь только наименования известных значимых *смысловых единств*, а именно единств «смысла», сопрягаемых с известными взаимосвязями абсолютного, чистого сознания, с взаимосвязями, по самой их *сущности* наделяющими смыслом именно так, а не иначе, и подтверждающими значимость смысла.

Кто, перед лицом наших разъяснений, возразит нам, что мы превращаем мир в субъективную кажимость и бросаемся в объятия Беркли с его идеализмом, тому мы ответим только так — он не постиг *смыс-*

ла наших разъяснений. У сохраняющего всю полноту своей значимости мира, этой совокупности всех реальностей, мы отнимаем столь же мало, сколь мало теряет квадрат — во всей полноте своего геометрического бытия, — когда мы отрицаем (в этом случае дело, впрочем, само собой разумеется!), что он кругл. Мы не переосмыслили и тем более не отрицали реальную действительность, мы только устранили противосмысленное ее толкование — такое толкование, которое противоречит ее же *собственному*, проясненному смыслу. Оно идет от *философской* абсолютизации мира, вполне чуждой естественному взгляду на мир. Этот последний как раз весьма естественен, он живет наивным совершением общего полагания, описанного нами выше, и он поэтому никогда не может сделаться противосмысленным. Противосмысленность возникает лишь тогда, когда мы начинаем философствовать и, стремясь обрести последнюю истину относительно смысла мира, вообще не замечаем того, что сам же мир обладает своим бытием как неким «смыслом», предполагающим абсолютное сознание в качестве поля, на котором совершается наделение смыслом;⁵ и когда мы вместе с тем не замечаем и того, что это поле — *бытийная сфера абсолютных истоков* — доступно созерцающему исследованию и несет на себе бесконечную полноту доступных ясному усмотрению познаний, отмеченных величайшим научным достоинством. Правда, последнее мы еще не продемонстрировали, однако по ходу наших изысканий прояснится и этот момент.

Заметим в завершение, что не должна возмущать та всеобщность, с которой в только что проведенных нами рассуждениях говорилось о конституировании природного мира в абсолютном сознании. Опытный ученый читатель уже по понятийной определенности нашего изложения заключит о том, что мы отнюдь не шли на риск каких-либо философских наитий, а напротив, опираясь на фундаментальную работу на этом поле, сконцентрировали в обобщенных описаниях осторожно добытые нами выводы. Вероятно, остро ощущается потребность в более подробных анализах, в заполнении лакун, — так это и должно быть. Дальнейшее изложение призвано внести существенный вклад в конкретизацию всего, что до сих пор удалось очертить лишь контурно. Следует, однако, помнить и о том, что цель наша заключалась сейчас не в том, чтобы излагать подробную теорию трансцендентального конституирования и тем самым схематически набрасывать новую «теорию познания» относительно различных сфер реальности, а в том,

⁵ Ради впечатляющего контраста я позволил себе в этом месте временно расширить понятие «смысла» — это мера чрезвычайная и, однако, по-своему допустимая.

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

чтобы прояснить для усмотрения лишь общие идеи, которые способствовали бы обретению идеи трансцендентально чистого сознания. Существенна для нас не та очевидность, — не так уж трудно и обрести ее, — что феноменологическая редукция возможна как исключение естественной установки, или же, иначе, ее общего полагания, — существенным для нас было то, что после осуществления феноменологической редукции остается абсолютное, или трансцендентально чистое сознание и что приписывать реальность еще и этому остатку — противосмысленно.

Перевод с нем. А. В. Михайлова

ПИСЬМА
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ
К ГУСТАВУ ШПЕТУ

Предисловие к публикации

Обмен письмами между Гуссерлем и Шпетом приходится, в основном, на предвоенное время, 1913–1914 гг. Из письма фрау Гуссерль от 20 сентября 1918 года следует, что попытка продолжения переписки имела место по крайней мере один раз в конце войны, однако письмо Гуссерля не сохранилось или не было отправлено.

Публикуемые ниже письма не только воссоздают атмосферу теплых дружеских отношений между семьями Гуссерля и Шпета, но и содержат в себе обсуждение таких ключевых для феноменологии проблем, как роль и задачи философии, проблема смысла (ноэсис-ноэма), проблема Я и проблема времени. Разумеется, в письмах представлены лишь эскизы этих проблем, но зато здесь они даны рельефно и живо. Наиболее подробно разъясняет Гуссерль Шпету некоторые аспекты проблемы времени, которая, к сожалению, осталась для Шпета, в целом, на втором плане.

Инициатором переписки был, без сомнения, Шпет. Гуссерль, как видно из писем, считал своим долгом отвечать на вопросы и возражения столь высоко им ценимого корреспондента. Кроме того, далеко не безразличным для Гуссерля было и восприятие феноменологии в России.

Публикуемые письма восполняют определенный пробел в истории феноменологического движения, однако краткость переписки основателя феноменологии и его последователя в России, который, впрочем, пытался обрести свой собственный путь, обращает наше внимание на один из тех разрывов в «сочленениях времени», которыми так изобилует русская и немецкая история в XX веке.

Насколько интенсивной и философски значимой могла бы стать эта переписка? Только ли социально-политические причины послужили препятствием для ее продолжения? Здесь мы вступаем в область предположений. Однако одно предположение следовало бы, на наш взгляд, исключить как ошибочное, а именно, что «история мешала» философам делать свою «тихую, но важную работу».

Напротив, философская работа в Европе, России и Америке была чрезвычайно интенсивной в предвоенные годы и в годы войны, не гово-

ря уже о послевоенном времени. Гуссерль и Шпет не составили здесь исключения. В публикуемых письмах есть много свидетельств тому, как интенсивно работал Гуссерль в эти годы; его корреспондент опубликовал в 1914 году книгу «Явление и смысл»¹, в 1916–1917 гг. опубликованы две важнейшие его статьи «Сознание и его собственник»² и «Мудрость или разум»³.

Важно, однако, внутри этой интенсивной работы мировой философии, которая происходила на фоне общего ощущения прогресса европейской культуры, выделить по крайней мере две тенденции: философию, выражающую кризис культуры, и философию, принимающую вызов этого кризиса. Феноменология в лице Гуссерля и Шпета принадлежит, несомненно, к этой второй тенденции.

Усилиями в основном Brentano и Гуссерля, феноменология возникла в относительно спокойное и даже, можно сказать, безмятежное время — на рубеже веков. Однако не кто иной, как Гуссерль увидел истоки кризиса европейской культуры в разрушении фундаментальных связей сознания и идеальных предметностей, в релятивизме, скептицизме и историзме, в низведении сознания к вторичному и функциональному. В противовес Марксу и Ницше в феноменологии речь идет о недооценке всех прежних ценностей, и прежде всего ценностей классического рационализма, истинный смысл которого, по мысли Гуссерля, был затемнен объективизмом. В 1911 году, за три года до I мировой войны, в статье «Философия как строгая наука» Гуссерль прямо указывает на угрозу абсолютным нормам культуры, в 1935 году, за четыре года до II мировой войны, в «Венской истории» Гуссерль говорит о духовном кризисе Европы. За этой «мистикой чисел» — глубокое проникновение в основы кризиса культуры как кризиса ее смысловых основ. Громадная ответственность, о которой пишет Гуссерль Шпету, связана с созданием нового учения о сознании, которое, по его замыслу, должно было стать не одной из многочисленных гносеологических доктрин, устанавливающих тот или иной тип связи между субъектом и объектом, но онтологией культуры и онтологией жизни.

Гуссерлевские сравнения феноменологии с русской равниной, которая лишь при усердной работе дает богатый урожай, или с горной страной, в которой так трудно обжиться, конечно, не для пост-современно-

¹ Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914.

² Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916.

³ Шпет Г.Г. Мудрость или разум // Мысль и слово, т. 1. М., 1917.

го читателя. Тем не менее, они весьма уместны в наши дни, поскольку лейтмотив феноменологии — это возделывание и культивирование сознания сознанием, в то время как сознание уходит из тела культуры, оставляя взамен лишь тело, сфера проблематизации которого стремится выработать стойкий иммунитет к «вирусам» идеальной предметности, объективного смысла, потока переживаний, внутреннего времени и очевидности.

Философия, для Гуссерля, это «наука об истинных началах, об истоках», а «горная страна» — это как раз страна истоков, в которой действительно трудно жить, как трудно порой жить на родине, что испытали в своей жизни и смерти Эдмунд Гуссерль и Густав Шпет.

* * *

9.5.1913

Геттинген,

10 1/2 вечера.

Дорогой господин фон Шпетт, Только что, поздним вечером, я с глубоким огорчением услышал о том неприятном приключении, которое пришлось Вам испытать прошлой ночью. Я только что был у Его Превосходительства, чтобы проинформировать его о Вашей личности. Он проявит деятельную заботу о Вас и сделает все, чтобы обеспечить Вам Ваши права. Подробности устно. Я непременно жду Вас завтра утром (в субботу) у себя дома. Семинарские занятия и лекцию я отменяю.

С коллегиальным приветом и наилучшими пожеланиями Ваш

проф. Гуссерль.

* * *

Господину Густаву фон Шпетт,
7, Groner Ch. 22

Hoher Weg,
14 мая 1913.

Глубокоуважаемый господин ф. Шпетт, мой муж и я просим Вас и Вашу супругу доставить нам удовольствие от Вашего общества во время прогулки и кофе на свежем воздухе. Было бы очень любезно [с Вашей стороны], если бы Вы появились у нас в 3 часа.

С сердечным приветом, М. Гуссерль.

* * *

*Господину фон Шпету
22 Эдинбург,
25 Гранд Роуд,*

*Англия, Мюрфен,
Отель Альпенфу,
30.8.13.*

Дорогой господин фон Шпетт!

Я пишу Вам из великолепного лета великолепной Бернер Оберланд, где я теперь предаюсь двухнедельному отдыху. К сожалению, в Г[еттингене] я не разделался с отделкой текста второго тома Л[огических] И[сследований]. Мне осталась еще добрая часть работы. Надеюсь, в конце октября я смогу послать Вам экземпляр готовой работы как ответный подарок за то, что Вы любезно прислали мне сочинение господина Яковенко и в память о геттингенском семестре.

Желаю Вам хорошего отдыха во время Вашего отпуска. Сообщите свой новый адрес! Моя жена шлет дружеский привет.

С сердечным приветом и т. п. Ваш Гуссерль.

* * *

Геттинген 29.12.13

Дорогой друг!

Оба Ваших парижских письма доставили мне и моей жене большую радость. В меня вселяет бодрость то, что горная страна феноменологии предстала перед Вами, как и передо мной, в своем величии, своей красоте и силе, созидающей философию, и что Вы ради «вечной душевности» не боитесь тех невыразимых трудностей, с которыми должен встретиться каждый, кто хочет в ней освоиться. Так я этой зимой отдал этим трудностям свою дань: возможно, как следствие продуктивности прошедших лет, работа подвигается тяжело, и я должен мучительно биться над тем, чтобы воспроизвести в созерцании прежние интуиции (Einsichten) и, чего я строго требую от себя, верно изобразить и обрисовать созерцаемое. Мне тяжело на душе, что из-за этой постоянно дождливой и туманной погоды в феноменологии я потерял столько времени, и что издание последней части моих Логических исследований снова отодвигается на несколько месяцев. «Искусство вечно — коротка жизнь!» Впрочем, сейчас я настроен весьма решительно и просто заново принялся за работу, от старого текста почти ничего не остается, хотя в качестве ядра здесь все же должны быть представлены прежние мысли, лишь схваченные более ясно, более зрело и осно-

вательно (на основании моих обстоятельных штудий 1902–1910 годов). К сожалению, осваиваться с вещами, оставленными далеко позади, сейчас мне весьма тяжело.

Что касается Ваших сомнений относительно Введения ко II [тому], то я прошу обратить внимание, что речь идет только о переработке прежнего введения к прежней работе и что я претендую только на то, чтобы содействовать [выявлению] внутреннего смысла прежней работы. В полной мере своеобразие феноменологии не может получить здесь подобающей характеристики. Чистая фен[оменология] и, особенно, [феноменология] переживаний мышления и познания служит здесь только средством для философствования чистой «Mathesis», и должен быть разъяснен только общий ее смысл.

В цитированном месте II,19 речь идет не о «феноменологическом», но о «теоретико-познавательном исследовании», причем это «теоретико-познавательное» определяется контекстуально (ср. также с. 8). «Притязание на научность», как и все предложение, взято из старого текста и могло бы, в самом деле, не присутствовать. Я бы, возможно, сказал лучше: «которая не хочет погрешить против внутренне присущего ей смысла» и т. д. Само собой разумеется, что здесь не имеется в виду марбургская предпосылка научности, в качестве некоторой предваряющей нормы, ибо прежде должна быть прояснена идея науч[ности]. Научность может здесь обозначать то же самое, что и разумность, любая разумность, которая может быть понята экземпляристски и в непосредственном существовании. Речь, именно, идет здесь только о том, что теоретико-позн[авательное] исследование, как исследование, хочет прояснить смысл обоснованного познания, или обоснованной предметности познания («сущего»), причем существование такой предм[етности], или относящиеся к ней положения, теории etc. не могут быть взяты в качестве предпосылок без того, чтобы не исказить смысл ее проблем.

Естественно, ради [целей] нашего изложения и интерпретации следует указать на Идеи, которые пригодны для работы с подобными принципиальными вопросами гораздо более, нежели Л[огические] И[сследования]. Напротив, Лог[ические]. И[сследования]. приносят пользу потому, что они дают подробные обсуждения определенных проблем, на которых можно научиться работать. И причем это действительно основные проблемы, в которых новый метод добился успеха изнутри.

Здесь, пожалуй, Вам могут стать полезными III–V [исследования], хотя постановка новых задач неминуемо влечет некоторую незавершенность их разрешения, а также VI, которое, как я надеюсь, достигнет уровня значимости Идеи.

Меня обрадовало, что Вы пишете о своем методе работы и Ваших рабочих планах. Только при полном и абсолютном самоотречении выявляется непреходящее (Bleibendes) и плодотворное. Весь мир должен понять, насколько серьезными мы считаем феноменологические исследования, и по одной единственной причине, так как сама феноменология есть серьезная вещь, знание (Wissenschaft) «в себе» существующих истин, которые карают и позорят нас за ложь, если мы вместо серьезной работы — болтаем.

Вы действительно хотите упростить знакомство с таким гениальным мыслителем, как Бергсон? Если Вы [решите] его навестить, напишите мне — я пошлю ему сразу же небольшое рекомендательное письмо.

С дружескими новогодними пожеланиями (равно и Вашей в[ысококочтимой]. семье).

Ваш старый Э. Гуссерль

Проф. Зиммель получил приглашение из Страсбурга.

* * *

Москва, Б. Царицынская, 7

Геттинген 15.3.1914

Дорогой друг! Очень обрадован Вашим письмом и ответу в высшей степени подробно. Сегодня — только о возражении I, которое мне не совсем понятно, ибо как раз здесь, к сожалению, немецкая синтаксическая конструкция (злосчастный немецкий!) потерпела крах⁴.

Устраняет ли Ваше возражение нижеследующее? К *конкретному* переживанию принадлежит *конкретная* НОЭМА, с многообразными несамостоятельными составными частями, или «абстрактными» (= несамостоятельными!!). Уже вся целиком нозма «абстрактна», ибо она может существовать только как н[оэма] некоторой ноззы, но она «относительно конкретна» по сравнению со своими, по отношению к ней несамосто-

⁴ О возражениях Шпета см.: Г. Шпет. Явление и смысл. М., 1914. С. 185–214. Речь идет о том, что, с точки зрения Шпета, анализ нозмы не позволяет нам достигнуть «самого предмета». Нозма — это совокупность модусов данности предмета, это значение предмета, как оно конструируется сознанием, но не смысл, который, по Шпету, присущ самому предмету. В этом отношении можно утверждать, что разъяснения Гуссерля не удовлетворили Шпета, который опубликовал свою книгу спустя два месяца после написания Гуссерлем этого письма (неизвестно, впрочем, когда письмо было получено). Предисловие к книге Шпета датировано 15-м мая 1914 года.

стоятельными, моментами. И тогда то, что я определяю как «смысл», выделяет из ноэмы только чистое несамостоятельное тождественное, ибо многие переживания (и континуумы переживаний), варьирующиеся в отношении полноты ясности, могут иметь *один и тот же смысл*, одни — иногда полностью смутный, другие, изменяясь, ясный. Можно теперь также *соединить* смысл с его модусом ясности или полноты, следовательно, образовать *новую* идею большей конкретности, и это есть *полное ядро*.

При этом дело не обстоит так, что *смысл* — одно, а модус ясности, в котором этот смысл выступает, — другое (как платье). Это есть *просто* смысл (der blosse Sinn) («предмет в [модусе] *как*», но с первоначальным ограничением), так сказать, идеально-тождественная форма в соответствующем многообразии полных ядер; несколько аналогично тому, как та же самая пространственная форма имеет изменяющуюся цветовую полноту, которая может постоянно флуктуировать. Полному ядру соответствует при этом по аналогии (впрочем, сравнения опасны) идея осуществленной (erfüllten) пространственной формы.

Понятно ли это? Самые сердечные пожелания. Моя жена в Вене. В ближайшее время напишу еще!

Дружески Ваш Э. Гуссерль.

* * *

Геттинген 28.3.1914

Hoher Weg, 7

Дорогой друг! Тихие недели каникул, из которых только в первую я должен был отвлечься (я был в Вене на 80-летию моей матушки), прошли в тяжелой борьбе за новое рациональное построение заключительного тома Лог[ических] Исс[ледований]. Я ведь уже писал Вам, что я полностью отверг почти 6 уже отпечатанных, соответственно, набранных печатных листов и принял решение вместо переработки написать *полностью новый том*. Комплекс из следующих 6-ти листов я еще держу в наборе, так как он, кажется, содержит только добротное (впрочем, с самого начала новое). Крайне неблагоприятная ситуация сложилась во время этой рабочей зимы. Я был здоров, но, несмотря на все старания, мало продуктивен — invita Minerva. Теперь, кажется, [работа] идет снова, и если будет угодно Богу, получится в конце концов нечто изрядное. Более всего мешает мне то, что я слишком остро ощущаю ту громадную ответственность, которую я на себя принял; поэтому я не могу

в полной мере предаться тщательному анализу. Так что Вы понимаете, почему я пишу ответ на Ваше письмо, которое меня чрезвычайно обрадовало, лишь несколько недель спустя.

Особенно я благодарен Вам за подробный отчет о Вашей интенсивной феноменологической деятельности, которая, к моей радости, встречает благосклонное внимание со стороны уже пробудившегося в Москве интереса к феноменологии. Главное состоит в том, чтобы Ваши столь способные к воодушевлению соотечественники поняли, что речь идет не о новом учении спасения, благодаря которому верующий достигает блаженства, но что открыта новая наука, бесконечно плодотворная почва для работы, — бесконечная и плодотворная как русская равнина, но, как и она, приносящая богатый урожай только благодаря упорному труду (а не громким словам). Пусть будут соответствующим образом скептически, или критичны, — но пусть проверяют с открытыми глазами. Они увидят, что здесь действительно есть основа, что работа здесь необходима, и что как раз работа, которая должна быть здесь проделана — единственная, необходимая в нашу философскую эпоху. Но, конечно, никакая добрая воля не поможет без настоящего эпохэ, т. е. без решимости сорвать шоры исторических предрассудков.

Очень заинтересовал меня Ваш отчет о возражениях, высказанных в отношении Вашего доклада на «психологическом обществе», на которые Вы, конечно, ответили верно. Замечу только по поводу вопроса «чистое Я — реальное Я»: ведь все реальные единства, которые «конституируются» впервые в сфере сознания (*bewusstseinsmässig*), в чисто феноменологическом исследовании должны быть «заключены в скобки», и при этом также их εἶδη: мы не можем «принять участие» ни в одном тезисе, в том числе эйдетическом.

По пункту 1) Ваших собственных сомнений и вопросов я тотчас же ответил в почтовой открытке (которую Вы, пожалуй, уже получили). Что же касается 2-го пункта, то речь идет о первичном потоке сознания, конституирующем феноменологическую временность и, конечно, не о мистическом Запредельном (*Dahinter*). Я ограничил исследование полем данностей в феноменологическом времени, каждое *cogito* было понято как темпоральное. Так, например, переживание суждения, чувство, восприятие; также любое гилетическое данное, например, действующее в восприятии в качестве оттенка данное ощущение цвета или звука. Все это суть единства длительности, начинающиеся, протягивающиеся в феноменологическом времени, заканчивающиеся, следовательно, заполняющие временные протяженности (*sc.* неизмеримые чисто объективно). Покажем это на примере чисто редуцирован-

ного гилетического звукового данного. Или, короче говоря, «звука». Звук имеет свою длительность. Что принадлежит к этой длительности [?] Здесь есть континуум (не «математически-точный») звуковых фаз, звуковых временных точек; каждая [из этих точек] первично дана каждый раз в некотором актуальном Теперь. Но в каком-либо определенном Теперь первично (перцептивно) дана только *одна* звуковая фаза, все прошедшие [фазы] длительности осознаются ретенционально во временных оттенках (Zeitabschattungen): континууму истекшей длительности соответствует — в этом актуальном Теперь — прикрепленный к звуковому Теперь континуум оттенков бывшего звукового Теперь. И так же для каждой новой первичной звуковой фазы, причем континуум оттенков всегда опять-таки является новым и постоянно изменяющимся в истечении самого заново производящегося Теперь (континуумы континуумов). При этом, однако, каждой определенной фазе длительности звука в этой континуальности 2-ой ступени (двойная континуальность) соответствует сплошной линейный континуум оттенков, все фазы которого «представляют» все ту же самую звуковую точку (эту фазу звука). Только так возможно постоянно себя создающее сознание длительности (начинающееся, непрерывно себя сохраняющее, а также развивающееся далее, темпорально себя расширяющее сознание «определенного» (von «dem») звука⁵. Т. е. то, что мы обозначаем как Ныле звука, есть «конституирующее» себя в процессе сознания единство. Это имеет силу, однако, для *каждого* cogitatio и для всех

⁵ Т. е. если мы схватываем истекшую длительность в актуальной точке Теперь, то эта длительность есть не что иное, как «прикрепленный к этой Теперь-точке континуум бывшей Теперь-точки». Речь идет о том, что истинная длительность есть континуум, который «складывается» из континуумов всех бывших Теперь-точек. Подробнее и яснее см.: Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana. Bd. X. Haag: Nijhoff, 1966. S. 27–29. Гуссерль пишет: «Континуальность модусов протекания длительности объекта мы сопоставляем с континуальностью модусов протекания каждой точки длительности, которая, само собой разумеется, заключена в континуальности тех первых модусов протекания; следовательно, континуальность протекания длящегося объекта есть континуум, фазы которого суть континуумы модусов протекания различных временных точек длительности объекта» (S. 28). В письме к Шпету Гуссерль дважды употребляет слово «соответствует», которое затемняет смысл описания. Речь идет не о том, что истекшей длительности «соответствует» какой-либо «другой» континуум, но о том, что длительность сама есть континуум точек. Точно так же и в отношении точек этого континуума, которым «соответствует» свой континуум.

его компонентов. Например, для «определенного» переживания суждения (которое я как раз осуществляю), начинающегося и «длящегося в своем времени». Следовательно, все переживания феноменологического времени суть сконституированные единства, как и необходимо в них сконституированная временная форма. Речь, однако, идет при этом о конституировании, которое имеет место равным образом и для *всех* cogitationes пространственных положений (von Statten): это изначальный закон сознания, что все, что мы обычно называем переживанием, определенным образом первич[но] конституируется в континуумах сознания: эти континуумы, первичный поток сознания, суть не «cogitationes», они конституируют время, но сами не имеют никакого времени, никакой длительности.

Я испытываю чувство стыда за то, что, следуя порядку Ваших сообщений, лишь в конце касаюсь того, с чего, собственно, должен был бы начать письмо. Вы предлагаете посвятить Вашу новую работу моей жене и мне. То, что я сердечно рад этому свидетельству уважения, которое оказывает мне этим посвящением такой столь высоко ценимый мной как лично, так и в научном отношении человек, как Вы, мне вряд ли нужно говорить. Моя жена также чрезвычайно обрадована. Она, однако, написала мне из Вены (где она находилась с моим младшим сыном — сейчас они в Италии) в своей (Вам хорошо известной) энергичной манере, что она не может принять это столь любезное посвящение, ибо как раз в данном случае посвящение должно выражать не столько личные симпатии, сколько научную установку. Так как она от этого не отступится, мне остается только сообщить Вам это и принять самому это посвящение с сердечной благодарностью.

Пишите мне, пожалуйста, и будьте снисходительны (как Вы обещали мне при прощании), если мой ответ заставит себя ждать. Если это продлится слишком долго, напишите мне хотя бы еще раз. Вы знаете, как радуют меня Ваши письма. Не работайте слишком много, чтобы уберечься от больших кризисов, которые мне в Ваши годы часто были помехой и внутренне меня сбивали.

С самыми искренними приветствиями и наилучшими пожеланиями в отношении формирования Вашего научного мышления.

Дружески Вам преданный Э. Гуссерль.

Засвидетельствуйте мое почтение коллегам Лопатину, Яковенко, Ильину! А также Вашей уважаемой супруге.

* * *

*Господину Г. фон Шпетту, Москва,
Царицынская 7*

Геттинген, 12.5.14

Уважаемый коллега! Большое спасибо за Ваше письмо, ответ на которое в научном аспекте должен воспоследовать устно, ибо я с радостью узнал, что в следующем месяце Вы хотите приехать в Геттинген. Мою жену это тоже очень радует. Определите Ваше пребывание здесь так, чтобы оно не было слишком коротким и напишите мне, пожалуйста, пару слов о том, когда приблизительно Вы приедете, чтобы я соответственно распределил свое время.

С дружеским приветом, Ваш проф. Э. Гуссерль.

* * *

Бернау и Баден, 20.9.18

Моя дорогая госпожа фон Шпетт.

В то время, как мой муж отвечает на письмо Вашего, я хочу поблагодарить Вас за Вашу любезную открытку от 16 июля, которая попала ко мне только 18.9. Мы так рады, что в это мрачное время Вы все остались в целости и сохранности. Храни Вас Бог и в будущем. Нас же постигло тяжелое горе: наш мальчик, наш прекрасный Вольфганг, гордость и солнце нашей семьи пал 20-летним офицером при Вердене в марте 1916 года. Этому нет утешения. Наш второй сын провел много месяцев в госпитале из-за тяжелого ранения, однако снова с июня в качестве командира роты находится на полях сражений и пишет, несмотря на все трудности, в такой успокоительной манере.

Из-за приглашения во Фрайбург в нашей жизни произошли, конечно, некоторые изменения.

Посреди войны было нелегко сменить место жительства и отказаться от его круга друзей в Геттингене. Но главным остается все же то, что у моего мужа есть сфера деятельности, которая отвечает его устремлениям. И это соответствует действительности. Он очень много работал в эти ужасные годы, весьма продвинулся в обосновании феноменологии и проделал значительную подготовительную работу для своей новой книги. Чтобы действительно обрести покой и уединение, в котором он нуждается вне работы, мы удаляемся каждые каникулы в маленькое местечко Бернау в Шварцвальде, где мы и теперь снова находимся с 30 июля. 1-го октября возвращаемся во Фрайбург. Наш тамошний

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

адрес: Фрайбург, Лореттштрассе 40. Надеемся услышать вскоре от Вас хорошие новости, и когда эта ужасающая война пройдет, Вы навестите нас в этом прекраснейшем месте Германии.

С сердечным приветом, преданная Вам

М. Гуссерль.

Предисловие, перевод и примечания В. И. Молчанова

Издатели выражают глубокую признательность Марине Густавовне Шторх за возможность публикации писем к ее отцу.

Издатели благодарят Микелу Вендитти и ее коллег, а также Дагмар Миронуву за помощь в расшифровке рукописных текстов Э. Гуссерля.

АМСТЕРДАМСКИЕ ДОКЛАДЫ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ
ПСИХОЛОГИЯ

1928

I. ЧИСТО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ. ОБЛАСТЬ ЕЕ ОПЫТА, ЕЕ МЕТОД, ЕЕ ФУНКЦИЯ

<§ 1. Двойственный смысл феноменологии как психологической и как трансцендентальной>

На рубеже веков в борьбе философии и психологии за строго научный метод возникла новая наука и новый метод философского и психологического исследования. Новая наука называлась *феноменологией*, поскольку она и, соответственно, ее новый метод появились благодаря определенной радикализации уже и ранее ставшего потребностью и применявшегося отдельными естествоиспытателями и психологами феноменологического метода. Для таких людей, как Мах и Геринг, смысл этого метода был связан с реакцией на грозящую «точному» естествознанию беспочвенность теоретизирования; это была реакция против теоретизирования [в форме] далеких от созерцания понятийных образований и математических спекуляций, теоретизирования, при котором не достигается ясное понимание (*einsichtige Klarheit*) правомерного смысла и результата теорий.

Параллельно с этим у некоторых психологов и, прежде всего, у Брента мы обнаруживаем стремление систематически разработать на почве чистого внутреннего опыта и строгой дескрипции его данностей («психогнозия») строго научную психологию.

Именно радикализация этих методических тенденций (нередко, впрочем, уже обозначавшихся как феноменологические) в сфере психологии и в сфере зачастую тогда смешивавшейся с ней теории разума вела к новой методике чистого исследования психического и одновременно к новому способу обсуждения специфически философских принципиальных вопросов; при этом, как уже говорилось, становилось все более заметным появление научности нового типа.

В дальнейшем развитии она раскрывается в примечательной двойственности: с одной стороны, как *психологическая феноменология*, которая как радикальная основная наука должна служить психологии вообще с другой стороны, как *трансцендентальная феноменология*, которая в ряду философских дисциплин выполняет важнейшую функцию первой философии, функцию философской науки о первоначалах.

В первом докладе мы хотим отвлечься от всех наших философских интересов. Психологическое будет интересовать нас так же, как физическое интересует физика. Совершенно объективно, в духе позитивной науки мы будем обсуждать требования научной психологии и развивать необходимую идею феноменологической психологии.

§ 2. Чистое естествознание и чистая психология

Психология Нового времени есть наука о реальных, проявляющихся в конкретной взаимосвязи объективно-реального мира процессах, называющихся здесь психическими. Самый непосредственный пример раскрытия «психического» дан нам в живущем имманентном бытии того, что я обозначаю именно как Я, а также и всего того, что обнаруживает себя как неотделимое от Я, как Я-переживания (такие, как опыт, мышление, чувствование, волнение) или психические переживания, а также в качестве способностей или габитуса. Опыт дает психическое как некий несамостоятельный слой бытия людей и животных, которые в основном слое [своего бытия] суть физические реальности. Поэтому психология есть несамостоятельная ветвь конкретной антропологии, соответственно, зоологии, которая, таким образом, охватывает и физическое, и психофизическое.

Рассматривая мир опыта в его тотальности, мы замечаем, что к его сущности явно принадлежит [возможность] бесконечно расчленяться на конкретные единичные реальности. Каждой из них необходимо принадлежит некая физическая телесность, по крайней мере, как относительно конкретный низший слой, на который могут наслаиваться и внефизические определения, например, те, благодаря которым определенное тело становится произведением искусства. Мы можем последовательно абстрагироваться от всех внефизических определений и, таким образом, рассматривать каждую реальность и весь мир в целом как чисто физическую природу. В этом состоит структурный закон мира опыта. Не только каждое конкретное мирское или реальное имеет свою природу, свое физическое тело, но и все тела мира составляют некое связанное единство, замкнутое в себе и простирающееся в бесконечность единство универсума природы, имеющее универсальную пространственно-временную форму. Соответственно, с точки зрения метода, это выражается в том, что возможен последовательный опыт абстракции, имеющий своей постоянной темой только физическое, а на этой основе физического опыта возможна таким же образом замкнутая в себе теоретическая наука, физическое естествознание, физическое в самом широком смысле, включающее в себя и химию, и универсальную, абстрагирующуюся от всякой духовности, физическую зоологию и биологию.

Здесь напрашивается вопрос: в какой мере при такой односторонней направленности интереса к психическому у животных и в мире вообще, который, конечно, никогда не выступает как нечто самостоятельное, — в какой мере в таком случае вообще возможны опыт и теоретическое исследование, в непрерывной последовательности переходящие от психического к психическому и, таким образом, совершенно не затрагивающие физического? Этот вопрос тотчас вызывает другой: в какой мере параллельно с чистым и последовательно развиваемым естествознанием возможна чистая и последовательная психология? На этот последний вопрос, очевидно, следует ответить отрицательно, психология в обычном смысле эмпирической науки о фактах не может, подобно ее параллели, быть чистой наукой о психических фактах, чистой от всего физического, так, как эмпирическое естествознание является чистым от всего психического.

Сколько бы мы ни расширяли непрерывный и чистый психический опыт и не теоретизировали с его помощью, заранее ясно, что чистое психическое, которое в нем дано, имеет в реальном мире свои пространственно-временные определенности и что в своей реальной фактичности оно, как и все реальное вообще, может быть определено лишь через пространственно-временные локальные характеристики. Система положений в пространстве и времени есть форма всякого фактического бытия, бытия в мире фактов. И это значит, что всякое определение реальных *facta* надстраивается над пространственно-временными, локальными определениями. Однако исходно и непосредственно пространственность и временность относятся к природе как физической природе. Все внефизическое, в особенности, все психическое, определяется через пространственно-временное положение только благодаря фундированию в физической телесности. Таким образом, легко видеть, что в эмпирической психологии чисто психологическое исследование никогда не сможет теоретически обособиться от психофизического. Другими словами: эмпирическая наука о психическом как в себе замкнутая дисциплина не может быть обоснована в пределах психологии как объективной науки о фактах. Здесь невозможно полностью избавиться от всех тематических отсылок к физическому, соответственно, психофизическому.

С другой стороны, ясно, что чисто психологическое исследование в определенной мере все же должно быть возможным и должно играть некоторую роль во всякой эмпирической психологии, стремящейся к строгой научности. Иначе как были бы достижимы строго научные понятия о психическом в его собственной сущности, причем несмотря на всю реальную переплетенность с физическим? И если теперь мы обдумаем то, что к этим понятиям необходимо должны принадлежать и такие, которые очерчивают всеобщую и необходимую сущностную форму психического

и, таким образом, касаются всего того, без чего психическое как таковое просто немислимо, — то нам откроется здесь перспектива некой возможной априорной сущностной науки о чисто психическом как таковом. Ее мы принимаем как идею-ориентир. Она, таким образом, была бы параллелью не физике как эмпирической естественной науке, но науке об *Arтіогі* некой мыслимой природы вообще в ее собственной чистой сущности. Хотя об априорном естествознании обычно речи не идет, однако же оно нам хорошо знакомо по отдельным важнейшим дисциплинам, таким, как априорное учение о времени, чистые геометрия и механика.

<§ 3. Метод чистой психологии (созерцание и рефлексия).

Интенциональность как основная характеристика психического>

Априорные истины не так легко получить, как казалось в прежние времена. Как подлинные сущностные истины, они появляются в аподиктическом усмотрении только из изначальных источников созерцания. Эти источники, однако, должны быть раскрыты правильно. Они могут стать плодотворными только благодаря методическому подходу и всестороннему разворачиванию их горизонтов. Таким образом, для действительного обоснования ведущей нас идеи — идеи априорной и чистой психологии, требуется возврат к опытному созерцанию, — созерцанию, методически и всесторонне раскрытому, в котором психическое дается нам в изначальной конкретности и где оно, как мы говорим, показывает себя в своей собственной сущности, в своей самости (*Selbstheit*). При этом единичное, которое находится сейчас перед глазами, служит как экземпляр. Внимание с самого начала направлено на то, что в общем и целом сохраняется в свободной смене экземпляров, а не на то, что случайно изменяется.

Своеобразие метода, которому необходимо здесь следовать, раскроется нам постепенно. Первоосновным является здесь — экземплярный, действительный и возможный опыт. А чисто психический опыт в особенности нуждается в методическом подходе.

1) Всякая опытная или иная направленность на психическое осуществляется рефлексивным способом. Жить в качестве Я-субъекта означает проживать многообразное психическое. Однако эта проживаемая нами жизнь, так сказать, анонимна, она протекает, но мы не направляем на нее внимания, она остается вне опыта, ибо иметь нечто в опыте — значит схватывать его в его самости. В бодрствующей жизни мы всегда заняты чем-то, — то этим, то тем, причем на низшей ступени — непсихическим: например, воспринимая, мы заняты воспринятой ветряной мельницей, направлены на нее и только на нее, в воспоминании мы заняты воспоминаемым, в мышлении — мыслями, в чувственно-оценивающей жизни — соответственно,

прекрасным или каким-либо иным образом ценным для нас, в волевом стремлении — целями или средствами. Действуя таким образом, мы ничего не знаем о разыгрывающейся при этом жизни¹, о ее различных свойствах, которые сущностно необходимы для того, чтобы мы могли иметь соответствующие темы наших занятий, чтобы, например, вещи, будь то в живом настоящем, будь то в воспоминании (как прошедшие), или мысли, ценности или цели могли присутствовать в поле зрения как темы, и чтобы мы могли так или иначе заниматься ими. Только рефлексия, поворот взгляда от непосредственно тематического вводит как тему в поле зрения саму психическую жизнь, сами столь различные формы «занятости», «тематизации» (*Thematisch-haben*), «осознания» со всеми их свойствами и возможными задними планами. В рефлексивном восприятии и вообще опытным постижении она схватывается и сама становится темой разнообразных занятий. Это новое опытное постижение и вообще тематизация в рефлексии, конечно же, сами латентны, но в дальнейшем опять-таки могут быть раскрыты благодаря рефлексии более высокого уровня.

2) Все, что доступно нам благодаря рефлексии, имеет одно замечательно общее всем свойство — быть сознанием о чем-то, осознанием чего-либо, или, коррелятивно, быть осознанным — мы говорим об интенциональности. Это сущностная характеристика психической жизни в точном смысле слова и, таким образом, просто неотделима от нее. Например, от восприятия, которое раскрывает нам рефлексия, неотделимо то, что оно есть восприятие *того-то* и *того-то*, и точно так же переживание воспоминания в самом себе есть воспоминание о *том-то* и *том-то*, таковы же и мышление таких-то и таких-то мыслей, боязнь чего-то, любовь к чему-то и т. д. Мы можем также привести случаи, когда говорится о явлении, соответственно, — явленности чего-то. Где бы мы ни говорили о явлении, мы всегда подразумеваем тех субъектов, которым нечто является, но одновременно — и те моменты их психической жизни, соразмерно которым явление имеет место как явление чего-то, и последнее есть именно являющееся в нем.

Известным образом и с некоторым преувеличением о каждом психическом переживании можно сказать, что в нем соответствующему Я нечто является — поскольку оно им как-либо осознается. Феноменальность как свойство явления и являющегося как таковых, понятая в этом расширенном смысле, в соответствии с этим была бы основной характеристикой психического. Поэтому проясняемую сейчас в отношении ее возможности чистую психологию следовало бы обозначить как феноменологию, причем как априорную феноменологию. Она, конечно же,

¹ Сама занятость чем-то есть латентный процесс.

должна была бы иметь дело с Я-субъектами, по отдельности и в сообществе, как с субъектами чистой феноменальности, и исследовать их как априорная дисциплина.

После этих лишь терминологических разъяснений мы возвращаемся к вопросу о методической организации чисто феноменологического опыта и его раскрытия. «Феноменологический опыт» — это, естественно, не что иное, как та рефлексия, в которой нам становится доступным психическое в его собственной сущности, причем рефлексия, которая мыслится в качестве осуществляемой в теоретических интересах и которая последовательно проводится, так, что подвижно-текущая специфическая жизнь Я, жизнь сознания не только поверхностно осматривается, но эксплицируется в созерцании в соответствии со своими собственными существенными составными частями и, как мы уже говорили, во всех горизонтах.

<§ 4. Значение понятия чистоты>

Здесь, однако, возникает первый вопрос: как методически осуществить этот опыт, с тем, чтобы он как чистый опыт действительно открыл то, что можно усмотреть как относящееся к собственной сущности психического?

а) Чистота, о которой идет речь, прежде всего, как само собой разумеется, означает чистоту от всего психофизического. Психические переживания считаются в психологической установке реальными моментами животных и, прежде всего, человеческих реальностей, в конкретном опыте живых существ они всегда переплетены с телесным. Поэтому то, что присутствует в этом физическом и психофизическом опыте, должно оставаться вне игры, мы не должны заниматься им, мы должны осуществлять только чистый феноменологический опыт и принимать в расчет только то, что он дает, раскрывает в себе. То, что дает психическому положение и связь в реальной природе, мы должны оставить без рассмотрения. Очевидно, что то же самое верно и для всех исследований любых мыслимых психологических возможностей, которые, при всей несвязанности с фактической опытной действительностью, остаются все же реальными психическими возможностями, данностями возможного психологического опыта.

Здесь имеются некоторые трудности: в какой мере возможно действительно последовательно осуществлять чисто феноменологический опыт, действительный и, прежде всего, возможный, так, чтобы, переходя от одного самоданного психического к новому, достичь единого и чисто психического поля опыта, в котором в единстве чисто созерцаемых взаимосвязей, в замкнутой области возможных чисто феномено-

гических созерцаний *in infinitum* не встречалось бы ничего внесущественного для психического.

б) С другой стороны, чистый опыт означает, конечно, и свободу от всех предрассудков, которые берут свое происхождение в иных сферах опыта и которым обычно отдается предпочтение по научным соображениям; они могут сделать нас слепыми к тому, что действительно предлагает феноменологическая рефлексия, действительно готовит прежде всего для чисто созерцательно развертывающегося знакомства, для экзemplарной экспликации во всех измерениях имплицированных здесь чисто психических моментов.

Обе трудности оказали вместе столь сильное воздействие, что теперь вполне можно отважиться на такое парадоксальное утверждение: во всей психологии Нового времени интенциональный анализ так и не был никогда действительно осуществлен. И это несмотря на то, что уже столетиями существовало намерение построить психологию на основе внутреннего опыта, а иногда — сделать ее дескриптивной психологией чистых данностей сознания. Я не могу сделать здесь исключения даже для Ф. Брентано и его школы, хотя ему и принадлежит эпохальная заслуга введения интенциональности в качестве основной дескриптивной характеристики психического. Кроме того, он требовал построения эмпирической психологии на фундаменте систематического и прежде всего чисто дескриптивного исследования сознания. Но своеобразный смысл и метод чистого анализа сознания остались для него скрытыми.

Что же касается тех постоянных предрассудков, которые делали нас невосприимчивыми к его требованиям, то они происходят из представления об образцовости естественных наук. Действительно, именно здесь берет свое начало вплоть до наших дней господствующая натурализация психического и мнимая самопонятность сущностного тождества психологического и естественнонаучного методов. Исторически эти предрассудки проявляются уже у великих основателей психологии Нового времени — Декарта и Гоббса, а ярче всего — в интерпретации жизни сознания как *tabula rasa* у Локка и как связки психических данных у Д. Юма. Открытие интенционального, осуществленное Brentano, прорвало всеобщую слепоту; однако оно еще не преодолело натурализм, который, так сказать, овладел интенциональными переживаниями и преградил путь к подлинным задачам интенционального исследования. Не иначе обстояло дело и в последующее время. Яростная борьба против «психического атомизма» еще далеко не означает действительной свободы от психического натурализма, да и модные ссылки на «гештальт-качества» и формы целостности лишь указывают на новый модус натурализма. Принципиальные основания психического нату-

рализма вообще (и суммированного в нем предельно широко понятого сенсуализма внешней и внутренней чувственности) только тогда становятся понятными и теряют свою искушающую силу, когда честно осуществляется чисто феноменологический опыт, в котором собственная сущность интенциональной жизни может быть раскрыта в последовательной всесторонности и очевидности и описана в чистоте.

Предваряя следующее далее руководство к этому опыту, я могу сказать, что глубинный источник всех заблуждений возникает из первоначально кажущегося само собой разумеющимся уравнивания имманентной временности и объективно реальной временности.

Объективное время есть форма протяжения объективных реальностей, причем первично и в собственном смысле, форма протяжения, проходящая через реальный мир в качестве структурной подосновы физической природы. Душевные переживания, по отдельности и как связанное целое, не имеют, таким образом, в себе и для себя никакой реальной единой формы сосуществования и последовательности, подобно реальной временно-пространственности (*Zeiträumlichkeit*). Сущностно принадлежащая им форма протекания, или текучего бытия, в единстве потока сознания не есть действительная форма, параллельная этой временно-пространственности (*Zeiträumlichkeit*). Образ потока весьма коварен. Интенциональный анализ имманентной временности разрушает, собственно, этот образ, проясняя одновременно его подлинный смысл. Именно поэтому отпадает всякая подлинная, содержательная аналогия между анализом сознания и естественным, будь то физическим или химическим, или даже биологическим анализом, как и вообще аналогия между видом бытия сознания и Я-сознания и, с другой стороны, видом бытия природы. Естественнo-логические понятия вещи и свойства, целого и части, связи и отдельной вещи, причины и действия и т. п. целиком укоренены в первичном реальном, реальном природы и, тем самым, в ее основном определении как *res extensa*. При переходе к психическому, становясь психологическими, они теряют основную суть их смысла и остается только пустая оболочка формально-логических понятий предмета, качества и т. д.

§ 5. Чисто психическое в самопостижении и в постижении сообщества. Универсальная дескрипция интенциональных переживаний

Перейдем, однако, к другим, содержательным трудностям, сопровождающим разработку последовательного и чисто феноменологического опыта в силу его переплетенности с физическим опытом. Будем держать в стороне от всех предрассудков традиции, даже от самых общих само-

понятностей традиционной логики, незамеченные смысловые оттенки которых, возможно, также слишком многое позаимствовали из сферы природного. Будем решительно придерживаться только того, что феноменологическая рефлексия предлагает нам как сознание и осознанное, придерживаться только того, что здесь приходит для нас в качестве действительно очевидной самоданности. Это значит: мы задаем вопросы исключительно феноменологическому опыту, т. е. совершенно конкретно вникая в рефлексивное опытное постижение сознания и не интересуясь установлением фактически происходящих событий. Самой непосредственной, хотя и не единственной формой (Gestalt) такого опыта является *самопостижение в опыте (Selbsterfahrung)*. Только в нем сознание и Я-сознания даны во всецело первичной самости, причем каждый раз, когда я, воспринимая, рефлектирую на мое восприятие. Я как феноменолог раскрываю таким образом мою собственную жизнь (в установке фантазии, установке на конкретную возможность), мою конкретно возможную жизнь в таких-то и таких-то конкретно действительных и конкретно возможных формах. И поскольку, как легко видеть, на этой непосредственности опытного самопостижения основывается всякий другой опыт психического (постоянно понимаемый как опытное *созерцание*), чистый опыт Другого, так же как и опыт сообщества, то естественно, что вначале разрабатывается метод чистого опытного самопостижения как метод последовательно продуманного феноменологического самораскрытия. Как нам позаботиться здесь об устранении всех содержаний внешнего, относящегося к физическому, опыта, благодаря чему затем *eo ipso* оставалось бы исключенным все психическое, связанное с другими? «Внешний» опыт (точнее, физический) сам есть некое психическое переживание, однако интенционально отнесенное к физическому. Конечно, само данное в опыте физическое, которое полагается в качестве физической действительности мира — вещная реальность со всеми ее реальными моментами — принципиально не принадлежит к собственному существенному составу переживания, данного в опыте. То же самое верно и для всякого сознания, в котором полагается и имеет свою значимость бытие того, что реально находится в мире (real Weltliches), как это происходит при любом действовании сознания в моей естественно практической жизни.

6. Феноменологическая редукция и подлинный внутренний опыт

Если я, таким образом, хочу как феноменолог осуществлять только чисто психический опыт, если я собираюсь мою жизнь сознания в ее чистой собственной сущности сделать моей *универсальной* и последовательной темой и, прежде всего, сделать полем чисто феноменологического

опыта, — то весь реальный мир, который в моем естественном существовании (Dahinleben) обладал и обладает для меня постоянной бытийной значимостью, я должен сбросить со счетов, тематически исключить его как внепсихическое бытие. Это значит, как феноменолог я в описании чисто психического опыта не могу естественным образом приводить в действие мою веру в мир, — в дальнейшем я должен освободиться от всех точек зрения, которые в моей естественно-практической жизни сознания играли свою естественную роль.

С другой стороны, ясно (и уже было подчеркнуто), что к каждому восприятию как интенциональному переживанию принадлежит, как нечто от него неотделимое, то, что оно есть восприятие своего воспринятого, и так же дело обстоит для любого модуса сознания в отношении осознанного в нем. Как могли бы мы описать какое-либо восприятие, какое-либо воспоминание и т. д. в отношении того, что собственно присуще ему как этому конкретному переживанию, не говоря о том, что оно есть восприятие того-то и того-то, восприятие именно этого объекта? Очевидно, что оно так-то и так-то определено независимо от вопроса, действительно ли существует, например, воспринятый ландшафт, или же, как обнаруживает дальнейший опыт, он оказывается иллюзией. И в иллюзии является иллюзорный ландшафт, с той лишь разницей, что, когда мы убеждаемся в его иллюзорности, он является уже в измененном модусе веры, и поэтому он, хотя и являясь для нас как тот же самый, имеет значимость не простой действительности, но недействительности, действительности, подвергнутой негации.

Свяжем это положение с установленными прежде. В соответствии с ним простая рефлексия на сознание еще не дает нам психического в его собственной сущности и чистоте. Мы должны еще удержаться от бытийной веры (Seins-Glauben), благодаря которой в естественной жизни сознания и рефлексировании на нее мир обладал для нас значимостью, ее (а далее и любую иную точку зрения в отношении к наивно значимому миру) мы как феноменологи не можем принять. Как феноменологи мы должны быть, так сказать, *незаинтересованными наблюдателями* жизни сознания, которая только так может стать чистой темой нашего опыта. Вместо того, чтобы жить этой жизнью, имея мирские интересы, мы должны только рассматривать ее таким образом, как она в себе самой есть сознание о том-то и том-то, и как в ней самой проявляются эти интересы. Ведь иначе темой нашей дескрипции постоянно был бы внепсихический мир, а не чистое сознание о нем. С другой стороны, мы говорили уже, что это воздержание, это «эпохэ» ничего не меняет в том, что каждое сознание в себе и для себя имеет свою являющуюся и определенным образом осознанную предметность как таковую. Теперь лучше было бы сказать, что

как раз благодаря этому феноменологическому эпохэ являющееся как таковое, осознанное (в соответствующем сознании) как таковое выступает как нечто, *принадлежащее к самому психическому составу этого сознания*. В соответствии с этим, данное во внешнем опыте как таковое, каким-либо образом осознанное как таковое не есть для нас просто существующее, просто возможное, вероятное, недействительное, но положенное (Vermeinte) в соответствующем созерцательном или несозерцательном содержании как существующее, как предположительное, как недействительное. В соответствии с этим понимается и обычное в феноменологии выражение о *заключении в скобки*. Заключить в скобки значит осуществить эпохэ. Однако в скобках сохраняется то, что в них заключено.

Следует заметить, что вера как компонент опыта, осуществленная в соответствующем сознании и именно потому нетематическая, нераскрытая бытийная вера вместе со всеми остальными модусами установки принадлежит, конечно, к феноменологическому содержанию переживания. Однако я как феноменолог только раскрываю ее как таковую, а не «участвую» (mitmachen) в ней; как момент переживания она тематизируется благодаря тому, что я перехожу в феноменологическую установку, т.е. из Я, естественно-наивно принимающего эти точки зрения, становлюсь Я, которое воздерживается от них и рассматривает их только как наблюдатель.

Так может быть описан в основных чертах, а именно, как своеобразная смена установок, необходимый метод доступа к царству чистых феноменов сознания, — метод, который следует применять с полной сознательностью; он называется феноменологической редукцией. При этом наше внимание было направлено на главную сторону чистых феноменов сознания, называемую нозматической (о которой традиционная психология совершенно ничего не могла сказать). Благодаря феноменологической редукции перед нами, прежде всего, были раскрыты интенциональные предметности как таковые, раскрыты как сущностный состав интенциональных переживаний и как бесконечно плодотворная тема феноменологических дескрипций.

Однако сразу же необходимо добавить, что универсальность осуществляемого феноменологом феноменологического эпохэ, универсальность, с которой он становится только незаинтересованным наблюдателем всей своей жизни сознания, проявляется не только в тематическом очищении отдельных переживаний сознания и не только раскрывает при этом их нозматический состав, скорее, универсальность эпохэ оказывает свое воздействие и в направлении Я-сознания, которое благодаря ей лишается, так сказать, всего реально человеческого, всего животнo реально-ного. Если вся природа превратилась в чисто нозматический феномен,

поскольку ее реальная действительность выведена из игры, то и редуцированное теперь к чисто психическому бытию и жизни Я не есть больше реальное человеческое Я, фигурирующее в обычной речи и естественно-объективной установке опыта. Это последнее само теперь стало полагаемым реальным как таковым, нозматическим феноменом.

Однако все полагаемое как таковое, включая мое человеческое бытие в мире и мою мирскую жизнь, есть все же положенное некой полагающей жизни, редуцированной благодаря феноменологической установке на чисто психическое, и неотделимо от нее как ее интенциональное. И, конечно, эта полагающая жизнь всегда входит в область феноменологической рефлексии.

<§ 7. Я-полюс как центр Я-актов. Синтетический характер сознания>

Последовательное разворачивание нозмы, соответствующего положенного как такового, может перейти в рассмотрение и анализ относительно скрытого при этом ноззиса, соответствующего осознания (*Bewussthaben*). Однако есть и еще один самостоятельный момент — Я-центр, *ego in cogito*, т.е. Я, феноменологически тождественное в многообразных Я-актах, ухватываемое как центр излучения, из которого как из тождественного Я-полюса исходят многообразные Я-действия, специфические акты. Например, я деятельно осматриваю некоторую вещь, я эксплицирую ее в опыте, я постигаю ее в понятии и сужу о ней и т.д.

Однако Я-полюс есть не только точка, из которой исходят мои Я-акты, но и на которую воздействуют мои эмоции. В обоих отношениях феноменологически чистый Я-центр — большая и связанная, в конечном итоге, со всеми прочими феноменологическая тема. Для меня очевидно, что всякое сознание есть сознание моего Я. Это означает также и то, что сознание во всех его формах, во всех модусах активного и пассивного Я-участия осуществляет нозматическую работу и при этом содержится в конечном итоге в единстве нозматической связи — в этом уже проявляется то, что всякий анализ сознания одновременно или в конце концов, пусть даже имплицитно, затрагивает также и центральное Я.

К специфическим Я-темам относятся, кроме того, способности и габитус, причем, хотя это и невозможно здесь разъяснить подробнее, действительно как феноменологические темы. Однако в феноменологическом исследовании необходимо в качестве ближайшего и первого (причем прежде всего в качестве разворачивающегося и эксплицирующегося опыта) выступает сама чистая жизнь Я, многообразная жизнь сознания как протекающие «я воспринимаю», «я вспоминаю», короче говоря, — «я опытно

постигаю», «я воспроизвожу в модусе несозерцательности», или «я живу в свободном фантазировании», «я присутствую при этом», причем все это может быть осуществлено в модусах оценивающего, стремящегося, деятельностного сознания. При этом постоянной темой является сущностная двусторонность сознания и осознанного как такового, ноэтического и ноэматического. Основополагающее отличие вида бытия сознания, в его феноменологической чистоте, от вида бытия данной в естественной установке природы проявляет себя прежде всего в идеальности бытия ноэматических содержаний в соответствующем сознании. Мы можем сказать также, что она проявляет себя в своеобразии синтеза, который унифицирует каждое сознание в нем самом, и затем снова унифицирует сознание вместе с другим сознанием в единстве сознания. Все модусы синтеза отсылают, в конечном итоге, к синтезам идентификации. Каждое переживание сознания есть сознание о чем-то. Это, однако, означает, что в каждом таком переживании и вместе с ним намечено как действительное и возможное многое другое (в идеальном (*ideell*) плане — бесконечное многообразие других таких переживаний), намечено как то, что объединено, соответственно, могло бы быть объединено с ним в одно сознание как сознание об одном и том же «нечто». Например, если я имею в качестве переживания восприятие некоего дома, то в этом уже «заключено» то (и когда я «опрашиваю» это восприятие, то в нем самом я нахожу отсылки к этому), что один и тот же полагаемый дом (одна и та же ноэма) может быть осознан в соответствующем множестве других восприятий и прочих модусов сознания как один и тот же дом. То же самое справедливо и в отношении любого иного сознания как сознания своей ноэматической предметности. Лишь в этом интенциональное отношение проявляет свою основную сущность. «Нечто», к которому отнесено соответствующее сознание или о котором оно есть сознание, или [нечто], к которому «отнесено» в сознании (*bewusstseinmässig*) Я, есть некий ноэматический полюс, который указывает на бесконечное многообразие все новых и новых переживаний сознания, для которых он является абсолютно тождественным, тем же самым. Таким образом, в основной сущности сознания заключено то, что этот предметный полюс, каждое ноэматическое единство есть нечто *идеально* (*ideal*) тождественное во всем синтетическом многообразии переживаний и содержится, таким образом, в них не реально (*reell*), но «идеально» (*ideell*). Я говорю, что они содержатся идеально (*ideell*). На деле, многообразные фазы сознания обычно *разделены* в потоке сознания, они, таким образом, не имеют никаких индивидуально идентичных общих реальных (*reell*) моментов. Однако, если очевидно, что в одном и другом осознается одно и то же, в восприятии или как-либо еще полагается один и тот же дом, то этот самый дом, понятый ноэматически как одно и то же

положенное, одновременно неотделим от каждого из этих многообразных моментов и в то же время менее всего есть некий реальный момент. Другими словами, мы можем сказать, что он имманентен как смысл. Действительно, где бы мы ни говорили о смысле, речь идет о чем-то идеальном (*Ideelles*), которое может быть тем, что подразумевается (*Vermeintes*) в открытой бесконечности действительных и возможных смыслопридающих (*meinende*) переживаний. В тесной связи с этим находится и то, что любой анализ сознания хотя и осуществляет экспликацию на конкретном отдельном переживании и использует его как показательный пример, однако этот анализ всегда с необходимостью выводит нас от отдельного переживания сознания к соответствующему синтетическому универсуму этих переживаний, и, не принимая его во внимание, вообще невозможно эксплицировать то, что заключено в сознании ноэматически, на что оно нацелено как на интенциональную предметность.

Поэтому интенциональный анализ по методу и результатам *toto coelo* отличен от анализа реальных данностей. Например, описать в феноменологическом аспекте воспринятое как таковое — это значит на данном экземпляре, например, воспринятом доме, проследить различные дескриптивные измерения, которые, как легко усмотреть, с необходимостью принадлежат к каждой ноэме, хотя и с различными особенностями. Прежде всего следует обратить внимание на онтический состав ноэмы. Рассматривая сам дом, мы прослеживаем признаки дома, причем, конечно же, только те, которые действительно проявляют себя в самом этом восприятии. Однако, если мы скажем, как о чем-то само собой разумеющемся, о том, что воспринятый дом кроме действительно воспринятых моментов имеет еще и многие другие, теперь только не схватываемые моменты, то вопрос об основаниях этого высказывания тотчас приведет к пониманию того, что к ноэме «воспринятый дом» принадлежит горизонтное сознание, а именно, что в собственном смысле увиденное в себе самом, в соответствии со своим собственным смыслом, указывает на бесконечный избыток определений, на неуиденное, частично знакомое, частично неопределенно-незнакомое. Однако на этом анализ не может остановиться. Тотчас возникает вопрос о том, как становится очевидным, что принадлежащее к феномену сознания предуказание, т.е. это горизонтное сознание, действительно указывает на дальнейшие, находящиеся вне опыта в собственном смысле признаки дома. Это ведь уже некая интерпретация, которая выходит за пределы момента переживания, момента «горизонтного сознания», который, как легко установить, совершенно несозерцателен, в себе и для себя пуст. Однако мы тотчас оказываемся вовлеченными в многообразие, которое указывает на возможные новые восприятия, многообразие, которое предстает перед нами,

исходя из данного восприятия, и с очевидностью раскрывает и осуществляет себя в серии образов и представлений (*Vergegenwärtigung*). Это есть синтетически связанная цепь образов и представлений, в которой для нас становится очевидным, что слипающийся со смыслом восприятия пустой горизонт действительно имплицитно несет в себе смысл восприятия, что он на деле есть антиципирующее предугадание все новых и новых бытийно принадлежащих воспринятому моментов, еще неопределенных, но могущих быть определенными и т. д.

Экспликация интенционального смысла ведет, таким образом, от экспликации уже подтвержденного созерцательно смысла под названием экспликации горизонта (экспликации антиципации) к конструкции сущностно связанного синтетического многообразия возможных восприятий того же самого предмета. Мы конструктивно производим цепь возможных восприятий, благодаря чему проявляется то, как выглядел бы и как должен был бы выглядеть предмет, если бы мы прослеживали его в восприятии все дальше и дальше. При этом, однако, становится очевидным, что всегда различается просто дом как один и тот же, одно и то же онтическое (как тождественное в цепи возможных многообразных нозм), и «дом» в модусе «как» воплощения в созерцании; ведь каждое отдельное восприятие одного и того же дома дает то же самое в субъективном «как», а именно, с различным составом действительно увиденных его определений. Это верно и в отношении других дескриптивных измерений какой-либо нозмы внешнего опыта, например, обозначаемых как *перспектива*. То, что из воспринятой вещи действительно дано в созерцании, дано так, что каждый момент созерцаемого имеет *свой* способ данности, например, визуально дан в соответствующей перспективе. При этом перспектива тотчас вновь указывает на возможные новые перспективы, относящиеся к тому же самому, и мы, ориентируя свой взгляд в другом направлении, вновь оказываемся вовлеченными в систему возможных восприятий того же самого.

Другое дескриптивное измерение касается *модусов явления*, которые определены через сущностно возможные различия между восприятием, ретенцией, вторичным воспоминанием, предожиданием и т. д. того же самого предмета. Как можно показать, это ведет к определенному виду интенциональной экспликации, которая конструктивно выводит за пределы соответствующего данного переживания, выводит с помощью методических прояснений, которые состоят в конструировании соответствующих синтетических многообразий. То же самое, опять-таки, можно сказать и о дескриптивном измерении, которое обозначается через разделение материи смысла и модуса значимости. Все эти измерения определены горизонтно и требуют раскрытия горизонтов и проясняющихся благодаря этому смысловых измерений, смысловых ступеней.

Этого будет достаточно, чтобы сделать очевидным, что относящиеся к феноменологической психологии и поистине неисчерпаемые задачи интенционального анализа имеют абсолютно другой смысл, чем обычные анализы в объективной, например, в природной сфере. Интенциональная экспликация имеет единственную в своем роде сущностную особенность как интерпретирующее ноэматически-ноэтическое истолкование. Интерпретирующее в определенном расширенном смысле, а не в смысле простого расчленения признаков созерцательной конкретности.

Следует, однако, прояснить еще один момент. Мы до сих пор имели дело с качественным анализом. Но обычно и в буквальном смысле анализ означает расчленение на части. Переживания сознания, конкретно, но взятые чисто в имманентной временности, в потоке сознания, также имеют некоторый вид реального (reell) разделения и, соответственно, реальной (reell) связи. Однако безрассудным было бы пытаться рассматривать связи и разделения сознания исключительно как собрание и разъединение отдельных частей. Конкретное восприятие, например, есть единство имманентного протекания, в котором могут быть выделены части и фазы. Каждая такая часть, каждая такая фаза сама опять-таки есть сознание, сама есть восприятие чего-либо, имеет в качестве этого «чего-либо» свой смысл восприятия. Однако совсем не так, как если бы отдельные смыслы собирались как части в единый смысл целостного восприятия. В каждом частичном восприятии, протекающем как фаза целостного восприятия, воспринимается предмет, единый смысл которого протягивается через смыслы фаз, так сказать, питается ими, наполняясь и определяясь подробнее, но уж ни в коем случае не собираясь из отдельных частей и не соединяясь в целое с помощью гештальта чувственности. Не каждый синтез сознания есть такого рода непрерывный синтез (и как таковой — субстрат соответствующих анализов фаз и частей). Однако в общем остается верным то, что сознание как такое не допускает никаких других способов связи кроме связи опять-таки в сознании, связи синтеза, так что любое разделение на части вновь дает смысл, а любая связь — синтетически обоснованный смысл. Смысловой синтез, синтез идеально сущего подчиняется в общем совершенно другим категориям, чем реальный синтез, реальная целостность.

Жизнь сознания всегда протекает как жизнь, конституирующая в себе смысл, и как жизнь, конституирующая смысл из смысла. На все новых и новых ступенях чисто психологической субъективности осуществляется творение и преобразование «предметностей», которые суть то, что является Я-сознанию, то, что определяется по отношению к нему как «близкое» или как-либо иначе, как то, что для него значимо; причем в самых разнообразных модусах значимости. Особой, всегда с необходимостью принадлежащей к сущности связанной жизни сознания, формой

текущего синтеза является синтез всех опытов в единство опыта, а в нем — синтез согласованного опыта, хотя и разрушаемого несогласованностями, однако все снова и снова восстанавливающего через коррекции форму универсальной согласованности. Все виды и формы познающего разума суть формы синтеза, формы действий познающей субъективности, направленных на достижение единства и истины. Интенциональное прояснение этого есть гигантская задача феноменологически-психологического исследования.

Дескриптивная феноменология, о которой мы говорили до сих пор как о первичной в себе, была *эгологической*. Мы имели в виду некое Я и раскрывали его собственное чисто психическое, его царство в строжайшем смысле первичного психического опыта. Только после достаточно широко проведенного эгологически-феноменологического исследования становится возможным расширить феноменологический метод таким образом, что в него включается и опыт, темами которого являются Другой и сообщество. Только тогда появляется понимание того, что может быть проведена в последовательной чистоте универсальная феноменология и что только так вообще возможна интенциональная психология, когда единство синтеза охватывает субъектов как феноменология интересубъективности.

Не только жизнь сознания отдельного Я есть замкнутое в себе поле опыта, которое следует пройти в последовательном феноменологическом опыте, но такова же и универсальная жизнь сознания, которая, выходя за пределы отдельного Я, соединяет любое Я с другим Я в действительной или возможной коммуникации. И вместо того, чтобы переходить от человека к человеку и к животным в тематическом осуществлении психофизического опыта и рассматривать их, таким образом, как опосредованные и связанные природой реальности в мире, можно исходить из собственной имманентной жизни и проследживать ее интенциональность, воспроизводя и сохраняя в чистоте феноменологическую континуальность опыта, связывающую одного субъекта с другим. Интенциональность в собственном Я, которая вводит нас в сферу чужого Я, есть так называемое вчувствование, и его можно ввести в игру в такой феноменологической чистоте, что природа постоянно остается исключенной.

§ 8. Эйдетическая редукция и феноменологическая психология как эйдетическая наука

То, что мы обсуждали до сих пор, касалось метода, благодаря которому раскрывается чисто психологическая сфера опыта, раскрывается как развертывающееся и описываемое в непрерывной интенциональной экспликации поле чисто душевных данностей. При этом мы в общем и целом

говорили и о проявляющихся здесь всеобщих и самых существенных свойствах этого поля. Между тем, пока мы остаемся только в пределах опыта и, таким образом, цепляемся за отдельные факты и их эмпирические всеобщности, как они формируются в ходе опытного самопостижения, пока наша дескрипция сохраняет характер чисто эмпирический, у нас еще нет никакой науки.

Мы уже знаем, что чисто феноменологическая психология невозможна как наука о реальных фактах. Для формирования таковой раскрытые благодаря феноменологическому методу чисто душевные факты нуждаются в такой методике, которая принимает во внимание их реальное значение, т. е. их физическое, и тем самым входит в сферу психофизического. Это выходит за пределы нашей темы. Однако мы уже говорили ранее, что благодаря открытию поля чистой intersubjectивности и благодаря тому, что чистая intersubjectивность последовательно проявляет себя как единство в феноменологически чистом опыте, проявляет как действительность и возможность, можно основать априорную науку, в себе замкнутую априорную чисто феноменологическую психологию.

Как же достичь теперь феноменологического *Apriori*? Здесь речь идет отнюдь не о какой-то экзальтированной логической мистике. Метод достижения чистого *Apriori* есть совершенно трезвый, всем известный и во всех науках применяющийся метод, хотя ему и недостает рефлексивного прояснения и окончательного истолкования смысла, которые для всех методов познания могут быть осуществлены только благодаря чистой феноменологии. Это метод, состоящий в том, чтобы в аподиктическом усмотрении достичь чистых всеобщностей, без всякого полагания при этом *фактов* (*von factis*), всеобщностей, соотнесенных с бесконечным объемом свободно мыслимых возможностей как чисто возможных *фактов*, всеобщностей, аподиктически предписывающих этим последним норму мыслимости в качестве возможных *фактов*. Раз проявившись, такие чистые всеобщности, хотя они и возникли вне строго логического метода, суть чистые самопонятности, в отношении которых возникновение явного абсурда всегда доказывает невозможность мыслить иначе. Таковым в сфере природы является понимание того, что любая интуитивно представимая в качестве чистой возможности или, как мы говорим, мыслимая вещь имеет основные пространственно-временные каузальные свойства как *res extensa*, пространственную и временную форму, пространственно-временное положение и т. д.

Откуда мы это знаем? Здесь мы исходим из какого-либо экземпляра вещи, из фактического опыта, однако саму фактичность оставляем как иррелевантную вне игры, на соответствующем экземпляре мы осуществляем свободную вариацию в фантазии и образуем сознание свободной

произвольности и горизонт произвольно образуемых таким образом вариантов. Но все это еще только грубое начинание, и более глубокое исследование показывает, что это истолкование достаточно верно только для региональных всеобщностей. При этом в постоянном самосовпадении вариантов проступает общая всем сущностная форма, необходимо сохраняющийся во всех вариантах инвариант. Причем не только как фактически общее для фактических созерцательно образованных вариантов, но как инвариант для любой будущей вариации «вообще». Каждая вещь как факт опыта, поскольку она является темой таких созерцательно исполняемых вариаций, имеет с помощью этой весьма естественной методики очевидно проявляющийся, необходимый, абсолютно неустрашимый формальный стиль — стиль региона «вещи вообще».

Именно так мы, исходя из экземпляров феноменологического опыта или возможности опыта, можем, очевидно, осуществлять свободную вариацию и, поднимаясь к чистому и необходимому «вообще», можем описывать совершенно инвариантный стиль феноменологической субъективности как стиль чистого Я и общности Я вообще, жизни сознания вообще с нозисом и нозмой вообще и т.д. Таким способом феноменолог постоянно осуществляет не только феноменологическую редукцию как метод раскрывающего опыта, но и «эйдетическую редукцию». Феноменология становится универсальной наукой, относящейся к непрерывному единому полю феноменологического опыта, однако его темой теперь является исследование инвариантного формального стиля этого поля, его бесконечно богатого структурного *Argiōi*, — *Argiōi* чистой субъективности как отдельной субъективности в пределах интересубъективности и *Argiōi* самой интересубъективности. Ни одно Я не мыслимо без Я-сознания, без восприятия, воспоминания, ожидания, мышления, оценивания, деятельности и т.д., как и без фантазирования, в котором всякое такого рода сознание превращается в «как если бы». Не существует восприятия, которое само как восприятие не имело бы своего формального стиля. И так же — для других категорий сознания.

Все так возникающие понятия и положения априорны в том же смысле, что и, например, чисто логические и математические истины. Здесь, как и повсюду, подлинное *Argiōi* предполагает, что вариация и переход к безусловно всеобщему, к такому модусу сознания, как «свободная возможность», происходит не в смутном мышлении по поводу пустых и словесных представлений, но в действительной интуиции, в образовании действительных экземплярных созерцаний, которые именно в той мере должны быть раскрыты в действенном опыте, в какой они играют роль в чистом обобщении. В отношении феноменологического опыта с его горизонтами интенциональной импликации это означает, что доступ к подлинно-

му *Arīōgī* часто довольно труден. Феноменологический опыт как эксплицитный — сам уже есть результат тяжелой методической работы. Применение метода вариации в эгологической установке вначале дает систему инвариантов собственного *ego* и не касается вопроса об intersубъективной доступности и значимости этого *Arīōgī*. Если же привлекается опытное постижение Другого, то тогда становится ясно, что к его предметному смыслу (т. е. к *alter ego*) а *rgīōgī* принадлежит то, что он сущностно аналогичен моему *ego*; что Другой, таким образом, необходимо имеет тот же самый сущностный стиль, что и Я. Поэтому эгологическая феноменология сохраняет значимость для любого *ego* вообще, а не только для меня и моих вариантов фантазии. После введения расширенной редукции, редукции к феноменологически чистой intersубъективности, проявляется и универсальное *Arīōgī* для общностей субъектов, редуцированных к их внутренне-феноменологическому и чистому единству.

§ 9. Принципиальная функция чисто феноменологической психологии для точной эмпирической психологии

Возникшие благодаря эйдетической редукции априорные понятия суть выражения сущностно необходимой стилевой формы, с которой связано всякое мыслимое фактическое бытие Я и жизнь сознания. Все эмпирически-феноменологические понятия подчиняются им как логическим формам, подобно тому как все эмпирические понятия, с помощью которых строятся естественнонаучные фактические высказывания, одновременно причастны априорным понятиям природы. Отсюда, само собой разумеется, и безусловная нормативная значимость основывающихся на априорных понятиях априорных истин для всей эмпирии, принадлежащей соответствующему региону бытия, здесь — чисто психическому.

Сюда естественным образом примыкает и разъяснение значения феноменологической психологии для безусловно гораздо шире простирающейся психологии вообще. Феноменологическая психология — безусловно необходимый фундамент для построения строго научной психологии, которая была бы подлинным и действительным аналогом точного естествознания. Точность последнего заключается в том, что оно основывается на своем *Arīōgī*, на разработанной в собственных дисциплинах (хотя и не полно) системе форм мыслимой природы как таковой. Благодаря теоретическому соотносению фактического в опыте с этим *Arīōgī* формы, смутная эмпирия становится причастной сущностной необходимости, а весь естественно-научный метод получает новый смысл, состоящий в том, чтобы под все смутные понятия и правила подвести фундамент из «точных»; т. е. лишь эмпирически определяемым особенностям

придать априорную форму, которая как таковая предписывает всему эмпирическому, поскольку оно должно быть «объективным», необходимость в пределах универсума природы². То, что *Argiōi* здесь является количественным, требующим выражения в величине и числе, связано с самой сущностью природы как природы.

Однако точность в более широком смысле требуется для каждой подлинной науки о фактах, в том числе и для психологии. И она имеет свои универсальные основные понятия; или, что то же самое, и сфера психологического опыта имеет свою априорную структурную типичу, и на первом плане здесь, конечно же, стоит структурная типика психического в специфическом смысле, — *Argiōi*, без которого независимо от любых случайностей фактического феноменологического опыта были бы просто немыслимы Я (и общность Я) вместе с их сознанием и предметностью сознания. Эйдетически-психологическая феноменология раскрывает все стороны и измерения этого *Argiōi*, относящиеся к ноэзису и ноэме. Тем самым она создает *рациональные основные понятия*, которые присутствуют во всякой мыслимой психологии, пока она является именно психологией и, таким образом, имеет дело с психическим, с Я, интенциональностью и т. д.

Но, конечно, эта априорная феноменология, хотя она и есть в себе первая точная основная наука, не исчерпывает всей априорной психологии, поскольку психология есть все же наука о том психическом, которое выступает в данном мире как реальный момент и как психофизическая данность включается в порядок природы и подчиняет себя ему. Поэтому психология обоснована также в *Argiōi* природы. Тем самым она покоится также и на эмпирическом и априорном естествознании и обоснована собственным *Argiōi*, которое должно принадлежать психофизическому как таковому, однако еще никогда не было разработано³.

Мы показали, что чисто феноменологическая психология имеет смысл только как эйдетическая наука. С другой стороны, мы видим теперь, что любая подлинная, в хорошем смысле точная психология или, лучше сказать, любая психология, которая должна иметь образ рациональной науки о фактах, подобной рациональному (здесь — математическому) естествознанию, в той мере есть в широком смысле «феноменологическая психология», в какой она имеет дело с реально психиче-

² Здесь скрыта необходимая отсылка к идеализации и допущениям (*Hypothesis*) идеализации!

³ Вещи, мыслимые идеально-логически, мыслимы, вообще говоря, тождественно только в мире и наоборот. *Argiōi* не валяется на улице и аподиктичность должна быть действительно установлена.

ским не на основе смутной эмпирии и смутного эмпирического образования понятий, но на основе универсального феноменологического опыта и основывающегося на нем эйдетического феноменологического учения о сущностях, на основе, могли бы мы сказать, априорной логики психологии в ее собственной сущности.

Из нашего изложения могло создаться впечатление, что психология есть одна из точных позитивных наук, а также, как эйдетическая — наряду с другими эйдетическими науками. Между тем, хотя психическое и выступает как одна реальная область в мире среди многих других, оно все же имеет замечательное свойство, которое как раз и исследуется в его чистоте в феноменологии: психическое интенционально относится или может относиться ко всему внепсихическому и всему вообще мыслимому. Люди существуют в мире среди других реальностей, но они имеют и сознание этого мира, включающего и их самих, и именно ему мы обязаны тем, что для нас вообще присутствует некий мир, обладает для нас значимостью как сущий, как удостоверяющий себя в отдельных случаях часто неверно, но в целом все же верно, как определяющийся теоретически хорошо или плохо, истинно или ложно и т. д. Мир есть для нас то, что он есть, из действий нашего собственного сознания. Так, науки любого уровня суть интенциональные образования, которые приобретают свой смысл истинных благодаря подтверждению, осуществляемому как отдельными субъектами, так и интерсубъективно. Научно значимая теория есть система интерсубъективных результатов, которые имеют конституирующийся и обогащающийся в самой субъективности объективный смысл. Теория науки как универсальная логика, как наука об априорной форме науки как таковой и об априорно обрисованных типах наук (регионах) остается наукой в обычном смысле, как теория, как система получающихся в результате истин⁴. При этом жизнь, субъективно образующая всю истину и науку, остается нетематизированной. Конечно, полная и всесторонняя теория науки требовала бы, чтобы готовые результаты (*Leistungen*) исследовались как образования в производящей субъективности, чтобы все формы и структуры научного (и так же — вообще любого) разума были бы подвергнуты исследованию. Конечно, это исследование целиком и полностью относилось бы к универсальной чистой феноменологии, которая, таким образом, охватывала бы собой любую теорию познания, теорию науки, теорию разума.

Это выглядит как какая-то реставрация психологизма. Между тем, этим лишь сказано, что универсальная феноменология, поскольку она делает понятной научную теорию в качестве нозмы с сущностной необ-

⁴ Она есть теория теории философских противоположностей.

ходимостью соответствующих ей ноэз, одновременно включает в себя *универсальную психологию разума* и его действий — конечно, наряду с феноменологией неразума и всей областью пассивности сознания, которая носит название ассоциации. Однако эта феноменологическая психология разума по своему основному положению не является философской. Из-за того, что она имеет дело с *Argiōi*, она столь же мало становится философской, сколь мало становится таковой геометрия, которая, исследуя пространство, также имеет дело с пространственным *Argiōi*. Теория разума в позитивности, психологическая теория разума относится, таким образом, все еще к позитивным наукам.

И все же не только эта психологическая теория познания, но и вся феноменологическая психология некоторым образом близка философии. А именно, если она уже обоснована и обоснована полностью, универсально, то для того, чтобы всей этой феноменологии и учению о разуме придать трансцендентальное значение, нужен только *коперниканский переворот*. Радикальная перемена смысла происходит благодаря тому, что постоянная предпосылка, на которой покоится вся научная позитивность, в том числе и позитивность эмпирической и феноменологической психологии, благодаря эпохе выводится из игры: предпосылка, которой является предданный и в обычном опыте [полагаемый] как само собой разумеющееся существующий мир. Другими словами: вместо того, чтобы уже заранее полагать некий мир, этот предданный мир, и спрашивать лишь о том, как этот мир может быть истинно определен, мы имеем дело с этим миром как с ноэмой. Абсолютно, чисто, как таковая полагается субъективность, в которой конституируется мир и которая не понимается больше как душевно-животная (*animalische*) субъективность в мире. Одним словом, психологически-феноменологическая редукция преобразуется в трансцендентально-феноменологическую и, тем самым, психологическая феноменология — в абсолютную, или трансцендентальную.

II. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Идея чисто феноменологической психологии выполняет не только описанную выше реформаторскую функцию для эмпирической психологии. По глубочайшим основаниям она может служить в качестве первой ступени раскрытия идеи основной трансцендентальной науки, трансцендентальной феноменологии.

§ 10. Трансцендентальный поворот Декарта и психологизм Локка

Исторически феноменологическая психология также выросла отнюдь не из собственных потребностей самой психологии. Хотя действительный прорыв совершился только в начале этого столетия, ее история ведет нас к основной работе Локка и к тем ближайшим результатам, которые исходящие от нее импульсы дали у Дж. Беркли и Д. Юма. В «Трактате» последнего мы уже находим первый набросок систематической феноменологии, первую попытку систематического исследования сферы чистых переживаний, хотя и без применения эйдетического метода и, к тому же, при абсурдном сенсуалистическом истолковании связи жизни сознания как таковой. Уже в классической английской философии (у Локка) намеренное ограничение [исследования] чисто субъективным определялось внепсихологическими интересами.

Обращенная к внутреннему (*innengewendete*) психология служила трансцендентальной проблеме, разбуженной Декартом, который, однако, не понял ее в ее подлинном виде и не разработал ее. В первой «Медитации» Картезия уже можно почувствовать присутствие, хотя и в неразвитом, но готовом к развитию виде, той мысли, которую можно назвать основным мотивом новоевропейской философии, существенно определяющим ее специфический стиль. Это мысль о том, что все объективно-реальное и, в конце концов, весь мир имеет для нас бытие и так-бытие только как действительное и возможное *cogitatum* нашего собственного *cogitatio*, как возможное опытное содержание наших собственных опытов, как входящий этим содержанием в нашу собственную (а порой и в мою) жизнь мышления и познания и принимающий в нашей (интерсубъективной) деятельности подтверждения приоритетный образ очевидно обоснованной истины. Истинное бытие, таким образом, есть для нас обозначение действительных или возможных результатов познания.

Именно здесь заключалась мотивация для всех трансцендентальных проблем — как подлинных, так и неподлинных. Уже у Декарта эта мысль приняла ту форму, которая ввела в заблуждение и его, и целые столетия. Она прошла такой, по видимости самопонятный, путь превращений: испытывающая и познающая субъективность зависит только от себя самой. В ее чистой имманентности разворачивается познание. Очевидность *ego cogito*, чисто субъективного внутреннего опыта, необходимо предшествует всем другим очевидностям, уже предполагается относительно всех них. Как же я, познающий, могу правомерно выходить за пределы состава собственных переживаний, которые одни даны мне с непосредственной очевидностью? Конечно же, только с помощью опосредующих умозаключений! Как тогда выглядят эти опосредующие умо-

заклучения? Что придает им ту чудесную силу, которая выводит в трансцендентный сознанию мир?

Подлинная трансцендентальная проблема была, кроме того, скрыта проблемой реализма, на протяжении столетий вводящей в заблуждение, как и пресловутыми абсурдными «самопонятностями» теории умозаключений, которую только предстоит создать. Однако трансцендентальная проблема все же была подготовлена и поставлена, взгляд был направлен в сторону универсальной субъективности сознания и наличия для нее мира, и декартовский метод сомнения может рассматриваться как первый метод демонстрации трансцендентальной субъективности, по крайней мере — собственного трансцендентального *ego* и его когитативной жизни. Это можно назвать первой трансцендентальной теорией и критикой универсального опыта мира, которые служат в качестве фундамента для трансцендентальной теории и критики объективных наук.

Из-за неудачного развертывания и даже искажения трансцендентальной проблемы у Декарта это *ego* становится чистым *mens* как *substantia cogitans*, как реальная, для себя сущая душа (*animus*), принадлежащая, опять-таки, для себя сущей и лишь благодаря каузальному упорядочению связанной с ней телесной субстанции.

Локк, не почувствовав открывающейся благодаря первым «Медитациям» глубины и той совершенно новой позиции, которую мы с ее помощью достигаем в отношении мира и души, с самого начала берет чистое *ego* как чистую душу, как *human mind*, систематическое и конкретное исследование которого на основе очевидного внутреннего опыта должно было послужить ему средством разрешения вопросов, касающихся рассудка и разума. Как ни велика была его эпохальная заслуга — заслуга конкретной постановки этого вопроса в единстве систематического теоретико-научного горизонта и в его отношении к первичному основанию внутреннего опыта, — его подлинный трансцендентальный смысл из-за понимания этого опыта в качестве психологического внутреннего опыта был искажен.

Так он стал основателем психологизма, науки о разуме, или, говоря в более общем плане, трансцендентальной философии, покоящейся на фундаменте психологии, исходящей из внутреннего опыта.

Судьба научной философии зависела и все еще зависит от ее обоснования как подлинной трансцендентальной философии и от тесно связанного с ним радикального преодоления любого психологизма. «Радикального» — означает такого преодоления, которое одновременно обнаруживает смысл психологизма, его принципиальную абсурдность и его истинное ядро, сохраняющее, тем не менее, трансцендентальную значимость. Источник его постоянной, на протяжении столетий непреодо-

лимой силы лежит, как будет показано, в сущностной двусмысленности, которой отмечены как идея субъективности, так и все понятия субъективного, и которая проявляется сразу же, как только ставится подлинный трансцендентальный вопрос. Раскрытие этой двусмысленности, которая связывает психологическую и трансцендентальную субъективность, что, впрочем, не случайно, осуществляется вместе с разделением феноменологической психологии и трансцендентальной феноменологии, одной как рациональной основной психологической науки, другой как рациональной основной философской науки, имеющей необходимую форму трансцендентальной философии. В связи с этим получит свое оправдание и то, что феноменологическая психология предпосылается трансцендентальной феноменологии и используется в качестве средства доступа к ней.

Мы начинаем с прояснения подлинной трансцендентальной проблемы, изначальная неопределенность которой столь способствовала и способствует еще сегодня уклонению на ложные пути.

§ 11. Трансцендентальная проблема

Трансцендентальная проблема есть проблема универсальная, относящаяся ко всему миру и ко всем наукам о мире, однако раскрывается она в совершенно новом измерении по сравнению с проблемой естественно-го универсума, теоретическое решение которой достигается в ветвящихся позитивных науках.

Трансцендентальная проблема истоком своим имеет всеобщее обращение естественной установки, в которой протекает вся повседневная жизнь и которую не покидают даже позитивные науки. В этой установке реальный мир передан нам в стабильном опыте как сущий (это разумеется само собой), как постоянно наличный, подлежащий раскрытию в опыте, развивающемся исходя из некоторого воспринятого [предмета], так и теоретическому исследованию. Все, что есть для нас, что когда-либо считалось и считается сущим, принадлежит ему, принадлежат не только души, но и ирреальные предметности, которые мы осваиваем, например, языковые значения, научные теории или же идеальные образования искусства. В мире они имеют наличное бытие как ирреальные определенности реальностей, существуя в них именно как смысл или значение физических звуков слова, физических знаков, реального мрамора и т. п.

Со всеми своими реальными и ирреальными определенностями мир, всегда имеющий для нас значимость в качестве наличного, является универсальной темой всех наших естественных практических и теоретических интересов, т. е., в последнем случае — темой позитивной науки. Между тем, такое положение дел сохраняется и, говоря исторически, сохраня-

лось вплоть до того момента, пока не стали действовать мотивы, способные вывести из игры эту естественную установку (которая по существенным основаниям должна быть первой как для отдельного индивида, так и исторически) и, одновременно с этим, вызвать к жизни новую, которую мы называем трансцендентальной. Такие мотивы пробудились после того, как однажды под именем философии пробудился действительно универсальный теоретический интерес и были поставлены вопросы, касающиеся универсума, мира как совокупности всего сущего вообще. И они пробудились благодаря тому, что философский взгляд обратился к жизни сознания и убедился в том, что мир для нас является для нас сущим и так-сущим «единственным» миром («*die*» *Welt*), который для нас наличествует, и есть он в этом сознании как являющийся, положенный, удостоверенный и т. д. в нем. Как только мы убеждаемся в этом, мы действительно оказываемся в новой познавательной ситуации. Каждый смысл, который он имеет для нас, должны мы теперь сказать себе, будь то неопределенно общий или же определяющий себя в соответствии с реальными единичностями смысл, интенционально содержится во внутренней сфере нашей собственной испытывающей, мыслящей, оценивающей жизни и формируется в нашем субъективном генезисе сознания (*Bewusstseinsgenesis*). Всякая бытийная значимость исполняется в нас самих, каждая обосновывающая ее очевидность опыта и теория живет в нас самих и мотивирует как привычка (*habituell*) дальнейший ход работы сознания.

Это касается любой определенности, мира, например, той само собой разумеющейся, что все, относящееся к нему, есть «в себе и для себя», независимо от того, сознается ли оно случайно мною и кем-либо еще, или же нет.

Если мы соотнесли мир в его полной универсальности с субъективностью сознания, в жизни которого он проявляется именно как определенный мир, имеющий соответствующий смысл, то способ его бытия приобретает некое измерение непонятности или проблематичности. Это «проявление», это «для нас бытие» мира, как такого, который лишь в субъективности может обрести значимость и обосновывающую очевидность, нуждается в прояснении. Пустая всеобщность убеждения в принципиальной соотнесенности мира с сознанием не дает еще никакого понимания того, как многообразная жизнь сознания в ее безостановочном протекании и самоизменении, так сказать, справляется с тем, что в сознании, например, в форме восприятия, может сознаться устойчивая реальная предметность, сознаться как сущая, как живо присутствующая, и тем не менее как трансцендентная восприятию, как в себе и для себя сущая, и что она в любой момент может быть удостоверена в очевидности. Как следует понимать то, что в определенном протекаю-

щем в настоящем переживании сознания, называемом воспоминанием, сознается нечто, к настоящему не принадлежащее (*nightgegenwärtige*), а именно, как прошедшее, и как следует понимать то, что в «Я вспоминаю» с очевидностью может быть заключено «Я воспринял раньше»? Как понять то, что живущее настоящее восприятия может заключать в себе нечто сопричастующее в настоящем (*Mitgegenwart*), имеющее смысл того, что может быть воспринято сверх уже воспринятого? Как понять то, что все действительное настоящее восприятия не замыкает собой мир, но всегда несет в себе смысл некоего бесконечного *plus ultra*? Но и вообще вся наша жизнь в мире как жизнь сознания в целом и в частности становится непонятной, когда мы, вместо того, чтобы просто жить дальше, осуществляя наивную (пусть даже теоретическую) практику, направляем наш интерес на модус «Как» работы сознания.

Естественная рефлексия, которая делает видимым сознание, [остающееся] анонимным в своем живом функционировании, еще не делает понятной эту работу, которая ведет, по-видимому, к неизвестным бесконечностям скрытых взаимосвязей.

Особенно чувствительным образом эта непонятность затрагивает способ бытия нас самих. Мы, по одиночке и в познавательном сообществе, должны быть теми, в жизни сознания которых как реальный, так и любой идеальный мир должны приобрести смысл и значимость в соответствии со всем тем, чем они являются (как преданные нам, наличные для нас и сущие в себе и для себя). Однако мы как люди сами должны принадлежать реальному миру. Таким образом, тот смысл, который характеризует нас как мирских существ, вновь отсылает к нам самим и к жизни нашего сознания — как к тому, в чем этот смысл впервые формируется. Мыслим ли иной путь прояснения, кроме пути исследования самой жизни сознания и осознаваемого в нем мира как такового? Ведь ему как некогда положенному нами неоткуда больше получить смысл и бытийную значимость? Но, с другой стороны, *как* исследовать его, ведь, признавая реальность сознания, мы оказываемся в порочном круге? Однако прежде чем мы пойдем здесь дальше, необходимо сделать еще один важный шаг, который поднимает трансцендентальную проблему на принципиальный уровень. Он состоит в познании того, что указанная соответственность с сознанием касается не только нашего фактического мира, но и любого мыслимого мира вообще. Ибо если мы в фантазии осуществляем свободную вариацию нашего фактического мира, превращая его в те или иные мыслимые миры, то мы неизбежно вместе с тем варьируем и нас самих, для которых он является окружающим миром. Мы преобразуем нас самих в некую возможную субъективность, для которой окружающим миром был бы соответствующий вымышленный мир, как

мир ее возможного опыта, возможных теоретических очевидностей, ее возможной жизни сознания, тем или иным образом соотносенной с этим миром: так трансцендентальная проблема освобождается от связанности с фактом и становится эйдетической, такой, которая и решена должна быть в эйдетических (априорных) теориях.

То же самое можно сказать и относительно идеальных миров типа чисто математических, например, относительно мира чисел, хотя здесь есть своя специфика. Такие миры мы не можем мыслить как свободно изменяемые в фантазии, каждая такого рода попытка ведет к уничтожению самой их возможности, которая эквивалентна их действительности. Т. о., для вида их бытия существенна инвариантность. И все же очевидно, что они не привязаны к нам как к фактическим субъектам познания. Мы можем осуществлять вариацию относительно нас самих как познающих субъектов, подставляя вместо нас любых мыслимых теоретических субъектов. Каждый, кто в качестве теоретического субъекта способен к свободному порождению теоретических предметностей, мог бы, очевидно, осуществлять в себе познавательные построения, познавательным результатом которых были бы те же самые соответствующие идеальности и, таким образом, любые идеальные миры, такие, как ряды чисел и т. д. Поэтому и трансцендентальная проблема, связанная с этими ирреальностями, с самого начала имеет эйдетический смысл и требует эйдетических путей решения.

§ 12. Психологистское решение трансцендентальной проблемы

Разработка идеи *априорной психологической феноменологии* доказала нам возможность раскрытия существенных характеристик душевной субъективности, взятых в их эйдетической всеобщности, раскрытия, осуществляющегося в установке последовательной феноменологической редукции. Сюда относится также и сущностная типика всех форм очевидности, начиная с сущностной типики согласованного опыта, а далее — и вся система структур обосновывающего и доказывающего правомерность чего-либо человеческого разума и, тем самым, все сущностные структуры возможных миров опыта, соответственно, возможных систем согласованного опыта и основывающегося на нем научного мышления, в имманентности которых соответствующая возможная субъективность конституирует для себя смысл и значимость некоторого объективно-истинного существующего мира. Т. о., кажется, что феноменологическая психология в своем систематическом развертывании охватывает собой в принципиальной всеобщности все коррелятивное исследование объективного бытия и сознания. Кажется, что она — место всех трансцендентальных разъяснений.

Однако не следует все же упускать из виду, что психология во всех своих дисциплинах относится к «позитивным» наукам. Другими словами: она целиком остается в естественной установке, в которой определенный мир постоянно преддан как просто наличный и функционирует, таким образом, как всеобщая тематическая почва. То, что стремится исследовать именно психология, суть происходящие в этом предданном мире процессы в отдельных душах и в сообществах душ. Феноменологическая редукция как психологический метод служит тому, чтобы получить само психическое душевных реальностей в его собственной сущности и чистых существенных связях — и сохранить в этой чистоте.

Также и в эйдетическом феноменологическом исследовании психическое сохраняет бытийный смысл наличного в мире, с тем лишь различием, что оно соотносится теперь с возможными (мыслимыми) мирами реальностей. Психолог трансцендентально наивен даже в том случае, если он выступает как эйдетический феноменолог. Хотя он, обращая свой интерес только к психическому, оставляет вне игры все психофизическое, однако это психическое суть действительные или возможные «души», причем, в полном соответствии с соотносительным смыслом этого слова, души мыслимых существующими вместе с ними наличных тел, соответственно, конкретных людей в пространственном мире.

Если же мы позволим стать теоретически определяющими не естественно-мирским, но трансцендентальным интересам, то вся психология, как и любая другая позитивная наука, приобретет трансцендентально проблематичный характер. Она, таким образом, ни в коем случае не может формировать предпосылки для трансцендентальной философии. Субъективность сознания, которая в качестве души является ее темой, не может быть той, которой следует адресовать трансцендентальные вопросы.

В этом решающем пункте все дело заключается в том, чтобы, не смущаясь вводящими в заблуждение домыслами, постоянно удерживать тематический смысл трансцендентальной постановки вопроса.

Мы вырвались из наивности естественной жизни; мы также убедились, так сказать, в существовании своеобразного раскола, проходящего через всю нашу жизнь, а именно, раскола между анонимно функционирующей и постоянно конституирующей для нас объективностью субъективностью и соответствующей объективностью, предданной благодаря этому функционированию, т. е. миром. Этот мир содержит в себе также и людей с их душами, их человеческой жизнью сознания. Поскольку предданный мир, присутствующий как само собой разумеющийся, постоянно и неустранимо соотносен с функционирующей субъективностью, все люди и мы сами оказываемся интенциональными образованиями,

которые конституируются в субъективности в соответствии с объективно-реальным смыслом и бытийной значимостью. Даже «в себе и для себя» бытие объективного, предстоящее некоему случайному сознанию, оказалось смыслом, конституирующимся в самом сознании.

§ 13. Трансцендентально-феноменологическая редукция и трансцендентальная кажимость удвоения

Если теперь встает задача сделать понятной эту корреляцию между конституирующей субъективностью и конституированной объективностью, стало быть, не просто делать о ней всеобщие и пустые высказывания, но прояснить в соответствии со всеми категориальными формами мирского, всеми универсальными структурами самого мира, т. е. действительно обнаружить конституирующее активное и пассивное функционирование сознания, которое делает для нас очевидным смысл, и демонстрирующее себя бытие некоторого имеющего для нас значимость мира, то эта задача явно совершенно отлична от задач всех позитивных наук, имеет совершенно новый вид. Ведь для всех этих наук понятное наличное бытие мира является предпосылкой, как, впрочем, и его принципиальная познаваемость. Их универсальный вопрос состоит в том, как возможно объективно-истинное определение этого мира и некоторого мира вообще. Превосходящий же всякую позитивность вопрос о том, существует ли вообще некоторый мир объективно-истинно, и критический вопрос о том, как это можно обосновать, мы не можем сразу принять во внимание, хотя последний вопрос и входит уже в изначальный трансцендентальный вопрос. Изначальным и в себе первым вопросом является скорее указанный выше, имеющий в виду чистое проясняющее раскрытие сознания, конституирующего всю возможную объективность и, коррелятивно, формирующийся в нем (и во всякой объективирующей субъективности) результат, т. е. этот мир или некий возможный мир вообще как именно таким образом возникающий для нас бытийный смысл.

Как и всякий осмысленный вопрос, трансцендентальный вопрос предполагает некоторую почву несомненного бытия, в которой должны содержаться и все средства, [необходимые] для ответа на него. Если мы ставим этот вопрос в отношении нашего фактического мира, то мы предполагаем наше бытие и жизнь нашего сознания, причем понятое как то, в неизвестной деятельности чего этот мир получает для нас смысл — совершенно определенный смысл мира этих объектов опыта и т. д. При эйдетической постановке вопроса мы в априорной всеобщности имеем дело с неким мыслимым миром вообще, причем соотносенным с неким мыслимым, свободным видоизменением нашей субъективности, опять-таки

предполагаемой в качестве конституирующей свой мир. При этом, конечно, наш фактический мир неотъемлемо присутствует на заднем плане и играет свою роль, поскольку именно мы помыслили некие возможные миры как миры возможных конституирующих субъективностей. Очевидно, что эту бытийную почву, предполагаемую в качестве несомненной (соответственно, почву предполагаемых возможностей), не следует смешивать с той, о которой идет речь тогда, когда мы задаем трансцендентальный вопрос, имеющий универсальный характер.

Универсальная область того, к чему относится трансцендентальный вопрос, есть вся область трансцендентальной наивности, т.е. просто весь мир, обладающий само собой разумеющимся наличным бытием. Поэтому в отношении своей непосредственной значимости, принимаемой без вопросов о ее оправданности, он подлежит эпохэ. Нам не следует делать никаких высказываний о чем-либо реальном, мы не можем использовать ничего наличного, каким бы очевидным оно ни было. Противоположное было бы абсурдом и противоречило бы смыслу трансцендентальной постановки вопроса. Поэтому все позитивные науки подлежат эпохэ, которое называется «трансцендентальным». Таким образом, мы оказались бы в трансцендентальном круге, если бы трансцендентальную философию, т.е. науку, решающую трансцендентальный вопрос, основывали бы на психологии, которая выступает здесь, конечно, не только как эмпирическая, но и как эйдетическая позитивная наука. Другими словами, субъективность, конституирующая всю (реальную и идеальную) объективность, не может быть психологической, той, которая, взятая эйдетически и в феноменологической чистоте, является темой психологической феноменологии.

Но как преодолеть парадокс удвоения, происходящего как с нами, так и со всеми возможными субъектами? Мы словно должны существовать двояко: психологически — как люди, психофизические субъекты душевной жизни в реальном мире, и одновременно — трансцендентально, как субъекты трансцендентальной, конституирующей мир жизни. Для того, чтобы прояснить этот парадокс, следует осмыслить следующее: душевная субъективность, конкретно взятые Я и Мы, фигурирующие в повседневной речи, опытно постигается в ее чистой специфической сущности благодаря методу феноменологически-психологической редукции. Ее эйдетическое видоизменение (в установке на мыслимое *a priori*) дает почву для чисто феноменологической психологии. Субъекты, которые в качестве «душ» являются темой психологии, суть преднаходимые в естественной установке человеческие субъекты. Они присутствуют для нас (*sind für uns da*), и мы сами как люди присутствуем телесно-душевно для нас же самих благодаря объективным внешним апперцепциям, а иногда — и благодаря тематическим

актам внешнего восприятия. Заметим также, что каждое внешнее восприятие отдельных реальностей и, таким образом, и нас самих, есть несомнительный момент в универсальной внешней апперцепции, проходящей через всю нашу бодрствующую жизнь; апперцепции, в которой постоянно осознается некоторое целостное настоящее восприятия вместе с горизонтом открытого прошлого и будущего, причем процессуально оно осознается как меняющийся способ проявления некоторого пространственного мира, постоянно присутствующего благодаря живой временности.

Если мы в рефлексии принимаем установку на эту универсальную внешнюю апперцепцию, а затем — и вообще на всю фундированную в ней жизнь сознания, то она становится явной как то единое и в себе сущее субъективное бытие и жизнь, в которой, так сказать, свершается (*sich macht*) для-нас-бытие, для-меня-присутствие (*Für-mich-da-sein*) мира и всех соответствующих присутствующих для меня реальностей. Мир, о котором мы говорим, который мы можем представить себе со всем тем, чем он созерцательно или логически для нас является, есть не что иное, как ноэматический коррелят этой универсальной внешней апперцепции. Как же тогда обстоит дело с этой субъективностью? Может быть, она — та субъективность, которая дана в опыте как Я-человек или Мы-люди? Т. е. наличная в пространственном мире и имеющая пространственно-мирские характеристики? Но как люди мы наличны для себя по отдельности и в сообществе, в универсальной внешней апперцепции, а кроме того — еще и благодаря особым внешним апперцепциям. Во *внешнем* восприятии я сам дан себе самому в пределах простирающегося в бесконечность совокупного восприятия открытого пространственного мира; таким образом, я во внешнем опыте узнаю себя как человека. Дело не обстоит так, что внешне воспринимается только мое тело как неодушевленная телесность (*körperliche Leiblichkeit*); такое исключительно природное тело есть предмет абстрагирующей установки; я существую в пространстве как конкретный человек, таким же образом, как любой другой человек, данный в пространственном мире, как любой объект культуры, произведение искусства etc. В этой установке внешнего (пространственно-мирского) опыта душевная субъективность — моя или какая-либо другая — есть компонент этого конкретного бытия-в-качестве-человека и, таким образом, есть ноэматически являющееся и положенное того вида, который в пределах универсальной апперцепции мира выступает как коррелят определенной внешней апперцепции.

Теперь очевидно, что апперципирующая жизнь сознания, в которой конституированы как реально сущие мир, а в нем, в частности, и человеческое бытие, не является апперципированной или конституированной в нем, т. е. не есть нечто душевное, принадлежащее в качестве челове-

ского душевного бытия и душевной жизни к апперцептивному составу реального мира. И все же нам требуется еще кое-что, чтобы полностью убедиться в этом различии между трансцендентальной и мирской, реальной жизнью сознания (соответственно, между трансцендентальной и реальной субъективностью) и чтобы сделать очевидной трансцендентальную субъективность как абсолютно самостоятельное поле действительного и возможного опыта (который, т. о., следует назвать трансцендентальным), а далее — и основывающейся на нем абсолютной или трансцендентальной науки. Для этой цели мы несколько точнее разъясним «трансцендентально-феноменологическую редукцию» — метод доступа, который от необходимо первично данного поля опыта, внешнего мира опыта, систематически возводит нас к универсально конституирующему его абсолютному бытию трансцендентальной субъективности. Для облегчения этого восхождения мы выполняем трансцендентальную редукцию не прямо, но надстраивая ее над психологической редукцией, а именно, как следующую редукцию, которую нужно осуществить в отношении первой. Вспомним в общих чертах, как проводит феноменологическую редукцию психолог. Психолог как позитивный исследователь имеет своей темой душевную субъективность как нечто реальное в предданном, сохраняющем для него естественную значимость мире. Как эйдетический феноменолог он исследует логос душевного. Здесь его тематической почвой является некий мыслимый мир вообще, точно так же мыслимый как предданный в качестве просто сущего.

Для него феноменологически-психологическая редукция есть метод, служащий выделению собственной сущности реального душевного и, прежде всего, интенциональной жизни — благодаря исключению из игры, сбрасыванию со счетов осуществляемых в этой жизни трансцендентных утверждений. Для того, чтобы сначала достичь чистой душевной тотальности в форме универсального единства феноменологического созерцания, а затем продвигаться к эйдетической психологии чистой феноменологической субъективности, должно быть осуществлено это сбрасывание со счетов, т. е. уже заранее должно быть осуществлено во всей его всеобщности и стать привычкой феноменологическое эпохэ. При этом психолог не перестает быть позитивным исследователем. Он, таким образом, сохраняет значимость апперцепции мира. Как только он радикально исключает эту апперцепцию, происходит коперниканский переворот, который затрагивает всю его жизнь и все его психологические исследования. Он становится трансцендентальным феноменологом, для которого теперь нет определенного («die») мира (соответственно, некоего возможного мира, предполагаемого в качестве сущего) и который не исследует больше наличности, принадлежащие миру реальности. Этот (как

и любой возможный) мир есть для него *только феномен*. Вместо того, чтобы иметь перед собой мир в качестве предданного наличного бытия, как он это делал прежде, будучи естественным человеком, теперь он — только трансцендентальный наблюдатель, который рассматривает это обладание миром, способ, которым в сознании в соответствии со своим смыслом и значимостью проявляется этот или другой мир, и раскрывает его в опыте и анализе опыта.

Если психологический внутренний опыт, мыслимый как чисто феноменологический, был все же видом внешнего, мирского опыта, то после радикального эпохэ в отношении значимости мира из психологического внутреннего опыта получится опыт нового вида, трансцендентальный, в котором ничто из реального бытия пространственного мира не утверждается напрямую. Если психолог как таковой всегда сам являлся темой исследований в апперцептивной форме как человек в мире, то феноменолог как феноменолог, с другой стороны, не есть для себя Я, он как человек «заключен в скобки», он сам есть феномен. Он является феноменом своего трансцендентального Я, т. е. бытия и жизни Я, которое всегда может быть обнаружено в радикальном эпохэ, обнаружено именно как та окончательная функционирующая субъективность, результатом скрытой ранее деятельности которой является универсальная апперцепция мира.

Трансцендентальное эпохэ, радикальное исключение из игры любого использования такой значимости, как «присутствующий мир», намеренно осуществляется в модусе раз-и-навсегда, как привычное и последовательное твердое волевое решение, которое делает феноменолога трансцендентальным феноменологом и открывает ему трансцендентальное поле опыта и эйдетику трансцендентального.

Теперь легко видеть, что все душевное содержание в его собственной сущности, которое раскрывает психологически-феноменологическая редукция и которое описывает психологическая феноменология, благодаря редукции более высокого уровня, радикализированной редукции, сохраняется как *трансцендентальное* содержание, с тем лишь различием, что то, что было там психологически-реальным значением, здесь становится феноменом. Таким образом, благодаря апперцептивному осмыслению (*Sinngebung*) это содержание может расширяться до человеческого сознания, человеческого душевного и т. п.

Если Я, живущее в трансцендентальной установке и, таким образом, в ситуации постоянного радикального эпохэ, все снова и снова будет осуществлять акты рефлексии над сознанием, то для него раскроется чистое трансцендентальное и только оно, причем в новом, «внутреннем» (в трансцендентальном смысле) или, лучше сказать, в трансцендентальном опыте. Однако параллельно с этим справедливо также и то, что если

рефлексию над сознанием (затем — повторяя — рефлексию на эту рефлексию и т. д.) осуществляет находящийся в феноменологически-психологической установке, то какие бы феноменологические результаты он ни получал, все они будут иметь психологический смысл.

Трансцендентальное поле бытия, также как и метод доступа к нему — трансцендентальная редукция — суть *параллель* феноменологического поля и психологической редукции как метода доступа к нему. Мы можем также сказать: трансцендентальное Я и трансцендентальное сообщество Я, взятые конкретно, в их полной трансцендентальной жизни, суть трансцендентальные параллели к Я и Мы как людям в обычном смысле, также взятым конкретно, как чисто душевные субъекты с чисто душевной жизнью. Параллельность здесь означает параллельное соответствие во всех единичностях и связях, совершенно своеобразный вид бытия различными и, в то же время, не просто внеположенными и разделенными в каком-либо естественном смысле. Это нужно понять правильно. Мое трансцендентальное Я как Я трансцендентального опытного самопостижения (Selbsterfahrung) явно «отлично» от моего естественного человеческого Я, и все же оно менее всего есть что-то в обычном смысле второе, отдельное от него, некий дублет, внеположенность в естественном смысле. Совершенно очевидно, что то, что превращает мое чисто психологическое опытное самопостижение (феноменологически-психологическое) в трансцендентальное, есть только опосредованное трансцендентальным эпохэ изменение установки. Соответственно, все обнаруживаемое в моей душе, сохраняя собственную сущность, приобретает благодаря этому новый, абсолютный, трансцендентальный смысл.

<§ 14. Параллельность феноменологической психологии и трансцендентальной феноменологии>

В этом переходе в пределах трансцендентальной рефлексии с необходимостью происходит определенная идентификация. Я, который в своем абсолютном и последнем бытии не есть нечто объективное, но лишь абсолютный *ego*-субъект, нахожу в собственной жизни, конституирующей все объективное бытие, меня самого как значимый коррелят, имеющий апперцептивный образ Я-человека, значимый как объект, а именно, как содержание самообъективации (самоапперцепции), которая как мое собственное действие — как действие, мне самому придающее реальный смысл, — принадлежит именно моему абсолютному бытию. Если этот переход, происходящий благодаря изменению установки, сделался понятным (а тем самым — и доходящее по мелочей своеобразное совпадение сфер опыта), то понятно также вытекающее из него следствие: замечательная

параллельность, а в определенной мере — даже и совпадение феноменологической психологии и трансцендентальной феноменологии, понятных как эйдетические дисциплины. Одна, так сказать, имплицитно присутствует в другой. Если мы, оставаясь вовлеченными в естественную позитивность, разрабатываем последовательную психологическую феноменологию универсальной intersубъективности, универсальную эйдетику, почерпнутую из сферы созерцания чисто душевного, то до трансцендентальной переоценки всех феноменологически-психологических результатов остается всего один шаг, производимый волей к универсальному и радикальному эпохэ. Конечно, как мотив для этого требуются соображения, ведущие к трансцендентальной постановке вопроса. И наоборот: если мы находимся на почве трансцендентального и заняты выполнением трансцендентальной науки, то мы все же можем перенестись в естественную установку и всему трансцендентально установленному в сфере структурных форм возможной трансцендентальной субъективности придать эйдетическое значение феноменологически-психологических структур. Конечно, в этом случае как достижение трансцендентальных исследований сохраняется знание, которое для наивно-позитивного психолога остается чуждым, а именно, знание того, что вся, а в особенности — психологическая, позитивность есть нозматическое образование, возникающее из действий трансцендентальной субъективности.

Кроме того, я должен упомянуть, что, как можно понять, эйдетически-феноменологическая психология менее всего есть только эйдетика отдельного *ego*, скорее она есть эйдетика феноменологической intersубъективности. Вместе со введением трансцендентальной редукции эта intersубъективная психологическая эйдетика обретает и свою трансцендентальную параллель. Конкретно-полная трансцендентальная субъективность есть внутренне, чисто трансцендентально единая и лишь так конкретная вселенная открытого сообщества субъектов.

Трансцендентальная intersубъективность есть абсолютная, единственно самостоятельная бытийная почва, из которой черпает свой смысл и свою значимость все объективное, вся вселенная объективно-реального сущего, как, впрочем, и любой объективный идеальный мир. Объективное сущее есть сущее в особом, релятивном, и потому неполном смысле, сущее лишь из трансцендентального конституирования, как бы незаметно скрытого в естественной установке, благодаря чему ускользает от взгляда именно то, что объективное есть интенциональное значимое единство, и свое истинное в-себе-и-для-себя-бытие оно имеет благодаря трансцендентальным смыслопорождающим актам, благодаря происходящему в сфере трансцендентального подтверждению и благодаря привычному и устойчивому убеждению с сущностной необходимостью вытекающему отсюда.

§ 15. Чистая психология как пропедевтика трансцендентальной феноменологии. Радикальное преодоление психологизма

Благодаря прояснению сущностной двойственности (феноменологически чистой) субъективности сознания и относящейся к ней эйдетической науки становятся понятными глубочайшие основания исторической непреодолимости психологизма. Его сила заключается в сущностной трансцендентальной видимости, которая, пока она оставалась незаметной и нераскрытой, постоянно оказывала свое воздействие.

Трансцендентальная проблема со времен Декарта и вплоть до нашего времени не достигала еще принципиальной чистоты и научной определенности. Только осмысление неограниченной универсальности, с которой все мыслимое сущее а priori принадлежит интенциональной области нашей и любой вообще нами мыслимой субъективности (и с которой оно черпает в работе ее сознания любой бытийный смысл и любую истину) могло привести к подлинной трансцендентальной проблеме и к радикальному вопросу как о смысле бытия этой субъективности, так и о методе ее понимания. И только вместе с разработкой трансцендентально-феноменологической редукции могло возникнуть понимание того, что трансцендентальная (предполагаемая при постановке проблемы) субъективность сознания есть не пустой метафизический постулат, но данность собственного трансцендентального опыта и бесконечная область многообразных отдельных опытов и, тем самым, бесконечных дескрипций и анализов.

Следующим шагом фундаментальной важности было познание широты трансцендентально-феноменологического опыта, а именно, познание того, что его поле не ограничивается только собственным трансцендентально очищенным *ego* философствующего, но расширяется до раскрывающихся в этом *ego* благодаря трансцендентальному вчувствованию многообразных *alter ego* и до трансцендентального открыто бесконечного Я-сообщества, которое в меняющейся ориентации трансцендентально оповещает о себе в каждом *ego*.

Тем самым становится возможной трансцендентальная философия как строгая наука⁵ на абсолютно бытийной почве, соответственно, на почве опыта трансцендентальной интересубъективности, и это —

⁵ Строгая наука — это понятие, благодаря полному осуществлению феноменологии, начиная с редукции, конечно же, изменяет свой смысл. Воля к окончательной ответственности, благодаря которой должен возникнуть универсум возможного познания, ведет к пониманию принципиальной недостаточности всякой строгой «науки», находящейся в сфере позитивного etc.

взамен беспочвенной (т.е. не основывающейся ни на каком соответствующем опыте) спекуляции, которая поэтому всегда готова обернуться мифической метафизикой.

Неудача радикального понимания трансцендентальной субъективности или, что то же самое, отсутствие метода трансцендентальной редукции не позволяло отделить эту трансцендентальную субъективность от психологической — одну, так сказать, надмирно конституирующую мир-тему трансцендентальной философии, прежде всего — эйдетической трансцендентальной феноменологии, другую, внутримирную, в качестве эмпирической — тему психологии, в качестве эйдетической — тему феноменологической психологии. Но психология познания незаметно превратилась в трансцендентальную теорию познания, а психология оценивающего и практического разума — в трансцендентальную теорию этих видов разума. Таким образом, психологизм незаметно сохранял свою силу — я имею в виду принципиальный *трансцендентальный* психологизм, смертельный для возможной научной философии, который вообще не затрагивается опровержением психологизма в чистой логике высказываний и параллельных психологизмов в формальных аксиологии и практике.

Хотя в традиционной трансцендентальной философии и не было недостатка в аргументирующем анти-психологизме, однако все, конечно, недостаточно глубокие возражения не убеждали тех, кто следовал очевидности того, что наука о трансцендентальном возвращается, что само собой разумеется, к опыту сознания, и на этой почве в действительно дескриптивной, аналитической и эйдетической работе должна осуществиться принципиальное прояснение всего разума и его особых форм. Именно этот путь, если бы он был пройден с радикальной последовательностью, привел бы к формированию чисто эйдетической феноменологии. Эта последняя еще до познания необходимости принципиального разделения психологической и трансцендентальной феноменологии (и феноменологического учения о разуме в ее составе) сама могла бы (по крайней мере имплицитно) выполнить основную работу, хотя действительно осмысленное решение возможно только после этого разделения. В противоположность этому, антипсихологи́сты, которые из страха перед психологизмом уклонились от систематического и универсального исследования сознания и оставили его психологам, увязли в пустых формалистических различениях понятий и аргументах, что противоречило духу подлинной научности и было весьма мало плодотворным.

Окончательное прояснение собственного смысла как трансцендентальной философии, так и трансцендентального психологизма и его окончательное преодоление впервые стали возможными благодаря фор-

мированию идеи двойной эйдетической феноменологии и благодаря соответствующим радикальным соображениям такого рода, как представленные нами выше.

§ 16. Построение трансцендентальной философии

Но благодаря всему этому становится понятной также и определенная независимость построения трансцендентальной феноменологии от построения психологической, и наоборот, причем несмотря на то, что, как стало нам понятно, одна всегда уже имплицирована в другой как завершенная и полностью понятная в ее смысле, ее идентичности. 1) С самого начала ясно, что, даже не отправляясь от психологии (так же как и от какой-либо другой науки), можно сразу же приступить к разъяснению соотношенности всякой объективности с сознанием, формулировать трансцендентальную проблему и переходить к трансцендентальной редукции, а через нее — к трансцендентальному опыту и к эйдетическому исследованию, таким образом, можно сразу разворачивать трансцендентальную феноменологию. В действительности это был тот путь, который я пытался пройти в моих «Идеях». 2) С другой стороны, как показало наше изложение в этих докладах, возможно, оставив в начале в стороне все трансцендентально-философские интересы, исходить из вопроса о требованиях, которые предъявляет строго научная психология как позитивная наука, показывать необходимость методически ее обосновывающей, чисто рациональной (эйдетической) дисциплины, имеющей своим предметом собственную сущность психического и универсум чисто психических связей, то есть систематически формировать идею эйдетической феноменологической психологии и обосновывать ее саму в полной универсальности феноменологии интерсубъективности. После этого само своеобразие становящегося затем необходимым феноменологического эпохэ как «заключения в скобки» всего мира (в то время как значимость естественного мира все же сохраняется как основа) дает мотив, побуждающий радикализировать эту редукцию, выражать трансцендентальную проблему в ее чистейшей форме и вместе с коперниканским переворотом осуществлять трансцендентальный переворот психологической феноменологии. Этот непрямой путь через позитивность эмпирической и эйдетической психологии имеет свои значительные пропедевтические преимущества.

а) Действительно, трансцендентальная установка, последовательно и осознанно выявленная благодаря трансцендентальной редукции, есть ни больше ни меньше, как изменение всей жизненной формы, в рамках которой до сих пор существовали соответствующие Я и Мы, а историче-

ски — и все человечество, абсолютно универсальное и радикальное изменение естественного существования (Dahinlebens) и вживания в предданный мир, осуществляющегося в опыте, мышлении, в любом другом виде действия, а также и во всех формах разума. Радикальный подрыв этого вида жизни и деятельности и установка на жизнь, происходящую на почве трансцендентального опыта, в силу абсолютной чуждости всему как привычному, так и новому, вначале должны пониматься с большим трудом. А потому — и смысл чисто трансцендентальной науки.

б) С другой стороны, психологическая феноменология, конечно, также есть нечто исторически новое; она совершенно своеобразна в том, что касается метода интенционального анализа и, в особенности, раскрытия интенциональных импликаций. И все же она, разворачиваясь в естественной установке на мир, имеет такой же, как у всех позитивных наук, метод ее раскрытия. Если же она добилась отчетливой точности и ясности в отношении ее идеи и была осуществлена по меньшей мере в нескольких основных частях, то требуется лишь более глубокое осмысление для того, чтобы сделать трансцендентальную проблематику ощутимой и ясной из нее самой и чтобы осуществить упомянутый поворот феноменологической редукции и существенного содержания феноменологии в трансцендентальное.

На этих двух ступенях мы встречаем и две основные трудности проникновения в новую феноменологию: во-первых, трудность понимания подлинного метода чистого «внутреннего опыта», который играет свою роль и в обеспечении возможности психологической феноменологии, а также психологии как рациональной науки о фактах, а во-вторых, трудность понимания превосходящих всякую позитивность трансцендентальной постановки вопроса и метода⁶.

Рассмотренный в себе, трансцендентальный интерес есть, конечно, высший и окончательный научный интерес; поэтому трансцендентальная феноменология есть философская дисциплина и основная философская наука не только в каком-то частном смысле, она есть универсальная абсолютная наука, которая всем возможным наукам сообщает их окончательную форму научности. В ее систематическом разверты-

⁶ Исторически трансцендентальная феноменология развивалась так, что вначале раскрылась эйдетическая феноменология, которая как совершенно новая дисциплина противопоставлялась исторически возникшей психологии и с самого начала была задумана как окончательная основная наука для всех трансцендентальных разъяснений, сперва, однако, без прояснения ее подлинного смысла, т. е. без радикального понимания трансцендентальной проблемы: т. о. еще в трансцендентальной двойственности.

вании она порождает все эйдетические науки, благодаря которым и все науки о фактах становятся рациональными и одновременно получают трансцендентальное обоснование, расширяясь при этом таким образом, что не остается более никаких осмысленных проблем, которые можно было бы обозначить, например, как последние философские проблемы. Поэтому в системе наук — или, лучше сказать, в построении универсальной науки, для которой частные науки суть не отдельные моменты, но живые ветви, — правильным будет формировать трансцендентальную феноменологию самостоятельно, в ее трансцендентальных теориях, в ней самой, и вместе с выявлением сущностной особенности естественной установки в противоположность трансцендентальной — раскрывать возможность перетолкования трансцендентальных феноменологических учений в позитивно-психологические⁷.

Перевод с нем. А. В. Денежкина

(по изданию: Husserliana, Bd. 9. Haag: Nijhoff, 1962); редакция перевода В. И. Молчанов и Г. Г. Амелин

⁷ <Обзор запланированной 3 части:>

III. Трансцендентальная феноменология, философия как абсолютно обоснованная универсальная наука

17. Трансцендентальная феноменология как онтология

18. Феноменология и кризис оснований точных наук

19. Феноменологическое обоснование наук о фактах и эмпирическая феноменология

20. Полная феноменология как универсальная философия

21. «Высшие и последние» проблемы как феноменологические

22. Феноменологическое разрешение всех философских противоположностей.

ПАРИЖСКИЕ ДОКЛАДЫ

1929

Нижеследующая публикация представляет собой перевод первоначального текста лекций, прочитанных Гуссерлем 23 и 25 февраля 1929 года в Сорбонне в амфитеатре Декарта под общим названием «Введение в трансцендентальную феноменологию». Приглашение к выступлению исходило от Института германистики и Французского философского общества. Живой интерес, вызванный его выступлением (повторенным с небольшими изменениями в начале марта того же года в Страсбурге), побудил Гуссерля разработать на основе текста докладов произведение, предназначенное для печати. Из этих усилий родились «Картезианские медитации», опубликованные в 1931 году в Париже на французском языке. «Парижские доклады» по отношению к этому знаменитому произведению позднего периода творчества философа выступают, таким образом, в качестве некоего «прафеномена».

Ориентация на Картезия и размышления по поводу сходств и различий феноменологического проекта и декартовской философии характерны для различных стадий идейного развития Гуссерля. Но в работах 1929 года, в «Парижских докладах», а затем и в «Картезианских медитациях», философ особенно ясно указывает как на то, чем он сам обязан отцу новоевропейской философии, так и на то, что разделяет их непроходимой пропастью. В соответствии со своим первоначальным названием, текст «Парижских докладов» содержит в себе достаточно полное освещение различных задач, проблем и направлений исследования, которые впервые или вновь наметила феноменология. Ясность и четкость формулировок, обозримость связей между различными областями формулировок, обозримость связей между различными областями феноменологической дескрипции делают это произведение интересным не только с исторической точки зрения, но и как краткое изложение самих основ феноменологии в гуссерлевском ее варианте.

Возможность говорить о новой феноменологии в этом достославном месте французской науки наполняет меня радостью по особым причинам. Ни один философ прошлого не оказал столь решающего воздействия на смысл феноменологии, как величайший мыслитель Франции Рене Декарт. Его она должна почитать как своего подлинного праотца. Нужно прямо сказать о том, что изучение «Картезианских Медитаций» способствовало новому оформлению становящейся феномено-

логии и сообщило ей ту смысловую форму, которую она имеет сейчас и благодаря которой ее можно было бы назвать новым картезианством, картезианством XX века.

Исходя из этого, я, пожалуй, уже заранее смогу заручиться Вашим расположением, если я начну с тех мотивов «*Meditationes de prima philosophia*», которые, как я думаю, имеют непреходящее значение, и, вслед за этим, обозначу те пре- и новообразования, из которых берет начало своеобразие феноменологического метода и проблематики.

Каждый новичок в философии знает достопримечательный ход мысли в «Медитациях». Как мы помним, их целью является полная реформа философии, завершенная реформой всех наук. Ибо все они — лишь несамостоятельные члены некой универсальной науки, философии. Только в ее систематическом единстве они могут быть приведены к подлинной рациональности, недостававшей им в том виде, в котором они существуют до сих пор. Требуется радикально новое построение, удовлетворяющее идее философии как универсального единства наук в единстве абсолютно рационального обоснования. Это требование воплощается у Декарта в субъективно обращенной философии. Это обращение к субъекту (*Subjektive Wendung*) выполняется в две ступени.

Во-первых: каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен раз в жизни вернуться к самому себе и попытаться, ниспровергнув в себе все преданные научные знания, взяться за новое их построение. Философия есть всецело личное дело философствующего. Речь идет о его *sapientia universalis*¹, то есть о его стремящемся к универсальности знании, — при этом о подлинно научном, таком, за которое он мог бы быть абсолютно ответственным от начала и в каждом его продвижении, — ответственным из его абсолютно усматриваемых оснований. Я могу стать подлинным философом лишь благодаря моему свободному решению стремиться в моей жизни к достижению этой цели. Если я решился на это и, тем самым, сделал выбор в пользу первоначальной абсолютной нищеты и ниспровержения, то первое, что мне нужно осмыслить, — это то, как я могу найти абсолютно надежное начало и метод дальнейшего продвижения там, где меня не может поддержать ни одна наличная наука. Таким образом, Картезианские Медитации не следует понимать как частное занятие философа Декарта, но как прообраз необходимых размышлений (*Meditationen*) каждого вновь начинающего философа вообще.

Если теперь мы обращаемся к этому для нас, сегодняшних, столь странному содержанию «Медитаций», то тем самым тотчас происходит

¹ Универсальная мудрость (лат.). — Здесь и далее прим. перев.

возвращение к философствующему его во втором и более глубоко смысле. Это — знаменитое, составляющее эпоху возвращение к его чистых *cogitationes*². Это то его, которое обнаруживает себя как единственное аподиктически достоверно сущее, лишая, в то же время, значимости бытие мира как не гарантированное от возможного сомнения.

Это его осуществляет вначале подлинно солипсистское философствование. Оно ищет аподиктически достоверных путей, благодаря которым в чисто внутренней сфере (*Innerlichkeit*) можно раскрыть объективно внешнее. У Декарта, как известно, это происходит так, что сначала раскрываются существование Бога и его *veracitas*³, а затем, с их помощью, — объективная природа, дуализм субстанций, короче говоря, — объективная почва позитивных наук и они сами. Все выводы делаются на основании тех принципов, которые имманентны, врождены его.

Так у Декарта. Теперь мы спрашиваем: сохраняют ли эти мысли при критическом рассмотрении какое-то непреходящее значение? Могут ли они придать нашему времени животворные силы?

В любом случае сомнительно, чтобы позитивные науки, которые благодаря этим «Медитациям» должны были получить абсолютно рациональное обоснование, хотя бы в малой степени заботились о нем. Конечно, в наше время, несмотря на блестящее трехсотлетнее развитие, они чувствуют серьезные препятствия, возникшие из-за неясности их оснований. Но все же им не приходится в голову, заново образовывая систему основных понятий, вернуться к «Картезианским Медитациям».

С другой стороны, верно все же то, что «Медитации» в совершенно особом смысле составили эпоху в философии, а именно, как раз благодаря их возвращению к его *cogito*⁴ Декарт действительно вводит философию совершенно нового вида. Эта философия предпринимает, изменяя весь стиль, радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму, который во все новых и всегда недостаточных попытках стремится к своей чистой окончательной форме. Не должна ли, таким образом, эта продолжающаяся тенденция нести в себе некий непреходящий смысл, а для нас — великую, самой историей возложенную на нас задачу, решать которую призваны все мы?

Раздробленность современной философии и ее беспомощные усилия (*Betriebsamkeit*) заставляют нас задуматься. Не объясняется ли это тем,

² Мн. ч. от *cogitatio* — мышление (*лат.*). Поскольку Декарт термином *cogitatio* обозначает сознание вообще, а не только мышление в узком смысле слова, то *cogitationes* можно понимать как акты сознания, как осознания.

³ Правдивость (*лат.*)

⁴ Я мыслю (*лат.*)

что исходящие от «Медитаций» Декарта импульсы лишились своей первоначальной жизненности? Не будет ли подлинно плодотворным только тот Ренессанс, который вновь разбудит эти «Медитации», разбудит не для того, чтобы копировать их, но, прежде всего, чтобы в возвращении к *ego cogito* раскрыть глубочайший смысл их радикализма и проистекающие отсюда непреходящие ценности?

Во всяком случае, таким образом обозначивается путь, который привел к трансцендентальной феноменологии.

Этот путь мы хотим теперь пройти вместе. Мы, как радикально начинающие философы, хотим осуществлять медитации по-картезиански, постоянно критически преобразовывая, однако, их прежнюю форму. То, что находилось лишь в зачаточном состоянии, должно быть свободно развернуто.

Итак, мы, каждый для себя и в себе, начинаем с решения лишить значимости все предданные нам науки. Мы не упускаем главную цель Декарта — цель абсолютного обоснования наук; однако, вначале не должна предполагаться как предрассудок даже ее возможность. Мы удовлетворяемся тем, что вникаем в образ действий наук и узнаем из него их идеал научности как то, к чему стремится наука. В соответствии с их замыслом (*Absehen*), ничто не должно считаться действительно научным, если оно не обосновано полной очевидностью, то есть не может быть удостоверено через возвращение к самим вещам или обстоятельствам вещей (*Sachverhalte*) в изначальном опыте и усмотрении. Руководствуясь этим, мы, начинающие философы, берем за принцип судить только на основе очевидности и критически перепроверять саму очевидность, делая это, как само собой разумеется, также на основе очевидности. Если вначале мы лишили науки значимости, то теперь мы находимся в донаучной жизни, и здесь, конечно, тоже достаточно очевидностей, как непосредственных, так и опосредованных. Это и только это имеем мы вначале.

Отсюда вытекает для нас первый вопрос: можем ли мы указать непосредственные и аподиктические очевидности, а именно, в себе первые, т.е. такие, которые с необходимостью должны предшествовать всем прочим очевидностям?

Когда мы, медитируя, выясняем этот вопрос, то сначала кажется, что такой, на самом деле в себе первой среди всех очевидностей и аподиктической предстает очевидность существования мира. К миру относятся все науки, а до них — и практическая (*handelnde*) жизнь. Бытие (*Dasein*) мира разумеется само собой прежде всего другого — настолько, что никто не может даже подумать о том, чтобы эксплицитно выразить его в каком-либо положении. Ведь мы имеем опыт

мира, в котором этот мир как постоянно и несомненно сущий находится перед нами. Но действительно ли эта опытная очевидность, несмотря на свою самопонятность, аподиктична, и действительно ли она в себе первая, предшествующая всем остальным? И то, и другое мы вынуждены будем отрицать. Не оказывается ли, в частности, многое чувственной видимостью? Не случается ли иногда так, что даже целостная, обозримая как единство связь опыта обесценивается как просто сон? Мы не хотим принимать всерьез попытку Декарта с помощью слишком уж поверхностной критики чувственного опыта доказать мыслимость небытия мира, несмотря на то, что он постоянно дан в опыте. Мы удерживаем лишь то, что для целей радикального обоснования науки очевидность опыта в любом случае нуждалась бы сначала в критике ее значимости и действенности (Tragweite) и что мы, таким образом, не можем считать ее несомненной и непосредственно аподиктичной. Соответственно, недостаточно полагать как незначимые все предданные нам пауки, трактовать их как предрассудки; мы должны лишить наивной значимости также и их универсальную почву, почву опыта мира. Бытие мира не может более быть для нас само собой разумеющимся фактом, но лишь проблемой значимости.

Остается ли для нас теперь вообще какая-либо бытийная почва, почва для каких-либо суждений, очевидностей, чтобы на ней — и аподиктически — можно было обосновать универсальную философию? Разве не является мир обозначением для универсума сущего вообще? И если ему не суждено быть в себе первой почвой суждения, то, скорее, вместе с его существованием уже предположена в себе более первичная бытийная почва?

Здесь мы, полностью следуя Декарту, делаем великий поворот, который, правильно осуществленный, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к *ego cogito* как к аподиктически достоверной и последней почве для суждения, на которой должна быть основана всякая радикальная философия.

Задумаемся: как радикально медитирующие философы мы не имеем сейчас ни значимой для нас науки, ни сущего для нас мира. Вместо того, чтобы просто существовать, то есть естественным образом иметь для нас значимость в полагании бытия в сфере опыта (im Seins glauben der Erfahrung), он для нас есть еще только лишь притязание на бытие. Это касается также и всех других Я, так что мы уже не можем с полным правом употреблять множественное число в коммуникативном смысле. Ведь другие люди и звери даны мне благодаря чувственному опыту, на значимость которого я не могу полагаться в силу того, что она теперь стоит под вопросом. Вместе с Другими я, конечно, теряю также

и весь строй социальности и культуры, короче говоря, весь конкретный мир есть для меня не сущий, по лишь феномен бытия. Но как бы ни обстоило дело с притязанием на действительность этого феномена бытия, имеем ли мы тут дело с бытием или только с видимостью, он сам как мой феномен в любом случае не есть ничто, но именно то, что вообще делает для меня возможным бытие и видимость. И снова: если я воздерживаюсь, как я это свободно мог сделать и сделал, от любого полагания в опыте, так что бытие мира опыта остается для меня незначимым, то все же остается это воздержание как то, что оно в себе есть вместе с целым потоком жизни опыта и всех отдельных ее феноменов, являющихся вещей, других людей, объектов культуры и т.д. Все остается так, как было, лишь за тем исключением, что я, вместо того, чтобы запросто принимать все как сущее, воздерживаюсь от всяких точек зрения в отношении бытия и видимости. Я должен воздерживаться также и от прочих моих мнений, суждений, оценивающих точек зрения в отношении мира как предполагающих бытие мира, но и для них в качестве только феноменов воздержание не означает их исчезновения.

Таким образом, это универсальное запрещение всяких точек зрения по отношению к объективному миру, которое мы называем феноменологическим эпохэ, становится как раз тем методическим средством, благодаря которому я в чистоте схватываю себя как то Я и ту жизнь сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и есть так, как он есть именно для меня. Все относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня благодаря тому, что я испытываю его, воспринимаю его, вспоминаю, сужу или как-либо мыслю о нем, оцениваю его или стремлюсь к нему и т.д. Как известно, все это Декарт обозначает как *cogito*. Для меня мир есть вообще не что иное, как осознанное в таких *cogitationes* сущее и для меня значимое. Весь его смысл и бытийную значимость он получает (hat) исключительно из таких *cogitationes*. В них протекает вся моя жизнь в мире (*Weltleben*). Я не могу испытывать, обдумывать, оценивать какой-либо другой мир, не могу жить и действовать в таком мире, который не имеет смысла и значимости во мне самом и из меня самого. Когда я ставлю себя над всей этой жизнью и воздерживаюсь от любого осуществления, какого-либо полагания бытия, которое напрямик берет мир как сущий, когда я направляю свой взгляд исключительно на саму эту жизнь как на сознание о мире, тогда я обретаю себя самого как чистое его с чистым потоком моих *cogitationes*.

Я обретаю себя самого не как какую-то часть мира, ибо я вообще (*universal*) лишил мир значимости, обретаю не в качестве Я отдельного человека, но в качестве того Я, в жизни сознания которого впервые

получает свой смысл и свою бытийную значимость весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек.

Здесь мы находимся в опасном месте. Кажется очень легким, следуя Декарту, постичь чистое *ego* и его *cogitationes*. И все же, здесь мы как бы стоим на узкой тропинке над бездной, и от того, сможем ли мы спокойно и уверенно идти по ней, зависят наши жизнь и смерть в философии. Декарт искренне желал радикально избавиться от предрассудков. Однако благодаря новым исследованиям, особенно благодаря прекрасным и основательным исследованиям г.г. Жильсона⁵ и Койре⁶, мы знаем, в какой значительной степени схоластика скрыто и как непроясненный предрассудок присутствует в «Медитациях» Декарта. Но дело не только в этом; прежде всего мы должны отвергнуть проистекающие из ориентации на математическое естествознание и едва ли заметные для нас самих предрассудки; а именно, как будто бы в случае *ego cogito* речь идет об аподиктической и первичной аксиоме, которая вместе с другими (выводимыми из нее) создает фундамент для дедуктивной науки о мире, науки *ordine geometrico*⁷. В связи с этим, нельзя считать чем-то само собой разумеющимся то, что мы в нашем аподиктически чистом *ego* спасли какой-то маленький кусочек мира как то, что для философствующего Я является единственно бесспорным, и что теперь задача состоит только в том, чтобы благодаря правильно сделанным выводам в соответствии с врожденными *ego* принципами постепенно раскрыть остальной мир.

К сожалению, у Декарта дело обстоит именно так, когда он совершает малозаметный, но роковой поворот, превращающий *ego* в *substantia cogitans*⁸, в отдельный человеческий *animus*⁹, в исходный пункт для умозаключений в соответствии с принципом каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма. От всего этого мы свободны, если мы остаемся верны радикализму самоосмысления и, тем самым, принципу чистой интуиции, если мы, таким образом, не допускаем в качестве значимого ничего, что не дано нам в открытом благодаря эпохе поле *ego cogito* действительно и, сначала, совершенно непосредственно; следовательно, если мы не утверждаем ничего, что сами не *видим*. В этом Декарт

⁵ Жильсон Этьен (1884–1978) — французский религиозный философ, ведущий представитель неотомизма.

⁶ Койре Александр (1892–1964) — французский философ и историк науки. Гуссерль, вероятно, имеет в виду его работу «Descartes et scolastique» Р., 1923.

⁷ По геометрическому способу (*лат.*)

⁸ Мыслящая субстанция (*лат.*)

⁹ Дух (*лат.*)

ошибся, и получилось так, что он, подошедший к величайшему из всех открытий и уже некоторым образом сделавший его, все же не постиг его подлинного смысла, не постиг смысла трансцендентальной субъективности и, таким образом, не перешагнул порог подлинной трансцендентальной философии.

Свободное эпохэ в отношении бытия являющегося и вообще значимого для меня в качестве действительного мира — действительного в первоначальной естественной установке — как раз и показывает этот величайший и удивительнейший из всех фактов, а именно то, что я и моя жизнь остается незатронутой в своей бытийной значимости независимо от того, существует мир или нет, и вообще независимо от какого-либо по этому поводу решения. Если я в естественной жизни говорю: «Я есть, я мыслю, я живу», то это значит: Я, эта человеческая личность среди других людей в мире, благодаря моему телу находящаяся в реальной связи природы, в которую теперь включены также и мои *cogitationes*, мои восприятия, воспоминания, суждения и т.д. как психофизические факты. Так понятые, я и все мы, люди и животные, суть темы объективных наук, биологии, антропологии, зоологии и психологии. Душевная жизнь, о которой говорит вся психология, понимается как душевная жизнь в мире. Феноменологическое эпохэ, которого требует от меня, философствующего, сам ход очищенных «Картезианских медитаций», исключает из поля моего суждения как значимость бытия объективно-го мира вообще, так и науки о мире уже просто как факты мира. Та к и м образом, для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии, как нет для меня и меня самого в качестве человека, нет моих собственных *cogitationes* как составных частей некоего психофизического мира. Однако вместо этого я достиг самого себя, достиг теперь уже только как такое чистое Я с чистой жизнью и чистыми способностями (например, очевидной способностью к воздержанию от суждений), благодаря которому бытие этого мира и соответствующее так-бытие вообще имеют для меня смысл и возможную значимость. Если мир, поскольку его возможное небытие не устраняет моего чистого бытия, но даже предполагает его, называется т р а н с ц е н д е н т н ы м, но это мое чистое бытие или мое чистое Я называется т р а н с ц е н д е н т а л ь н ы м. Благодаря феноменологическому эпохэ естественное человеческое Я, и притом мое, редуцирует себя к трансцендентальному, — это и имеется в виду, когда идет речь о феноменологической редукции.

Здесь, однако, необходимы дальнейшие шаги, с помощью которых то, что уже было достигнуто, только и может быть правильно использовано. Какое начало может быть положено с помощью трансцендентального его

философски? Конечно, его бытие очевидным — для меня, философствующего, — образом предшествует в познавательном отношении всякому объективному бытию. В определенном смысле оно есть основание и почва, на которой разворачивается всякое — верное или неверное — объективное познание. Но означает ли такое предшествование и такая предположенность во всяком объективном познании, что оно для этого объективного познания есть основа познания в обычном смысле? Мысль, которая напрашивается как искушение — искушение всех реалистических теорий. Однако искушение искать в трансцендентальной субъективности предпосылки для полагания существования субъективного мира исчезает, когда мы подумаем о том, что все умозаключения, которые мы осуществляем, схваченные чисто, сами протекают в трансцендентальной субъективности, и что все относимые к миру подтверждения свою меру имеют в самом мире, таком, каков он — себя самого дающий и подтверждающий — есть в опыте. Мы не считаем, конечно, что великая мысль Картезия о том, что глубочайшее обоснование объективных наук и бытия самого объективного мира следует искать в трансцендентальной субъективности, является ложной. Иначе мы бы не следовали за ним по путям его медитаций, хотя бы даже и критически. Но, быть может, вместе с картезианским открытием его раскрывает себя также и некая новая идея обоснования, а именно, трансцендентального обоснования.

Действительно, вместо того, чтобы использовать *ego cogito* как голое аподиктическое положение и как абсолютно фундирующую предпосылку, мы обращаем наше внимание на то, что феноменологическое эпохэ вместе с безусловно аподиктическим *Я есть* открыло нам (или мне, философствующему) новую бесконечную сферу бытия, а именно, как сферу нового трансцендентального опыта. И вместе с ним — также и возможность трансцендентального опытного познания и трансцендентальной науки.

Здесь раскрывается некий в высшей степени значительный познавательный горизонт. Феноменологическое эпохэ редуцирует меня к моему трансцендентальному чистому Я, и, по крайней мере сначала, я, таким образом, есть в определенном смысле *solus ipse*¹⁰, однако не как обычный, как будто бы после падения всех светил сохранившийся человек во все еще сущем мире. Если я исключил мир из поля моего суждения как получающий бытийный смысл из меня и во мне, то я, предшествующее ему трансцендентальное Я есть единственное полагаемое и положенное в суждении. И теперь я должен найти некую, совершенно своеобразную науку, своеобразную потому, что она, твори-

¹⁰ Один (лишь) сам (лат.)

мая исключительно из моей и в моей трансцендентальной субъективности, также и значение должна иметь — по крайней мере сначала — только для нее, найти трансцендентально-солипсистскую науку. Таким образом, не *ego cogito*, но наука об *ego*, чистая Эгология должна была быть глубочайшим фундаментом философии в картезианском смысле универсальной наукой и должна была доставлять по крайней мере основную часть ее абсолютного обоснования. И эта наука уже имеется как первичная трансцендентальная феноменология; первичная и, таким образом, не полная, которая, конечно, включает в себя и дальнейший путь от трансцендентального солипсизма к трансцендентальной интерсубъективности.

Чтобы все это сделать понятным, вначале требуется упущенное Декартом раскрытие бесконечного поля трансцендентального опытного самопознания (*Selbsterfahrung*) *ego*. Такое опытное самопознание, оцененное даже как аподиктическое, как известно, и в его размышлениях играет определенную роль, однако он был далек от мысли раскрыть *ego* в полной конкретности его трансцендентального бытия (*Daseins*) и жизни и увидеть в нем целое поле для работы, которое необходимо систематически проследить в его бесконечностях. Для философа как фундаментальное уразумение в центр должно быть поставлено то, что он в установке трансцендентальной редукции может последовательно рефлексировать на свои *cogitationes* и на их чисто феноменологическое содержимое (*Gehalt*), и при этом может всесторонне раскрывать свое трансцендентальное бытие в его трансцендентально-временной жизни и в его способностях. Здесь речь явно идет о параллели к тому, что психолог в своей установке на существование мира называет внутренним опытом или опытом самости.

Далее — и это имеет величайшее, даже решающее значение — необходимо принять во внимание то (это, кстати, заметил и Декарт), что, например, эпохэ по отношению к миру (*des Weltlichen*) ничего не меняет в том, что опыт есть опыт этого находящегося в мире, и, таким образом, соответствующее сознание есть сознание о нем; мимо этого невозможно пройти с небрежностью. Схема *ego cogito* должна быть пополнена еще одним членом: каждое *cogito* имеет в себе как разумеемое (*Vermeintes*) свое *cogitatum*¹¹. Восприятие дома, даже если я воздерживаюсь от полагания в этом восприятии (*des Wahrnehmungsglaubens*), взятое так, как я его переживаю, есть все же восприятие именно этого дома, так-то и так-то являющегося, показывающего себя в таких-то определенностях, с такой-то стороны, вблизи или вдали. Точно так же ясное

¹¹ Мыслимое (*лат.*)

или смутное воспоминание есть воспоминание о смутно или ясно представленном доме, и даже ложное суждение есть разумение в суждении (*Urteilsmeinung*) такого-то и такого-то разумеемого положения вещей. Основное свойство форм сознания, в которых я живу как Я, есть так называемая интенциональность, есть соответствующее осознание (*Bewussthaben*) чего-либо. К этому Что сознания принадлежат также такие бытийные модусы, как налично сущий, предположительно сущий, недействительно (*nichtig*) сущий, а кроме того, модусы сущего как видимости, как ценности, как блага и т. д. Феноменологический опыт как рефлексия должен удерживаться в стороне от всех надуманных конструкций и приниматься как подлинный именно в той конкретности, именно с тем смысловым и бытийным содержанием, в котором он себя проявляет.

К подобным надуманным конструкциям относится и доктрина сенсуализма, в которой сознание толкуют как комплекс чувственных данных, а затем, когда требуется, задним числом добавляют гештальт-качества (*Gestaltqualitäten*), препоручая им заботу о целостности. Это в корне неверно уже в психологической, ориентированной на мир установке, а в трансцендентальной — и подавно. Если феноменологический анализ в своем поступательном движении и должен указать на нечто, обозначаемое как данные ощущения, то, во всяком случае, не как на нечто первичное во всех случаях «внешнего восприятия»; в честном чисто созерцательном описании первым делом необходимо подробнее описать *cogito* как таковое, например, восприятие дома, описать в соответствии с его предметным смыслом и в соответствии с модусами проявления. И так — для каждого вида сознания.

Обращаясь прямо к объекту сознания, я нахожу его как нечто, что дано в опыте или имеется в виду как наделенное такими-то и такими-то определениями, в [акте] суждения — как носителя предикатов суждения, в [акте] оценки — как носителя ценностных предикатов. Обращая внимание на другую сторону, я нахожу меняющиеся модусы сознания, соразмерные восприятию, воспоминанию, нахожу все то, что есть не сам предмет и не само предметное определение, а субъективный модус данности, субъективный способ явления, такой, как перспективы или различия смутности и отчетливости, внимательности и невнимательности etc.

Таким образом, если я как медитирующий философ, который стал при этом трансцендентальным его, осуществляю поступательное самоосмысление, то это значит, что я вступаю в открытый бесконечный трансцендентальный опыт, и, не удовлетворяясь смутным *ego cogito*, следуя за непрерывным потоком когитирующего бытия и жизни, замечаю все, что можно здесь увидеть, эксплицируя, вникаю, в описании схваты-

ваю в понятиях и суждениях, причем только в таких, которые совершенно изначально почерпнуты из этих состояний созерцания.

Таким образом, в истолкованиях и описаниях руководящим является трехчленный термин, как уже было сказано: *ego cogito cogitatum*. Если сначала мы отвлечемся от идентичного Я, которое при этом все же присутствует в определенной мере в каждом *cogito*, то нам будет легче отметить различия, выделяющиеся в рефлексии в самом *cogito*, и тогда разделяются дескриптивные типы, которые в языке очень смутно указываются как восприятие, воспоминание, продолжение осознания после восприятия, предвосхищение, желание, воление, предикативное высказывание и т. д. Но если мы принимаем это так, как это в конкретности дано нам трансцендентальной рефлексией, то сразу же проступает уже затронутое основное различие между предметным смыслом и модусами сознания, а затем и способами явления: таким образом, проступает — рассмотренная типически — двусторонность, которая как раз и создает интенциональность, сознание как сознание о том-то и том-то. Это требует всегда двух направлений описания.

При этом следует обратить внимание на то, что трансцендентальное эпохэ в отношении сущего мира со всеми как-либо узнанными в опыте, воспринятыми, воспомнанными, обмысленными, положенными в суждении объектами ничего не изменяет в том, что мир, что все эти объекты как феномены опыта, хотя и чисто как таковые, чисто как *cogitata*¹² соответствующих *cogitationes*, должны быть главной темой феноменологической дескрипции. Но что тогда составляет глубочайшее различие между феноменологическими суждениями о мире опыта и естественно-объективными? Ответ может быть дан такой: как феноменологическое его я стал чистым созерцателем (*Zuschauer*) самого себя, и я не принимаю в качестве значимого ничего, кроме того, что я нахожу как неотделимое от меня самого, как мою чистую жизнь, и именно так, как изначальная, созерцательная рефлексия раскрывает мне меня самого. Как человек в естественной установке, такой, каким я был до эпохэ, я наивно вживался в мир; почерпнутое из опыта сразу же (*ohne weiteres*) получало для меня значимость, и это было базисом для всех остальных моих точек зрения. Все это происходило во мне, но я на это не обращал внимания; меня интересовало узнанное мною в опыте, вещи, ценности, цели, но не интересовала сама жизнь моего опыта, моя заинтересованность, принятие точек зрения, мое субъективное. Как естественно живущее Я, я был трансцендентальным Я, но ничего об этом не знал. Для того, чтобы вникнуть в мое абсолютное собственное бытие, я должен был про-

¹² Мн. ч. от *cogitatum*.

делать феноменологическое эпохэ. С его помощью я отнюдь не хочу, как Декарт, проделывать некую критику значимости, чтобы узнать, могу ли я с аподиктичностью доверять опыту и, таким образом, бытию мира, или нет, но я хочу освоиться с тем, что мир есть для меня *cogitatum* моих *cogitationes*, а также, как он есть в таком качестве. Я хочу не только установить, что *ego cogito* аподиктически предшествует для-меня-бытию мира, но хочу полностью и всеохватывающе изучить мое конкретное бытие как *ego* и увидеть при этом, что мое бытие как естественное вживание в мир опыта есть особая трансцендентальная жизнь, в которой я в наивной вере осуществляю опыт, расширяю мои наивно приобретенные убеждения относительно мира и т.д. Таким образом, суть феноменологической установки и ее эпохэ состоит в том, что я достигаю последней мыслимой для опыта и познания точки зрения, в которой я становлюсь незаинтересованным созерцателем моего естественно-мирского Я и жизни Я, которое есть при этом лишь особая часть или особый слой моей раскрытой теперь трансцендентальной жизни. Незаинтересован я постольку, поскольку я «воздерживаюсь» от всех мирских интересов, которые я все же имею, и как Я — философствующий — возвышаюсь над ними и созерцаю их, беру их, так же как и все мое трансцендентальное *ego*, как темы описания.

Так вместе с трансцендентальной редукцией происходит некоторый вид раскола в Я: трансцендентальный созерцатель возвышается над самим собой, созерцает себя, причем созерцает себя также и как прежнее, отдавшееся миру Я, таким образом, находит в себе как *cogitatum* себя самого как человека, а в соотносящихся с ним *cogitationes* находит трансцендентальную жизнь и бытие, раскрывающие все находящееся в мире. Если естественный человек (а в нем и Я, которое хотя и трансцендентально, но ничего не знает об этом) имеет сущий в наивной абсолютности мир и науку о мире, то трансцендентальный созерцатель, осознавший себя как трансцендентальное Я, имеет мир только как *ф е н о м е н*, то есть как *cogitatum* соответствующей *cogitatio*, как являющееся соответствующих явлений, только как коррелят.

Когда феноменология тематизирует предметы сознания (безразлично какого вида — реальные или идеальные), то она тематизирует их только как предметы соответствующих модусов сознания; описание, которое стремится схватить конкретные в своей полноте феномены *cogitationes*, должно постоянно от предметной стороны обращаться к стороне сознания и проследивать сплошь и рядом существующие здесь взаимосвязи. Если, например, моей темой является восприятие гексаэдра, то в чистой рефлексии я замечаю, что гексаэдр непрерывно дан как предметное

единство в разно-образной и определенно связанной множественности модусов явления. Один и тот же гексаэдр — одно и то же являющееся — [мы видим] с этой или с той стороны, в этих или в тех перспективах, вблизи или вдали, с большей или меньшей ясностью и определенностью. Если мы взглянем на какую-либо поверхность гексаэдра, на какое-либо ребро или угол, какое-либо цветовое пятно, короче говоря, схватим какой-либо момент предметного смысла, то в каждом из них мы заметим то же самое: он есть единство многообразия постоянно меняющихся модусов проявления, их особых перспектив, особых различий субъективных Здесь и Там. Обращаясь к нему прямо, мы находим, например, постоянно идентичный неизменный цвет, но, рефлектируя на модусы явления, мы познаем, что он не может существовать никак иначе (иначе было бы даже немислимо), кроме как представляясь в тех или иных цветовых оттенках (*Farbenabschattungen*). Единство мы имеем всегда лишь как единство из представления (*Darstellung*), которое есть представление самоопределения (*Sich-selbst-Darstellung*) цвета или грани.

Cogitatum возможно лишь в особом модусе *cogito*. А именно, если мы берем жизнь сознания совершенно конкретно и в описании удерживаем обе стороны и их интенциональные взаимоотношенности, то тут открываются подлинные бесконечности и в поле зрения появляются все новые, никогда не похожие один на другой факты. Тут раскрываются структуры феноменологической временности. Так дело обстоит уже и тогда, когда мы пребываем в пределах того типа сознания, который называется восприятием вещи. Соответственно, оно живет как некое дление (*Dahindauern*), как временное протекание воспринимания и воспринятого. Это текущее самопротяжение (*Sich-fort-erstrecken*), эта временность есть нечто, сущностно принадлежащее к самому трансцендентальному феномену. Любое разделение, которое мы примысливаем, также дает восприятие того же самого типа, и о любом отрезке, о любой фразе мы говорим то же самое: воспринят гексаэдр. Но эта и д е н т и ч н о с т ь есть имманентная дескриптивная черта такого интенционального переживания и его фаз, она есть определенная черта самого сознания. Части и фазы восприятия не наклеены внешне одна на другую, они едины, так, как едино именно сознание и только сознание, а именно, они едины в сознании об одном и том же. Дело не обстоит таким образом, что сначала есть вещи, которые затем проникают в сознание, так что одно и то же налично здесь и проникло там, но сознание и сознание, одно *cogito* и другое связываются в единое, объединяющее их обоих *cogito*, которое как некое новое сознание опять-таки есть сознание о чем-то, и работа этого с и н т е т и ч е с к о г о с о з н а н и я заключается в том, что в нем сознается «одно и то же», одно как единое.

Здесь на примере мы встречаемся с единственной в своем роде чертой синтеза как основным своеобразием сознания, и вместе с ней тотчас выступает различие между реальными (reell), идеальным (ideell), исключительно интенциональным содержанием сознания¹³. Предмет восприятия, рассмотренный феноменологически, не есть некая реальная (reell) часть в воспринимании и в его протекающих, синтетически объединяющихся перспективах и прочих многообразиях явления. Дна явления, которые благодаря синтезу даются мне как явления одного и того же, реально (reell) разделены, и как разделенные реально (reell), не имеют общих данных; они имеют [лишь] в высшей степени схожие и подобные моменты. Один и тот же видимый гексаэдр есть один и тот же интенционально: то, что дано как пространственно-реальное, есть идеально-идентичное, идентичное интенции в многообразных восприниманиях, имманентное модусам сознания, Я-актам; но не как реальное (reell) данное, а как предметный смысл. Один и тот же гексаэдр может быть для меня, далее, также и в различных вторичных воспоминаниях (Wiedererinnerungen), ожиданиях, ясных или пустых представлениях как одно и то же интенциональное, как идентичный субстрат для предикаций, для оценок и т.д. Эта тождественность (Selbigkeit) всегда находится в самой жизни сознания и усматривается благодаря синтезу. Так через всю жизнь сознания проходит отношение сознания к предметности, и это отношение раскрывается как сущностная особенность каждого сознания — способность во все новых и весьма разнообразных модусах сознания синтетически переходить к сознанию единства — сознанию об одном и том же.

В тесной связи с этим находится и то, что ни одно отдельное *cogito* не изолировано в его, так что в конце концов оказывается, что вся универсальная жизнь в своем флуктуировании, в своем гераклитовском потоке есть некое универсальное синтетическое единство. Ему мы более

¹³ Гуссерль различает «реальный» как *real* и «реальный» как *reell*, «идеальный» как *ideal* и «идеальный» как *ideell*. Термин *real* относится к вещам в мире, к вещной предметности в противоположность идеальной (*ideal*) предметности (например, математическим объектам). Термин *reell* Гуссерль использует при описании самой «ткани» сознания, *das Reelle* — это фазы или моменты в протекании самих переживаний. Наконец, когда речь идет об интенциональном содержании сознания как о полагаемом предметном смысле, смысловой оформленности предмета, употребляется термин *ideell*. Соответственно, взятые как феномены, т.е. как корреляты смыслопридающих актов сознания, «идеальны» не только идеальные, но и реальные предметы.

всего обязаны тем, что трансцендентальное его не только просто есть, но есть для самого себя, как обозримое конкретное единство, живущее во все новых модусах сознания, как единое и постоянно объективирующее себя в форме имманентного времени.

Но не только это. Потенциальность жизни так же существенна, как и ее актуальность, и эта потенциальность не есть некая пустая возможность. Каждое *cogito*, например, внешнее восприятие или вторичное воспоминание и т.д., несет в самом себе имманентную ему потенциальность, которая может быть раскрыта, — потенциальность возможных, относимых к одному и тому же интенциональному предмету и осуществимых из Я переживаний. В каждом [*cogito*] мы находим, как говорят в феноменологии, горизонты, причем в различном смысле. Восприятие поступательно разворачивается и намечает горизонт ожиданий как горизонт интенциональности, указывая на грядущее как воспринятое, таким образом, на будущие ряды восприятия. Но каждое из них вместе с собой также вводит потенциальности, такие, как «я мог бы направить свой взгляд не сюда, а туда», мог бы организовать ход восприятия чего-либо не так, а иначе. Каждое вторичное воспоминание отсылает меня ко всей цепочке возможных вторичных воспоминаний вплоть до актуального Теперь, и в каждом пункте имманентного времени — к тому, что нужно раскрыть в качестве сопринадлежащего ему настоящего и т.д.

Все это — интенциональные и управляемые законами синтеза структуры. Я могу опросить каждое интенциональное переживание, и это значит, что я могу проникнуть в его горизонты и истолковать их; при этом я, с одной стороны, раскрываю потенциальности моей жизни, а с другой стороны, проясняю в предметном отношении разумеемый смысл.

Таким образом, интенциональный анализ есть нечто совершенно иное, чем анализ в обычном смысле. Жизнь сознания — и это так уже для чистой имманентной психологии (*Innenpsychologie*) как параллели к трансцендентальной феноменологии — не есть некая голая связь данных, будь то скопление психических атомов, или некое целое элементов, которые едины благодаря гештальт-качествам. Интенциональный анализ есть раскрытие актуальностей и потенциальностей, в которых конституируются предметы как смысловые единства, и всякий смысловой анализ осуществляется в переходе от реальных (*reell*) переживаний к намеченным в них интенциональным горизонтам.

Это позднее уразумение предписывает феноменологическому анализу и дескрипции совершенно новую методику — методику, которая действует везде, где должны исследоваться предмет и смысл, вопросы

о бытии, о возможности, об истоках, о правомерности. Любой интенциональный анализ возвышается над моментально и реально (reell) данным переживанием имманентной сферы, причем так, что он, раскрывая потенциальности, которые сейчас указаны реально (reell) и как горизонты, представляет множества новых переживаний, в которых становится ясным то, что подразумевалось только имплицитно и, таким образом, уже было интенциональным. Если я смотрю на гексаэдр, то я сразу же говорю: Я вижу его действительно и в собственном смысле только с одной стороны. И все же очевидно, что то, что я сейчас воспринимаю, есть, нечто большее, что восприятие заключает в себе некое полагание (Meinung), хотя и несозерцательное, благодаря которому увиденная сторона имеет свой смысл как только сторона. Но как раскрывается это полагание большего (Mehrmeinung), как, собственно говоря, становится впервые очевидно, что я подразумеваю нечто большее? Именно благодаря переходу к синтетической последовательности возможных восприятия, такой, которую я бы имел, если бы я, как я это могу, осмотрел бы вещь со всех сторон. Феноменология постоянно разъясняет это полагание (das Meinen), соответствующую интенциональность, благодаря тому, что она производит такие смыслоисполняющие синтезы. Истолковать универсальную структуру трансцендентальной жизни сознания в ее смыслоотнесенности и смыслообразовании — гигантская задача, стоящая перед дескрипцией.

Исследование, конечно же, проходит различные ступени. Ему не препятствует то, например, что здесь — царство субъективного потока, и что желание пользоваться методикой образования понятий и суждений, которая является руководящей в объективных, точных науках, было бы здесь пустой мечтой. Конечно, жизнь сознания — поток, и каждое cogito текуче, не имеет фиксируемых окончательных элементов и отношений. Но в потоке господствует очень хорошо выраженная типика. Восприятие — один всеобщий тип, вторичное воспоминание — другой тип, [третий] — пустое сознание, а именно, ретенциональное, в котором я осознаю часть мелодии, которую я больше не слышу, но имею *еще* в поле сознания, вне созерцания, и все же — эту часть мелодии; подобно этим, существуют всеобщие, четко выраженные типы, которые опять-таки разделяются на тип *восприятия пространственной вещи* и тип *восприятия человека*, психофизического существа.

В каждом таком типе, описывая его всеобщим образом, я могу исследовать его структуру, а именно, его интенциональную структуру, ибо он есть именно интенциональный тип. Я могу спрашивать, как один переходит в другой, как он образуется, изменяется, какие формы интенционального синтеза необходимо в нем присутствуют, какие формы гори-

зонтов он необходимо в себе содержит, какие формы раскрытия и исполнения ему принадлежат. Этим занимается трансцендентальная теория восприятия, т.е. интенциональный анализ восприятия, трансцендентальная теория воспоминания и связей созерцаний вообще, трансцендентальная теория суждений, теория воли и т.д. Всегда дело заключается в том, чтобы не просто, подобно объективным наукам о фактах, заниматься опытами и реально анализировать их данные, но чтобы следовать за линиями интенционального синтеза, раскрывать их так, как они интенционально и горизонтно намечены, причем сами горизонты должны быть указаны, а затем и раскрыты.

Поскольку уже каждое отдельное *cogitatum* благодаря его трансцендентально-имманентному временному протяжению есть некий синтез идентичности, сознание о непрерывно тождественном (*selben*), то предмет уже поэтому играет определенную роль как трансцендентальная руководящая нить для субъективных многообразий, которые его конституируют. Но при обозрении наиболее общих типов *cogitata* и во всеобщей интенциональной дескрипции их безразлично, восприняты или воспомянуты и т.п. те или иные предметы.

Однако если мы тематизируем феномен мира, который в синтетически-едином текущем потоке восприятия также осознается как единство, соответственно, тематизируем этот удивительный тип — *универсальное восприятие* мира, и спрашиваем, каким образом должно быть понято интенционально то, что некий мир наличен (*da ist*) для нас, тогда, естественно, мы последовательно удерживаем синтетический предметный тип мир как *cogitatum* и как руководящую нить для развёртывания бесконечной структуры интенциональности опыта о мире. При этом мы должны углубиться в частную типичу. Мир опыта, постоянно удерживаемый в феноменологической редукции, взятый чисто как испытанный, расчленяется на пребывающие идентичными объекты. Как выглядит особенная бесконечность действительных и возможных восприятия, относящихся к какому-либо объекту? Такой вопрос мы должны задать в отношении каждого всеобщего типа объектов. Как выглядит горизонтальная интенциональность, без которой не мог бы существовать ни один объект как объект, интенциональность, отсылающая к связи мира, от которой, как показывает сам анализ интенциональности, неотмыслим ни один объект и т.д. И так — для каждого особого типа объектов, который может принадлежать миру.

Идеальное (*ideell*) фиксирование интенционального типа предметов означает (и в этом легко убедиться) наличие определенной организации или порядка в интенциональных исследованиях. Другими словами: трансцендентальная субъективность есть не хаос интенциональ-

ных переживаний, но единство синтеза, многоступенчатого синтеза, в котором конституируются все новые и новые типы объектов и отдельные объекты. И каждый объект намечает для трансцендентальной субъективности некую структуру упорядоченности (Regelstruktur).

Вместе с вопросом о трансцендентальной системе интенциональности, благодаря которой для его постоянно налична (da) природа, мир — вначале в опыте как прямо видимые, осязаемые и т.д., а потом и благодаря всякой иным образом направленной на мир интенциональности — с этим вопросом мы, собственно говоря, уже находимся в пределах феноменологии разума. Разум и неразумность (Unvernunft), понятия в самом широком смысле, не обозначают случайно-фактические способности и данности (Tatsachen), но принадлежат к самым общим структурным формам трансцендентальной субъективности вообще.

Очевидность в самом широком смысле самопроявления, самоприсутствия, сути (Inne-seins) самого положения вещей, самой ценности и т.п., эта очевидность не есть некое случайное происшествие в трансцендентальной жизни. Скорее, всякая интенциональность или сама есть некое сознание-очевидность, имеющее *cogitatum* в качестве его самого, или сущностно и горизонтно отнесена к самоданности, направлена на нее. Уже каждое прояснение есть приведение к очевидности. Каждое смутное, пустое, неясное сознание с самого начала есть все же сознание о том-то и том-то, поскольку оно отсылает к некоторому пути прояснения, в котором полагаемое было бы дано как действительность или возможность. Каждое смутное сознание я могу допросить в отношении того, как должен был бы выглядеть его предмет. И, конечно, к структуре трансцендентальной субъективности принадлежит также и то, что в ней образуются такие мыслительные содержания (Meinungen), на основе которых при переходе к возможной очевидности, соответственно, при приведении к ясному представлению, а равно как и в реально продолжающемся опыте, в котором и происходит действительный переход от некоторого мыслительного содержания к самому очевидному положению вещей, устанавливается не то, что было помыслено в качестве возможного самораскрытия, (Selbst), но нечто другое. Часто вместо подтверждения, исполнения происходит также и разочарование, упразднение, негация. Но все это, как типичный вид противоположных процессов — исполнения или разочарования, — принадлежит к целостной жизни сознания. Его всегда и с необходимостью живет в *cogitationes*, и соответствующий предмет всегда или дан в созерцании (в сознании — он дан как существующий, в фантазирующем сознании — как якобы существующий), или не дан в созерцании, соответственно, нереален (*sachferne*). И всегда,

исходя из него, можно задать вопрос о возможных путях к нему самому как к действительности или же как к сфантазированной возможности; можно спросить о путях, где он последовательно удостоверял бы себя как сущий, был бы достижим в единообразной континуальности очевидностей или представлял бы в них свое не-бытие.

То, что некий предмет существует для меня, означает, что он значим в моей сфере сознания. Но эта значимость для меня есть лишь постольку значимость, поскольку я предполагаю, что я мог бы ее подтвердить, что я мог бы указать доступные для меня пути, т. е. свободно исполнимые опыты и прочие очевидности, в которых я был бы в непосредственном соприкосновении с ним самим, осуществил бы его как *действительно здесь*. Это так даже и тогда, когда мое сознание о нем есть опыт, есть сознание того, что он уже сам здесь, сам увиден. Ибо и это видение снова указывает на следующее видение, на возможность подтверждения и возможность снова и снова переводить обретенное уже в качестве сущего в модус дальнейшего подтверждения.

Поразмыслите над колоссальным значением этого замечания теперь, после того, как мы стали на почву эгологии. С этой окончательной точки зрения мы видим, что здесь бытие и так-бытие (*Dasein und So-sein*) в действительности и по истине не имеют для нас никакого иного смысла, кроме смысла — бытие из возможности самоуверяющего подтверждения; но [мы] видим также и то, что эти пути подтверждения и их доступность сами принадлежат ко мне, как к трансцендентальной субъективности, и только как таковые имеют какой-либо смысл.

Истинно сущее, реальное или идеальное, имеет, таким образом, значение только как какой-либо особый коррелят моей собственной интенциональности, актуальной или намеченной в качестве потенциальной. Конечно, [коррелят] не какого-то отдельного *cogito*; например, бытие некой реальной вещи — не как [коррелят] *cogito* отдельного восприятия, которое я сейчас имею. Оно само и его предмет в [модусе] Как интенциональной данности отсылает меня благодаря предполагаемым горизонтам к бесконечно открытой системе в о з м о ж н ы х восприятий как таковых, которые не выдуманы, но мотивированы в моей интенциональной жизни и могут лишиться своей предполагаемой значимости только тогда, когда их упраздняет противоречащий опыт; они с необходимостью совместно предположены как м о и возможности, которые я, если мне ничего не препятствует, могу осуществить, переходя куда-либо, осматривая etc.

Но, конечно, все это описание достаточно грубо. Необходимы в высшей степени обширные и сложные интенциональные анализы, чтобы истолковать структуры возможности в отношении горизонтов, специфици-

чески принадлежащих к каждому виду предметов, и, тем самым, сделать понятным смысл соответствующего бытия. С самого начала очевидно только одно — руководящее: то, что я имею как сущее, значимо для меня как сущее, и всякое мыслимое удостоверение происходит во мне самом, заключено в моей непосредственной и опосредованной интенциональности, в которой, таким образом, должен быть заключен также и всякий бытийный смысл.

Тут мы уже находимся в кругу великих, наиважнейших проблем, проблем разума и действительности, проблем сознания и истинного бытия, т.е. тех проблем, которые в феноменологии обозначаются в целом как конститутивные проблемы. Вначале они кажутся частными феноменологическими проблемами, поскольку действительность, бытие понимают только как бытие мира и, таким образом, думают, что тут возникает феноменологическая параллель к так называемой теории познания или критике разума, которая, как известно, обычно относится к объективному познанию, познанию реальности. Но на деле конститутивные проблемы охватывают всю трансцендентальную феноменологию и намечают совершенно всеобщий систематический аспект, который организует все феноменологические проблемы, феноменологическое конституирование какого-либо предмета означает: рассмотрение универсальности его с точки зрения идентичности этого предмета, а именно, рассмотрение, задающееся вопросом о систематической полноте (Allheit) действительных и возможных переживаний сознания, которые намечены в моем его как относимые к нему и имеют для моего его значение прочного правила возможных синтезов.

Проблема феноменологического конституирования какого-либо типа предметов есть вначале проблема его идеально-завершенной очевидной данности. Каждому типу предметов соответствует его типический вид возможного опыта. Что представляет собой такой опыт в соответствии с его сущностными структурами, а именно, когда мы мыслим его как выявляющий этот предмет в идеальной полноте и всесторонне? Вслед за этим — другие вопросы: как его овладевает такой системой, овладевает даже тогда, когда актуально о ней нет никакого опыта? Наконец, какво для меня значение того, что для меня существуют предметы в своей определенности, о которых я, тем не менее, ничего не знаю и не знал?

Каждый сущий предмет есть предмет для некоего универсума возможных опытов, причем понятие опыта мы должны значительно расширить, расширить до понятия правильно понятой очевидности. Каждому возможному предмету соответствует возможная система такого рода. Трансцендентальна, как уже говорилось, поступательно разворачивающаяся фиксация предметных определений (Gegenstandsindex)

некоей совершенно определенным образом соответствующей [предмету] универсальной структуры его в соответствии с его действительными *cogitata* и в соответствии с его потенциальностями, со способностями. Однако, это и есть сущность его: быть в форме действительного и возможного сознания, возможного — в соответствии с в нем самом находящимися формами *Я могу*, формами способности. Его есть то, что оно есть, в отношении к интенциональным предметностям, оно всегда имеет сущее и возможным образом сущее, и, таким образом, его сущностное своеобразие состоит в том, чтобы постоянно образовывать системы интенциональности и удерживать уже образованные, реестр которых есть им положенные, обмысленные, оцененные, трактуемые, сфантазированные и фантазируемые предметы.

Но есть и само его, и его бытие есть бытие для себя самого, и его бытие со всем ему принадлежащим особо-сущим также конституировано в нем самом и конституирует себя для себя дальше. Для-себя-самого-бытие его есть бытие в постоянном самоконституировании, которое, со своей стороны, является фундаментом для любого конституирования так называемого трансцендентного, предметности в мире. Таким образом, создание фундамента конститутивной феноменологии есть создание в учении о конституировании имманентной временности и упорядоченных в ней *имманентных* переживаниях некоторой эгологической теории, благодаря которой постепенно становится понятным, как конкретно возможно и понятно для-себя-самого-бытие его.

При этом проявляется многозначность темы его; в различных слоях феноменологической проблематики она различна. В первых, самых общих структурных наблюдениях как результат феноменологической редукции мы находим [структуру] *ego cogito cogitata*, а именно, мы встречаемся с множественностью *cogitata*, [множественностью актов] *Я воспринимаю, Я вспоминаю, Я желаю* и т.д., и первое, что мы при этом замечаем — это то, что множественные модусы *cogito* имеют точку тождества, центрированы, и это проявляется в том, что Я, одно и то же Я сначала осуществляет акт *Я мыслю*, затем — акт *Я оцениваю как видимость* и т.д. Становится заметен двойной синтез, двойная поляризация. Многие, хотя и не все модусы сознания, которые протекают здесь, синтетически едины как способы осознания одного и того же предмета. Но, с другой стороны, все *cogitationes* и, прежде всего, все мои точки зрения имеют структурную форму [*ego*] *cogito*, обладают Я-поляризацией.

Тут, однако, следует заметить, что центрирующее его не есть некая пустая точка или полюс, но, благодаря закономерности генезиса, вместе с каждым исходящим от него актом обретает некоторую устойчивую определенность. Например, если я в акте суждения решил утверждать

некоторое так-бытие, то этот мимолетный акт проходит, но я теперь уже есть такое Я, которое решило это так-то, я устойчиво нахожу себя самого как Я определенных устойчивых для меня убеждений. И так — для каждого вида решений, например, ценностных или волевых.

Таким образом, мы имеем его не как голый пустой полюс, но именно как постоянное и устойчивое Я оставшихся убеждений, привычек, в изменении которых впервые конституируется единство личностного Я и его личностного характера. От него, однако, следует отличить его в полной конкретности, которое конкретно лишь в текучем многообразии его интенциональной жизни вместе с полагаемыми в ней и конституирующимися для нее предметами. Поэтому об его мы говорим также и как о конкретной монаде.

Поскольку Я как трансцендентальное его таково, что я могу обнаруживать себя самого как его в первом и во втором смысле и вникать (*inne werden*) в мое действительное и истинное бытие, то это есть, таким образом, конститутивная проблема, причем самая радикальная.

Таким образом, конститутивная феноменология поистине охватывает всю феноменологию, хотя она и не может быть начата как такая; феноменология может начинаться лишь с выявления типики сознания и с ее интенционального развертывания, которое лишь позднее показывает смысл конститутивной проблематики.

И все же феноменологическая проблема сущностного анализа конституирования для его реальных объективностей и, тем самым, проблема феноменологической объективной теории познания образует большую самостоятельную область.

Но для того, чтобы противопоставить эту теорию познания обычной, требуется гигантский методический прогресс, и поэтому я перейду к этому позже, а чтобы облегчить вам понимание, вначале расскажу о некоторых конкретностях. Каждый из нас в результате феноменологической редукции оказался сведенным к своему абсолютному его, и нашел себя с аподиктической достоверностью как фактически сущего. Обозревая, его находило многообразные дескриптивно схватываемые и требующие интенционального развертывания типы, да и само могло легко продвигаться в интенциональном раскрытии своего его. Но не случайно у меня неоднократно вырывались выражения *сущность* и *сущностный*; эти понятия тождественны определенному, феноменологией впервые проясненному понятию *Arîogî*. Ведь ясно: когда мы истолковываем и описываем какой-нибудь когитативный тип — восприятие, воспринятое, ретенция и удержанное в ретенции, воспоминание и воспомнянутое, высказывание и высказанное, стремление и то, к чему стремление и т.д., именно как тип, то это ведет к результатам, которые сохра-

няются, даже если мы абстрагируемся от фактического. Для типа индивидуальность любого факта, например, факта теперь, в данный момент протекающего восприятия стола совершенно не важна; не важна и такого рода всеобщность, что я, это фактическое *его*, вообще имею среди моих фактических переживаний именно такое переживание этого типа, и описание вовсе не зависит от установления индивидуальных фактов и от их существования. И так — для всех эгологических структур.

Например, я осуществляю анализ типа «чувственный, пространственно-вещный опыт»; я систематически вхожу в конститутивное рассмотрение того, как такой опыт мог бы и должен был бы согласованно продвигаться, если одна и та же вещь полностью проявляла бы себя в соответствии со всем, что в ней как вещи должно быть помыслено; и тогда открывается величайшего значения познание, познание того, что то, что для меня как некоего *его* вообще может быть истинно сущей вещью, *argiōi* и с сущностной необходимостью подлежит сущностной форме определенно связанной структурной системы возможного опыта с априорным многообразием специфически связанных структур.

Очевидно, что я совершенно свободно могу варьировать свое *его* в фантазии, могу рассматривать типы как чисто идеальные возможности отныне лишь возможного *его* и некоего возможного *его* вообще (как свободной модификации моего фактического), и так я получаю сущностные типы, априорные возможности и соответствующие сущностные законы; и точно так же — всеобщие сущностные структуры моего *его* как некоего мыслимого вообще, без которых я вообще или *argiōi* не могу себя мыслить, ибо они, как это очевидно, необходимо должны были бы существовать также и для каждой свободной модификации моего *его*.

Так мы поднимаемся до методического уразумения, которое, наряду с подлинным методом феноменологической редукции, в феноменологической методике является важнейшим; а именно, уразумения того, что *его*, как говорили прежде, имеет колоссальное врожденное *Argiōi*, и что вся феноменология, или методически проведенное чистое самоосмысление философа, есть раскрытие этого врожденного *Argiōi* в его бесконечном многообразии. Это и есть подлинный смысл врожденности, который старое наивное понятие как бы нащупывало, но не могло схватить.

К этому врожденному *Argiōi* конкретного *его*, как говорил Лейбниц, *моей монады*, принадлежит, конечно, гораздо больше, чем мы смогли обсудить. К нему принадлежит (это мы сможем наметить только в общих чертах) также и *Apriori Я* в особом смысле, определяющем общую трехчленность структуры *cogito*: Я как полюс всех специфиче-

ских точек зрения или Я-актов и как полюс аффектов, которые, переходя с уже конституированных предметов на Я, мотивируют его в направлении внимания и в принятии точек зрения. Его, таким образом, имеет двойственную поляризацию: поляризацию в соответствии с многообразными предметными единствами и Я-поляризацию, центрирование, благодаря которому все интенциональности относятся к Я-полюсу.

Но некоторым образом в его косвенно становится множественной и Я-поляризация, благодаря его вчувствованиям как появляющемуся в его в качестве приведения к временному соприсутствию, «отражению» чужих монад с чужими Я-полюсами. Я не есть просто полюс появляющихся и исчезающих точек зрения; каждая точка зрения обосновывает в Я нечто стабильное, его остающееся и в дальнейшем неизменным *убеждение*.

Систематическое раскрытие трансцендентальной сферы как абсолютной сферы бытия и конституирования, к которой отнесено все мыслимое, представляет колоссальные трудности, и лишь в последнее десятилетие появилась ясная система методов и прояснились ранги проблем.

Очень поздно, в частности, раскрылся доступ к проблемам универсальной сущностной закономерности феноменологического генезиса, прежде всего — закономерности пассивного генезиса в образовании все новых интенциональностей и апперцепции без какого-либо активного участия Я. Здесь возникает феноменология ассоциации, понятие и источник которой получают сущностно новый облик, получают прежде всего уже благодаря сначала довольно странному познанию: ассоциация есть обозначение для сущностной закономерности, врожденное *Apriori*, без которого его как таковое немислимо. С другой стороны, появляется проблематика генезиса более высокого ранга, в котором благодаря Я-актам возникают значимые образования (*Geltungsgebilde*), и одновременно с этим центральное Я принимает специфические Я-свойства, например, обычные убеждения, приобретенные характеры.

Только благодаря феноменологии генезиса его становится понятным как бесконечная связь синтетически взаимопринадлежащих *с в е р ш е н и й* (*Leistungen*), а именно конститутивных, которые приводят в соответствие различные смысловые оттенки существующих предметов. Становится понятно, каким образом его есть то, что оно есть, только в некотором генезисе, благодаря которому для него интенционально, постоянно, мимолетно или длительно становятся его собственными сущие, реальные или идеальные миры; становятся таковыми из собственного смыслов творчества, в *apriori* возможных и решающих корректурах, исключениях недействительностей, видимостей и т. д., которые, так же как и типические смысловые процессы, вырастают имманент-

но. Во всем этом факт иррационален, но форма, колоссальная система форм конституированных предметов и коррелятивная система форм их интенционального априорного конституирования, неисчерпаемая бесконечность *Argiōi*, которое раскрывается под именем феноменологии и которое есть не что иное, как сущностная форма *ego* как некоторого *ego* вообще, эта форма раскрывается в моем самоосмыслении и, соответственно, должна раскрываться.

Сфера, конституирующая смысл и бытие, включает в себя все ступени реальности в качестве идеальной предметности, и, таким образом, когда мы считаем и рассчитываем, когда мы описываем природу и мир, когда мы рассуждаем теоретически, образуем положения, умозаключения, доказательства, теории, стремясь к истине, совершенствуем их и т. д., то мы создаем все новые и новые формации (*Gebilde*) предметов, на этот раз идеальных, которые для нас устойчиво значимы. Если мы осуществляем радикальное самоосмысление и, таким образом, возвращаемся к собственному абсолютному *ego*, то все это — образования свободно действующей Я-активности, упорядоченные на ступени эгологических конституирований, и каждое такого рода идеально сущее есть то, что оно есть, как реестр (*Index*) *ego* конститутивной системы. Это, верно также и в отношении всех, которым я в своем мышлении и познании сообщаю значимость. Я как *ego* запретил наивное принятие их как значимых, но в связанном процессе моего трансцендентального самораскрытия, раскрытия мною как незаинтересованным созерцателем моей конституирующей жизни, они, как и мир опыта, снова получают значимость, но теперь — чисто как конститутивные корреляты.

Теперь мы переходим к тому, чтобы эту эгологически-трансцендентальную теорию конституирования бытия, которая все когда-либо для *ego* сущее представляет как возникшие в синтетических мотивациях *ego* собственной интенциональной жизни образования пассивного или активного конституирования, соотнести с обычной *теорией познания* или *теорией разума*. Конечно, отсутствие той основной части феноменологической теории, которая преодолевает видимость солипсизма, станет полностью ощутимым лишь в дальнейшем продвижении, и ее подобающее дополнение устранил препятствие.

Проблема традиционной теории познания есть проблема *т р а н с ц е н д е н ц и и*. Она, даже когда она как эмпирическая основывается на обычной психологии, все же не желает быть только голой психологией познания, но желает прояснить принципиальную *ego* возможность. Проблема возникает в естественной установке и в дальнейшем разрабатывается в ее рамках. Я обнаруживаю себя как человека в мире, но одновременно обнаруживаю себя как испытывающего и научно познающего

этот мир, включая и меня самого. Все, что для меня есть, есть благодаря моему познающему сознанию, оно есть для меня испытанное моего опыта, обмысленное моего мышления, усмотренное моего усмотрения или теория как результат моего теоретизирования. Оно есть для меня лишь как интенциональная предметность моих *cogitationes*. Интенциональность как фундаментальная черта моей психической жизни есть свойство, реально принадлежащее мне как человеку, как, впрочем, и любому человеку в отношении его чисто психической внутренней сферы (*Innerlichkeit*), и уже Brentano выдвинул ее в центр эмпирической психологии человека. Таким образом, здесь мы не нуждаемся ни в какой феноменологической редукции, мы есть и остаемся на почве данного мира. Итак, понятно, что все, что для человека, что для меня есть и значимо, протекает в собственной жизни сознания, которая во всяком осознании мира и во всякой научной работе пребывает в себе самой. Все разделения, которые я делаю между подлинным и обманчивым опытом, а в нем — между бытием и видимостью, сами протекают в сфере моего сознания, также и тогда, когда я на более высокой ступени разделяю усматривающее и неусматривающее мышление, нечто *apriori* необходимое и абсурдное, эмпирически правильное и эмпирически ложное. Очевидно действительное, мысленно необходимое, абсурдное, мысленно возможное, вероятное и т.д., все это — появляющиеся в сфере моего сознания характеры при соответствующем интенциональном предмете. Любое удостоверение и обоснование истины и бытия целиком и полностью протекает во мне, и их результат (*Ende*) есть некоторый характер в *cogitatum* моего *cogito*.

И в этом видят большую проблему. То, что я в своей сфере сознания, в связи определяющей меня мотивации прихожу к достоверностям и к принуждающим очевидностям — это понятно. Но как эта целиком и имманентности жизни сознания протекающая игра может получить объективное значение? Как очевидность (*clara et distincta perceptio*¹⁴) может притязать быть чем-то большим, нежели неким характером сознания во мне самом? Это и есть картезианская проблема, которая должна была быть разрешена благодаря божественной *veracitas*.

Что следует сказать об этом с точки зрения трансцендентального феноменологического самоосмысления? Только то, что вся эта проблема абсурдна и что Декарт только потому должен был впасть в этот абсурд, что упустил подлинный смысл трансцендентального эпохэ и редукции к чистому *ego*. Но еще грубее обычная послекартезианская установка. Мы спрашиваем: кем является это Я, которое по праву может ставить

¹⁴ Ясное и отчетливое восприятие (*лат.*)

трансцендентальные вопросы? Способен ли на это я, как естественный человек, и могу ли я как таковой всерьез, а именно, трансцендентально, спрашивать: «Как я выхожу за пределы острова моего сознания, как то, что в моем сознании появляется как переживание очевидности, может получить объективное значение?» Так, как я апперципирую себя в качестве естественного человека, так я уже заранее апперципировал пространственный мир, схватил себя в пространстве, в котором я имею некое вне-меня! Не предполагает ли смысл вопроса значимость апперцепции мира как уже признанную, в то время как ответ на него только и должен был вообще выявить объективную значимость? Таким образом, необходимо сознательное проведение феноменологической редукции, чтобы достигнуть того Я и той жизни сознания, которые делают правомерной постановку трансцендентальных вопросов как вопросов возможности трансцендентального познания. И когда мы не просто поверхностно выполняем феноменологическое эпохэ, но желаем раскрыть в систематическом самоосмыслении все свое поле сознания как чистое его, раскрыть, таким образом, нас самих, тогда мы познаем, что все когда-либо для нас сущее есть конституирующееся в нас самих; далее, что любой вид бытия, в том числе любой, характеризующийся как трансцендентный, имеет свое особенное конституирование.

Трансценденция есть имманентный, в самом его конституирующий характер бытия. Каждый мыслимый смысл, каждое мыслимое бытие, называется ли оно имманентным или трансцендентным, входит в сферу трансцендентальной субъективности. Нечто, находящееся вне ее, есть просто абсурд, она — универсальная, абсолютная конкретность. Желание схватить универсум истинного бытия как нечто, находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, соотнося их друг с другом чисто внешним образом с помощью некоего жесткого закона, такое желание есть нонсенс. Оба сущностно взаимосвязаны, и сущностно взаимосвязанное также и конкретно едино, едино в абсолютной конкретности: конкретности трансцендентальной субъективности. Она есть универсум возможных смыслов, и как раз поэтому нечто внешнее есть именно бессмыслица. Но каждая бессмыслица сама есть некий модус смысла и свою бессмысленность выявляет в возможности усмотрения. Это, однако, имеет силу не для чисто фактического его и не для того, что ему фактически доступно как для него сущее. Феноменологическое самоистолкование априорно, и поэтому все это

имеет силу для каждого возможного, мыслимого его и для каждого мыслимого сущего, таким образом, — для всех мыслимых миров.

Подлинная теория познания имеет, поэтому, смысл только как трансцендентально-феноменологическая, т.е. такая, которая вместо того, чтобы иметь дело с бессмысленными умозаключениями от некоей мнимой имманенции к некоей мнимой трансценденции, трансценденции каких-либо вещей в себе, занимается, скорее, исключительно систематическим прояснением работы познания (*Erkenntnisleistung*), в котором она становится полностью понятной как интенциональная работа. Но как раз благодаря этому каждый вид сущего, реального или идеального, становится понятным как именно в этой работе конституированное образование трансцендентальной субъективности. Этот вид понятности есть высшая мыслимая форма рациональности. Все превратные интерпретации бытия проистекают из наивной слепоты по отношению к горизонтам, соопределяющим бытийный смысл. Так чистое, в чистой очевидности и при этом в конкретности проведенное самоистолкование его приводит к трансцендентальному идеализму, однако в сущностно новом смысле; не к некому психологическому идеализму, который из лишенных смысла чувственных данных пытается вывести некий осмысленный мир, не к кантианскому идеализму, который считает возможным, по крайней мере в качестве пограничного понятия, мир вещей в себе, но к идеализму, который является не чем иным, как самоистолкованием, последовательно проведенным в форме систематической эгологической науки, истолкованием любого бытийного смысла, который для меня, для его, только и может иметь смысл. Этот идеализм, однако, не есть некая система фокуснической аргументации, приводимая для того, чтобы победить в диалектическом споре с реалистами. Это есть проведенное в действительной работе истолкование смысла в отношении (благодаря опыту предданной его) трансценденции природы, культуры, мира вообще, а это и есть систематическое раскрытие самой конституирующей интенциональности. Доказательство этого идеализма есть развертывание самой феноменологии.

Теперь, однако, следует высказать единственное действительно тревожащее сомнение. Когда я, медитирующее Я, редуцировал себя с помощью эпохэ к моему абсолютному его и к конституирующемуся в нем, то не стал ли я тем самым *solus ipse*, и не является ли вся эта философия самоосмысления хотя и трансцендентально-феноменологическим, но все же чистой воды солипсизмом?

Между тем, прежде чем мы здесь решимся на что-либо, или даже попытаемся помочь себе бесполезной диалектической аргументацией, следует достаточно широко и достаточно систематически провес-

ти конкретную феноменологическую работу, провести для того, чтобы увидеть, как в его свидетельствует о себе и подтверждает себя *alter ego*¹⁵ как опытная данность, какой вид конституирования должен появиться для его бытия (Dasein) как бытия в кругу моего сознания и в моем мире. Ибо я ведь действительно имею других в опыте, и имею их так не только наряду с природой, но и как сплетенных с ней в единство. При этом, однако, я имею других в опыте особым образом, я имею их не только как появляющихся в пространстве и психологически вплетенных в связь природы, но имею их в опыте как имеющих в опыте этот же самый мир, который имею и я, и точно так же имеющих в опыте меня, как и я их имею и т.д. Я в самом себе, в рамках моей трансцендентальной жизни сознания испытываю все и каждое, испытываю мир не только как мой частный, но как intersубъективный, как для каждого данный и доступный в его объектах мир, а в нем — других как других и, одновременно, — как друг для друга и для каждого наличных. Как прояснить все это, если остается все же неоспоримым то, что все, что для меня есть, может получить смысл и подтверждение в моей интенциональной жизни?

Здесь необходимо подлинно феноменологическое истолкование трансцендентальной работы *вчувствования*, а для этого, поскольку мы задаемся вопросом о нем, необходимо абстрагирующее лишение другого значимости и истолкование всех тех смысловых слоев окружающего меня мира, которые появляются для меня благодаря значимому опыту другого. Тем самым в сфере трансцендентального ego, т.е. в его сфере сознания, выделяется специфически частное эгологическое бытие, выделяется моя конкретная сфера собственного (Eigenheit) как такая, в аналог которой я затем вчувствуюсь, исходя из мотиваций моего ego. Вся свою собственную жизнь сознания я могу прямо и непосредственно испытывать в ее *самости* (als *es selbst*), чужую же — чужое ощущение, восприятие, мышление, чувствование, ведение — нет. Но в некоем вторичном смысле, способом своеобразной апперцепции по аналогии, она во мне самом соиспытывается, последовательно индицируется, согласованно при этом подтверждаясь. Говоря вместе с Лейбницем, в моей изначальной сфере как мне аподиктически данной *монаде* отражаются чужие монады, и это отражение есть последовательно себя подтверждающая индикация. Но то, что здесь индицировано, в феноменологическом самоистолковании и в соответствующем истолковании правомерно индицированного предстает как некая чужая трансцендентальная субъективность; трансцендентальное ego не произвольно, но необходимо полагает в себя трансцендентальное *alter ego*.

¹⁵ Другое я (лат.)

Тем самым трансцендентальная субъективность расширяется до интерсубъективности, до интерсубъективно-трансцендентальной социальности, которая является трансцендентальной почвой для интерсубъективной природы и для мира вообще, а также и для интерсубъективного бытия всех идеальных предметностей. Первому *ego*, тому, к которому ведет трансцендентальная редукция, недостает еще различий между интенциональным, которое является для него изначально собственным, и тем, которое является *отражением* в нем *alter ego*. Необходима достаточно широко развернутая конкретная феноменология, чтобы достичь интерсубъективности как трансцендентальной. При этом, однако, все же проявляется то, что для философски медитирующего *ego* *ego* есть изначальноное *ego*, и что, далее, интерсубъективность для каждого мыслимого *ego* опять-таки мыслима только как *alter ego*, мыслима лишь как отражающаяся в нем. В этом прояснении вчувствования проявляется также и то, что существует глубочайшее различие между конституированием природы, которая имеет бытийный смысл (хотя еще и не интерсубъективный) уже для абстрактно изолированного *ego*, и конституированием духовного мира.

Так феноменологический идеализм раскрывается как трансцендентально-феноменологическая монадология, которая есть не метафизическая конструкция, но систематическое истолкование смысла, который мир имеет для всех нас еще до всякого философствования и который может быть только философски искажен, но не изменен.

Весь путь, который мы прошли, должен был быть путем к принятой нами картезианской цели универсальной философии, т.е. универсальной науки из абсолютного обоснования. Мы можем сказать, что он действительно ведет к этой цели, и теперь мы видим, что это намерение действительно выполнимо.

Повседневная практическая жизнь наивна, она есть опытное, оценивающее, мыслительное, действующее вживание в преданный мир. При этом вся та интенциональная работа испытывания (*Erfahrens*), благодаря которой вещи просто наличны, исполняется анонимно, тот, кто осуществляет опыт, ничего о ней не знает; не знает он ничего и о работающем мышлении: числа, предикативные положения вещей, ценности, цели, творения появляются благодаря скрытой работе [сознания], надстраиваясь друг над другом, только они находятся в поле зрения. Не иначе обстоит дело и в позитивных науках. Они — наивности более высокого уровня, творения умной теоретической техники, оставляющей неистолкованной интенциональную работу, из которой в конечном счете все берет свое начало.

Конечно, наука притязает на то, чтобы быть в состоянии оправдать свои теоретические шаги и повсюду покоится на критике. Но ее критика не есть окончательная критика познания, т.е. изучение и критика изначальной работы, раскрытие всех ее интенциональных горизонтов, благодаря которому только и может быть окончательно понята значимость (Tragweite) очевидностей и, коррелятивно, оценен бытийный смысл предметов, теоретических образований, ценностей и целей. Поэтому мы в современных позитивных науках, достигших высокой ступени развития, имеем проблемы оснований, парадоксы, непонятности. Исходные понятия, которые, пронизывая всю науку, определяют смысл ее предметной области и ее теорий, *возникли наивно*; они имеют неопределенные интенциональные горизонты, они — образования неясной, в грубой наивности исполненной интенциональной работы. Это так не только для позитивных специальных наук, но также и для традиционной логики со всеми ее формальными нормами. Любая попытка, исходя из исторически ставших наук, перейти к лучшему обоснованию и самопониманию, пониманию смысла и интенциональной работы есть часть самоосмысления ученого. Но есть лишь одно радикальное самоосмысление, т.е. феноменологическое. Радикальное и полностью универсальное самоосмысление неотделимо, в то же время, от подлинно феноменологического метода самоосмысления в форме сущностной всеобщности. Универсальное и сущностное самоистолкование означает, однако, господство над всеми *врожденными* его и трансцендентальной интерсубъективности идеальными возможностями.

Таким образом, последовательно проведенная феноменология *argiōi* конструирует (но в строго интуитивной сущностной необходимости и всеобщности) *формы мыслимых миров*, конструирует их опять-таки в рамках всех мыслимых форм бытия вообще и системы их ступеней. Однако все это — изначально, т.е. в корреляции с конститутивным *Argiōi*, *Argiōi* конституирующей их интенциональной работы [сознания].

Поскольку она в ходе ее развертывания не имеет никаких предданных действительностей и понятий о действительностях, но с самого начала творит свои понятия из изначальности работы, опять-таки схваченной в изначальных понятиях, и, в силу необходимости открыть все горизонты, овладевает также всеми различиями значимости (Tragweite), всеми абстрактными относительностями, то к системе понятий, которые определяют базовый смысл всех научных формообразований, она должна приходить из себя самой. Имеются такие понятия, которые намечают все формальные демаркации идеи формы некоего возможно-

го мира вообще, и поэтому должны быть подлинными основными понятиями всех наук. Для таких понятий не может быть никаких парадоксов. То же самое имеет силу и для всех основных понятий, которые касаются строения и всей формы строения наук, отнесенных и относимых к различным регионам бытия.

И теперь мы можем сказать также, что в априорной и трансцендентальной феноменологии в силу ее коррелятивных исследований в последнем обосновании возникают все априорные науки вообще, и, взятые в этом их истоке, они сами входят в некую универсальную априорную феноменологию как ее систематические ответвления. Эту систему универсального *Argiōgī* следует, таким образом, обозначить как систематическое развертывание универсального, сущностно врожденного трансцендентальной субъективности, а следовательно, и интерсубъективности *Argiōgī*, или как развертывание универсального логоса всякого мыслимого бытия. Это значит также, что систематически полно развитая трансцендентальная феноменология была бы *eo ipso* истинной и подлинной универсальной онтологией; но не просто пустой, формальной, а одновременно такой, которая заключала бы в себе все возможные регионы бытия, причем со всеми относящимися к ним корреляциями.

Эта универсальная конкретная онтология (или даже универсальная логика бытия) была бы, таким образом, в себе первым научным универсумом из абсолютного обоснования. По порядку первой в себе из философских дисциплин была бы *солипсистски* ограниченная эгология, далее, в расширении, — интерсубъективная феноменология, а именно, всеобщая, такая, которая вначале имеет дело с универсальными вопросами, чтобы лишь затем разветвиться на априорные науки.

Это универсальное *Argiōgī* было бы, далее, фундаментом для подлинных эмпирических наук и для подлинной универсальной философии в картезианском смысле, для универсальной науки из абсолютного обоснования. Ведь вся рациональность факта лежит в *Argiōgī*. Априорная наука есть наука о первичном, к которому должна постоянно возвращаться эмпирическая наука, возвращаться для того, чтобы получить окончательное, именно изначальное обоснование; при этом, однако, априорная наука не может быть наивной, но должна быть выведена из последних трансцендентально-феноменологических источников.

В заключение, чтобы исключить всякое непонимание, я хотел бы указать на то, что благодаря феноменологии исключается лишь всякая наивная и оперирующая с абсурдными вещами в себе метафизика, но не метафизика вообще. В себе первое бытие, предшествующее всякой

мировой объективности и несущее ее, есть трансцендентальная интерсубъективность, вселенная монад, в различных формах образующая общность. Но в пределах фактической монадической сферы, а как идеальная сущностная возможность — и в каждой мыслимой, появляются все проблемы случайной фактичности, смерти, судьбы, в определенной мере действительно *осмысленного* требования возможности жить в качестве отдельного Я и в общности, следовательно, и проблемы *смысла* истории и т.д. Мы можем сказать, что имеются также и этически-религиозные проблемы, но перенесенные на ту почву, на которую должно быть перенесено все, что должно иметь для нас возможный смысл.

Так осуществляется идея универсальной философии — совершенно по-иному, чем, руководствуясь новым естествознанием, мыслили это себе Декарт и его век — не как некая универсальная система дедуктивной теории, как если бы все сущее включалось в единство некоего исчисления, но как система феноменологических коррелятивных дисциплин, последним основанием которой служит не аксиома *ego cogito*, но универсальное самоосмысление.

Другими словами, необходимый путь к в высшем смысле окончательно обоснованному познанию, или, что то же самое, к философскому познанию, есть путь универсального самопознания, вначале монадического, а затем интермонадического. Дельфийское изречение «познай себя» получило новое значение. Позитивная наука есть наука, потерянная в мире. И вначале нужно потерять мир в эпохэ, чтобы вновь приобрести его в универсальном самоосмыслении. *Noli foras ire, —* говорит Августин, — *in te redi, in interiore homine habitat veritas*¹⁶.

Перевод с нем. А. В. Денежкина

(по изданию: Husserl E. *Pariser Vorträge* / *Husserliana*, Bd. I. Haag: Nijhoff, 1950, S. 3–39); редакция перевода — В. И. Молчанов.

¹⁶ Не стремись к внешнему, к себе возвратись, во внутреннем человеке пребывает истина (*лат.*)

КАРТЕЗИАНСКИЕ МЕДИТАЦИИ

ВВЕДЕНИЕ

§1. Картезианские медитации как прообраз философского самоосмысления

Говорить о трансцендентальной феноменологии в этом прославленном храме французской науки — эта возможность наполняет меня радостью по особым причинам. Ибо величайший мыслитель Франции Рене Декарт придал ей своими Медитациями новый импульс; изучение их оказало совершенно непосредственное влияние на преобразование уже находящейся в становлении феноменологии в новую форму трансцендентальной философии. Ее поэтому можно было бы даже назвать неокартезианством, сколь бы она ни была вынуждена, причем именно вследствие радикального развертывания картезианских мотивов, отвергнуть почти все известное содержание картезианской философии.

При таком положении дел я, пожалуй, заранее могу быть уверенным в вашем расположении, если я буду исходить из тех мотивов *Meditationes de Prima Philisophia*, которые, как я верю, обладают непреходящим значением, и если вслед за этим я обозначу те преобразования и новации, в которых берут свое начало трансцендентально-феноменологический метод и трансцендентально-феноменологическая проблематика.

Любому новичку в философии известен примечательный ход рассуждений в *Meditationes*. Воспроизведем их ведущую идею. Их цель заключается в полном преобразовании философии в науку, возведенную на абсолютном основании. Для Декарта это подразумевает соответствующую реформу всех наук. Ибо они, с его точки зрения, являются лишь несамостоятельными отраслями некой универсальной науки, и наука эта — философия. Только в их систематическом единстве они могут стать подлинными науками. Однако в их реально историческом виде им недостает этой подлинности — подлинности всепроникающего и окончательного обоснования в абсолютном постижении — постижении, пределы которого превзойти уже невозможно. Поэтому требуется радикальная перестройка, которая удовлетворяла бы идее философии, т. е. универсальному единству наук в единстве такого абсолютного обоснования. Это требование перестройки имеет у Декарта своим результатом философию, обращенную к субъективному. Такой поворот к субъективности совершается в два знаменательных этапа. Прежде всего, каждый, кто всерьез хочет

стать философом, должен «однажды в жизни» обратиться к самому себе и в себе самом попытаться ниспровергнуть, а затем заново построить все науки, до этого имевшие для него значимость. Философия — мудрость (*sagesse*) — это всецело личное дело философствующего. Она должна стать *ego* мудростью, приобретенным им самим и универсально развертывающимся знанием, за которое с самого начала и на каждом шагу он может нести ответственность на основе абсолютного усмотрения. Если я принял решение устремиться к этой цели, т. е. принял решение, которое только и может привести меня к философскому становлению, то тем самым я избрал в качестве начала абсолютную нищету познания. На этой начальной стадии следует, очевидно, осмыслить прежде всего то, как я мог бы найти метод дальнейшего продвижения вперед, который был бы способен привести к подлинному знанию. Поэтому Картезианские Медитации не желают быть только частным делом философа Декарта, не говоря уж о том, чтобы быть лишь впечатляющей литературной формой изложения первых философских основоположений. Напротив, в них дан прообраз медитаций, необходимых каждому начинающему философу, медитаций, из коих только и может изначально произрастать философия^{1,2}.

Если мы обратимся к содержанию Медитаций, столь чуждому для нас, нынешних, то в них осуществляется возвращение к философствующему Еgo во втором и более глубоком смысле, к Еgo чистых *cogitationes*. Это возвращение медитирующий осуществляет известным, весьма примечательным методом сомнения. В радикально последовательной устремленности к абсолютному познанию он отказывается принять в качестве существующего то, что не ограждено от какой бы то ни было мыслимой возможности быть подвергнутым сомнению.

Поэтому он осуществляет методическую критику того, что достоверно для опыта и мышления в естественной жизни, показывая воз-

¹ Для подкрепления этой интерпретации ср. *Lettre de l'auteur к переводчику Principia* (Descartes, Oeuvres. Ed. Adam et Tannery, t. IX, 1904, p. 1–20).

² <Замечание на полях:> Вставка. <Текст вставки гласит:> Если выдвинуть возражение, что наука, философия вырастают все же в ходе совместной работы научного сообщества философствующих и на каждой ступени только здесь обретают свое совершенство, то на это Декарт вполне мог бы ответить следующее: я, философствующий сам и в одиночестве, могу быть многим обязан другим, но то, что ими считается истинным, то, что они предлагают мне как якобы разумно обоснованное ими, для меня сначала только навязываемое предположение. Если я его принимаю, то я должен оправдать его, исходя из собственного совершенного усмотрения. В этом состоит моя теоретическая автономия — моя и любого другого настоящего ученого.

можность сомнения в них, и стремится посредством исключения всего, что оставляет еще место сомнениям, достичь постоянства абсолютно очевидного. Достоверность чувственного опыта, в которой мир дан в естественной жизни, не выдерживает критики; в соответствии с этим бытие мира на этой начальной стадии не должно обладать значимостью. Только самого себя, как чистое Ego своих *cogitationes*, сохраняет медирующий в качестве абсолютно несомненного, неустрашимого — даже если бы не было этого мира. Редуцированное таким образом Ego совершает некоторую разновидность солипсистского философствования. Оно ищет аподиктически достоверные пути, благодаря которым в его чисто внутреннем может раскрыться объективно внешнее. Происходит это известным способом, так, что сначала выводится существование Бога и *veracitas*, а затем, посредством них — объективная природа, дуализм конечных субстанций, короче, объективная почва метафизики и позитивных наук и сами эти науки. Все виды заключений осуществляются, как им и положено, следуя путеводной нити принципов, имманентных чистому Ego, *врожденных* ему.

§2. Необходимость радикально нового начала философии

Мы говорили о Декарте. Теперь мы спрашиваем, стоит ли, собственно, выискивать некое непреходящее значение этих мыслей, в состоянии ли они еще придать нашему времени жизненные силы?

Во всяком случае, вызывает беспокойство то, что позитивные науки, которые должны были бы обрести с помощью этих Медитаций абсолютное рациональное обоснование, так мало о нем заботились. Конечно, в наше время, после периода блестящего развития на протяжении трех столетий, они чувствуют себя весьма стесненно вследствие неясности своих оснований. Но при попытках нового формирования своих оснований им и в голову не приходит воспользоваться Картезианскими Медитациями. С другой стороны, весьма весомым является то, что Медитации составили эпоху в философии совершенно в уникальном смысле, и как раз благодаря их возвращению к чистому *ego cogito*. В самом деле, Декарт положил начало философии совершенно нового рода — изменяя весь свой стиль, она совершает радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму, который во всех новых и каждый раз заканчивающихся неудачей попытках стремится, по-видимому, достичь необходимой завершенной формы. Разве не должна такая устойчивая тенденция нести в себе некий вечный смысл, предстать перед нами как возложенная на нас самой историей великая задача, над разрешением которой все мы призваны совместно трудиться?

Раздробленность современной философии в ее непрестанном усердии заставляет нас задуматься. Если мы пытаемся рассматривать западную философию с точки зрения единой науки, то невозможно отрицать тот факт, что с середины прошлого столетия, если сравнить этот период с прошлыми временами, начинается несомненный упадок. В постановке целей, в проблематике и методе это единство было потеряно. Когда с началом Нового времени религиозная вера стала все более вырождаться в безжизненную конвенцию, мыслящее человечество обратилось к новой великой вере, вере в автономную философию и науку. Научные прозрения должны были бы вести за собой и прояснять всю совокупную человеческую культуру, преобразовывая ее тем самым в новую автономную культуру.

Однако и эта вера стала между тем неподлинной и пришла в упадок. И не без оснований. Вместо целостной и полной жизни философии мы имеем безбрежную, но почти лишенную всякой взаимной связи философскую литературу; вместо серьезной полемики спорящих друг с другом теорий, которые все же обнаруживают в споре свою внутреннюю близость, свою общность в основных убеждениях и в непоколебимой вере в подлинную философию, мы имеем видимость сообщаемых результатов и видимость критики, только видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга. Здесь никак не проявляется сознательное и ответственное взаимное изучение в духе серьезной совместной работы и стремления к объективно значимым результатам. Объективно-значимые — это означает все же не что иное, как проясненные во взаимной критике и выдерживающие любую критику результаты. Но как же возможны настоящие исследования и настоящая совместная работа там, где так много философов и почти столько же философий? Правда, у нас есть еще философские конгрессы — вместе собираются философы, но, к сожалению, не философии. Им недостает единства некоего духовного пространства, в котором они могли бы существовать друг для друга и друг на друга воздействовать. Вполне возможно, внутри отдельных школ или направлений дело обстоит лучше; но учитывая, что они разобщены, и принимая во внимание общую картину современной философии, мы можем сказать, что наша характеристика остается справедливой.

Разве в этом злополучном настоящем мы не в той же ситуации, которую застал Декарт в юности? Не время ли обновить его радикализм — философа, полагающего новое начало, а также подвергнуть ниспровержению необозримую философскую литературу, в которой смешаны великие традиции, попытки серьезных начинаний и модное литературное предприятие (рассчитанное на впечатление, а не на проработку), и начать

с новых *Meditationes de Prima Philosophia*? Разве, в конечном счете, отчаянное положение нашей философии не сводится к тому, что импульсы, излучаемые прежними *Медитациями*, лишились своей начальной жизненности, и лишились именно потому, что оказался утраченным дух радикализма философской ответственности перед самим собой? Не составляет ли фундаментальный смысл подлинной философии лишь кажущееся чрезмерным требование философии, отстраняющейся в конечном итоге от всех мыслимых предрассудков, философии, формирующей себя в действительной автономии и исходящей из предельных, порожденных в ней самой очевидностей, и осознающей поэтому свою абсолютную ответственность? Тоска по философии, полной жизни, вызвала в новейшее время разнообразные ренессансы. Но не должен ли быть единственно плодотворным как раз тот ренессанс, который вновь пробудит Картезианские Медитации: не для того, чтобы копировать их, но прежде всего для того, чтобы в возвращении к *ego cogito* раскрыть глубочайший смысл их радикализма, а в дальнейшем — и произрастающие отсюда вечные ценности?

Во всяком случае, так открывается путь, который привел к трансцендентальной феноменологии.

Этот путь мы хотим пройти вместе; мы, как философы радикального начала, хотим осуществлять Медитации в картезианском духе, естественно, с предельной критической осторожностью и будучи готовыми к любому необходимому преобразованию прежних Картезианских Медитаций. При этом мы должны прояснить и избежать сбивающих с пути заблуждений, в кои впали Декарт и последовавшая за ним эпоха.

V. МЕДИТАЦИЯ

РАСКРЫТИЕ СФЕРЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО БЫТИЯ КАК МОНАДОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

§42. Экспозиция проблемы опыта чужого как противовес упреку в солипсизме

Наши новые медитации мы начнем с рассмотрения одного, как могло бы показаться, веского возражения. Оно касается как раз претензии трансцендентальной феноменологии быть уже трансцендентальной

философией, т. е. быть способной решать трансцендентальные проблемы объективного мира, принимая форму конститутивной проблематики и теории, вырастающей в рамках трансцендентально редуцированного Ego. Когда я, медитирующий Я, посредством феноменологического *ἐποχή* редуцирую себя к своему абсолютному трансцендентальному Ego, не становлюсь ли я тогда неким *solus ipse* и не остаюсь ли я таковым, пока я провожу последовательное самоистолкование, называя это феноменологией? Быть может, феноменологию, которая хотела решать проблемы объективного бытия и выступать уже в роли философии, следовало бы поэтому заклеить как трансцендентальный солипсизм?

Разберемся с этим поглубже. Трансцендентальная редукция привязывает меня к потоку моих чистых переживаний сознания и к единствам, которые конституируются посредством актуальностей и потенциальностей этих переживаний. Представляется ведь само собой разумеющимся, что такие единства неотделимы от моего Ego и, таким образом, принадлежат к самой его конкретности.

Но как в таком случае обстоит дело с другими Ego: ведь они, конечно, не только представление и представленное во мне, не только синтетические единства, которые могут найти свое подтверждение во мне, но по смыслу своему суть именно Другие. Не поступили ли мы, следовательно, несправедливо по отношению к трансцендентальному реализму? Ему может не доставать феноменологического обоснования, но в принципе он оправдан в той степени, в какой ищет путь от имманентности Ego к трансцендентности Другого. Можем ли мы, как феноменологи, не иначе, как следуя ему, утверждать, что природа и мир вообще, имманентно конституированные в Ego, скрывают за собою изначально *в себе* сущий мир, путь к которому еще как раз необходимо отыскивать; и можем ли мы тем самым утверждать, что, конечно же, нельзя уже чисто феноменологически ставить сам вопрос о возможности действительно трансцендентного познания, прежде всего вопрос о возможности того, как я, исходя из моего абсолютного Ego, прихожу к другим Ego, которые, как другие, все же не существуют действительно во мне, но лишь осознаются мною. Разве с самого начала не подразумевается само собою, что поле моего трансцендентального познания не распространяется за пределы сферы моего трансцендентального опыта и того, что синтетически заключено в ней — не является ли само собой разумеющимся, что все это в целом обозначается моим собственным трансцендентальным Ego и исчерпывается им?

И все-таки, быть может, в таких рассуждениях не все в порядке. Прежде чем выносить свое суждение относительно этих мыслей и того, что в них расценивается как «само собой разумеющееся», или даже пускаться

ся в диалектическую аргументацию и построение гипотез, которые называют себя «метафизическими», предполагаемая возможность которых, может быть, окажется совершеннейшей бессмыслицей, было бы более уместно обратиться к задаче феноменологического истолкования, которая обозначена здесь термином *alter ego*, взяться за эту работу и провести ее систематично и конкретно. Мы должны все же сделать для себя доступной ту эксплицитную и имплицитную интенциональность, в которой на почве нашего трансцендентального Ego объявляет о себе и подтверждает себя *alter ego*; как, в каких интенциональностях, в каких синтезах, в каких мотивациях смысл *другого Ego* образуется во мне и под названием согласованного опыта чужого (*Fremderfahrung*) удостоверяет себя как сущее и даже как то, что само здесь подтверждает себя своим [специфическим] образом. Ведь эти опыты и их результаты суть трансцендентальные факты моей феноменологической сферы — как я мог бы иначе, нежели обращаясь к ним, всесторонне истолковать смысл Других как существующих?

§43. Ноэматически-онтическое модус данности Другого как трансцендентальная путеводная нить для теории конституирования опыта Чужого

Прежде всего в Другом, данном в опыте, так, как он дан мне непосредственно и при углублении в его ноэматически-онтическое содержание (чисто как коррелят моего *cogito*, более детальную структуру которого еще только надлежит раскрыть), я обладаю трансцендентальной путеводной нитью. В необычности и многообразии этого содержания уже проявляет себя многоаспектность и сложность феноменологической задачи. Например, в опыте мне даны Другие и даны как действительно существующие в меняющихся согласованных многообразиях опыта, причем, с одной стороны, как объекты мира, а не просто природные вещи (хотя в определенной степени и это имеет место). Ведь они даны в опыте как те, кто психически управляет принадлежащей им естественной телесностью. Своеобразно сплетенные со [своими] телами, они, как *психофизические* объекты, существуют в мире. С другой стороны, они представлены мне в опыте как субъекты этого мира, как имеющие этот мир в опыте, и тот же самый мир, который я сам имею в опыте; и при этом — как такие, в опыте которых дан я сам, я, которому в опыте дан мир и в нем — Другие. Продвигаясь дальше в этом направлении, я могу раскрыть в ноэматическом отношении еще и многое другое.

Во всяком случае, в себе самом, в рамках своей трансцендентально редуцированной чистой жизни сознания, я обладаю опытом мира совме-

стно с Другими и, в соответствии со смыслом этого опыта, не в качестве своего, так сказать, приватного синтетического формообразования, но в качестве чужого мне мира, в качестве *интерсубъективного мира*, существующего для каждого, и мира, доступного для каждого в отношении своих объектов. И все же каждый обладает своим опытом, своими явлениями и являющимися единствами, своим феноменом мира, тогда как данный в опыте мир в себе противопоставлен всем вовлеченным в опыт субъектам и их феноменам мира.

Как все это объясняется? С полной уверенностью я должен придерживаться того, что любой смысл, которым обладает и может обладать для меня какое-либо сущее, как в отношении его «Что», так и в отношении его «Оно существует и существует на самом деле», существует в моей интенциональной жизни и, соответственно, проявляется и раскрывается *из* моей интенциональной жизни, из ее конститутивных синтезов в системах согласованного подтверждения. Следовательно, для того чтобы создать основу для ответа на все мыслимые вопросы, которые вообще *могут* быть осмысленными, чтобы шаг за шагом ставить и решать сами эти вопросы, нужно начать с систематического развертывания явной и имплицитной интенциональности, в которой *свершается* для меня бытие Другого и раскрывается в истолковании в соответствии со своим правомерным, т. е. осуществленным содержанием.

Проблема, таким образом, ставится сначала в качестве специальной, а именно, как проблема *Наличия-для-меня* (Für-mich-da) Других, как тема трансцендентальной теории опыта Чужого, как проблема так называемого *вчувствования* (Einfüllung). Но тотчас оказывается, что сфера действия такой теории много шире, чем кажется вначале, а именно: она, кроме того, *фундирует* трансцендентальную теорию *объективного мира*, и притом целиком и полностью, в особенности в отношении объективной природы. Ведь смысл бытия мира, и особенно природы, как объективных, содержит в себе, как мы уже заметили выше, это *Наличие-для-каждого*, как то, что всегда всеми нами подразумевается, когда мы говорим об объективной действительности. Кроме того, к миру опыта относятся объекты с *духовными* предикатами, которые, по своему смыслу и происхождению, отсылают к субъектам и в общем к другим (fremd) субъектам и к их активной конституирующей интенциональности: так обстоит дело с любыми объектами культуры (книгами, инструментами, произведениями всякого рода и т. д.), которые при этом вместе с собой привносят одновременно в опыт смысл: *Наличие-для-каждого* (а именно: для каждого из соответствующей культурной общности, например европейской, или, возможно, более узко — французской общности, etc.).

§44. Редукция трансцендентального опыта к специфически собственной сфере (Eigenheitssphäre)

Если теперь стоит вопрос о трансцендентальном конституировании и тем самым о трансцендентальном смысле других субъектов, а в дальнейшем — об универсальном смысловом слое, который, находя свой исток в этих субъектах, впервые делает для меня возможным объективный мир, то тогда рассматриваемый смысл других субъектов еще не может быть смыслом объективных, существующих в мире Других. Первое методическое требование, которое здесь нужно соблюдать, чтобы уверенно продвигаться вперед, состоит в том, что мы сначала должны провести внутри трансцендентальной универсальной сферы особого рода тематическое *ἐποχή*. Мы исключаем прежде всего из тематического поля все проблематичное в настоящий момент; это значит, что мы отстраняемся от всех конститутивных результатов действий интенциональности, непосредственно или опосредствованно соотнесенной с чужой субъективностью, и выделяем прежде всего совокупность связей той интенциональности, актуальной и потенциальной, в которой Его конституирует себя в своем своеобразии и в которой оно конституирует неотделимые от него, т. е. принадлежащие самой его специфически собственной сфере синтетические единства.

Редукция к моей собственной трансцендентальной сфере или к моему трансцендентальному конкретному Я-сам посредством абстрагирования от всего, что трансцендентальное конституирование дает мне как Чужое, имеет здесь некоторый необычный смысл. В естественной, мирской установке я нахожу различенными и противостоящими себя и Других. Если я абстрагируюсь от Других в обычном смысле слова, то я остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна, такое одиночество (*Alleinsein*) еще никак не меняет естественного смысла мира, который каждому может быть дан в опыте, который распространяется и на естественно понимаемое Я и который не был бы утрачен, даже если бы всеобщая эпидемия чумы оставила в живых только меня одного. Но в трансцендентальной установке и одновременно в обрисованной только что конститутивной абстракции мое Его, Его медитирующего, в своем трансцендентальном своеобразии — это не редуцированное до простого коррелятивного феномена обычное человеческое Я внутри совокупного феномена мира. Напротив, речь идет о сущностной структуре универсального конституирования, в котором проживает свою жизнь трансцендентальное Его, как Его, конституирующее объективный мир.

Специфически свойственное мне как Его мое конкретное бытие как монады, как заключенная лишь во мне самом и для меня самого сфера

собственного, включает в себя любую интенциональность, в том числе и направленную на *Чужое*; только из методических соображений продукт ее синтезирующей активности (действительность *Чужого* для меня) сначала должен оставаться тематически исключенным. В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (Selbsteigenheit) моего монадического Ego, конституируется некое Ego не как *Я-сам*, но как такое, которое *отражается* в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Ego не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как alter ego; причем Ego, выделяемое в этом выражении alter ego как момент, — это Я-сам в своей специфической сфере. *Другой*, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он — аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле. Итак, и это во-первых, если Ego определено в своем своеобразии, а в отношении состава — не только переживаний, но также конкретно и неразрывно связанных с ним значимых единств — может быть обозримо и структурировано, то, исходя из этого, должен быть поставлен вопрос, как же может мое Ego внутри специфически собственной сферы конституировать (называя это «опытом чужого») именно *Чужое*, т. е. в том смысле, который исключает конституированное из конкретного состава моей смыслоконституирующей конкретной самости, конституировать некоторым образом как свой *аналог*. Прежде всего это касается любых других Я (alter ego's), а затем и всего того, что получает благодаря им смысловые определения, короче, объективного мира в собственном и полном смысле.

Эта проблематика станет более понятной, если мы перейдем к характеристике собственной сферы Ego и, соответственно, проведем эксплицитно выявляющее эту сферу абстрагирующее *έποχή*. Тематическое исключение конститутивных факторов опыта Чужого, а вместе с ним — всех модусов сознания, относящихся к Чужому, означает здесь не просто феноменологическое *έποχή* в отношении естественной значимости бытия Другого и всего объективного, естественно и непосредственно существующего для нас. Конечно, здесь предполагается постоянное наличие трансцендентальной установки, согласно которой все, что ранее было для нас чем-то просто существующим, принимается только в качестве *феномена*, как подразумеваемый и удостоверяющий себя смысл, только так, как он, в качестве коррелята подлежащей раскрытию конститутивной системы, получил и получает для нас бытийный смысл. Именно это раскрытие и прояснение смысла мы подготавливаем здесь посредством нового вида *έποχή* и более конкретно — следующим образом.

В трансцендентальной установке я сначала пытаюсь внутри горизонта моего трансцендентального опыта определить границы *свойственного мне* (das *Mir-Eigene*). Это, говорю я себе прежде всего, — *Не-Чужое*. Тем самым я посредством абстрагирования начинаю освобождать этот горизонт опыта от всего Чужого вообще. Трансцендентальному феномену *мира* принадлежит то, что он непосредственно дан в согласованном опыте и, таким образом, обозревая его, необходимо обратить внимание на то, как, соучаствуя в определении смысла, появляется Чужое, и абстрагироваться от него в той мере, в какой оно это делает. Так, сначала мы абстрагируемся от того, что придает людям и животным их специфический смысл, если так можно выразиться, эго-образных (*ich-artige*) живых существ, а затем от всех определений феноменального мира, которые, по смыслу своему, указывают на *Других* в качестве Я-субъектов и поэтому предполагают их. Так обстоит дело со всеми предикатами культуры. Мы можем поэтому сказать, что абстрагируемся от всякой *чуждой духовности*, как от того, благодаря чему рассматриваемое здесь *Чужое* может приобретать свой специфический смысл. Нельзя также упустить из виду и не исключить посредством абстрагирования и такое характерное свойство всех объектов феноменального мира, как *быть окружающим миром для каждого* (*Umweltlichkeit für Jedermann*), быть-наличным-и-доступным-для-каждого, обладать возможностью затрагивать или не затрагивать каждого в его жизненных устремлениях, свойство, которое и составляет их Чуждость (*Fremdheit*).

При этом мы констатируем нечто важное. В ходе абстрагирования у нас сохраняется некий единообразно связанный слой феномена: «мир» — слой трансцендентального коррелята непрерывно и согласованно продолжающегося опыта мира. Мы, несмотря на наше абстрагирование, можем непрерывно продолжать процесс созерцания в сфере опыта, оставаясь исключительно в этом слое. Этот единообразный слой примечателен, далее, тем, что он выступает как сущностно фундирующий; это значит, что я, очевидно, не могу иметь *Чужое* в качестве опыта, следовательно, обладать смыслом *объективный мир* как смыслом в опыте, не имея в действительном опыте этого [фундирующего] слоя, тогда как обратное — неверно.

Присмотримся более внимательно к результату нашей абстракции, т. е. к тому, что у нас остается после нее. В феномене мира, который является как объективный, выделяется подпочва как с п е ц и ф и ч е с к и с о б с т в е н н а я «п р и р о д а», которую, конечно, надлежит отличать от просто природы как таковой (*von bloßer Natur schlechthin*), т. е. от той, что становится темой для естествоиспытателя. Последняя, правда, тоже возникает в результате абстракции, а именно в результате абстрагирования от всего психического и от предикатов объективного мира, имеющих

источник в человеческой личности. Но то, что достигается в этой абстракции естествоиспытателя, — это слой, принадлежащий самому объективному миру (в трансцендентальной установке — предметному смыслу «объективный мир»), следовательно, слой, который сам объективен; как и то, от чего абстрагируются, со своей стороны, тоже есть объективное (объективное психическое, объективные предикаты культуры и т.д.). Но ведь в нашей абстракции совершенно исчезает смысл «объективное», который присущ всему мирскому как конституированному интерессубъективно, как тому, что может иметь в опыте каждый и т.д. Так, тому, что составляет специфически собственное, очищенное от всего, связанного со смыслом чужой субъективности, принадлежит смысл *просто природа* (bloße Natur), который как раз потерял этот [модус] *для каждого*; следовательно, эту «природу» никоим образом нельзя считать выделенным в абстракции слоем самого мира или его смысла. Среди тел (Körper) этой *природы*, принадлежащих моей специфически собственной сфере, я обнаруживаю затем, как исключительно выделенное, мое тело (Leib), как то единственное, что не есть просто тело (Körper), но именно т е л о - п л о т ь, единственный объект внутри моего выделенного в абстракции слоя мира, к которому я отношу, в соответствии с опытом, поля ощущений, хотя и разными способами (поле тактильных ощущений, поле «тепло — холодно» и т.д.), единственное, *чем я непосредственно распоряжаюсь* (schalte und walte), распоряжаюсь, в частности, каждым его *органом*. Я воспринимаю, кинестетически ощупывая *посредством* рук, так же точно визуально воспринимаю посредством глаз и т.д., и в любой момент могу так воспринимать; причем эти кинестетические ощущения органов протекают в *Я делаю* и подчинены моему *Я могу*; далее, я могу, введя в игру эти кинестетические ощущения, толкать, двигать и т.д., и потому *действовать телесно*, непосредственно, а затем опосредствованно. Действуя как воспринимающий, я познаю на опыте (или могу познать) всю природу, в том числе и собственную телесность, которая, таким образом, в этой природе соотнесена с самой собой. Это становится возможным в результате того, что я всякий раз *могу посредством* одной руки воспринять другую, посредством руки — глаз и т.п., причем функционирующий орган должен стать объектом, а объект — функционирующим органом. И так же дело обстоит в отношении вообще возможного изначального обхождения с *природой* и самой телесностью посредством телесности, которая, следовательно, и практически соотнесена сама с собой.

Выделение моего тела, редуцированного к моей специфически собственной сфере, есть уже в определенной степени выделение *специфической сущности* объективного феномена *Я как этот человек*. Когда я редуцирую других людей к моей собственной сфере, то я полу-

чаю в этой сфере тело (*Körper*); когда я себя редуцирую как человека, то я получаю свое *тело* (*Leib*) и свою *душу*, или себя как психофизическое единство, а в нем — свое личное Я, которое действует в этом теле и *посредством* него *во внешнем мире*, претерпевает воздействие этого мира и вообще конституируется, таким образом, в психофизическом единстве с телесной плотью благодаря устойчивому опыту этой неповторимой соотнесенности Я и жизни. При очищении своей собственной сферы в отношении внешнего мира, моего тела и психофизического целого я утрачиваю свое Я в обычном смысле в той мере, в какой остается исключенной всякая смысловая отнесенность к возможным Нам или Мы (*Uns oder Wir*) и вся моя принадлежность к миру в обычном смысле. Однако в моей специфически собственной духовной сфере я все же существую как тождественный Я-полюс своих многообразных чистых переживаний, переживаний своей пассивной и активной интенциональности, а также как полюс всех привычных ориентаций, которые установились благодаря этому или могут быть установлены.

Таким образом, в результате этого своеобразного смыслового исключения Чужого посредством абстрагирования у нас еще остается некий вид «мира», природа, редуцированная к специфически собственной сфере, встроенное в нее посредством телесной плоти психофизическое Я с телом и душой, а также личностным Я — совершенно уникальными элементами этого редуцированного «мира». В нем, очевидно, имеют место и предикаты, которые получают свое значение от этого Я, как, например, предикаты ценностей и результатов деятельности (*Werkprädikate*). Все это (отсюда и постоянные кавычки) совершенно не принадлежит миру в естественном смысле, а является исключительно собственным в моем опыте мира, всецело его пронизывает и образует в нем связующее единство созерцаний. Следовательно, то, что мы различаем в этом своеобразном феномене мира при вычленении его элементов, образует конкретное единство, и это проявляется также в том, что пространственно-временная форма — но только соответствующим образом редуцированная к моему специфически собственному — тоже входит в этот редуцированный феномен мира; таким образом, редуцированные «объекты», «вещи», «психофизическое Я» также существуют как внешние по отношению друг к другу. Но здесь обращает на себя внимание нечто примечательное — цепь очевидностей, которые в их сцеплении все же выглядят парадоксально. Затемнение (*Abblendung*) Чужого никак не затрагивает всю мою психическую жизнь, жизнь этого *психофизического Я*, в том числе и мою жизнь-в-опыте-мира, следовательно, не затрагивает мой действительный и возможный опыт Чужого. Таким образом, сфере моего душевного бытия принадлежит все конституиро-

вание существующего для меня мира, а кроме того, разделение этого конституирования на конститутивные системы, которые конституируют специфически собственное и Чужое. Я, редуцированное *человеческое Я* (психофизическое Я), конституирован, таким образом, как составная часть *мира* наряду с многообразным *Вне-меня*; но я сам, в своей душе, конституирую все это и интенционально несу это в себе. Если бы даже оказалось, что все это, конституированное в сфере моей самости, а следовательно, и редуцированный *мир*, принадлежит конкретной сущности конституирующего субъекта как неотъемлемая внутренняя определенность, то в самоэкспликации Я его специфически собственный мир оказался бы *внутренним*; а с другой стороны, Я, непосредственно обозревая этот мир, обнаружило бы самого себя в качестве составной части внешних по отношению к себе предметностей этого мира (als Glied ihrer Äußerlichkeiten) и проводило бы различие между собою и *внешним миром*.

§45. Трансцендентальное Его и редуцированная к специфически собственному апперцепция самого себя как психофизического человека

Последние, как и все эти медитации в целом, мы провели в установке трансцендентальной редукции, [т. е. их осуществил] я, медитирующий, как трансцендентальное Его. Теперь же вопрос в том, как соотносятся друг с другом я, редуцированное к чистой, специфически собственной сфере человеческое я в редуцированном точно так же феномене мира, и я в качестве трансцендентального Его. Последнее выявилось благодаря *заклучению в скобки* всего объективного мира и всех прочих (в том числе идеальных) объективностей. Благодаря этому я осознал себя как трансцендентальное Его, которое в своей конститутивной жизни конституирует все для меня объективное, это есть Я всех конституирований, в своих актуальных и потенциальных переживаниях и в своих привычных Я-ориентациях, в которых оно конституирует как все объективное, так и самого себя в качестве тождественного Его. Итак, мы можем сказать: то, что я, как это Его, сконституировал существующий для меня мир как феномен (как коррелят) и продолжаю этот процесс конституирования, означает, что я, имея в виду Я в обычном смысле личностно-человеческого Я, осуществил в пределах *совокупного* конституированного мира в соответствующих конститутивных синтезах некую *обмирщающую* (verweltlichende) *апперцепцию* самого себя и сохраняю постоянно ее значимость в процессе ее дальнейшего формирования. Все трансцендентально свойственное мне, как этому предельному Его, благодаря этому обмирщению выступает в *моей душе* как психическое. Я обнаружи-

ваю обмирщающую апперцепцию и могу теперь идти обратно — от души как феномена и как части в феномене «человека» к себе как универсальному, абсолютному, трансцендентальному Ego. Если, следовательно, я, как это Ego, редуцирую свой феномен объективного мира к своей специфически собственной сфере и присовокупляю то, что я каким-либо образом обнаруживаю кроме этого как свойственное мне (что после вышеозначенной редукции уже не может более содержать *Чужое*), то всю эту специфически собственную сферу моего Ego в целом можно будет снова обнаружить в редуцированном феномене мира как специфически собственную сферу *моей души* — только здесь эта сфера, как компонент моей апперцепции мира, трансцендентально вторична. Если мы придерживаемся предельного трансцендентального Ego и универсума того, что в нем конституировано, то в нем непосредственно имеет место разделение его совокупного трансцендентального поля опыта на сферу его специфически собственного — включая связующий слой его опыта мира, в котором все чужое затемнено, — и на сферу Чужого. Но при этом все же любое осознание Чужого, любой модус его явленности принадлежит к первой сфере. Что бы ни конституировало трансцендентальное Ego в том первом слое как Не-Чужое — как *Собственное* — все это действительно принадлежит ему в качестве компонентов его конкретной собственной сущности, как еще будет показано далее; оно неотделимо от его конкретного бытия. Однако внутри и при посредстве этого Собственного оно конституирует *объективный* мир как универсум чужого ему бытия и в качестве первого уровня — Чужое в модусе alter ego.

§46. Сфера специфически собственного (Eigenheitlichkeit) как сфера актуальностей и потенциальностей потока переживаний

До сих пор мы характеризовали фундаментальное понятие *своей собственное-мне* только косвенным образом, как не-чужое, которое, в свою очередь, опиралось на понятие Другого, таким образом, предполагая его. Но для прояснения его смысла важно также выработать и позитивную характеристику этого *собственного*, или *Ego* в моей *специфически собственной сфере*. В последних предложениях предыдущего параграфа это как раз было только обозначено. Давайте исходить из чего-то более общего. Если некий конкретный предмет выделяется для нас в опыте как нечто в себе, и к нему обращается схватывающий взгляд внимания, то в этом простом акте постижения предмет осваивается просто как «неопределенный предмет эмпирического созерцания». Определенным и обретающим все более четкие контуры он становится в процессе дальнейшего осуществления опыта в такой форме, которая определяет и преж-

де всего истолковывает сам предмет лишь из него самого, т.е. в форме чистой экспликации. В своем структурно-синтетическом продвижении на основе предмета, который дан как тождественный самому себе в непрерывно созерцательном синтезе идентификации, эта экспликация развертывает в сцеплении отдельных созерцаний свойственные самому предмету *внутренние* определенности. При этом они выступают первоначально как такие определенности, в которых он, как тождественный себе, есть то, что он есть, и притом *в себе и для себя*, в себе самом, и в которых его тождественное бытие выражает себя (*sich auslegt*) в особых характерных чертах, в том, что он есть как особенное. Это его собственное и существенное содержание предварительно антиципировано только в общем виде и в качестве горизонта, и первоначально оно конституируется (в смысле внутреннего, существенного признака, особой части, свойства) только посредством экспликации.

Давайте используем это. Когда я в трансцендентальной редукции рефлектирую в отношении себя, трансцендентального Ego, то я дан себе самому в качестве этого Ego в восприятии, и причем в схватывающем восприятии. Я осознаю также то, что и прежде мое присутствие было дано мне в непосредственном созерцании (в широком смысле воспринято), что я был *преддан* себе, но не дан в схватывающем восприятии. Во всяком случае, однако, я преддан себе вместе с открытым, бесконечным горизонтом еще нераскрытых внутренних характерных черт. Моя сфера собственного тоже раскрывается посредством экспликации и обретает свой изначальный смысл в результате ее действия. Она раскрывается изначально постигающе-эксплицирующему взору, направленному на меня самого, на мое данное в восприятии и даже аподиктически данное Я-есмы и на его устойчивую тождественность самому себе в непрерывном единомобразном синтезе изначального опыта своей собственной данности. То, что сущностно свойственно этому тождественному, характеризуется как его действительный и возможный экспликат, как то, единственно в чем я развертываю свое собственное тождественное бытие, как то, что оно, как тождественное, есть в своих характерных чертах, в себе самом.

Здесь нужно обратить внимание на следующее: хотя я с полным правом говорю о самовосприятии, и притом в отношении моего конкретного Ego, тем самым вовсе не утверждается, что я, как в случае истолкования данной в зрительном восприятии вещи, постоянно перехожу от одного восприятия себя самого к другому и, таким образом, не получаю никаких иных экспликатов, кроме тех, которые взяты из сферы восприятия. Не является ли все же первичным в экспликации моего собственного сущностного горизонта бытия то, что я сталкиваюсь со своей имманентной временностью и тем самым со своим бытием в форме открытого беско-

нечного потока переживаний и всех свойственных мне характерных черт, каким-либо образом в нем заключенных, к которым относится и мой процесс экспликации. Протекая в живом настоящем, экспликация, в пределах сферы восприятия, может обнаружить только протекающее в живом настоящем. Мое собственное прошлое она раскрывает наиболее первичным из всех мыслимых способов — посредством воспоминаний. Таким образом, хотя я постоянно дан себе подлинно и первично (*originaliter*) и могу шаг за шагом эксплицировать то, что мне внутренне присуще, экспликация эта все-таки в большой степени реализуется в актах сознания, которые не являются восприятиями соответствующих моментов, сущностно свойственных мне. Только так может стать мне доступным поток моих переживаний — как то, в чем я живу как тождественное Я, причем сначала в его актуальных моментах, а затем — в потенциальных, которые, очевидно, также являются по сути моими собственными. Все возможности такого вида, как: *я могу* или *я мог бы* привести в движение те или иные ряды переживаний — среди которых также: *я могу* заглянуть в будущее и прошлое; *могу* проникнуть, раскрывая его, в горизонт своего временного бытия — очевидно, по сути своей, относятся ко мне самому.

Истолкование, однако, повсюду достигает первичности, если оно разворачивает само данное в опыте именно на основе первичного опыта своей собственной данности и приводит его к той самоданности, которая при этом представляет собой наиболее изначальную из всех мыслимых. На область такого истолкования распространяется аподиктическая очевидность трансцендентального самовосприятия (восприятия *Я есмь*), хотя и с тем ограничением, о котором ранее уже было сказано. В безусловно аподиктической очевидности благодаря самоистолкованию выделяются только универсальные структурные формы, в которых я есмь как *Ego*, а именно есмь в сущностной универсальности и могу быть только таковым. Сюда относится (хотя и не только это) способ бытия в форме некоторой универсальной жизни вообще, в форме постоянного самоконституирования своих собственных переживаний как временных внутри некоторого универсального времени и т.д. К этому универсальному аподиктическому *Apriori* в его неопределенной всеобщности, но [все же в его] определмости, причастно затем любое истолкование единичных эгологических данных, как, например, определенная, хотя и несовершенная очевидность воспоминания о моем собственном прошлом. Причастность к очевидности проявляется в самом аподиктическом законе следующей формы: сколько видимости, столько и бытия (которое только прикрыто, искажено этой видимостью), о котором поэтому спрашивают, которое ищут, которое может быть найдено на предначертанном пути, пусть даже только в виде приближения

к его полностью определенному содержанию. Само это последнее, в том смысле, что оно может быть снова и снова надежно идентифицировано в отношении всех частей и моментов, есть *a priori* значимая *идея*.

§ 47. Полной монадической конкретности специфически собственной сферы принадлежит и интенциональный предмет. Имманентная трансцендентность и исходно-первичный (primordial) мир

То, что присуще мне как Ego — и это принципиально важно — очевидно распространяется не только на актуальности и потенциальности потока переживаний, но и на конститутивные системы, а также на конституируемые единства; однако относительно последних есть известное ограничение. А именно там и в той мере, где конституируемое единство в виде непосредственно конкретной объединенности неотделимо от первичного конституирования, и конституирующий процесс восприятия, и воспринятое сущее принадлежат специфически собственной сфере моей конкретной самости.

Это касается не только чувственных данных, которые, если их взять в качестве простых данностей ощущений, конституируются как *имманентные темпоральности* в рамках моего Ego как мне самому присущие; скорее это имеет значение, равным образом, и для всех моих собственных привычных ориентаций, которые берут начало в моих собственных учреждающих актах и конституируются как устойчивые убеждения, как такие убеждения, в которых я сам становлюсь твердо убежденным в том-то и том-то, и вследствие чего я, как полярное Я (*polares Ich*) (в особом смысле простого Я-полюса), обретаю специфические Я-определенности. Но, с другой стороны, сюда относятся и *трансцендентные* предметы, например, предметы *внешней чувственности*, единства многообразий чувственных модусов явлений, если при этом я, как Ego, принимаю во внимание только то, что в качестве являющегося пространственно-предметного [единства] на самом деле изначально конституировано моей собственной чувственностью, моими собственными апперцепциями как то, что от них самих конкретно неотделимо. Мы тотчас же видим, что этой сфере принадлежит ранее редуцированный нами — посредством исключения смысловых компонентов Чужого — определенный целостный *мир*, и что его, таким образом, по праву нужно отнести к позитивно определенному конкретному составу Ego как этому Ego *свойственное*. Как только мы исключаем из рассмотрения интенциональные результаты *вчувствования*, [т.е.] опыта чужого, мы обретаем природу и телесность, которая, хотя и конституируется как

пространственно-предметное, а по отношению к потоку переживаний — как *трансцендентное* единство, однако просто как многообразие предметностей возможного опыта, причем этот опыт является исключительно моей собственной жизнью; и то, что в нем дано, не выходит за пределы синтетического единства, которое неотделимо от этой жизни и ее потенциальностей.

Таким образом, становится ясно, что Его, взятое в его конкретности, обладает универсумом своих собственных характерных черт, который можно раскрыть посредством аподиктического первичного истолкования его аподиктического *ego sum*, или, по меньшей мере, предварительно наметить аподиктическую форму этого истолкования. Внутри этой *первичной сферы* (первичного самоистолкования) мы находим также некий *трансцендентный мир*, который, благодаря редукции к собственной самости (*das Selbststeigene*) (теперь предпочтителен позитивный смысл), вырастает на основе интенционального феномена *объективного мира*: и все-таки к этой сфере относятся все соответствующие — представляющие себя в качестве *трансцендентных* — иллюзии, фантазии, чистые возможности, эйдетические предметности в той мере, в какой они подверглись нашей редукции к специфически собственному. Они принадлежат сфере мне самому сущностно свойственного, к тому, что я есть в себе в полной конкретности, или, как мы также говорим, в своей *монаде*.

§ 48. Трансцендентность объективного мира как трансцендентность более высокого уровня, чем исходно-первичная трансцендентность

То, что эта моя собственная сущность может вообще для меня контрастировать с чем-то иным, или же что я, который есть я, может осознать нечто другое, то, что не есть я, нечто мне чуждое — это, следовательно, предполагает, что не все свойственные мне модусы сознания относятся к числу тех, которые составляют модусы моего самосознания. Поскольку действительное бытие изначально конституируется посредством согласованности опыта, то по сравнению с опытом своей собственной данности и системой его согласованности — т. е. системой согласованности самоистолкования своих характерных черт — в моей собственной самости должны иметь место еще и другие согласованные системы опытов; и теперь возникает проблема, как следует понимать то, что Его имеет в себе и может вновь и вновь образовывать такие интенциональности нового вида с присущим им бытийным смыслом, посредством которого оно всецело трансцендирует свое собственное бытие. Как может для меня действительно существующее — и не только как то,

что я просто подразумеваю каким-либо образом, а как то, что согласованно удостоверяет себя во мне — быть чем-то иным, нежели, так сказать, точкой пересечения моих конститутивных синтезов? Не является ли это моим Собственным — то, что конкретно неотделимо от этого синтеза? Уже возможность самого неопределенного и пустого акта, в котором подразумевается Чужое, проблематична, если верно то, что любой такой модус сознания по сути своей обладает сущностными возможностями своего раскрытия, своего перевода в осуществляющий его или разочаровывающий опыт относительно подразумеваемого и в генезисе сознания отсылает к таким опытам, в которых дано это или подобное подразумеваемое.

Факт опыта относительно Чужого (Не-Я) предстает как опыт некоторого объективного мира и при этом опыт Другого (Не-Я в форме: другое Я). Одним из важнейших результатов редукции к сфере специфически собственного в этом опыте было то, что она выявила в нем некую интенциональную подпочву, в которой редуцированный *мир* удостоверяется как имманентная трансцендентность. В иерархии конституирования некоторого чуждого моему Я, некоторого *внешнего* по отношению к моему конкретному собственному Я мира (внешнего вовсе не в естественном смысле пространственного расположения) эта трансцендентность есть сама по себе первая, *исходно-первичная* трансцендентность (или *мир*), которая, несмотря на свою идеальность в качестве синтетического единства бесконечной системы моих потенциальностей, все же является определенной частью моего собственного конкретного бытия в качестве Ego.

Теперь нужно прояснить то, как на более высокой фундированной ступени осуществляется наделение смыслом собственной, конститутивно вторичной *объективной трансцендентности*, и как осуществляется это *в качестве опыта*. Здесь речь идет не о раскрытии некоторого темпорально протекающего генезиса, но о статическом анализе. Объективный мир для меня всегда уже здесь как наличный, он — данность моего живого, непрерывно продолжающегося объективного опыта, и даже если он не дан более в опыте, он продолжает сохранять привычную значимость. Речь идет о том, чтобы поставить вопрос относительно самого этого опыта и интенционально раскрыть способ, каким он придает смысл — тот способ, каким этот опыт может выступать в качестве опыта и удостоверить себя как очевидность в отношении действительно сущего, собственная сущность которого поддается экспликации и не является моей собственной сущностью, а так же не входит в нее как составная часть, в то время как смысл и подтверждение это сущее может получить все-таки только в моей сущности.

§ 49. Схема процесса интенционального истолкования опыта Чужого

Смысл бытия *объективного мира* многоступенчато конституируется на основе моего исходно-первичного *мира*. В качестве первой ступени нужно выделить ступень конституирования *Другого* или *Других вообще*, то есть тех Его, которые исключены из моего конкретного собственного бытия (из меня как *исходно-первичного Его*). В единстве с этим, и притом мотивированное этим, осуществляется общее выстраивание уровней смысла над моим исходно-первичным *миром*, в результате чего он становится явлением некоторого определенного *объективного мира* как одного и того же мира для каждого, включая и меня самого. Таким образом, само по себе первое (an sich erste) Чужое (первое *Не-Я*) есть другое Я. И это делает возможным конституирование новой бесконечной области Чужого, объективной природы и объективного мира вообще, к которому принадлежат все Другие и я сам. В сущности этого конституирования, восходящего от уровня *просто* Других (которые не обладают еще каким-либо мирским смыслом) заключено то, что *Другие* не остаются для меня обособленными, что конституируется скорее (естественно, в моей специфически собственной сфере) Я-общность, включающая меня самого, как общность друг с другом и друг для друга существующих Я, в конечном итоге, общность монад, и притом такая общность, которая (в своей конституирующей общность (vergemeinschaftet-konstituierende) интенциональности) конституирует один и тот же мир. В этом мире снова появляются все Я, но в объективирующей апперцепции, содержащей смысл: «*Люди*», т. е. психофизические люди как объекты мира.

Благодаря этому образованию общности трансцендентальная интерсубъективность обретает свою специфически интерсубъективную сферу, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир; и, таким образом, в качестве трансцендентального *Мы* она есть субъективность для этого мира, а также — для человеческого мира, в форме которого она сама себя объективно осуществила. Однако, если здесь снова различаются интерсубъективная сфера специфически собственного и объективный мир, то все же, поскольку я, как Его, становлюсь на почву интерсубъективности, конституирование которой проистекает из сущностно собственных мне источников, мне нужно осознать, что объективный мир уже не трансцендирует в собственном смысле эту сферу специфически собственного или ее интерсубъективную сущность, но неотъемлемо принадлежит ей в качестве *имманентной* трансцендентности. Точнее говоря: объективный мир как идея, как идеальный коррелят интер-

субъективного и в принципе (*ideell*) постоянно и согласованно осуществляемого и осуществленного опыта, ставшего интересубъективно общим (*vergemeinschaftet*), сущностно связан с интересубъективностью, которая сама конституирована — в идеале — как бесконечная открытость, с интересубъективностью, отдельные субъекты которой оснащены системами конституирования, соответствующими друг другу и согласующимися друг с другом. Поэтому конституирование объективного мира по существу своему предполагает *гармонию* монад, именно эту гармонию отдельных конституирований в отдельных монадах, и соответственно этому, также генезис, гармонично протекающий в отдельных монадах. Но гармонию монад не следует понимать как некую *метафизическую* подпорку (*Substruktion*); так же как сами монады отнюдь не являются метафизическими измышлениями или гипотезами. Напротив, все это само относится к истолкованию интенциональных компонентов (*Bestände*), наличие которых явствует из факта существования для нас мира опыта. При этом снова следует обратить внимание на то, что уже неоднократно подчеркивалось: обрисованные идеи — это не фантазии и не модусы некоего *Как будто* (*Als ob*), они, напротив, возникают в процессе конституирования вместе со всем объективным опытом, имеют свой способ оправдания (*Rechthegung*) и свою дальнейшую разработку в науке.

То, что мы только что представили,— это предварительный взгляд на ступенчатый процесс интенционального истолкования, который нам нужно провести, если мы должны решить трансцендентальную проблему в единственно мыслимом смысле и должны действительно реализовать трансцендентальный идеализм феноменологии.

§ 50. Опосредствованная интенциональность опыта Чужого как «аппрезентация» (апперцепция по аналогии)

После того как нами преодолена весьма трансцендентально важная предварительная ступень, т.е. определение и членение исходно-первичной сферы, перед нами встают своеобразные и на самом деле немалые трудности, связанные с первым из обрисованных выше шагов конституирования объективного мира, с шагом, ведущим к *Другому*. Итак, трудности эти заключаются в трансцендентальном прояснении опыта Чужого в том смысле, согласно которому Другой еще не получает смысла «человек».

Опыт — это сознание изначально-подлинного (*Originalbewußtsein*); и действительно, когда в сфере нашего опыта появляется определенный человек, мы обычно говорим, что Другой предстает перед нами *действительно сам* (*leibhaftig*). С другой стороны, эта воплощенная самость (*Leibhaftigkeit*) не мешает тому, что мы без колебаний признаем, что

на самом деле ни само другое Я, ни его переживания, ни сами его проявления, ничто из того, что относится к его собственной сущности, не достигает при этом изначальной данности. Если бы имело место обратное, если бы то, что по своей сущности свойственно Другому, было доступно непосредственно, то оно было бы лишь моментом моей собственной сущности, и в конечном счете он сам и я сам были бы одним и тем же. Подобным же образом обстоит бы дело с его телесностью (Leib), если бы она была только *телом* (Körper), которое представляет собой единство, конституирующееся исключительно в моем действительном и возможном опыте и принадлежащее к моей исходно-первичной сфере как формообразование исключительно моей *чувственности*. Здесь должна быть налицо некоторая опосредованность интенциональности, причем берущая начало из постоянного, лежащего в основе слоя *исходно-первичного мира* и обеспечивающая возможность представить нечто соприсутствующее (Mit da), которое здесь все же само не присутствует и никогда не может стать Самим-в-себе-присутствующим (Selbst-da). Речь, следовательно, идет об определенном формировании *соприсутствия* (Mitgegenwärtig-machen), о некотором виде *аппрезентации*.

Она налицо уже во внешнем опыте, поскольку обращенная к нам сторона некоторой вещи, которую мы, собственно, и видим, всегда и непременно аппрезентирует обратную сторону вещи и предписывает ей более или менее определенное содержание. С другой стороны, как раз такой вид аппрезентации не может быть аппрезентацией, которая со-конституирует исходно-первичную природу, так как к аппрезентации в сфере вещей относится возможность подтверждения посредством соответствующей осуществляющей презентации (обратная сторона становится передней); тогда как в отношении той аппрезентации, которая должна вводить в первичную сферу Другого, это а priori исключено. Как может в моей собственной сфере быть мотивирована аппрезентация некой другой сферы и тем самым смысл *Другой*, и причем в самом деле в качестве опыта, на что указывает уже само слово аппрезентация (осознавать как соприсутствующее)? Не каждое воспроизведение (Vergegenwärtigung) способно на это. Оно способно осуществить это лишь в переплетении с определенной данностью присутствия (Gegenwärtigung), с некоторой первичной самоданностью; и только как затребованная этой последней она может иметь характер аппрезентации, подобно тому как в опыте вещи доступное восприятию присутствующее мотивирует со-существующее (Mitdasein).

Подпочву восприятия в собственном смысле дает нам встроенное в общие рамки постоянного самовосприятия Его непрерывно продолжающееся восприятие мира, редуцированного к исходно-первичной сфере, мира, в его ранее описанном членении. Вопрос теперь в том,

что же в особенности должно быть принято здесь во внимание, и как протекает мотивация, как раскрывается это весьма сложное интенциональное действие фактически осуществляющейся аппрециации.

Первое указание нам может дать смысл слова Другой — другое Я; *alter* означает *alter-ego*, и то *Ego*, которое здесь подразумевается, это я сам, конституированный внутри своей собственной исходно-первичной сферы, и притом уникально — как психофизическое единство (как человек в своей первичной сфере) — как *личностное Я*, непосредственно управляющее своим единственным телом (*Leib*), а также непосредственно воздействующее на первичный окружающий мир; а в остальном — субъект конкретной интенциональной жизни, психической сферы в ее отношении к себе самой и к *миру*. Все это, причем вместе с вырастающей из живой сферы опыта типизацией, с привычными формами протекания и усложнения, находится в нашем распоряжении. Посредством каких в высшей степени сложных интенциональностей осуществлено конституирование этой сферы — этого мы, правда, не исследовали; это образует самостоятельный слой серьезных исследований, к которым мы не приступали и не могли приступить.

Теперь предположим, что в области нашего восприятия появляется другой человек; это означает, при осуществлении исходно-первичной редукции, что в области восприятия, принадлежащей моей исходно-первичной природе, появляется тело (*Körper*), которое, как исходно-первичное, есть лишь, естественно, определенная часть меня самого (имманентная трансцендентность). Поскольку в этой природе и в этом мире мое тело (*Leib*) есть единственное тело (*Körper*), которое изначально конституировано и может быть конституировано как тело-плоть (функционирующий орган), то тело, которое все же постигается как тело-плоть. Там может иметь этот смысл благодаря *апперцептивному переносу из моего тела*, и притом таким способом, который исключает действительно прямое и тем самым исходно-первичное предъявление (*Ausweisung*) специфических предикатов телесности (*Leiblichkeit*), предъявление в непосредственном восприятии. С самого начала ясно, что только подобие внутри моей исходно-первичной сферы, связывающее тело (*Körper*), которое находится там, с моим телом, может дать мотивационный фундамент для *аналогизирующего* постижения первого как *другой плоти*.

Это была бы, таким образом, определенного рода уподобляющая апперцепция, а потому никоим образом не заключение по аналогии. Апперцепция — это не логический вывод, не акт мышления. Любая апперцепция, благодаря которой мы с первого взгляда воспринимаем и постигаем предданные предметы, скажем предданный повседневный мир, тотчас понимаем их смысл вместе с его горизонтами, интен-

ционально отсылает обратно к некоторому *первичному установлению* (Urstiftung), в котором предмет, имеющий подобный смысл, был впервые конституирован. И даже незнакомые нам вещи этого мира, вообще говоря, по их типу знакомы. Похожие вещи — хотя и не именно эту вещь, которая находится здесь, — мы уже раньше видели. Таким образом, любой повседневный опыт скрывает в себе аналогизирующий перенос некоего первоначально установленного предметного смысла на новый случай — в своем антиципирующем постижении предмета как предмета, обладающего похожим смыслом. Сколько предданности, столько же и такого переноса; и причем опять-таки, то, что выявляет себя в дальнейшем опыте как нечто действительно новое, в свою очередь, может учреждать смысл и способно стать основанием новой предданности, обладающей более богатым смыслом. Например, ребенок, который уже видит вещи, едва только осознав назначение ножниц, с этого момента сразу узнает, безусловно, с первого взгляда ножницы как таковые; но происходит это, конечно же, не в результате эксплицитного воспроизведения, сравнения и умозаключения. Однако способ, каким возникают апперцепции и в дальнейшем сами интенционально отсылают посредством своего смысла и смыслового горизонта к своему генезису, весьма различен. Поэтапному процессу образования предметного смысла соответствует поэтапный процесс образования апперцепций. В конечном счете, мы всегда приходим к радикальному разделению апперцепций на такие, которые, согласно своему генезису, целиком принадлежат исходно-первичной сфере, и на такие, которые появляются вместе со смыслом *alter ego* и на основе этого смысла, благодаря генезису более высокой ступени, возводят новый смысл.

§ 51. «Образование пары» («Paarung») как ассоциативно конститутивный компонент опыта Чужого

Если нам нужно охарактеризовать своеобразие того аналогизирующего постижения, посредством которого тело (Körper) внутри моей первичной сферы постигается как подобное моему собственному живому телу (Leib-Körper), т. е. равным образом как тело-плоть (Leib), то мы прежде всего сталкиваемся с тем, что источник первичного установления (Original) всегда сохраняет здесь свое живое присутствие. Таким образом, само первичное установление всегда продолжает свое живое воздействие, и, во-вторых, мы сталкиваемся с той особенностью, которая уже стала нам известна как необходимая — что посредством такого аналогизирования аппрезентированное никогда не может стать действительно присутствующим, т. е. воспринимаемым непосредственно. С пер-

вым из этих свойств тесно связано то, что Ego и alter ego всегда и неизбежно даны в изначальном *образовании пары* (in ursprünglicher Paarung).

Образование пары, возникновение конфигурации как пары, а затем группы, множества есть универсальный феномен трансцендентальной (и параллельно — интенционально-психологической) сферы; и сразу же добавим, насколько действенным остается образование пары, настолько простирается тот примечательный вид аналогизирующего схватывания, которое пребывает в живой актуальности первичного установления и которое мы выделили в качестве той первой своеобразной характеристики опыта Чужого, которая, следовательно, не составляет еще его исключительного своеобразия.

Поясним сначала, что является существенным для процесса образования пары (соответственно, образования множества) вообще. Образование пары есть первоначальная форма того пассивного синтеза, который мы называем *ассоциацией*, в противоположность пассивному синтезу *идентификации*. Для ассоциативного образования пары характерно то, что в простейшем случае два данных присутствуют в единстве созерцающего сознания как выделенные; и на этой основе, по существу уже в чистой пассивности, следовательно, независимо от того, обращают ли на них [особое] внимание или нет, они, как различным образом являющиеся, феноменологически основывают единство подобия, т. е. постоянно конституируются как пара. Если их больше двух, то конституируется феноменально единая группа, т. е. множество, фундированное в отдельных процессах образования пар. При более глубоком анализе мы находим, кроме того, что здесь по существу имеет место некоторое перекрывающее распространение интенции (ein intentionales Übergreifen), генетически (и притом с необходимостью) тотчас вступающее в действие, как только образующие пару [моменты] осознаются как одновременные и выделенные. При более детальном рассмотрении мы находим живое, взаимное пробуждение (Sich-wecken), надвигание друг на друга, взаимное перекрывание в отношении предметного смысла. Это совмещение (Deckung) может быть полным или частичным; оно каждый раз имеет свою шкалу градаций, предельным случаем которой является *равенство* (Gleichheit). Благодаря этому совмещению между образующими пару осуществляется перенос смысла, т. е. апперцепция одного соответственно смыслу другого, пока данность в опыте не реализует в себе смысловые моменты, которые прекращают этот перенос в сознании Другого.

В особо интересующем нас случае — ассоциации и апперцепции (des) alter ego посредством Ego — к образованию пары это приводит лишь тогда, когда Другой входит в поле моего восприятия. Я, как исходно-первичное психофизическое Я, постоянно выделено в моем первичном поле

восприятия независимо от того, обращаю ли я на себя внимание и вовлекаюсь ли я в какую-либо деятельность или нет. В частности, здесь постоянно присутствует и чувственно выделено мое тело-плоть (*Leibkörper*), однако, кроме того, оно снабжено — равным образом в первичной изначальности — специфическим смыслом телесности. И если в мою *исходно-первичную* сферу входит и выделяется там некоторое тело, которое *сходно* с моим, т.е. устроенное таким образом, что оно вместе с моим должно образовать пару как феномен, то кажется без дальнейших рассуждений ясным, что в этом процессе наложения смысла оно тотчас должно перенять от моего тела смысл тела-плоти (*Leib*). Но является ли эта апперцепция в самом деле столь прозрачной, простой апперцепцией посредством переноса, такой же, как и всякая другая? Что делает это тело чужим, а не вторым моим телом? Очевидно, в фокусе внимания здесь оказывается то, что было обозначено в качестве второй фундаментальной характеристики обсуждаемой апперцепции: если специфический смысл телесности перенимается, то он не может осуществиться в моей первичной сфере в своей изначальности.

§ 52. Аппрезентация как вид опыта со своим собственным стилем подтверждения

Но теперь перед нами встает трудная проблема — сделать понятным то, как возможна такая апперцепция и почему она не устраняется сразу же, как только возникает? Как это происходит, что налагаемый смысл, как свидетельствуют факты, принимается в своей бытийной значимости как действительное содержание *психических* определенностей тела в его данности Там, тогда как в области изначального (*im Originalitätsbereich*), относящейся к исходно-первичной сфере (которая лишь одна и находится в нашем распоряжении), эти определенности никогда не могут проявить себя так, как они суть сами?

Присмотримся более внимательно к интенциональной ситуации. Аппрезентация, которая дает нам то, что в своем изначальном виде в Другом недоступно, первично переплетена с первичной презентацией (его тела (*Körper*) как части природы, данной в моей специфически собственной сфере). Но в этом переплетении чужое тело-плоть и чужое Я, управляющее [этим телом], даны в некотором специфическом трансцендирующем опыте. Каждый опыт присоединяется к дальнейшим актам опыта, в которых осуществляются и подтверждаются аппрезентированные горизонты; они содержат в себе потенциально подтверждаемые синтезы согласованного продолжения опыта, они содержат их в форме антиципации, лишенной наглядности. Что же касается опыта Чужого,

то ясно, что дальнейшее его осуществление и подтверждение может происходить лишь посредством синтетически и согласованно протекающих новых аппрезентаций, причем эти последние получают свою бытийную значимость благодаря мотивационной связи с постоянно соотносящимися [с ними], но изменяющимися презентациями в сфере специфически собственного.

В качестве путеводной нити соответствующего прояснения может послужить следующее положение: данное в опыте чужое тело-плоть устойчиво свидетельствует о себе как о действительном теле-плоти только в своем изменчивом, но всегда согласованном *поведении*, причем это поведение имеет свою физическую сторону, которая указывает посредством аппрезентации на психическое, которое теперь должно появиться и осуществиться в первичном опыте. И так — в постоянном изменении поведения от фазы к фазе. Если этого не происходит, то тело-плоть воспринимается как нечто, кажущееся плотью.

На такого рода подтверждаемой доступности того первично недоступного основывается характер существования *Чужого*. Ведь то, что может быть предъявлено и удостоверено первично, это я сам, или же то, что принадлежит мне самому как мое собственное. То, что поэтому фундированным образом дано в опыте как первично неосуществимое и не как самоданное, однако, как то, на что последовательно указывает опыт и чту опыт удостоверяет, есть *Чужое*. Следовательно, оно мыслимо лишь как аналог моего специфически собственного. При конституировании его смысла оно с необходимостью выступает как *интенциональная модификация* моего сперва объективированного Я, моего исходно-первичного *мира*: Другой в феноменологическом смысле есть *модификация* моего Я (*meines Selbst*) (которая, со своей стороны, получает эту характеристику *моя* благодаря необходимо вступающему в действие и выявляющему контраст процессу образования пары). Ясно, что тем самым в аналогизирующей модификации аппрезентировано все то, что принадлежит к конкретности этого Я: сначала *его* первичный мир, а затем и полностью конкретное Его. Другими словами, в моей монаде аппрезентативно конституируется другая.

Подобным же образом — если использовать одно поучительное сравнение — внутри моей специфически собственной сферы, и притом в сфере живого настоящего, мое прошлое дано только посредством воспоминания и характеризуется в нем как таковое, как прошедшее настоящее, т. е. как интенциональная модификация. Его удостоверение в опыте в качестве модификации с необходимостью осуществляется затем в согласованных синтезах припоминания; прошлое только так удостоверяется как таковое. Подобно тому как мое вспомненное прошлое *трансцендиру-*

ет мое живое настоящее как свою модификацию, так и аппрезентированное чужое бытие трансцендирует собственное бытие (понимаемое теперь в чистом и глубочайшем смысле сферы первичного специфически собственного). В обоих случаях модификация содержится в самом смысле как смысловой момент, она — коррелят конституирующей ее интенциональности. Так же как в моем живом настоящем, в сфере *внутреннего восприятия*, мое прошлое конституируется благодаря возникающим в этом настоящем согласованным воспоминаниям, так и в моей исходно-первичной сфере, благодаря появляющимся в ней и мотивированным ее содержанием апперцепциям, в моем Его может конституироваться чужое Его, конституироваться, таким образом, в воспроизведениях (*Vergegenwärtigungen*) нового типа, которые имеют в качестве коррелята модификат нового вида. Правда, пока я рассматриваю процессы воспроизведения в моей специфически собственной сфере, то Я, которое к ней относится и центрирует ее, есть единственное тождественное Я-сам. А ко всякому Чужому, пока оно сохраняет свой необходимо принадлежащий ему аппрезентированный конкретный горизонт, относится аппрезентированное Я, которое не есть Я-сам, но мой модификат, другое Я.

Действительно исчерпывающее истолкование ноэматических взаимосвязей опыта Чужого, [выявление] которых совершенно необходимо для полного прояснения конститутивных действий этого опыта, его действий посредством конституирующей ассоциации, выше еще не было рассмотрено. Требуется еще определенное дополнение, чтобы продвигнуться настолько, когда достигнутый уровень познания позволит сделать очевидными возможность и область действия трансцендентального конституирования объективного мира и тем самым сделать совершенно прозрачным трансцендентально-феноменологический идеализм.

§ 53. Потенциальности первичной сферы и их конститутивные функции в апперцепции Другого

Моя телесная плоть, как отнесенная к себе самой, обладает способом данности центрального *Здесь*; любое другое тело, также и тело *Другого*, обладает модусом *Там*. Эта ориентация «Там» может быть подвергнута свободной вариации благодаря кинестетическим ощущениям (*Kinästhesen*). При этом в моей первичной сфере, при перемене ориентаций, конституируется единая пространственная природа, и причем конституируется в интенциональной отнесенности к моей телесности, осуществляющей функцию восприятия. То, что моя телесная плоть (подобно любой другой) воспринимается и может восприниматься как существующая в пространстве, и как всякое другое движущееся природное тело

связано, очевидно, с возможностью, которая выражается следующими словами: Я, благодаря свободному изменению своих двигательных ощущений, в особенности при ходьбе, могу так менять свое положение, что способен превратить любое Там в некоторое Здесь, т.е. могу телесно занять любое место в пространстве. Это означает, что, воспринимая оттуда, я мог бы видеть те же самые вещи, только, соответственно, в других модусах явлений, в таких модусах, которые соотносятся с моим собственным-там-бытием; или, что к любой вещи конститутивно относятся не только системы явлений, сгруппированные в данный момент вокруг моего *Отсюда* (Von hier aus), но и совершенно определенно соответствующие [им] системы явлений, возникающие из того изменения положения, благодаря которому я оказался Там. И это имеет силу для любого Там.

Не должны ли сами эти связи, охарактеризованные как ассоциативные, или, скорее, эти связующие линии в первичном конституировании моей природы, в значительной степени учитываться нами при объяснении действия ассоциации в опыте Чужого? Ведь я апперцепирую Другого не просто как дубликат себя самого, т.е. как обладающего моей или некоторой равной ей первичной сферой (Originalsphäre), в том числе пространственными модусами явлений, которые свойственны мне в моем Здесь, но, если присмотреться внимательнее, я апперцепирую Другого как обладающего такими модусами явлений, которые я сам имел бы как им равные, если бы переместился Туда и был бы Там. Далее, Другой аппрезентативно апперцепируется как *Я* некоторого исходно-первичного мира, или некоторой монады, и в этом исходно-первичном мире его тело-плоть изначально конституировано и дано в модусе абсолютного Здесь именно как функциональный, им управляемый центр. Следовательно, тело, появляющееся в *моей* монадической сфере в модусе *Там*, которое апперцепируется как чужая телесная плотность, как плотность alter ego, выявляется в этой аппрезентации как *то же самое* тело (Körper) в модусе *Здесь*, как такое тело, которое дано Другому в его монадической сфере. Но оно выявляется конкретно, вместе со всей конститутивной интенциональностью, которая осуществляет в нем эти модусы данности.

§ 54. Экспликация смысла аппрезентации в опыте Чужого

Только что изложенное очевидным образом указывает на ход ассоциации, которая конституирует модус «Другой». Она не является непосредственной. Принадлежащее моему первичному окружающему миру тело (Körper), [воспринятое] впоследствии как тело Другого, есть для меня тело в модусе *Там*. Модус, в котором оно является, не образует пары в прямой ассоциации с тем модусом явления, которым обладает мое тело-плоть

(в модусе *Здесь*), но он репродуктивно пробуждает некоторое подобное явление, принадлежащее к конститутивной системе моей плоти как тела в пространстве. Это явление напоминает мое тело, т. е. как бы оно выглядело, *если бы я был там*. Здесь также происходит образование пары, хотя пробуждение не становится созерцанием [данного] в памяти (*Erinnerungs-Anschauung*). В процесс образования пары входит не только вызванный вначале модус явления моего тела, но и оно само как синтетическое единство этих и многообразных других его привычных способов явления. Так становится возможной и обоснованной уподобляющая апперцепция, благодаря которой внешнее тело, в положении Там, получает посредством аналогии присущий мне смысл тела-плоти, а в дальнейшем — смысл тела-плоти, находящегося в некотором другом *мире*, который аналогичен моему первичному. Общий стиль этой апперцепции, как и всякой, возникающей ассоциативно, можно выразить поэтому следующим образом: посредством ассоциативного совмещения (*Deckung*) данных, фундирующих апперцепцию, осуществляется ассоциация более высокой ступени. Если первое данное — это один из способов явления определенного интенционального предмета — индекса ассоциативно вызванной системы многообразных явлений, таких, в которых этот предмет мог бы показать себя самого, — то другое данное также дополняется до явления чего-либо, и причем до явления аналогичного предмета. Но это не следует понимать так, будто бы единство и многообразие, *наложенные* на второе данное [при совмещении], просто дополняют его модусами явлений этой другой системы; напротив, понятый по аналогии предмет, соответственно, его зафиксированная система явлений, как раз посредством аналогии приводится в соответствие аналогичному явлению, которое пробудило всю эту систему. Любое обширное наложение (*Fernüberschiebung*), возникающее благодаря образованию ассоциативных пар — это сразу же объединение, и в нем, если не появляется что-то несовместимое, происходит сближение, приравнивание смысла одного смыслу другого.

Если мы снова обратимся к нашему случаю апперцепции *alter ego*, то теперь очевидно, что то, что здесь аппрезентировано в отношении *тела* Там, в моем первичном *окружающем мире* не есть мое психическое и вообще не есть нечто из моей специфически собственной сферы. Телесно я нахожусь *Здесь*, я есть центр первичного, ориентированного вокруг меня *мира*. Тем самым вся моя исходно-первичная сфера собственного, как монада, обладает содержанием «Здесь», а не содержанием какого-нибудь или же того определенного Там, которое варьируется в зависимости от какого-либо вступающего в действие *я могу и я делаю*. Одно и другое взаимно исключают друг друга, одновременно они существовать не могут. Но так как чужое тело в [положении] Там вступает в ассо-

циативное образование пары с моим телом в [положении] Здесь и становится, поскольку оно дано в восприятии, ядром аппрезентации, ядром опыта в отношении некоторого сосуществующего Ego, — это последнее, согласно всему смыслопридающему ходу ассоциации, необходимо должно быть аппрезентировано как Ego, сосуществующее в настоящий момент в модусе Там (*как если бы я был там*). Однако мое собственное Ego, данное в постоянном самовосприятии, реально существует в настоящий момент вместе с содержанием своего Здесь. Следовательно, некоторое Ego аппрезентировано как другое. То, что в исходно-первичной сфере несовместимо как сосуществующее, становится совместимым благодаря тому, что мое первичное Ego конституирует другое по отношению к себе Ego посредством аппрезентативной апперцепции, которая в силу своего своеобразия никогда не требует и не допускает [своего] осуществления посредством презентации (Präsentation).

Легко понять также тот способ, каким такая аппрезентация Чужого при постоянном продолжении действенной ассоциации доставляет все новые аппрезентативные содержания, следовательно, превращает меняющиеся содержания другого Ego в определенное знание; с другой стороны, понятно и то, как, благодаря переплетению с постоянной презентацией и направленными к нему в модусе ожидания ассоциативными требованиями, становится возможным последовательное подтверждение [аппрезентации]. Очевидно, что понимание телесности Другого и его специфически телесного поведения должно привести к первому определенному содержанию: понимание частей тела как рук, которые служат для того, чтобы ощупывать или же толкать, как ног, которые служат для ходьбы, как глаз, которые действуют в качестве органа зрения и т. д., причем «Я» сначала определено только как телесно управляющее. Оно постоянно удостоверяет себя тем способом, который нам знаком, и в той мере, в какой весь стиль чувственных процессов, очевидных для меня в моей специфически собственной сфере, должен всегда соответствовать тому, что становится знакомым и типичным из управления собственной телесностью. Впоследствии это приводит, вполне понятным образом, к *вчувствованию* в определенные образования *психической сферы более высокого порядка*. Они тоже проявляют себя телесно и в телесном поведении во внешнем мире, например во внешнем выражении поведения гневающегося, радующегося и т. п. вполне понятным образом, исходя из моего собственного поведения при сходных обстоятельствах. Психические процессы более высокого порядка, как бы многообразны они ни были, коль скоро они становятся известными, опять-таки обретают затем свой стиль синтетических связей и форм их протекания, каковые могут стать понятными для меня благодаря ассоциативной опоре на мой собственный, так или иначе в своей типич-

ке эмпирически знакомый мне стиль жизни. При этом всякое удавшееся понимающее проникновение в Другого (Einverstehen in den Anderen) открывает простор для новых ассоциаций и новых возможностей понимания, как и наоборот — поскольку любая ассоциация в процессе образования пары является взаимной, собственная душевная жизнь раскрывается в ее подобии и в ее инаковости и благодаря новым выделившимся чертам становится плодотворной для новых ассоциаций.

§ 55. Образование общности монад (Vergemeinschaftung der Monaden) и первая форма объективности: интерсубъективная природа

И все-таки более важным является прояснение общности, продолжающей свое формирование на различных уровнях, общности, которая благодаря опыту Чужого тотчас же устанавливается между мною, первичным психофизическим Я, т.е. тем, которое управляет в моем исходно-первичном теле (Leib) и [действует] посредством него, и аппре-зентированным в опыте Другим, а затем, при более конкретном и радикальном рассмотрении, между моим и его монадическим Ego. П е р в о е , что конституируется в форме общности и становится фундаментом всех других интерсубъективных общностей — это общность (Gemeinsamkeit) природы в единстве с общностью чужого тела (Leib) и чужого психофизического Я, образующего пару с моим собственным психофизическим Я. Поскольку чужая субъективность появляется благодаря аппре-зентации внутри замкнутой сферы сущностного своеобразия моей субъективности, обретая смысл и значимость сущностного своеобразия другой субъективности, то в первый момент в этом можно было бы усмотреть нечто неясное: как же может осуществляться образование общности, и причем первой, в форме общего мира? Чужое тело-плоть, появляясь в моей исходно-первичной сфере, прежде всего есть тело (Körper) в моей исходно-первичной природе, мое синтетическое единство, следовательно, неотделимо от меня самого как мой собственный существенный момент определенности. Когда это тело функционирует в аппре-зентации, то в единстве с ним мною осознается *Другой* и прежде всего с его телом-плотью, которое дано ему в модусе явления его *абсолютного Здесь*. Но как получается, что я вообще могу говорить как *об одном и том же* — о теле, которое в моей первичной сфере является в модусе Там, а в его сфере и для него — в модусе Здесь? Разве обе первичные сферы — моя, которая для меня, как Ego, изначальна, и его, которая для меня аппре-зентирована, не разделены пропастью, через которую на самом деле я перескочить не могу, поскольку это значило бы, что

я обрел непосредственный, а не аппрезентирующий опыт Другого? Если мы будем придерживаться фактического, т. е. осуществляющегося каждый раз опыта Чужого, то найдем, что чувственно видимое тело действительно сразу же воспринимается как тело Другого, а не просто как некоторое оповещение (Anzeige) о Другом; разве этот факт не загадочен?

Как осуществляется отождествление тела (Körper), принадлежащего моей изначальной сфере, и тела (Körper), конституированного совершенно отдельно в другом Ego, тела, которое означает здесь идентифицированное тело (Leib) Другого; как оно вообще может осуществляться? Между тем загадка возникает только в том случае, если обе изначальные сферы были уже различены — и это различие уже предполагает, что опыт Чужого сделал свое дело. Поскольку здесь не стоит вопрос о каком-либо темпоральном генезисе этого вида опыта на основе темпорально предшествующего опыта своей собственной данности, то, очевидно, разгадку может нам дать только скрупулезное истолкование действительно обнаруживаемой в опыте Чужого интенциональности и обнаружение сущностно содержащихся в ней мотиваций. Аппрезентация как таковая, как мы уже однажды отмечали, предполагает определенное ядро презентации. Аппрезентация есть воспроизведение (Vergegenwärtigung), которое связано посредством ассоциаций с презентацией, с непосредственным восприятием, однако такое воспроизведение, которое в особой функции со-восприятия слито воедино с непосредственным восприятием. Другими словами, оба так слиты воедино, что находятся в функциональной общности *одного* восприятия, которое одновременно в себе презентует и аппрезентирует и все же создает в отношении целостного предмета сознание присутствия его самого (Selbstdasein). Ноэматически, т. е. в предмете такого презентативно-аппрезентативного восприятия, который выступает в модусе присутствия-здесь (Selbst-da), следует проводить различие между тем, что воспринято в нем непосредственно, и избытком — тем, что непосредственно в нем не воспринимается, но все же соприсутствует. Таким образом, любое восприятие такого типа является трансцендирующим; оно полагает нечто большее, чем присутствие-здесь (Selbst-da), чем то, что оно каждый раз *действительно* делает присутствующим (präsent). Сюда относится любое внешнее восприятие, например восприятие дома (фасад — задняя сторона), однако в основе своей — это описание общих черт любого восприятия, любой очевидности вообще, если только слово «презентировать» мы понимаем в широком смысле.

Если мы отнесем этот общий ход познания к случаю восприятия Чужого, то тогда и здесь следует обратить внимание на то, что оно способно аппрезентировать лишь потому, что оно презентует; что и в этом

случае аппрезентация может существовать только в этой функциональной общности с презентацией. Но это значит, что то, что оно презентует, с самого начала должно быть отнесено к единству того самого предмета, который здесь аппрезентирован. Другими словами: дело не обстоит и не может обстоять так, что тело (Körper) из моей исходно-первичной сферы, которое указывает мне на другое Я (и тем самым на совершенно другую исходно-первичную сферу или на другое конкретное Ego), могло бы аппрезентировать его существование и сосуществование (Dasein und Mitdasein), без того чтобы это исходно-первичное тело не получало бы смысл тела (Leib), принадлежащего другому Ego и, таким образом, в соответствии с типикой всей ассоциативно-апперцептивной работы, не получало бы смысл чужого тела-плоти и прежде всего самой по себе чужой телесной плоти (Leibkörper). Следовательно, дело обстоит не так, будто тело-Там в моей первичной сфере, остается отделенным от телесной плоти Другого, как будто оно было чем-то вроде сигнала для своего аналога (в некой, очевидно, немислимой мотивационной связи), и как будто поэтому, при расширении ассоциации и аппрезентации, моя исходно-первичная природа и аппрезентированная природа Другого, соответственно, мое конкретное Ego и Ego другого, остаются разделенными. Напротив, принадлежащее этой моей сфере природное тело-Там аппрезентирует в моей первично конституированной природе — благодаря ассоциации, образующей пару с моей телесной плотью и управляющим в ней психофизическим Я, — другое Я. При этом оно аппрезентирует прежде всего осуществляемое этим Ego управление этим телом-Там и опосредствованно — осуществляемое им управление в сфере являющейся ему в восприятии природы, той самой, к которой принадлежит это тело-Там, той самой, которая есть моя исходно-первичная природа. Эта природа та же самая, но только в модусе явления: *как если бы я находился там на месте чужой телесной плоти*. То же самое тело (Körper) дано мне как тело-Там, ему — как тело-Здесь, как центральное тело; и «моя» природа в целом есть та же самая, что и природа, которая принадлежит Другому; она конституирована в моей первичной сфере как тождественное единство моих многообразных модусов данности — как тождественное в меняющихся ориентациях вокруг моего тела-плоти как тела нулевой точки отсчета (Nullkörper) в абсолютном Здесь, как тождественное единство еще в более богатой сфере многообразий, которые, как меняющиеся соответственно различным органам чувств способы явления, как изменяемые перспективы, принадлежат каждой отдельной ориентации «Здесь» и «Там» и принадлежат совершенно особым образом моему телу, связанному с абсолютным Здесь. Все это для меня — изначальность собственного, непосредственно доступного в первичном самоистолковании.

В аппрезентации Другого синтетические системы те же самые, со всеми их способами явления, следовательно, со всеми возможными восприятиями и их нозматическими содержаниями; только действительные восприятия и воплощенные в них модусы данности, а частично и действительно воспринятые при этом предметы суть не те же самые, но именно те, которые могли бы быть восприняты Оттуда, и так, как они могли бы быть восприняты Оттуда. Аналогично дело обстоит в отношении всего специфически собственного и чужого даже там, где изначальное истолкование протекает не в сфере восприятий. У меня нет какой-либо второй аппрезентированной изначальной сферы с некой второй природой и вторым телом-плотью (т. е. телом-плотью Другого) в этой природе, чтобы я мог затем спрашивать, как же получается, что я постигаю то и другое как способы явления одной и той же объективной природы. Но лишь благодаря самой аппрезентации и ее — *как* аппрезентации — необходимого единства с действующей совместно с нею презентацией (благодаря которой вообще для меня существует здесь Другой и, как следствие, его конкретное Его) уже с необходимостью установлена тождественность смысла моей исходно-первичной природы и другой, воспроизведенной (*vergegenwärtigten*) [первичной природы]. Таким образом, это вполне оправданно называется восприятием Чужого, а затем и восприятием объективного мира, восприятием того, что Другой направляет свой взгляд на то же самое, что и я и т. п., хотя восприятие это разворачивается исключительно внутри моей специфически собственной сферы. Это как раз не исключает того, что интенциональность этого восприятия трансцендирует мою специфически собственную сферу, что, следовательно, мое Его конституирует в себе другое Его, причем именно в качестве существующего. То, что я вижу в действительности, это не знак и не простой аналог, не отображение в каком-либо естественном смысле, а Другой; и то, что постигается при этом в действительной первичности, эта [вещественная] телесность Там (*Körperlichkeit dort*) (и даже только одна ее поверхность), — это тело (*Körper*) самого Другого, но только увиденное как раз с той точки, где я нахожусь, и с определенной стороны, и, в соответствии со смысловым конституированием в восприятии Чужого, это есть телесная плотность в принципе недоступной мне в ее изначальности (*originaliter*) души, причем то и другое образуют единство психофизической реальности.

Но, с другой стороны, интенциональную сущность восприятия Другого — который существует теперь, как и я сам, внутри отныне объективного мира — составляет то, что я, в качестве воспринимающего, могу обнаружить то разделение между моей исходно-первичной сферой и лишь воссозданной исходно-первичной сферой Другого и в соответствии с этим могу последовать этой нозматической двуслойности в ее своеобраз-

зии и истолковывать связь ассоциативной интенциональности. Феномен опыта «объективная природа» кроме слоя, конституированного в исходно-первичной сфере, имеет благодаря опыту Чужого второй, аппрезентированный слой; и причем это касается прежде всего чужой телесной плоти, которая, так сказать, есть в себе первый объект, как и человек, конституированный как чужой, есть в себе первый человек. Относительно этих прафеноменов объективности ситуация уже представляется нам ясной: если оставить в стороне опыт Чужого, то я имею только самый нижний слой, лишь однослойное, презентативное конституирование чужого тела (Körper) внутри моей исходно-первичной сферы; если же я присоединяю этот опыт, то я имею аппрезентативно и в синтетическом совпадении с этим презентативным слоем то же самое тело-плоть, так, как оно дано [именно] самому Другому, а также его существующие и возможные модусы данности.

Отсюда, как это легко понять, любой природный объект, который мне дан и может быть дан в низшем слое опыта, обретает некий аппрезентативный слой (хотя этот слой никоим образом не проявляется в созерцании эксплицитно) в тождественном синтетическом единстве с тем, который дан мне в исходно-первичной сфере: тот же самый природный объект в возможных модусах данности Другому. Это повторяется *mutatis mutandis* для конституируемых впоследствии предметных многообразий (Weltlichkeiten) конкретного объективного мира, относящихся к более высокой ступени, в том виде, как они всегда наличествуют для нас в качестве человеческого мира и мира культуры.

При этом следует обратить внимание на то, что к самому смыслу удавшейся апперцепции Чужого относится то, что мир Других, как мир их систем явлений, как раз безоговорочно должен быть дан в опыте как тот же самый мир, что и мир моей системы явлений, и это подразумевает тождество системы явлений. Но ведь нам хорошо известно, что имеются *аномалии*: незрячие, глухие и т. п.; что, следовательно, системы явлений никогда не тождественны абсолютно, и целые слои (хотя не все слои) могут разниться. Но аномалия сначала должна сама себя конституировать в качестве таковой, и может сделать это только на основе принципиально предшествующей ей нормальности. Это опять указывает на новые задачи, которые относятся уже к более высокому уровню феноменологического анализа конститутивного происхождения объективного мира, который существует для нас, и существует только благодаря [нашим] собственным смысловым источникам, и иначе не может иметь для нас ни смысла, ни существования (Dasein). Существованием он обладает благодаря согласованному подтверждению некогда удавшегося апперцептивного конституирования. Эта согласованность все снова

и снова устанавливается в последовательном продолжении постигающей себя в опыте жизни, а иногда — *посредством коррекций*. Согласованность сохраняется также и благодаря преобразованию апперцепций посредством различения нормальности и аномалий как ее интенциональных модификаций или благодаря конституированию новых единств при изменении этих аномалий. К проблематике аномалий относится также проблема анимального (Tierheit) и его иерархия *высших и низших* животных. Человек по отношению к животному, говоря конститутивно, есть нормальный случай, как и сам я, конститутивно, есть первичная норма по отношению ко всем людям; животные сущностно конституированы для меня как аномальные *вариации* моей человеческой природы, пусть даже потом и среди них будут различаться норма и аномалия. Речь идет опять-таки об интенциональных модификациях, удостоверяющих себя в самой смысловой структуре. Правда, это требует феноменологического истолкования, затрагивающего гораздо более глубокие пласты проблемы, но этого общего рассмотрения достаточно здесь для наших целей.

Итак, после этих пояснений уже не является загадкой, как я могу конституировать в себе другое Я, и более радикально — как я могу конституировать в своей монаде другую монаду и как может то, что конституировано во мне, все-таки быть дано в опыте именно как Другое; и тем самым также (что от этого совершенно неотделимо) — как я могу конституированную во мне природу отождествлять с природой, конституированной Другим (или, добавим необходимое уточнение, — с природой, которая во мне конституирована в качестве конституированной Другим). Это синтезирующее отождествление не более загадочно, чем всякое другое, т. е. всякое, содержащееся в моей собственной изначально-первичной сфере (Originalsphäre), благодаря которой предметное единство вообще получает для меня смысл и бытие через опосредствующее звено воспроизведений (Vergegenwärtigung). Рассмотрим следующий поучительный пример и одновременно используем его для того, чтобы выдвинуть мысль, которая ведет дальше, — о связи, конституирующейся благодаря посредничеству воспроизведения. Каким образом мое собственное переживание обретает для меня смысл и значение чего-то сущствующего, существующего в своей тождественной временной форме и в своем тождественном временном содержании? Первичное переживание уже исчезло, однако в повторных воспроизведениях я к нему возвращаюсь, причем с очевидностью: *так могу я снова и снова*. Эти повторные воспроизведения сами очевидным образом представляют собой последовательность, они отделены друг от друга. Это не препятствует тому, что синтез идентификации связывает их в очевидном сознании *того же самого*, в чем заключена та же самая и неповторимая временная

форма, наполненная тем же самым содержанием. Следовательно, *то же самое* означает здесь, как и везде: тождественный интенциональный предмет отделенных друг от друга переживаний, имманентный им только как нечто ирреальное. Другой, сам по себе важный случай — это конституирование идеального предмета в точном смысле этого слова, как и всех логически идеальных предметов. В живом, обладающем сложной структурой акте мышления я произвожу некоторое формообразование, определенную теорему, числовую структуру. В другой раз я повторяю процесс созидания, вспоминая прежний. Тотчас — и сущностно — начинается синтез идентификации, и [каждый раз] новый синтез при каждом повторении, которое осознается как такое, которое можно осуществлять по желанию, это тождественно та же самая теорема, тождественно та же самая числовая структура, только созданная снова, или, что то же самое, снова приведенная к очевидности. Синтез, таким образом, простирается здесь (посредством воспроизведения в памяти) внутри моего непрерывного, уже конституированного потока переживаний от живого настоящего в прошлое, причастное настоящему, и тем самым устанавливает связь между ними. Между прочим, тем самым разрешается сама по себе в высшей степени важная трансцендентальная проблема так называемых идеальных в специфическом смысле предметностей. Их сверхвременность (*Überzeitlichkeit*) обнаруживает себя как всевременность (*Allzeitlichkeit*), как коррелирует возможности воспроизводить их все снова и снова в любой произвольной точке времени. После конституирования объективного мира с его объективным временем и его объективными людьми в качестве возможных субъектов мысли это, очевидно, переносится затем и на объективирующиеся, в свою очередь, идеальные образования и их объективную всевременность, причем становится понятным контраст по отношению к объективным реальностям, обладающим свойством пространственно-временной индивидуальности.

Если мы вновь обратимся к нашему случаю опыта Чужого, то этот опыт в своем сложном строении производит подобную же, опосредствованную воспроизведением связь между непрерывно продолжающимся живым опытом своей собственной данности (как чисто пассивным первичным самопроявлением) конкретного Его, т. е. его исходно-первичной сферой, и воссозданной в ней чужой сферой. Опыт достигает этого посредством отождествляющего синтеза чужого тела-плоти, данного в исходно-первичной сфере, с тем же самым телом-плотью, но только аппрезентированным в других модусах явления, а затем расширяется, исходя из этого, посредством отождествляющего синтеза той же самой природы, данной и удостоверенной одновременно как исходно-первично (в чистой чувственной подлинности), так и аппрезентативно. Тем самым первично учреждает-

ся сосуществование моего Я (и моего конкретного Его вообще) и чужого Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его *реальностей*, короче — общая временная форма, причем каждая сама по себе исходно-первичная временность получает значение просто изначального модуса данности объективной временности отдельному субъекту. При этом можно видеть, что темпоральная общность конститутивно соотнесенных друг с другом монад образует непрерывное единство, ибо она сущностно взаимосвязана с конституированием мира и времени мира.

§56. Конституирование более высоких уровней интермонадологической общности

Итак, этим прояснен первый и низший уровень образования общности между мною, первичной для меня монадой, и монадой, которая конституирована во мне как чужая и, таким образом, как существующая в себе, которая, однако, может быть обнаружена для меня только аппрезентативно. То, что Другие конституируются во мне как Другие, — это единственно мыслимый способ, каким они способны иметь для меня смысл и значимость существующих и определенным образом существующих; если они обретают этот смысл в постоянном подтверждении, то, как я должен признать, они именно суть монады, однако исключительно в том смысле, в котором они конституированы: монады, точно так же в себе самих существующие, как я существую в себе самом (*für sich*); затем, однако, в общности; следовательно (я действительно повторяю уже использованное ранее выражение) — в соединении со мною как конкретным Его, как монадой. Правда, реально (*reell*) они отделены от моей монады, поскольку никакая реальная связь не ведет от их переживаний к моим переживаниям и вообще от того, что сущностно свойственно им, к тому, что сущностно свойственно мне. Этому соответствует и реальная отделенность, мирская отделенность моего психофизического бытия (*Dasein*) от бытия Других, которая предстает как пространственная отделенность из-за пространственности объективных тел (*Leiber*). С другой стороны, эта первичная общность не есть Ничто. Если каждая монада реально (*reell*) есть некое абсолютно замкнутое единство, то ирреальное интенциональное проникновение других [монад] в мою первичную сферу не является ирреальным в смысле пригрезившегося бытия, или бытия, представленного в чистой фантазии. Сущее находится с [другим] сущим в интенциональной общности. Это исключительно своеобразная связность, действительная общность — именно такая, которая делает трансцендентально возможным бытие мира, человеческого мира и мира вещей.

После того как был в достаточной степени прояснен первый уровень образования общности и, что почти то же самое, первое конституирование объективного мира, исходящее из первичного мира, более высокие уровни представляют собой относительно меньшие трудности. Сколь бы ни были необходимыми посвященные им в целях всестороннего истолкования пространные исследования с разветвленной проблематикой, здесь нас могут удовлетворить довольно грубые и на основе изложенных оснований легко понятные общие штрихи. Исходя из себя самого, в конститутивном отношении — из прамонады, я обретаю для себя другие монады, или Других как психофизических субъектов. Это значит, что я обретаю их не просто как телесно (*leiblich*) противостоящих мне и благодаря образованию ассоциативных пар соотнесенных с моим психофизическим бытием, которое ведь и вообще, и, что вполне понятно, в мире сформированной общности на нынешнем уровне [его конституирования] является *центральный членом* благодаря необходимо ориентированным модусам данности этого мира. Напротив, к смысловой сути человеческой общности и *человека*, который уже в качестве отдельного человека обладает смыслом члена общности (что переносится и на сообщества (*Gesellschaftlichkeit*) животных), относится взаимное бытие-друг-для-друга, которое ведет за собой объективирующее уподобление (*Gleichstellung*) моего бытия и бытия всех Других: я и любой другой выступает как человек среди других людей. Если я при постижении Другого глубже проникаю в горизонт его специфически собственной сферы, то скоро я сталкиваюсь с тем, что подобно тому, как его телоплоть находится в моем поле восприятия, так и мое тело — в его; и что вообще он безусловно воспринимает меня в опыте в качестве Другого для него, как и я воспринимаю его как моего Другого. Равным образом, Многие так же даны в опыте друг по отношению к другу как Другие; далее, для меня может быть дан в опыте Другой не только как Другой, но как такой, который сам, в свою очередь, отнесен к своим Другим, и при определенных условиях, в опосредствованности, которая мыслима как воспроизводимая, одновременно ко мне самому. Ясно также и то, что люди могут быть апперцепированы только как обнаруживающие Других, а затем и еще Других, причем не только в действительности, но и в возможности, по своему желанию. Открытая бесконечная природа сама затем становится такой, которая включает в себя открытое многообразие неизвестным образом распределяющихся в бесконечном пространстве людей (и вообще — живых существ) как субъектов возможной взаимной общности (*Wechselgemeinschaft*). Естественно, этой общности в трансцендентальной конкретности соответствует открытая общность монад, которую мы называем трансцендентальной интерсубъ-

ективностью. Она, едва ли об этом нужно говорить, конституирована исключительно во мне, в медитирующем Ego, конституирована для меня как исходящая исключительно из источника моей интенциональности, но в качестве такой, которая в каждой конституированной (в модификации *Другой*) монаде конституирована как та же самая, только в других субъективных модусах явления, и конституирована как необходимо несущая в себе тот же самый объективный мир. Очевидно, что сущность мира, трансцендентально конституированного во мне (и аналогично — в любой мыслимой общности монад), включает в себе то, что мир этот в сущностной необходимости есть также человеческий мир, что в каждом отдельном человеке он более или менее завершено конституируется внутри душевной сферы — в интенциональных переживаниях, потенциальных системах интенциональности, каковые, в качестве *душевной жизни* уже конституированы, в свою очередь, как существующие в мире. Конституирование объективного мира внутри душевной сферы понимается, например, как мой действительный и возможный опыт мира, опыт моего Я, постигающего себя самого как человека. Опыт этот в большей или меньшей степени завершен, но все же предстает по меньшей мере как открытый неопределенный горизонт. В этом горизонте для каждого человека располагается всякий другой — физически, психофизически, внутриспихически — как бесконечно открытая область доступного, хорошо или плохо доступного, хотя по большей части именно плохо.

§57. Прояснение параллелизма внутриспихического и эгологически-трансцендентального истолкования

Исходя из этого, нетрудно объяснить неизбежный параллелизм внутридушевного и эгологически-трансцендентального истолкования, или тот факт, что чисто душевное (*reine Seele*), как ранее уже говорилось, это осуществляющаяся в монаде самообъективация монады, различные ступени которой суть сущностные необходимости, если вообще для монады должны быть возможны Другие.

С этим связано то, что а priori каждый трансцендентально-феноменологический анализ и каждую теорию — в том числе и только что представленный в основных чертах набросок теории трансцендентального конституирования объективного мира — можно осуществить и на естественной почве, отказавшись от трансцендентальной установки. Переведенные в эту трансцендентальную наивность, они становятся теорией внутренних спихических процессов. Чистой психологии, т.е. психологии, истолковывающей исключительно интенциональное сущностное своеобразие определенной души, некоторого конкретного челове-

ского Я, соответствует эйдетически и эмпирически трансцендентальная феноменология, и наоборот. Это положение дел следует, однако, прояснить трансцендентально.

§58. Членение проблем интенциональной аналитики более высоких форм intersубъективных общностей.

Я и окружающий мир

Конституирование человечества или той общности, которая заключена в его полной сущности, не ограничивается тем, что было сказано выше. Однако, опираясь на понятие общности в том смысле, к которому мы под конец пришли, совсем не трудно понять возможность Я-актов, которые проникают в другое Я посредством аппрезентирующего опыта Чужого, возможность специфически личностных Я-актов, которые имеют характер *социальных* актов, благодаря которым устанавливается любая человеческая личностная коммуникация. Тщательно изучить эти акты в их различных формах и, исходя из этого, сделать трансцендентально понятной суть всякой социальности — это составляет важную задачу. Внутри объективного мира вместе с образованием общности в собственном, социальном смысле конституируются в качестве своеобразных духовных объективностей различные типы социальных общностей со свойственной им иерархией, среди них — такие особые типы общностей, которые обладают характером *личностей более высокого порядка*.

В дальнейшем следовало бы перейти к проблеме, которая неразрывно связана с уже обозначенной проблематикой и в известном смысле коррелятивна ей — к проблеме конституирования для каждого человека и для каждой человеческой общности специфически человеческого окружающего мира, и притом мира культуры, а также его, хотя и ограниченной, объективности. Эта объективность ограничена, хотя для меня и для каждого мир конкретно дан только как мир культуры и имеет смысл доступности для каждого. Но именно эта доступность вовсе не безусловна, как это тотчас же становится очевидным при более точном истолковании смысла, если исходить из сущностных оснований конституирования. Этим она, очевидно, отличается от абсолютно безусловной доступности для каждого, которая сущностно принадлежит конститутивному смыслу природы, телесности (*Leiblichkeit*) и тем самым человека как психофизического существа (понятого достаточно в общем смысле). Разумеется, в сферу безусловной всеобщности включается еще и то (как коррелят сущностной формы конституирования мира), что каждый, и притом а priori, живет в одной и той же природе, причем в природе, которую он, создавая необходимую общность своей жизни и жизни Других в процес-

се индивидуальной и общественной деятельности и жизни, преобразовал в мир культуры, некий мир, значимый для человека — будь это даже мир еще весьма примитивного уровня. Но это вовсе не исключает, как а priori, так и фактически, того, что люди одного и того же мира живут в весьма размытой культурной общности или же вообще не входят в одну и ту же культурную общность и, сообразно с этим, конституируют различные окружающие миры культуры как конкретные жизненные миры, в которых живут, действуя и претерпевая воздействия, относительно или абсолютно обособленные общности. Каждый человек понимает прежде всего с в о й конкретный окружающий мир, исходя из некоторого ядра и [еще] нераскрытого горизонта этого мира — и, соответственно, свою культуру, именно как человек, принадлежащий к общности, исторически формирующей эту культуру. Более глубокое понимание, которое открывает горизонт прошлого, определяющий понимание настоящего, возможно в принципе для каждого, кто принадлежит этой общности, причем в определенной, только для него возможной первичности, которая закрыта для человека из другой общности, вступающего в отношение с этой общностью. Сначала он понимает людей чужого мира — что неизбежно — как людей вообще и как людей некоторого *определенного* мира культуры; отталкиваясь от этого, он может лишь постепенно создавать для себя дальнейшие возможности понимания. Он должен, исходя из самого общепонятного, сначала открыть себе доступ к последующему пониманию все более и более обширных пластов настоящего, а из него — открыть слои исторического прошлого, которое, в свою очередь, поможет ему затем более глубоко раскрыть современность.

Конституирование *миров* какого-либо рода, начиная с собственного потока переживаний с его открытыми, бесконечными многообразиями, и вплоть до объективного мира с его различными ступенями объективации, подчиняется закономерностям *ориентированного* конституирования, конституирования, которое на различных уровнях, но в пределах некоторой весьма широко толкуемой смысловой сферы, предполагает исходно-первично и вторично конституированное. При этом исходно-первичное всегда таким образом вступает во вторично конституированный мир вместе с новым смысловым слоем, что оно становится центральным членом для ориентированных модусов данности. Вторично конституированный мир, как *миф*, с необходимостью дан как доступный и упорядоченный горизонт бытия, который может быть раскрыт, исходя из этого центрального члена. Так обстоит дело уже в случае первого, имманентного *мифа*, который мы называем потоком переживаний. Этот поток, как система внешних по отношению друг к другу [единств] (*Außereinander*), дан как ориентированный вокруг первично себя кон-

ституирующего живого настоящего, исходя из которого становится доступным все то, что вне его принадлежит имманентной временности. И опять-таки, мое тело-плоть внутри исходно-первичной, в нашем специфическом смысле, сферы есть центральный член в отношении *природы* как *мира*, конституирующегося только благодаря управлению моим телом. Так же точно мое психофизическое тело является исходно-первичным для конституирования объективного мира внешних по отношению друг к другу [единств] и входит в качестве центрального члена в его ориентированный модус данности. Если первичный в нашем особом смысле *мир* сам не становится центром объективного мира, то происходит это потому, что это целое объективируется таким образом, что оно не создает никакого нового множества внешних по отношению друг к другу [единств]. Скорее многообразие чужого мира дано как ориентированное вокруг многообразия моего мира, и [этот чужой мир] есть, следовательно, некоторый [единый] мир, так как он конституируется вместе с имманентным ему общим объективным миром, пространственно-временная форма которого функционирует в то же время как некоторая форма, делающая его доступным.

Если мы вновь обратимся к нашему случаю мира культуры, то и его ориентированная данность, как мира культур, вырастает на почве общей природы и ее пространственно-временной формы, которая должна уже функционировать, чтобы сделать доступными многообразия культурных образований и культур. Мы видим, таким образом, что мир культуры *ориентированно* дан по отношению к некоторому нулевому члену, или к *личности*. Я и моя культура исходно-первичны здесь по отношению к любой *чужой* культуре. Мне и разделяющим мою культуру (Kulturgenossen) она доступна только в виде *опыта чужого*, в некотором *вчувствовании* в чужое объединение людей в культуре (Kulturmenschheit) и в культуру этого объединения, и это вчувствование тоже требует своего интенционального исследования.

От более точного исследования смыслового слоя, который придает человеческому и культурному мирам как таковым их специфический смысл, преобразует их в миры со специфически *духовными* предикатами, мы должны воздержаться. Конститутивные истолкования, проведенные нами, выявили интенциональные мотивационные связи, в которых конститутивно вырастает связующий подпочвенный слой мира в его конкретной полноте, каковой остается у нас, если мы абстрагируемся от всех предикатов *объективного духа*. Для нас сохраняется природа в целом, которая уже конституирована в себе конкретно и единообразно вместе с входящими в нее телами людей и животных, но душевная жизнь больше не предстает в своей конкретной полноте, ибо человеческое бытие как

такое соотнесено через сферу сознания с существующим практическим окружающим миром, который всегда уже снабжен предикатами, определяющими значимое для человека, и эта соотнесенность предполагает психологическое конституирование этих предикатов.

То, что истоком любого такого предиката мира является темпоральный генезис, и причем такой, который укоренен в человеческой деятельности и претерпевании воздействий, не нуждается в доказательстве. То, что человеческая общность, как и каждый отдельный человек, вживается в конкретный окружающий мир, соотнесен с этим миром в действиях и претерпевании воздействий — и что все это уже конституировано, является источником таких предикатов в отдельных субъектах и источником их интерсубъективной значимости как постоянно отнесенных к общему жизненному миру. В этом постоянном изменении человеческого жизненного мира меняются, очевидно, и сами люди как личности, поскольку они постоянно должны приобретать в соответствии с этим все новые, становящиеся привычными качества. Здесь становится весьма ощутимой обширная область проблем статического и генетического конституирования, последнего — как частной проблемы загадочного универсального генезиса. Например, в отношении личности возникает не только проблема статического конституирования единства характера личности в противовес многообразию возникающих и исчезающих привычек, но также и проблема генетического конституирования, которая вновь ведет нас к загадке *врожденного* характера.

Мы должны удовлетвориться тем, что указали на эту проблематику более высокого уровня как на конститутивную проблематику и вследствие этого прояснили, что при систематическом продолжении трансцендентально-феноменологического истолкования, исходящего из аподиктического Ego, нам должен в конце концов раскрыться трансцендентальный смысл мира в полной конкретности, в которой он есть для всех нас постоянный жизненный мир. Это равным образом касается и всех особых образований окружающего мира, в которых этот мир предстает перед нами в зависимости от нашего личного воспитания и развития или вследствие принадлежности к той или иной нации, к тому или иному культурному слою. Во всех этих случаях действуют сущностные необходимости, или сущностный стиль, который имеет источник своей необходимости в трансцендентальном Ego, а затем — в раскрывающейся в нем трансцендентальной интерсубъективности, то есть в сущностных формах трансцендентальной мотивации и трансцендентального конституирования. Если их удастся раскрыть, то этот априорный стиль получает рациональное объяснение высшего достоинства — достоинство окончательного, трансцендентального понимания.

§59. Онтологическая экспликация и ее место в целостной системе конститутивной трансцендентальной феноменологии

Благодаря связи фрагментов проводимого анализа и отчасти благодаря постоянно сопутствующему предварительному раскрытию неизбежно возникающей новой проблематики, а также благодаря форме упорядоченности, которой эта проблематика требует, мы имеем основополагающие философские интуиции. Исходя из опыта предданного мира как существующего, а при переходе в эйдетическую установку — из некоторого мира вообще, мыслимого преданным в качестве существующего, мы совершили трансцендентальную редукцию, т.е. мы вернулись к трансцендентальному Ego, конституирующему в себе и преданность, и все виды последующей данности, или, в своей эйдетической модификации — к трансцендентальному Ego вообще.

Оно было понято, таким образом, как содержащее в себе опыт мира, как удостоверяющее мир в согласованности. Следуя сути такого конституирования и его эгологическим уровням, мы выявили *Apriori* нового вида, а именно, *Apriori* конституирования. Мы научились разделять самоконституирование Ego в себе самом и в его *исходно-первичной* сущности и конституирование всего чужого на разных уровнях, исходя из этой первичной сущности как источника. Результатом этого явилось универсальное единство осуществляющегося в моем собственном Ego совокупного конституирования в его сущностной форме, коррелят которого — объективно существующий мир, преданный мне и любому Ego вообще и продолжающий формировать свои смысловые слои. Это, однако, [происходит] в коррелятивном априорном стиле (*Formstil*). И само это конституирование представляет собою *Apriori*. В этих радикальнейших и последовательных истолкованиях того, что интенционально заключено в самом *моем* Ego и в моих сущностных модификациях, и того, что интенционально себя мотивирует, обнаруживается, что всеобщая фактическая структура данного объективного мира, его строение в качестве просто природы, анимального и человеческого, социальности различных уровней и культуры в очень большой мере и, быть может, намного большей, чем мы уже способны увидеть, содержит в себе некоторую сущностную необходимость. Понятным и необходимым следствием этого оказывается то, что задача построения априорной онтологии реального мира, которая как раз оказывается выявлением *Apriori*, относящегося к универсальности этого мира, также является неизбежной; но, с другой стороны, задача эта односторонняя и в конечном итоге не философская. Ибо такого рода онтологическое *Apriori* (как *Apriori* природы, анимального, социальности и культуры) хотя и придает онтическим фактам, фактическому миру в его *случайностях*

относительную понятность, позволяет понять необходимость так-бытия из сущностных законов, но эта понятность не философская, т. е. не трансцендентальная. Ведь философия требует объяснения, исходящего из предельных и наиконкретнейших сущностных необходимостей, и это такие необходимости, которые удовлетворяют [требованию] сущностной укорененности всякого объективного мира в трансцендентальной субъективности, т. е. делают мир конкретно понятным в качестве конституированного смысла. И лишь при этом раскрываются *высшие и последние* вопросы, которые еще возможно ставить относительно так понимаемого мира.

Успехом начального этапа феноменологии было то, что ее метод чистой, но одновременно эйдетической интуиции привел к попыткам построить новую онтологию, фундаментально отличную от онтологий XVIII столетия, логически оперировавших далекими от созерцаний понятиями; или, что то же самое, к попыткам построить, исходя непосредственно из конкретных созерцаний, отдельные априорные науки (чистую грамматику, чистую логику, чистое учение о праве, учение о сущности интуитивно данной в опыте природы и т. д.) и некую объемлющую их всеобщую онтологию объективного мира. В этом отношении ничто не препятствует тому, чтобы совершенно конкретно начать прежде всего с нашего человеческого окружающего жизненного мира и с самого человека, сущностно отнесенного к этому окружающему миру, и именно в чистой интуиции исследовать вообще чрезвычайно богатое и до сих пор не выявленное *Arrière* такого окружающего мира, сделать это началом систематического истолкования сущностных структур человеческого бытия и, соответственно, раскрывающихся в нем слоев мира. То, что здесь приобретает, хотя и есть система *Arrière*, однако это *Arrière* — в соответствии с вышесказанным — становится лишь тогда философски понятным и соотносенным с предельными источниками понимания, когда проблематика конституирования раскрывается именно как проблематика специфически философского уровня, когда при этом естественная почва познания заменяется трансцендентальной. Это означает, что все природное, непосредственно предданное заново выстраивается в своей изначальности, а не просто последовательно истолковывается как нечто уже окончательно определенное. То, что метод, черпающий из эйдетической интуиции, назван вообще феноменологическим и претендует на философское значение, имеет свое единственное оправдание в том, что в конститутивной связи любая подлинная интуиция обладает своим собственным местом. Поэтому каждый интуитивно и позитивно осуществленный процесс онтологического установления служит для принципиальной (аксиоматической) сферы основоположений в качестве некоторой, и даже *arrière* неизбежной предварительной работы, результат которой должен

стать трансцендентальной путеводной нитью для выявления полной конститутивной конкретности в ее ноэтико-ноэматической двусторонности. Насколько важное и совершенно новое содержание открывает это возвращение к Конститутивному — даже если отвлечься от того, что попутно открываются скрытые смысловые горизонты онтических содержаний, игнорирование которых существенно ограничивает ценность априорных утверждений и делает их применение ненадежным — об этом свидетельствуют *монадологические* результаты нашего исследования.

§60. Метафизические результаты нашего истолкования опыта Чужого

Эти результаты — метафизические, если верно то, что познание предельных основ бытия следует называть метафизическим. Но здесь речь идет совсем не о метафизике в привычном смысле слова, исторически выродившейся метафизике, не соответствующей тому смыслу, в котором была первоначально учреждена метафизика как *Первая Философия*. Чисто интуитивный, конкретный и к тому же аподиктический способ предъявления [результатов] в феноменологии исключает все *метафизические авантюры*, любые спекулятивные экзальтации. Представим некоторые из *наших* метафизических результатов вместе с дальнейшими следствиями. Мое Его, данное мне самому аподиктически, единственное, чту я абсолютно аподиктически могу полагать как сущее, а *priori* может быть только таким Его, которое обладает опытом мира, поскольку оно существует вместе с ему подобными в общности, является членом некоторой общности монад, данность которой получает свою исходную ориентацию из него самого. Последовательный процесс само-удостоверения (*Sich-ausweisen*) объективного мира опыта подразумевает последовательное само-удостоверение других монад как существующих. И наоборот, никакое множество монад немыслимо для меня иначе, как имплицитно или явным образом образованная общность; это означает: общность конституирует в себе объективный мир и в нем реализует самое себя в пространственных и временных формах — в качестве живых и, как особый случай, человеческих существ. Совместное бытие монад, их простое сосуществование (*Zugleichsein*) означает, в сущностной необходимости, темпоральное сосуществование (*Zeitlich-zugleichsein*), а затем также — темпорализованное бытие (*Verzeitlicht-sein*) в форме *реальной* временности.

Но к этому присоединяются еще и другие, в высшей степени важные метафизические результаты. Мыслимо ли (для меня, говорящего это, и опять-таки для любого мыслимого мной [другого], который мог бы это сказать), что сосуществует несколько монадических множеств, отделен-

ных друг от друга, т. е. не образующих общности, каждое из которых, следовательно, конституирует собственный мир; итак, два бесконечно отделенных друг от друга мира, два бесконечных пространства и два пространства-времени? Очевидно, что вместо мыслимого мы имеем чистую бессмыслицу. Любая такая группа монад как единство интересубъективности, лишенной, возможно, любой действительной общности с другой интересубъективностью, а priori имеет, конечно, свой *мир*, который, возможно, выглядит совершенно иначе. Однако тогда оба этих мира с необходимостью суть просто *окружающие миры* этих интересубъективностей и лишь аспекты одного единственного, общего им объективного мира. Ибо обе эти интересубъективности не витают в воздухе; в качестве мыслимых мною, они обе находятся со мной, как конституирующей их прамонадой (соответственно, со мной при некоторой возможной вариации меня самого), в необходимой общности. Т. е., на самом деле, они принадлежат к одной-единственной, включающей меня самого, всеобщности, которая охватывает в единстве все монады и группы монад, которые могут быть мыслимы как сосуществующие. Таким образом, в действительности это может дать только одну-единственную общность монад, общность всех сосуществующих монад, соответственно, только один-единственный объективный мир, только одно-единственное объективное время, только одно объективное пространство, только одну природу; и это *должно* дать — если вообще во мне заложены структуры, которые подразумевают совместное бытие (Mit-sein) других монад — эту, одну-единственную, природу. Возможно только, что различные группы монад и различные миры занимают такое же положение по отношению друг к другу, какое группы монад, принадлежащие, быть может, невидимым нам звездным мирам, занимают по отношению к нам самим; то есть как миры с живыми существами, которые лишены всякой действительной связи с нами. Их миры, однако, суть окружающие миры с открытыми горизонтами, которые только фактически, только случайным образом оказываются для них нераскрытыми.

Однако смысл этой единственности монадологического мира и *врожденного ему* объективного мира следует понимать правильно. Конечно, Лейбниц прав, когда говорит, что мыслимо бесконечное множество монад и групп монад, но при этом не все эти возможности совместимы друг с другом, и что могли бы быть *созданы* бесконечно многие миры, но не одновременно многие, поскольку они несовместимы друг с другом. Здесь следует обратить внимание на то, что прежде всего я могу мыслить самого себя, это аподиктическое Ego, совсем иначе, в свободной вариации, и таким образом получить систему возможных вариаций себя самого, причем любая такая вариация уничтожается любой другой и тем Ego, которым я действительно являюсь. Это есть система априорной

несовместимости. Далее, факт *Я емь* предписывает, какие другие монады являются другими для меня и существуют ли таковые: я могу только обнаружить, но не создать те из них, которые должны для меня существовать [как другие]. Если я мысленно трансформирую себя в некоторую чистую возможность, то она снова предписывает, какие монады существуют для нее в качестве других. Двигаясь дальше по этому пути, я узнаю, что любая монада, которая имеет значимость в качестве конкретной возможности, осуществляет предначертание определенного универсума совместимого, некоторого замкнутого *мира монад*, и что два мира монад несовместимы друг с другом таким же образом, как две возможные вариации моего Его или же какого-либо мыслимого Его вообще.

Такие результаты и ход исследований, который к ним привел, помогают понять, как становятся осмысленными вопросы (безразлично, как бы они могли разрешиться), которые с традиционной точки зрения должны были бы находиться за пределами всякой научности, т. е. те проблемы, которых мы уже ранее касались.

§61. Традиционные проблемы «психологического происхождения» и их феноменологическое прояснение

В пределах мира людей и животных мы встречаем известную естественнонаучную проблематику психофизического, физиологического и психологического генезиса. Сюда же относится и проблема душевного генезиса. Мы подходим к ней вплотную при исследовании развития ребенка, в процессе которого каждый ребенок должен построить свое *представление о мире* (*Weltvorstellung*). Апперцептивная система, в которой мир как сфера действительного и возможного опыта наличен для него и всегда преддан, должна сначала конституироваться в ходе душевного развития ребенка. Ребенок, с объективной точки зрения, *приходит в мир*; но как он приходит к началу своей душевной жизни?

Этот психофизический процесс *прихода-в-мир* ведет к проблеме телесного (*leibkörglich*) (чисто *биологического*) индивидуального развития и филогенеза, которая, в свою очередь, имеет свою параллель в психологическом филогенезе. Но не указывает ли это на соответствующие взаимосвязи трансцендентальных абсолютных монад, поскольку люди и животные, в аспекте психического, суть самообъективации монад? Не должны ли обнаружиться во всем этом серьезнейшие сущностные проблемы конститутивной феноменологии как трансцендентальной философии?

Во всяком случае, генетические проблемы, причем, естественно, проблемы первого и самого фундаментального уровня, в значительной мере уже вошли в содержание действительной феноменологической работы.

Этот фундаментальный уровень есть, естественно, уровень *моего* Его в его первичном сущностном своеобразии. Сюда относится конституирование внутреннего сознания времени и вся феноменологическая теория ассоциации; и то, что мое первичное Его обнаруживает в изначальном интуитивном самоистолковании, переносится сразу же на любое другое Его, и по сущностным основаниям. Правда, тем самым еще не затрагиваются обозначенные выше проблемы рождения, смерти и связи поколений у живых существ, которые, очевидно, относятся к более высокому уровню и предполагают такую огромную работу истолкования низших сфер, что они еще долго не смогут превратиться в рабочие проблемы.

И все же внутри этой сферы работы следовало бы точнее обозначить огромную проблемную область (причем как статических, так и генетических проблем), которая приводит нас в тесное соприкосновение с философской традицией. Связанные между собой интенциональные разъяснения, которые мы дали в отношении опыта Чужого и конституирования объективного мира, осуществлялись на почве, преданной нам в рамках трансцендентальной установки, на основе структурного членения исходно-первичной сферы, в которой мы уже обнаружили некий мир, а именно — первичный. Он стал для нас доступным благодаря тому, что мы начали с конкретного мира, взятого как феномен, и благодаря той своеобразной исходно-первичной редукции этого мира к сфере специфически собственного, к *миру* имманентных трансцендентностей. Он охватывал природу в целом, редуцированную к принадлежащей мне самому природе, [состоящей] из *моей* чистой чувственности, но охватывал также и человека как психофизическое существо, в том числе его душу — при соответствующей редукции. Что касается *природы*, то к ней относилось не просто нечто такое, как *видимые вещи*, *осязаемые вещи* и т. д., но в известной мере уже и вещи во всей их полноте как субстраты каузальных свойств вместе с универсальными формами пространства и времени. Очевидно, что первая проблема в конститутивном объяснении смысла бытия объективного мира состоит в том, чтобы прояснить прежде всего происхождение этой исходно-первичной *природы* и исходно-первичных телесно-душевных единств, прояснить их конституирование как имманентных трансцендентностей. Выполнение этой задачи требует чрезвычайно обширных исследований. Здесь мы снова вспоминаем о проблемах психологических истоков *представления о пространстве* (Raumvorstellung), *представления о времени* (Zeitvorstellung), *представления о вещи* (Dingvorstellung), столь часто обсуждавшихся на протяжении последнего столетия самыми известными физиологами и психологами. До сего времени действительного объяснения они не получили, сколь бы ни были значительными проекты, отмеченные талантом их выдающихся создателей.

Если мы вновь вернемся от этих попыток к той проблематике, которая очерчена нами и представлена как иерархия феноменологических уровней, то станет очевидным, что вся психология Нового времени, как и теория познания, не поняла подлинного смысла тех проблем, которые здесь надлежало поставить как психологически, так и трансцендентально, а именно, проблем интенционального истолкования, статического и генетического. Впрочем, это было и невозможно — даже для тех, кто воспринял учение Brentano о *психических феноменах* как интенциональных переживаниях. Недоставало понимания своеобразия интенционального анализа и совокупности задач, которые открываются посредством анализа сознания как такового в аспектах ноэсиса и ноэмы и методики принципиально нового вида, которая для этого требуется. Никакая физика и физиология ничего не могут сказать относительно проблемы «психологических истоков представлений о пространстве, времени и вещи», как и никакая экспериментальная и не экспериментальная психология, движущаяся обычно в сфере индуктивных обобщений внешних данных. Это проблемы исключительно лишь интенционального конституирования феноменов, которые уже предданны как *путеводные нити* (в частности, они могут стать предданными и в результате вспомогательного эксперимента), которые, однако, должны быть рассмотрены только лишь в соответствии с интенциональным методом и в универсальных связях конституирования души. Какого рода универсальность имеется здесь в виду, достаточно отчетливо показывает систематическое единство связи процессов конституирования, которое разворачивает единство моего Ego в соответствии с тем, что есть его Собственное, а что — Чужое. Феноменология означает как раз образование принципиально новой сферы и в психологии. Поэтому в дальнейшем большая часть ее исследований входит в состав априорной и чистой (здесь это значит — освобожденной от всего психофизического) интенциональной психологии. Эта та самая психология, относительно которой мы неоднократно указывали, что она, посредством смены естественной установки на трансцендентальную, делает возможным «коперниканский переворот», в ходе которого она приобретает новый смысл совершенно радикального трансцендентального видения мира и накладывает свой отпечаток на любой тип феноменологически-психологического анализа. Только этот новый смысл делает возможным трансцендентально-философское применение всей этой психологии и даже помещает ее в сферу трансцендентальной *метафизики*. Именно в этом состоит окончательное прояснение и преодоление трансцендентального психологизма, который сбил с пути и парализовал всю философию Нового времени. При этом очевидно, что как для трансцендентальной феноменологии, так и для параллельной ей интенциональ-

ной психологии (как *позитивной* науки) в нашем изложении предварительно обозначена фундаментальная структура — разделение параллельных эйдетически-психологических исследований на те, которые интенционально истолковывают конкретное сущностное своеобразие любой души вообще, и те, которые истолковывают интенциональность конституирующегося в ней Чужого. К первой сфере исследования относится главная и основная часть интенционального истолкования *представления о мире* (Weltvorstellung), точнее говоря, появляющегося в человеческой душе феномена существующего мира как мира универсального опыта: если этот мир опыта редуцируется к тому, который конституирован как исходно-первичный в отдельной душе, то мир этот уже не есть мир каждого, не тот мир, который черпает свой смысл из общности человеческого опыта, но интенциональный коррелят лишь только отдельной душевной жизни, сначала опыта моей жизни и ее различных уровней смыслообразования в исходно-первичной, изначальной сфере. Следуя им, интенциональная экспликация должна сделать конститутивно понятным это первичное ядро феноменального мира, которое каждый из нас, людей, и прежде всего любой психолог, может обрести посредством ранее описанного исключения смысловых моментов *чуждости*. Если мы абстрагируемся в этом исходно-первичном *мире* от появляющейся в нем редуцированно психофизической сущности Я-человек, то остается простая исходно-первичная природа как природа моей собственной *чистой чувственности*. В качестве изначальной проблемы психологического происхождения мира опыта здесь выступает проблема происхождения *фантома вещи*, или *чувственной вещи* с ее слоями (видимая вещь и т.д.) и синтетического единства последних. Она дана (всегда в рамках этой исходно-первичной редукции) только как единство чувственных модусов явления и их синтезов. Вещь-фантом в ее синтетически взаимосвязанных друг с другом вариациях *близкой вещи* и *далекой вещи* еще не есть *реальная вещь* исходно-первичной душевной сферы, которая здесь, на более высоком уровне, уже конституируется скорее как каузальная вещь, как тождественный субстрат (*субстанция*) каузальных свойств. Субстанциальность и каузальность указывают, очевидно, на проблемы конституирования более высокой степени. Проблема конституирования чувственно данной вещи и проблема конституирования сущностно лежащих в ее основе пространственности и пространственно-временной определенности (Raumzeitlichkeit), относятся к только что обозначенной проблематике, которая дескриптивно, но притом односторонне, исследует только синтетические взаимосвязи явлений вещи (явленностей, аспектов перспективы); совершенно другая сторона [проблемы] касается интенциональной отнесенности явлений к функционирующей телесности, которая, со своей стороны, также долж-

на быть описана в ее самоконституировании и отличительном своеобразии ее конститутивной системы явлений.

При дальнейшем продвижении в этом направлении возникают все новые дескриптивные проблемы истолкования, которые должны быть все систематически проработаны, если даже заняться всерьез только темой конституирования исходно-первичного мира как мира *реальностей*, а в ее пределах — весьма важными проблемами конституирования пространственности и временности как характеристик этого мира. Уже это составляет, как показывает наше рассуждение, внушительную область исследований, и это лишь низшая ступень полной феноменологии природы как объективной, но чистой природы, которая сама далеко еще не есть конкретный мир.

Обращение к психологии побудило нас к тому, чтобы перенести в сферу чисто душевного разграничение между исходно-первичным и тем, что конституировано как чужое, и предварительно очертить, хотя и достаточно бегло, конститутивную проблематику конституирования исходно-первичной, а также объективной природы как психологическую проблематику.

Но если мы снова вернемся к трансцендентальной установке, то теперь, наоборот, то, что мы обрисовали относительно проблематики психологических истоков *представления о пространстве* и т.д., имеет силу и в отношении параллельных трансцендентально-феноменологических проблем, а именно, проблем конкретного истолкования исходно-первичной природы и мира вообще — чем заполняется большой пробел в нашей ранее намеченной проблематике конституирования мира как трансцендентального феномена.

Необычайно большой комплекс исследований, связанных с исходно-первичным миром (это составляет предмет целой дисциплины), мы можем назвать «трансцендентальной эстетикой» весьма в расширенном смысле, причем кантовский термин мы используем потому, что аргументы критики разума, касающиеся пространства и времени, указывают, очевидно, хотя и весьма в урезанном и непроясненном виде, на ноэматическое *Argiōi* чувственного созерцания, которое, будучи расширено до *Argiōi* чисто чувственно созерцаемой природы (притом исходно-первичной), требует своего феноменологически-трансцендентального дополнения посредством включения в конститутивную проблематику. Конечно, это не соответствовало бы смыслу коррелятивного кантовского термина «трансцендентальная аналитика», даже если бы мы теперь обозначили этим термином более высокий этаж конститутивного *Apriori*, *Argiōi* самого объективного мира и *Argiōi* конституирующих его многообразий (на высшей ступени — актов *идеализации* и теоретизации, конституирую-

щих, в конечном счете, природу и мир в сфере науки). К первому этажу, который возвышается над этой «трансцендентальной эстетикой», относится теория опыта Чужого, так называемого *вчувствования*. Требуется лишь указать, что здесь сохраняет свою значимость все то, что мы говорили относительно психологических проблем происхождения на нижних этажах, а именно, что проблема вчувствования получила свой истинный смысл и свой подлинный метод решения только с помощью конститутивной феноменологии. Именно поэтому все предшествующие теории (в том числе и теория Макса Шелера) не дали действительных результатов, и не было выяснено, каким образом чуждость *Другого* переносится на весь мир как его *объективность*, впервые придавая ему этот смысл.

Следовало бы еще особо указать на то, что было бы бесполезно, само собой разумеется, разрабатывать интенциональную психологию как позитивную науку и трансцендентальную феноменологию отдельно друг от друга и что в этом отношении, очевидно, на долю последней выпадет работа первопроходца, тогда как психология, которой не нужно заботиться о коперниканском перевороте, воспримет ее результаты. Однако важно обратить внимание и на то, что подобно тому, как при трансцендентальном рассмотрении душа и объективный мир не теряют своего существования и своего бытийного смысла, но этот смысл только и приводится к изначальной постижимости посредством раскрытия его конкретной всесторонности, так и позитивная психология не теряет своего правомерного содержания, но только освобожденная от наивной позитивности становится дисциплиной в рамках самой универсальной трансцендентальной философии. С этой точки зрения, можно сказать, что в ряду наук, поднявшихся над наивной позитивностью, первой по самой сути своей является интенциональная психология.

Ведь она обладает еще одним преимуществом перед всеми другими позитивными науками. Если она в своей позитивности строится согласно правильному методу интенционального анализа, то у нее не может быть никаких *проблем обоснования*, какие имеют другие позитивные науки, проблем, которые проистекают из той односторонности наивно конституируемой объективности, которая, в конечном итоге, чтобы достичь всесторонности, требует перехода к трансцендентальному видению мира. Но интенциональная психология уже содержит в себе трансцендентальное содержание, только неявно — нужно лишь последнее усилие мысли, чтобы совершить коперниканский переворот, который в содержательном аспекте не меняет ее интенциональных результатов, но только приводит к их *предельному смыслу*. Только одну проблему обоснования имеет в конечном итоге психология, и можно возразить: имеет все же одну, однако единственную проблему обоснования: понятие души.

§62. Обзорная характеристика интенционального истолкования опыта Чужого

В заключение этой главы мы вновь обратимся к возражению, которое с самого начала направляло ход наших рассуждений. Это возражение в отношении нашей феноменологии таково: она с самого начала заявила о претензии быть трансцендентальной философией, т. е. в качестве таковой решать проблемы объективного познания. Выбрав при этом в качестве исходного пункта феноменологически редуцированное трансцендентальное Его и будучи скованной им, она оказалась более на это неспособной; она якобы впала, не желая признаться в этом, в трансцендентальный солипсизм, и весь этот шаг к чужой субъективности и подлинной объективности стал якобы возможным только с помощью скрытой метафизики, в результате неявного принятия лейбницевских традиций.

После проведенных истолкований это возражение рассыпается как несостоятельное. Прежде всего следует обратить внимание на то, что ни в одном пункте не была оставлена трансцендентальная установка, установка трансцендентального *ἐποχή* и что наша *теория* опыта Чужого, опыта *Других*, не хотела и не могла быть ничем другим, кроме как истолкованием смысла *Другой* на основе конститутивной активности этого опыта и истолкованием предельного смысла *поистине существующий Другой* на основе соответствующих синтезов согласованности. То, что я согласованно удостоверяю в качестве *Другого*, и при этом то, чему я с необходимостью, а не произвольно, придаю [значение] познаваемой действительности, это, в трансцендентальной установке, есть *eo ipso* существующий Другой, *alter ego*, удостоверенный именно в пределах интенционального опыта моего Его. В пределах позитивности мы говорим и находим это само собой разумеющимся: в моем собственном опыте я постигаю не только самого себя, но и Другого — благодаря особой форме опыта Чужого. Несомненно, трансцендентальное истолкование выявило для нас не только трансцендентальную правомерность этого позитивного высказывания, но и то, что и трансцендентальное, взятое в своей конкретности Его (которое в трансцендентальной редукции прежде всего осознает себя самого со своим собственным, первоначально неопределенным горизонтом) постигает как самого себя в своем исходно-первичном собственном бытии, так и Других — в форме своего трансцендентального опыта Чужого, Других, т. е. другие трансцендентальные Его, хотя они даны уже не первично и не в простой аподиктической очевидности, а в очевидности *внешнего* опыта. Во мне я постигаю в опыте и познаю *Другого*, во мне он конституируется как аппрезентативно отраженный, но не как первично данный. В этом отношении можно, пожалуй, сказать в *широком* смысле, что это

Его, т.е. я, как медитирующий толкователь, посредством *самоистолкования*, а именно, истолкования того, что я нахожу в себе самом, достигаю любой трансцендентности, причем трансцендентально конституированной, а не воспринятой в форме наивной позитивности. Так исчезает видимость, что все то, что я, как трансцендентальное Его, познаю из себя самого как сущее и истолковываю как конституированное во мне самом, должно принадлежать моей собственной сущности. Это справедливо только по отношению к *имманентным трансцендентностям*; конституирование как обозначение систем актуальных и потенциальных синтезов, которые придают мне, как Его, сущностный смысл и бытие, означает конституирование имманентной предметной действительности. На начальных стадиях феноменологии и с позиций того, кто находится в ее исходных пунктах, кто как раз впервые учреждает феноменологическую редукцию как универсальную ориентацию (*Habitus*) конститутивного исследования, трансцендентальное Его, попадающее в поле внимания, хотя и постигается аподиктически, но совершенно в неопределенном горизонте, который потому остается лишь всеобщим, что мир и все, что я о нем знаю, должен стать просто *феноменом*. При таком начале не хватает всех тех различий, которые впервые создает интенциональное истолкование и которые все же, как я усматриваю, существенным образом принадлежат мне. Прежде всего отсутствует понимание (*Selbstverständigung*) своей первичной сущности, сферы неотъемлемо мне присущего в точном смысле, и того, что конституируется в самой этой сфере благодаря опыту Чужого как Чужое, как аппрезентированное, но само в моей первичной сфере принципиально не-данное и не могущее быть данным первично. Я должен сначала истолковать собственное как таковое, чтобы понять, что в собственном получает смысл бытия также и не-собственное, и притом как аппрезентированное по аналогии. Таким образом, я, медитирующий, не понимаю вначале, как вообще могу я прийти к Другим и к себе самому, коль скоро все другие люди *вынесены за скобки*. В принципе я еще не понимаю и того — и признаю это лишь неохотно, — что сам я, *вынося за скобки* себя как человека и как человеческую личность, все же могу сохраниться в качестве Его. Так, я еще ничего не могу знать о трансцендентальной intersубъективности; я произвольно считаю себя, Его, *solus ipse* и рассматриваю все продукты конституирования — уже после того как получил первое представление относительно конститутивной активности — все еще просто в качестве собственного содержания этого единственного Его. Следовательно, были необходимыми последующие истолкования, представленные в настоящей главе. Только благодаря им становится понятным полный и подлинный смысл феноменологически-трансцендентального «идеализма». Видимость солипсизма

пропадает, хотя сохраняет свое фундаментальное значение тезис, что все для меня существующее может черпать свой смысл бытия исключительно из меня самого, из сферы моего сознания. Этот идеализм выявляет себя как некая монадология, которая, при всем намеренном сходстве с лейбницевской метафизикой, черпает свое содержание исключительно из феноменологического истолкования выявленного трансцендентальной редукцией трансцендентального опыта, т. е. из изначальной очевидности, на которой должна основываться любая мыслимая очевидность, или из изначальной оправданности, из которой может вообще черпать свое содержание любая оправданность, в особенности в сфере познания. Таким образом, феноменологическое истолкование в действительности не имеет ничего общего с *метафизической конструкцией* и не представляет собой ни явно, ни замаскированно, некоего теоретизирования, которое содержит предпосылки или вспомогательные идеи, заимствованные из исторической метафизической традиции. Она находится в резкой противоположности всему этому вследствие того, что она движется в рамках чистой *интуиции*, или скорее чистого истолкования смысла благодаря [его] осуществляющейся самоданности. В частности, в отношении объективного мира реальностей (как и в отношении любого из многообразных идеальных объективных миров, которые суть поля чистых априорных наук) она не делает ничего иного — и это зачастую не может быть достаточно убедительно — кроме истолкования смысла, которым обладает этот мир для всех нас до всякого философствования, и обладает, очевидно, только на основе нашего опыта, смысла, который может быть философски раскрыт, но никогда не может быть изменен, и который, в силу сущностной необходимости, а не из-за нашей слабости, влечет за собой в любом актуальном опыте горизонты, которые требуют принципиального прояснения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

§63. Задача критики трансцендентального опыта и познания

В исследованиях, содержащихся в этой и уже в двух предыдущих медитациях, мы продвигались на основе трансцендентального опыта, непосредственного опыта своей собственной данности и опыта Чужого. Мы доверились ему благодаря изначальной пережитой в нем очевид-

ности, и подобным же образом доверились очевидности предикативных дескрипций всех вообще трансцендентально-научных видов опыта. При этом мы потеряли из виду требование, которое вначале выдвигалось столь серьезно, требование аподиктического познания — как такого, которое следует практиковать как единственное *подлинно научное*, однако мы никоим образом не отказались от него. Мы только отдали предпочтение тому, чтобы в общих чертах обрисовать необычайно важную проблематику первоначальной стадии феноменологии, которая сама еще обременена своего рода *наивностью* (наивностью аподиктичности), проблематику, в которой содержится великое и характернейшее устремление феноменологии, формирующей науку нового и более высокого уровня, вместо того чтобы входить здесь еще в более широкую и предельную проблематику феноменологии, в проблематику ее с а м о к р и т и к и, намереваясь определить ее объем и границы, а также модулы аподиктичности. Относительно такой критики трансцендентально-феноменологического познания, которую следует провести, наши прежние наброски дают по меньшей мере предварительное представление, а именно, как предварительные замечания о том способе, каким, например, с помощью критики трансцендентального воспоминания (*transzendente Wiedererinnerung*) выявляется аподиктическое содержание последнего. Вся трансцендентально-философская теория познания в качестве *критики познания* сводится в конечном счете к критике трансцендентально-феноменологического познания (прежде всего трансцендентального опыта), а эта критика, при сущностном обращении феноменологии к себе самой, также требует критики. В этом отношении, однако, не возникает каких-либо трудностей или даже бессмыслицы в связи с бесконечным регрессом, несмотря на очевидную возможность повторения различных трансцендентальных рефлексий и самой критики.

§64. Заключительное слово

Можно, пожалуй, сказать, что наши медитации выполнили в основном свою цель: а именно, выявили конкретную возможность картезианской идеи философии как универсальной науки, исходящей из абсолютного обоснования. Доказательство этой конкретной возможности, ее практическая осуществимость — пусть даже, что само собой разумеется, в виде бесконечной программы — означает доказательство необходимого и защищенного от всяких сомнений начала и столь же необходимого и постоянно действующего метода, посредством которого сразу же обрисовывается систематика проблем, которые вообще имеют смысл. Мы в самом деле уже продвинулись так далеко. Единственное, что еще остается, это

легко понятное разветвление трансцендентальной феноменологии — ибо она возникает как философия исходных начал — на объективные частные науки и ее отношение к наукам наивной позитивности, преданным в качестве примеров. Обратим же наш взгляд на эти последние.

Повседневная практическая жизнь наивна, это опыт, мышление, оценки и действия, погруженные в преданный мир. При этом все интенциональные свершения опыта, благодаря которым вещи просто наличны, осуществляются анонимно: в сфере опыта об этих свершениях ничего не известно, и точно так же — о деятельности мышления: числа, предикативные положения дел, ценности, цели, произведения возникают в результате скрытых действий, выстраиваясь звено за звеном; только они попадают в поле зрения. Не иначе дело обстоит и в положительных науках. Они обладают наивностью более высокого уровня, их структуры возникают благодаря изощренной теоретической технике, однако интенциональные действия, из которых все это в конечном счете возникает, остаются неистолкованными. Правда, наука претендует на то, что может оправдать свои теоретические шаги и везде основывается на критике. Но ее критика не есть предельная критика познания, которая является изучением и критикой изначальных действий, раскрытием всех их интенциональных горизонтов, в результате чего только и постигается в конечном итоге «область действия» очевидностей и, коррелятивно, может быть определен смысл бытия предметов, теоретических образований, ценностей и целей. Поэтому, и как раз на высоком уровне, достигнутом современными позитивными науками, у нас возникают проблемы оснований, парадоксы, неясности. Первичные понятия, которые определяют, пронизывая всю науку, смысл ее предметной сферы и ее теорий, возникли наивно, они имеют неопределенные интенциональные горизонты, они суть порождения неизвестных интенциональных действий, осуществляемых с чрезвычайной наивностью. Это справедливо не только в отношении частных наук, но касается и традиционной логики со всеми ее формальными нормами. Любое стремление к лучшему обоснованию и лучшему пониманию своего смысла и своих достижений, исходящее из исторически возникших наук, есть необходимый момент самоосмысления ученого. Однако имеется только одно-единственное радикальное самоосмысление — феноменологическое. Радикальное и полностью универсальное самоосмысление неотделимы, однако, друг от друга. И одновременно они неотделимы от подлинного феноменологического метода самоосмысления в форме трансцендентальной редукции, интенционального самоистолкования раскрытого посредством этой редукции трансцендентального Еgo, неотделимы от систематической дескрипции в логической форме интуитивной эйдетики.

А универсальное и эйдетическое самоистолкование означает овладение всеми мыслимыми возможностями конституирования, «врожденными» Ego и трансцендентальной интересубъективности.

Таким образом, последовательно проведенная феноменология а priori конституирует — однако в строго интуитивной сущностной необходимости и сущностной всеобщности — формы мыслимых миров и, в свою очередь, эти последние — в границах всех мыслимых форм бытия вообще и их иерархической системы; и причем изначально, т. е. в корреляции с конститутивным A priori, A priori конституирующих эти миры интенциональных действий.

Поскольку она в своем продвижении не имеет никакой предданной действительности и преданных понятий действительности, но черпает свои понятия в первую очередь из изначальности произведенных [ею] действий (которые сами постигаются в изначальных понятиях), и ввиду необходимости раскрыть все горизонты усваивает все различия в значимости, все абстрактные типы отношений, то она должна из себя самой прийти к системе понятий, которая определяет базисный смысл всех областей науки. Это понятия, которые обрисовывают все формальные демаркации формальной идеи возможного универсума бытия вообще и, следовательно, возможного мира вообще, должны стать поэтому подлинными основополагающими понятиями всех наук. В сфере таких образованных изначально понятий не может быть никаких парадоксов. То же самое верно и для всех базисных понятий, касающихся строения и общей формы строения наук, которые соотнесены с определенными регионами бытия и которые надлежит с ними соотносить. Таким образом, намеченные нами ранее в общих чертах исследования трансцендентального конституирования мира суть не что иное, как начало радикального прояснения смысла и источника (соответственно, смысла на основе источника) понятий мира, природы, пространства, времени, живых существ, человека, души, тела, социальной общности, культуры и т. п. Ясно, что действительное проведение намеченных исследований должно было бы привести ко всем тем понятиям, которые, оставаясь неисследованными, функционируют как основополагающие понятия позитивных наук, а в феноменологии обретают всестороннюю ясность и отчетливость, не оставляющую больше места никаким мыслимым сомнениям.

Мы можем теперь также сказать, что в априорной и трансцендентальной феноменологии, благодаря проводимым в ней коррелятивным исследованиям, берут свое начало предельные обоснования всех априорных наук вообще, и, рассмотренные с точки зрения этого происхождения, они сами относятся к сфере этой универсальной априорной феноме-

нологии как ее систематические ответвления. Эту систему универсального *Arriogí* следует, таким образом, обозначить как систематическое развертывание универсального *Arriogí*, сущностно врожденного трансцендентальной субъективности, а следовательно, и интересубъективности, или универсального Логоса всякого мыслимого бытия. То же самое означает опять-таки, что систематически и полностью развернутая трансцендентальная феноменология была бы *eo ipso* истинной и подлинной универсальной онтологией; однако не просто формально пустой, но одновременно такой, которая включала бы в себя все возможности регионального бытия и все относящиеся к ним корреляции.

Эта универсальная конкретная онтология (или же универсальное и конкретное наукоучение, эта конкретная логика бытия) была бы, следовательно, по самой своей сути первым научным универсумом, покоящимся на абсолютном основании. В порядке философских дисциплин первой по своей сути была бы *солипсистски* ограниченная эгология, эгология первично редуцированного *Ego*; лишь затем следовала бы фундированная в ней интересубъективная феноменология, и при этом такого уровня общности, которая обсуждала бы сначала универсальные вопросы, чтобы затем лишь разветвиться на априорные науки.

Эта тотальная наука об *Arriogí* стала бы тогда фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философией в картезианском смысле, абсолютно обоснованной универсальной наукой о фактически сущем. Ведь любая рациональность факта заключена в *Arriogí*. Априорная наука есть наука о принципиальном, к которому должна возвращаться наука о фактах, чтобы в конечном счете стать именно принципиально обоснованной; но априорная наука не может быть наивной, она должна проистекать из первичных трансцендентально-феноменологических истоков и принимать форму всестороннего, покоящегося в себе самом и себя в себе самом оправдывающего *Arriogí*.

В заключение, чтобы избежать неверного толкования, мне хотелось бы обратить внимание на то, что феноменология, как мы уже подчеркивали ранее, исключает только любого рода наивную и оперирующую бессмысленными вещами в себе метафизику, но отнюдь не метафизику вообще. Она не подавляет внутренние побудительные проблемные мотивы древней традиции с ее [в дальнейшем] превратной постановкой вопросов и ложным методом и никоим образом не утверждает, что она останавливается перед «высшими и последними» вопросами. Первое в себе бытие, предшествующее любой объективности мира и несущее в себе эту объективность, — это трансцендентальная интересубъек-

тивность, т.е. образующая в себе различные формы общностей вселенная монад. Однако внутри фактической монадической сферы и в любой монадической сфере, мыслимой в качестве идеальной сущностной возможности, возникают все проблемы случайной фактичности, смерти, судьбы — «осмысленно» требуемой (в особом смысле) возможности «подлинной» человеческой жизни, среди них также проблема «смысла» истории, и так далее, поднимаясь все выше. Мы можем сказать также, что это суть этико-религиозные проблемы, но поставленные на ту основу, на которую вообще следует ставить все, что должно обладать возможным для нас смыслом.

Так воплощается идея универсальной философии — совсем иначе, чем это представляли себе Декарт и его современники, руководствовавшиеся новым естествознанием, — не в качестве универсальной системы дедуктивной теории, как если бы все сущее находилось в единых рамках некоего исчисления, но как система феноменологических дисциплин (при этом вообще радикально изменяется сущностный смысл науки), дисциплин, коррелятивных по своей тематике, система, основывающаяся не на аксиоме *ego cogito*, но на универсальном самоосмыслении.

Другими словами: необходимый путь к окончательно обоснованному в высочайшем смысле познанию, или, что то же самое, к философскому познанию, есть путь универсального самопознания, сначала — монадического, а затем — интермонадического. Мы можем также сказать: радикальное и универсальное продолжение Картезианских Медитаций, или, что то же самое, универсального самопознания, есть сама философия, и она объемлет все подлинные, ответственные за свои основания науки.

Слова дельфийского оракула *γνῶθι σεαυτόν* обрели новое значение. Позитивная наука есть наука, потерянная в мире. Нужно сперва утратить мир посредством *ἐποχή*, чтобы затем обрести его вновь в универсальном самоосмыслении. *Noli foras ire*, — говорит Августин, — *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.

КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКИХ НАУК И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ
РАЗЪЯСНЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
ПРОБЛЕМЫ И ФУНКЦИЯ ПСИХОЛОГИИ
В ЭТОМ РАЗЪЯСНЕНИИ

А

ПУТЬ К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ, ИСХОДЯ ИЗ ВОЗОБНОВЛЯЕМОГО ВОПРОСА О ПРЕДАННОМ ЖИЗНЕННОМ МИРЕ

§ 28. Невыявленная «предпосылка» Канта: окружающий жизненный мир в своей само собой разумеющейся значимости

Кант уверен в том, что его философия опровергла господствующий рационализм, доказав недостаточность его основоположений. Он по праву упрекает его в упущении вопросов, которые должны были бы стать для него основными, а именно в том, что рационализм никогда не углублялся в субъективные структуры нашего сознания мира в донатучном и в научном познании и поэтому никогда не задавался вопросом, каким образом являющийся мир сразу же становится для нас, людей, и для нас, ученых, таким, что он может быть а priori познан; каким образом, следовательно, возможно точное естествознание, для которого все же чистая математика и прочее чистое A priori — это инструмент всего объективного, безусловного и для каждого обладающего разумом (для каждого логически мыслящего) истинного (gültig) познания.

Однако Кант, со своей стороны, не имел никакого понятия о том, что в своем философствовании он опирается на не поставленные под вопрос предпосылки, и несомненно великие открытия, которые заключены в его теориях, заключены в них только в скрытом виде, т. е. это не окончательные результаты, так же как и сами теории — это не завершенные теории, обладающие окончательной формой научности. То, что он предлагает, требует новой работы, и, прежде всего, критического анализа. Примером великого открытия — хотя только предварительного открытия — является двойственно функционирующий относительно природы рассудок, который в эксплицитном самоосмыслении истолковывает себя в нормативных законах, а с другой стороны, это скрыто властвующий рассудок, властвующий в качестве конституирующего уже ставший устойчи-

вым и продолжающий свое становление смысловой образ: «созерцаемый окружающий мир». Это открытие никогда не могло быть действительно обоснованным и даже стать полностью понятным в рамках кантовской теории в качестве результата его чисто регрессивного метода. В «трансцендентальной дедукции» I издания «Критики чистого разума» Кант делает попытку прямого, восходящего к первичным источникам обоснования, однако только для того, чтобы тотчас снова отстраниться от этого, не приближаясь к подлинным проблемам обоснования, которые нужно было бы открыть, исходя из этой якобы психологической стороны.

Мы начинаем наши размышления с выявления того, что кантовская постановка вопроса о критике разума имеет в своей основе предпосылки, которые вносят свой вклад в определение смысла его вопросов. Науки, чьим истинам и методам Кант приписывает действительную значимость, становятся проблемой, и вместе с тем сами сферы бытия, к которым они относятся. Они становятся проблемой на основе определенных вопросов, которые учитывает познающая субъективность и которые находят свой ответ в теории трансцендентально-формирующей субъективности, в теории трансцендентальных действия чувственности, рассудка и т. д., и на высшей ступени — в теории функций Я «трансцендентальной апперцепции». Ставшие загадочными результаты математического естествознания и чистой математики (в нашем расширенном смысле) как его логического метода должны были сделаться из этих теорий понятными, да они привели бы и к революционному изменению в толковании собственного бытийного смысла природы как мира возможного опыта и возможного познания, т. е. к иному толкованию собственного истинного смысла соответствующих наук.

Естественно, что в кантовской постановке вопроса уже заранее предполагалось существование повседневного окружающего мира жизни, в котором все мы, а также и я, в данном случае — философствующий, осознанно существуем, и не в меньшей степени — науки как факты культуры в этом мире вместе со своими учеными и теориями. Мы суть в нем объекты среди объектов, говоря на языке жизненного мира; а именно, как там и тут существующие, в непосредственной достоверности опыта, до всех физиологических, психологических, социологических и прочих определений. С другой стороны, мы субъекты в отношении этого мира, а именно, как соприкасающиеся с ним в опыте, как обдумывающие и оценивающие его, как соотнесенные с ним в целенаправленной деятельности Я-субъекты, для которых этот окружающий мир имеет только тот бытийный смысл, который ему придали наш опыт, наше мышление, наши оценки и т. п., и в тех модусах значимости (достоверности бытия, возможности, иногда видимости и т. д.), которые мы, как субъекты зна-

чимости, актуально при этом осуществляем, соответственно, обладаем тем привычным, что приобрели ранее и несем в себе как произвольно актуализируемые заново значимости такого-то и такого-то содержания. И, конечно, все это в многообразии изменений, тогда как все же «определенный» («die») мир, существующий как единый, сохраняется и только корректирует свое содержание.

Разумеется, изменение содержания воспринимаемого объекта, как в нем самом воспринимаемое изменение или движение, отделяется с очевидностью от изменения способов явления (например, перспектив, явлений вблизи или вдалеке), в котором предстает такого рода объективное как само-теперь-присутствующее (*selbst gegenwärtig*). Мы видим перемену установки. Направленный непосредственно на объект и ему свойственное, взгляд проходит сквозь явления к непрерывно являющемуся в их непрерывном единении — к объекту в бытийной значимости модуса «само-теперь-присутствующее» («*selbst gegenwärtig*»). В рефлексивной установке мы имеем не одно, но многообразное, теперь становится темой само протекание явлений, а не то, что в них является. Восприятие есть первичный модус (*Urmodus*) с о з е р ц а н и я, оно представляет [предмет] в первичной изначальности (*Urooriginalität*), т.е. в модусе его-само-теперь-присутствия (*Selbstgegenwart*). Наряду с этим у нас есть другие модусы созерцания, которые, как модусы сознания (*bewusstseinsmässig*), в себе самих имеют характер вариаций этого «Здесь-присутствия» («*Selbst da*»), [причем имеют их в качестве] теперь-присутствующих. Они суть воспроизведения теперь-присутствующего (*vergegenwärtigungen*), вариации теперь-присутствующего; они создают в сознании модальности времени, например, не само-здесь-существующее, но само-здесь-бывшее-существующим (*Selbst-da-seiend-gewesene*) или будущее, само-здесь-становящееся-быть (*Selbst-da-sein-werdende*). Воспроизводящиеся созерцания «повторяют» — в определенных, им присущих модификациях — все многообразие явлений, в которых объективное предстает как воспринимаемое: вспоминающее созерцание показывает, например, объект как само-здесь-бывшее, повторяя [вариативность] перспектив (*Perspektivierung*), а также прочие модусы явлений, но в модификациях воспоминания. Они теперь осознаются как бывшие [вариации] перспектив, как бывшее протекание субъективных «представлений о» («*Darstellungen von*») в моих прежних [полаганиях] бытийной значимости.

Здесь мы можем объяснить, почему речь о чувственном мире, о мире чувственного созерцания, о чувственном мире явлений имеет существенные ограничения. В любой реализации естественного интереса в жизни, который удерживается только в сфере жизненного мира, возврат к «чувственно» переживаемому созерцанию играет значительную роль. Ибо

все предстоящее в сфере жизненного мира в качестве конкретной вещи имеет, само собой разумеется, телесность (*Körperlichkeit*), даже если это не просто тело, как, например животное или объект культуры, но имеет также психические и иные духовные свойства. Если мы обращаем внимание в вещах лишь на телесное, то оно предстает, очевидно, в сфере восприятия только в видении, ощупывании, слышании и т. д., т. е. в визуальных, тактильных, акустических и т. п. аспектах. В этом, само собой разумеется, неминуемо участвует всегда присутствующее в поле восприятия наше тело, притом вместе со своими соответствующими «органами восприятия» (глаза, руки, уши и т. д.). Соответственно [модусам сознания] они постоянно играют определенную роль, причем они функционируют в видении, слышании и т. д. в единстве с присущей им Я-подвижностью (*ichliche Beweglichkeit*), вместе с так называемыми кинестезами. Все кинестезы, любое «Я двигаюсь», «Я делаю» связаны между собой в универсальном единстве, причем кинестетический покой — это модус моего действия. Очевидно теперь, что стороны, в которых представлено (*Aspekte-Darstellungen*) являющееся в восприятии тело, и кинестезы — это не рядоположенные процессы, но скорее они действуют совместно таким образом, что эти стороны получают определенный бытийный смысл, определенную значимость как стороны тела (*Körper*) только потому, что их непрерывно требуют кинестезы, общая кинестетическочувственная ситуация, каждая деятельная вариация совокупных кинестезов посредством введения в игру тех или иных особых кинестезов, и они осуществляют соответствующие требования.

Таким образом, чувственность, я-деятельное функционирование [нашего] тела (*Leib*), соответственно, телесного органа, сущностно принадлежит любой данности опыта тела (*Körpererfahrung*). Этот опыт соответственно с [модусами] сознания протекает не просто как процесс явлений тела, как будто они в себе, только лишь благодаря себе и своим слияниям, были бы явлениями тел. Но они таковы в сфере сознания только в единстве с кинестетически функционирующей [нашей] телесностью, соответственно, в единстве с функционирующим Я в его своеобразной активности и привычных ориентациях. [Наше] тело совершенно исключительным образом постоянно находится в поле восприятия, совершенно непосредственно, в некотором совершенно исключительном бытийном смысле, а именно в том, который обозначается словом «орган» (в его первичном значении): то, в чем я, как Я претерпевающее воздействия и действующее, совершенно исключительным образом и совершенно непосредственно, есмь, как то, чем я совершенно непосредственно кинестетически распоряжаюсь, разделенное на особые органы, которыми я, соответственно особым кинестезам, распоряжаюсь или могу по возможности распоряжаться.

И эта способность распоряжаться, функционирование которой обнаруживается в любом восприятии тела, освоенная сообразно модусам сознания и в любой момент доступная целостная система кинестезов, актуализируемая в соответствующей кинестетической ситуации, всегда связана с определенной ситуацией явления тела, ситуацией в поле восприятия. Многообразие явлений, в которых тело может быть воспринято как одно и то же, соответствуют своеобразные, относящиеся к нему кинестезы, и при их протекании (*Ablaufen-lassen*) должны появляться соответствующие требуемые при этом явления, чтобы вообще явления этого тела, как его самого, с его свойствами, могли представлять это тело.

Таким образом, чисто в плане восприятия тело-корпус (*Körper*) и тело-плоть (*Leib*) сущностно различны; тело-плоть (*Leib*) именно как единственно действительно соразмерное восприятию тело, мое тело. Каким образом осуществляется сознание, в котором, тем не менее, мое тело (*Leib*) получает бытийную значимость некоторого тела (*Körper*) среди других; с другой стороны, каким образом определенные тела в моем поле восприятия получают значимость телесной плоти, плоти «чужих» Я-субъектов, это теперь необходимые вопросы. Мы ограничились рефлексией на воспринимающее сознание вещей, на собственный акт их восприятия, на мое поле восприятия. В нем, однако, может быть воспринято лишь только мое тело, но никогда — чужое тело (*Leib*) в его телесности (*Leiblichkeit*), последнее может быть воспринято только как тело-корпус (*Körper*). В моем поле восприятия я нахожу себя, распоряжаясь в качестве Я (*ichlich*) моими органами, и так вообще всем тем, что еще принадлежит мне в качестве Я в моих Я-актах и способностях. Так как, однако, объекты жизненного мира, даже когда они обнаруживают свое самостоятельное бытие, с необходимостью проявляют себя как телесность (*Körperlichkeit*), но из-за этого не просто как телесные объекты, то мы, соотносясь со всеми существующими для нас объектами, всегда телесны (*leiblich*), но при этом не просто телесны; если это объекты поля восприятия, то мы, таким образом, также находимся, соразмерно восприятию, в этом поле, точно так же — в модифицированном поле, в каждом созерцательном поле, а далее и в несозерцательном, так как мы, само собой разумеется, можем «сделать представимым» (только иногда с задержкой во времени) все, что несозерцательно витает перед нами. «Быть телесной плотью» (*leiblich*) означает, очевидно, не просто «быть телесным» (*körperlich*), но первое указывает на кинестетическое и тем самым, собственно, на Я-функционирование (*ichliche Fungierung*). В первую очередь, речь идет о таких модусах, как видеть, слышать и т.д., куда, как само собой разумеется, относятся еще и другие модусы (например, поднять, нести, толкать и т.п.).

Однако телесная Я-отнесенность (*leibliche Ichlichkeit*) не является единичной, и каждый из ее модусов нельзя отделить от других; при всех изменениях они образуют некоторое единство. Так, в своей конкретной телесности, однако не только телесно, но и как целостные Я-субъекты, всякий раз как некоторая целостность «Я-этот-человек», мы находимся в поле восприятия и т.д., и, как бы это широко ни понимать, в поле сознания. Таким образом, как бы ни осознавался мир как универсальный горизонт, как единый универсум существующих объектов, мы, каждый раз Я, человек, и мы вместе-с-другими, принадлежим, как живущие-вместе-с-другими в мире, именно миру, который именно в этом «жить-вместе-с-другими» есть наш, сообразно [модусам] сознания значимый в своем существовании мир. Мы, живущие в бодрствующем сознании мира (*Weltbewusstsein*), постоянно активны на основе пассивного владения миром (*Welthabe*), мы претерпеваем воздействия вот здесь, воздействия преданных в поле сознания объектов; к тому или иному из них мы обращены в соответствии с нашими интересами, мы активно заняты ими различным образом, в наших актах они суть «тематические» объекты. В качестве примера я назову наблюдение и истолкование особенностей являющегося в восприятии; или нашу сосредоточенную, целеустремленную, активно идентифицирующую и различающую деятельность; или нашу оценивающую активность, наши проекты и намерения, наше деятельное осуществление намеченных путей и целей.

Мы, как субъекты актов (Я-субъекты), направлены на тематические объекты в модусах первичной и вторичной, а иногда еще и сопутствующей направленности. В этом занятии с объектами сами акты остаются нетематическими. Однако мы можем позднее рефлексировать в отношении нас самих и нашей соответствующей активности; она становится теперь тематически-предметной в некоторой новой, со своей стороны, опять нетематической, живой функционирующей деятельности.

Таким образом, сознание мира находится в постоянном движении, мир непрерывно осознается в каком-либо содержании объекта в перемене различных способов [осознания] (созерцательно, несозерцательно, определенно, неопределенно и т.д.), однако и в перемене аффицирования и действия он осознается таким образом, что всегда существует совокупная область аффицирования, и в ней аффицирующие объекты существуют то тематически, то не тематически; среди них, однако, и мы сами, мы, непрерывно и неминуемо принадлежащие аффицируемой области, непрерывно функционирующие как Я-субъекты, но только при случае тематически предметно, когда мы заняты самими собой в качестве предмета. Само собой разумеется, это верно не только в отношении меня, отдельного Я; в жизни-вместе-с-другими (*Miteinanderleben*)

мы имеем мир преданным в этом «вместе-с-другими» как мир для нас значимый-в-существовании (*seiend-geltende*), которому мы принадлежим и в [этом] «вместе», миру, как миру для всех нас, как миру, преданному в этом бытийном смысле. И беспрерывно действуя в бодрствующей жизни, мы действуем также и вместе-с-другими, мы вместе-с-другими различным образом принимаем в расчет общие преданные предметы, мы вместе-с-другими мыслим, оцениваем, намереваемся, действуем. Отсюда, следовательно, и то изменение тематической сферы, в которой постоянно функционирующая определенным образом Мы-субъективность становится предметно тематической, причем и акты, посредством которых она функционирует, становятся тематическими, хотя всегда с некоторым остатком, который остается не тематическим, остается, так сказать, в анонимности, а именно, как функционирующая в этой тематической сфере рефлексия¹.

Если мы рассматриваем себя, обособляя, как ученых, как тех, кого мы фактически в себе обнаруживаем, то нашему особому способу бытия в качестве ученых соответствует наша действительная деятельность в модусе научного мышления, постановки вопросов и теоретического их разрешения в отношении природы или духовного мира, и это, прежде всего, есть не что иное, как та или иная сторона пережитого прежде в опыте или каким-то образом донаучно или научно осознанного и уже значимого жизненного мира. Совместно с нами действуют при этом и другие ученые, которые связаны с нами общностью теории и которые обретают и обладают теми же самыми истинами или же в общности реализующихся актов мышления находятся вместе с нами в единстве критической дискуссии, с целью достичь нашего согласия с критикой. С другой стороны, мы можем быть для Других, как и они могут быть для нас, только объектами; вместо того чтобы в единстве друг с другом реализовывать общие теоретические интересы, мы можем быть знако-

¹ Естественно, любая, т. е. и эта рефлектирующая активность приобретает свои привычные ориентации. Рассматривая [что-либо], мы обретаем привычное знание, знакомство с существующим для нас объектом в его прежде неизвестных свойствах, и таким же образом [осуществляется] самопознание посредством самонаблюдения (*Selbstbetrachtung*). Оценивая самих себя в своих намерениях и действиях, отнесенных к самим себе и к другим, мы точно так же обретаем собственные ценности (*Selbstwerte*) и направленные на нас самих цели в качестве привычно и устойчиво значимого. Однако все знания вообще, все ценности-значимости и цели вообще, в качестве приобретенных в нашей активности устойчивых свойств нас самих как Я-субъектов, как личностей, могут быть обнаружены в рефлексивной установке как то, что составляет наше собственное бытие.

мы друг с другом лишь внешне (*betrachtend*), мы можем просто принять к сведению сами акты мышления, акты, переживающиеся в опыте (*Akte des Erfahrens*), так же как иногда и прочие акты как объективные факты, но при этом «незаинтересованно», без совместной реализации, без критического согласия или несогласия.

Конечно, это то, что всецело само собой разумеется (*selbstverständlichste Selbstverständlichkeiten*). Нужно ли обсуждать это, и так обстоятельно? В жизни, разумеется, нет. Но и философу разве не нужно? Не раскрывается ли здесь сфера, и даже бесконечная сфера всегда уже готовых и имеющихся в распоряжении, однако никогда не запрашиваемых бытийных значимостей (*Seinsgeltungen*), и не являются ли они постоянными предпосылками научного, а на высшей ступени — философского мышления? Однако не следует оценивать эти значимости существования в их объективной истине, как будто об этом шла или могла идти речь,

Любое научное мышление, любая философская постановка вопроса предполагает, как само собой разумеющееся, что мир существует и всегда уже заранее существует и что любое изменение мнения, мнения, основанного на опыте или прочего мнения, уже предполагает существующий мир, а именно как горизонт того, что всякий раз несомненно значимо как существующее (*Seiend-Geltend*), а в этом горизонте — то, что нам знакомо и абсолютно достоверно, с чем входит в противоречие то, что иногда лишается значения существующего. Даже объективная наука ставит вопросы лишь на почве этого постоянного, заранее существующего в донаучной жизни мира.

Как и любая практика, наука предполагает его бытие, однако ставит перед собой цель преобразовать неполное и несовершенное по уровню достоверности донаучное знание в более совершенное — в соответствии с лежащей, конечно, в бесконечности идее-корреляции между твердо в себе определенным существующим миром и его предикативно истолковываемыми, идеально (*idealiter*) научными истинами («истинами в себе»). Задача в том, чтобы осуществить это в систематическом восхождении по ступеням совершенства и при помощи метода, который создает возможность постоянного продвижения вперед.

У человека в его окружающем мире существуют многообразные виды практики, и среди них особая и исторически более поздняя: теоретическая практика. Она имеет свои собственные профессиональные методы, она есть искусство теорий, обнаружение и удостоверение истин, которые обладают некоторым новым, чуждым донаучной жизни идеальным смыслом, смыслом некоторой «окончателности», «общезначимости». При этом мы снова присовокупили изрядную часть обнаруженного «само

собой разумеющегося», однако теперь для того, чтобы прояснить, что относительно всего этого многообразного заранее-значимого, т. е. «предпосылок» философствующего, вопросы о существовании (Seinsfragen) возвышаются до нового измерения, которое сразу же становится в высшей степени загадочным. Это равным образом вопросы относительно само собой разумеющимся образом существующего, постоянно созерцательно предданного мира; но не вопросы профессиональной практики и *тэхн*, которые называются объективной наукой, не вопросы умения обосновать и расширить область научных истин за пределы этого окружающего мира. Но это вопросы, каким образом соответствующий объект, дон научно и научно истинный объект, соотносится со всем субъективным, которое повсюду выражает себя в многообразии того, что выступает перед нами как само собой разумеющееся.

§29. Жизненный мир может быть открыт как сфера субъективных феноменов, остающихся «анонимными»

Как только мы, философствуя вместе с Кантом, вместо того чтобы принять его исходный пункт и продвигаться его путями, поставим вопрос, возвращающий нас к тому, что само собой разумеется (*Selbstverständlichkeiten*) (и что кантовское мышление, да и любое мышление, использует как вне всякого сомнения наличное само собой разумеющееся), как только мы осознаем его как «предпосылки» и удостаиваем его своего собственного универсального и теоретического интереса, все с возрастающим для нас удивлением раскрывается бесконечность постоянно новых феноменов нового измерения, которые выявляются только благодаря последовательному проникновению в импликации смысла и значимости этого само собой разумеющегося; бесконечность — так как в дальнейшем проникновении обнаруживается, что любой достигнутый в этом смысловом развертывании и прежде всего данный в жизненном мире как само собой существующий феномен сам уже несет в себе импликации смысла и значимости, истолкование которых ведет затем далее к новым феноменам и т. д. Это только лишь субъективные феномены, однако это не просто фактичности психофизического протекания чувственных данных, но духовные процессы, которые, как таковые, с необходимостью выполняют функцию конституирования смысловых форм (*Sinngestalt*). Однако они это делают, используя духовный «материал», который опять-таки обнаруживает себя в сущностной необходимости как духовная форма, как конституированный [материал], так же как любая вновь возникающая форма должна стать материалом, т. е. служить для образования формы.

Ни объективная наука, ни психология, которая все же хотела бы быть универсальной наукой о субъективном, ни философия не сделали ведь темой эту сферу субъективного или действительно открыли ее. Также не открыла ее и кантовская философия, которая все-таки стремилась вернуться к субъективным условиям возможности объективно данного в опыте и познаваемого мира. Это сфера совершенно в себе замкнутого субъективного, существующего своим [особым образом], функционирующего в любом опыте, в любом мышлении, в любой жизни, т. е. повсюду и непрерывно, и все же ни разу не ставшего предметом рассмотрения, не постигнутого и не понятого.

Осуществит ли философия свой первично учреждающий смысл как универсальная и предельно обосновывающая наука, если она оставит эту сферу в ее «анонимности»? Может ли она так поступить, может ли так поступить какая-либо наука, которая желает быть ветвью философии, которая, следовательно, не может терпеть внутри себя каких-либо предпосылок, какой-либо фундаментальной сферы сущего, о которой никто ничего бы не знал, относительно которой никто не ставил бы научные вопросы, которой никто не мог бы овладеть в познании? Я назвал науки вообще ветвями философии, тогда как широко распространено убеждение, что объективные, позитивные науки самостоятельны, самодостаточны вследствие своих якобы полностью обоснованных и поэтому образцовых методов. Но не в том ли состоит, в конце концов, определенный телеологический смысл единства, который пронизывает все попытки [построения] систем во всей истории философии, чтобы осуществить прорыв к тому воззрению, что наука возможна вообще только как универсальная философия, и она в этих науках все же одна-единственная наука, возможная только как целостность всех видов познания, и не заключено ли в этом, что все эти виды основываются на о д н о м е д и н с т в е н н о м основании — и может ли это, прибавлю я, быть чем-либо иным, как не той самой анонимной субъективностью?

Однако это можно усмотреть только в том случае (и можно было усмотреть ранее), если в конечном итоге и совершенно серьезно ставят вопрос о т о м с а м о с о б о й р а з у м е ю щ е м с я, которое является предпосылкой всего мышления, всей жизнедеятельности во всех ее целях и свершениях, и если, последовательно запрашивая смысл его бытия и значимости, осознают неразрывное единство связи смысла и значимости, связи, пронизывающей всю духовную деятельность. Это относится, прежде всего, ко всей духовной деятельности, которую мы, люди, осуществляем в мире индивидуально и как культурную деятельность. Всем таким видам деятельности уже предшествует универсальная деятельность, которую человеческая практика и любая донаучная и научная жизнь уже имеют в качестве пред-

посылки, и духовные приобретения которой они имеют в качестве постоянной основы, куда их собственные приобретения предназначены влиться. Мы научимся понимать, что мир, постоянно существующий для нас в текучем изменении способов данности, есть универсальное духовное приобретение, ставшее таковым и одновременно продолжающее свое становление как единство духовной формы (Gestalt), как некоторое смысловое формообразование — формообразование универсальной первично функционирующей (letztfungierend) субъективности. К этой мироконститутивной работе относится с сущностной необходимостью и то, что субъективность сама себя объективирует в качестве человеческой субъективности, в качестве того, что принадлежит составу мира (Bestand der Welt). Любое объективное рассмотрение мира есть рассмотрение «извне» и схватывает только «внешности», объективности. Радикальное рассмотрение мира — это систематическое и чисто внутреннее рассмотрение вовне себя «овнешвляющей» субъективности. Это так же, как и единство живого организма, который можно, конечно, рассматривать и расчленять извне, однако понять его можно только в том случае, если возвращаясь к его скрытым корням и систематически прослеживают вырастающие в них и из них устремления, формирующуюся из них жизнь во всех ее проявлениях. Все-таки это только аналогия, и не является ли, в конце концов, наше человеческое бытие и принадлежащая ему жизнь сознания вместе с глубочайшей проблематикой мира тем местом, где сталкиваются все проблемы живого внутреннего бытия и внешнего описания?

§ 30. Отсутствие созерцательно-предъявляющего метода как причина мифических конструкций Канта

Жалуются на темноты кантовской философии, на то, что невозможно постичь с очевидностью его регрессивный метод, его трансцендентально-субъективные «способности», «функции», «формирования», на трудность понять, что же это такое — трансцендентальная субъективность, как осуществляется ее функция, ее работа (Leistung), каким образом вследствие этого все объективное знание должно быть понятным. В самом деле, Кант приходит к своего рода мифическим рассуждениям, чей буквальный смысл указывает, правда, на субъективное, однако на такой модус субъективного, который мы принципиально не можем сделать для себя созерцаемым — ни на фактическом примере, ни посредством подлинной аналогии. Если мы пытаемся это сделать при помощи созерцательно выполнимого смысла, на который указывают эти слова, то мы находимся все же в человеческой, личностной, душевной, психологической сфере. Однако здесь нам вспоминается кантовское учение

о внутреннем чувстве, согласно которому все, что обнаруживается в очевидности внутреннего опыта, уже сформировано посредством трансцендентальной функции, функции темпорализации (*Zeitigung*). Каким же образом мы могли бы придать ясный смысл понятиям трансцендентально субъективного, из которого конституируется научно истинный мир как объективное «явление», если «внутреннему восприятию» нельзя придать иного смысла, нежели психологический; если это не тот действительно аподиктический смысл, дающий предельное основание опыту (как основание картезианского *ego cogito*) и дающий это основание в опыте, который не есть кантовский научный опыт и не имеет достоверности объективного бытия в научном смысле, например, в смысле физики, но является действительно аподиктической достоверностью, достоверностью универсальной основы, которая обнаруживается в конечном итоге как аподиктически необходимая и предельная основа всей научной объективности и делает последнюю понятной? Здесь должен быть источник сущностно всеобщих интуиций (*Einsicht*), в которых весь объективный мир становится научно понятным и в которых может осуществлять свое систематическое развитие опирающаяся только на свои основания философия.

Возможно, более глубокая критика показала бы, что Кант, хотя и выступал против эмпиризма, все же в своем понимании души, а также сферы и задач психологии, оставался зависимым как раз от этого эмпиризма, что душа означала для него натуралистически мыслимую душу, душу как компонент психофизического человека во времени природы, в пространстве-времени. Конечно, трансцендентально субъективное не могло быть здесь [сферой] душевного. Однако не отождествляется ли, скажем, действительно аподиктическое внутреннее восприятие (самовосприятие, редуцированное к действительно аподиктическому) с самовосприятием этой натурализованной души, с ее очевидностью «чистой доски» и с ее данностями и даже с ее способностями в качестве сил, приписанных ей по образу и подобию природы? По причине того, что он понимал внутреннее восприятие в соответствии с эмпирическим, психологическим смыслом и что он, из-за предостережений юмовского скепсиса, опасался всякой апелляции к психологии как бессмысленного искажения подлинной проблематики рассудка, он впал в свое мифическое конструирование понятий. Он запрещал своим читателям переводить результаты своего регрессивного метода в созерцательные понятия и пытаться, исходя из первичных и чисто очевидных созерцаний, шаг за шагом и с действительной очевидностью проводить постепенное прогрессивное построение. Его трансцендентальные понятия обладают поэтому совершенно своеобразной неясностью, которую

как раз принципиально никогда нельзя преобразовать в ясность, никогда нельзя перевести в непосредственное и созидающее очевидность смыслоформирование.

Совершенно иначе обстоит бы дело с ясностью всех понятий и всех поставленных проблем, если бы Кант не был всецело связан, как сын своего времени, современной ему натуралистической психологией (которая была отражением естествознания и его параллелью) и действительно радикально взялся бы за проблему априорного познания и его методической функции в отношении рационального объективного познания. Для этого потребовался бы существенно другой регрессивный метод, чем кантовский — основывающийся на не поставленном под вопрос само собой разумеющемся, не метод мифически конструктивно заключающий, но метод всецело созерцательно раскрывающий — созерцательно в своем исходном пункте и во всем, что он раскрывает, пусть при этом понятие созерцательности претерпевает, по сравнению с кантовским, значительное расширение; пусть созерцание вообще теряет здесь, благодаря новой установке, обычный смысл, принимая только общий смысл первичного представления самой [вещи] (*Selbstdarstellung*) и как раз только в новой сфере бытия.

Нужно как раз постоянно и систематически задавать, возвращаясь, вопрос относительно этого само собой разумеющегося, которое не только для Канта, но и для всех философов, для всех ученых образует невысказанную (*verschwiegen*), глубоко скрытую, что касается ее опосредствующей роли, основу их познавательных результатов. В дальнейшем становится необходимым систематическое раскрытие царящей в этой основе, живой и седиментированной в ней интенциональности; другими словами, требуется подлинный, т. е. «интенциональный анализ» духовного бытия в его абсолютном, предельном своеобразии, а также того, что возникло в духовном и из духовного, того, что не позволяет себя заменить натуралистски мыслимой душой, как [это имеет место] в господствующей [ныне] психологии с ее реальным анализом, чуждым сущности духовного².

² Однако этого все же не было в начале. Ближайшей [задачей] для Канта, [если бы он] посмотрел на повседневный мир как на мир человеческого сознания, было движение сквозь психологию, однако психологию, которая позволяла бы действительно выразить субъективные переживания сознания мира — так, как они проявляют себя в качестве переживаний. Это было бы возможным, если бы посеянное Декартом, как наметки о «*cogitata qua cogitata*», дало бы всходы в качестве интенциональной психологии, а не осталось бы незамеченным в господствующей локковской психологии.

§31. Кант и упущения тогдашней психологии. Непрозрачность различия трансцендентальной субъективности и души

Чтобы сделать осязаемо понятным, что здесь конкретно подразумевается, и прояснить таким образом непрозрачную ситуацию, присущую всей этой исторической эпохе, мы проведем рассуждение, которое относится, конечно, к весьма позднему осуществлению смысла исторического процесса.

Отправной точкой для всех загадок познания была отправная точка развития философии Нового времени в соответствии с присущим ей рационалистическим научным идеалом (распространяясь систематически на ее отдельные науки). Воодушевляющее развитие опытно-рациональных (*versuchter rationaler*) отдельных наук — отчасти действительно удачное, отчасти подающее надежды — внезапно натолкнулось на препятствие. В основании одной из этих наук — в психологии — обнаружились загадки, которые поставили под вопрос всю философию в целом.

Конечно, психология Локка находила — перед лицом ньютоновского естествознания — особенно интересные темы в чисто субъективной [стороне] явлений (что было запрещено со времен Галилея) и точно так же вообще во всем, что наносило ущерб рациональности со стороны субъективного: в неясности понятий, в смутности судящего мышления, в способностях рассудка и разума во всех его формообразованиях. Речь идет все же о способностях человека к психической деятельности, причем такой, которая должна создать истинную науку и при этом истинно разумную жизнь. К этому кругу принадлежат также вопросы сущности и объективной значимости чисто рационального познания — логического и математического, своеобразие естественнонаучного и метафизического познания. Не было ли в этом, если посмотреть в целом, действительной потребности? Без сомнения было верным и было благом то, что Локк понимал науки как виды психической деятельности (он был склонен также уделять слишком много внимания происходящему в индивидуальной душе) и повсюду ставил вопросы о происхождении, так как все же результаты деятельности должны быть поняты из совершающегося действия. Только у Локка это было поверхностным, в методическом аспекте все было перемешано и, конечно, это был натурализм, который как раз и сказался в юмовском фикционализме. Отсюда, само собой разумеется, Кант не мог воспользоваться психологией Локка без всяких оговорок. Однако было ли верным отказываться от общей — психолого-познавательного-теоретической — локковской постановки вопроса? Не должен ли каждый исходящий от Юма вопрос быть понят сначала совершенно конкретно как вопрос психологический? Если рациональная наука, если

претензия чисто априорных наук на безусловно объективную значимость, т. е. в качестве возможных и необходимых методов рациональных наук о фактах, становится проблемой, то не следует ли сначала поразмыслить о том (как мы это подчеркнули выше), что наука — это вообще человеческая деятельность, деятельность людей, которые обнаруживают самих себя в мире, мире общего опыта, что это некоторая практическая деятельность среди других, направленная на духовные формообразования определенного типа, названного теоретическим. Как и любая практика, она, в соответствии со свойственным ей смыслом, осознаваемым самим действующим, также соотносится с преданным миром опыта и одновременно встраивается в него. Таким образом, то, что непостижимо в осуществлении некоторой духовной деятельности, может быть прояснено, как говорят, только посредством психологического раскрытия, и остается при этом в предданном мире. Когда же Кант, напротив, хотя он, конечно, и прибегает к предданному миру в своей постановке вопроса и в своем регрессивном методе, конструирует при этом трансцендентальную субъективность, посредством скрытых функций которой с абсолютной необходимостью формируется мир опыта, он оказывается перед трудностью, что особое свойство человеческой души (которая сама принадлежит миру и поэтому его предполагает) должно осуществлять и должно было [ранее] осуществить формирование этого мира в целом. Как только мы, однако, отличаем эту трансцендентальную субъективность от души, мы оказываемся в непостижимо мифическом.

Перевод с нем. В. И. Молчанова

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
ПРЕДСТАВЛЯЕТ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКУЮ ПРОГРАММУ
НА 2005 ГОД

Международный ежегодник по философии культуры «Логос»
1910–1914, 1925. Тт. 1–9 (+ 1 том дополнительных материалов:
библиография, история проекта, рецензии 1910–1914 гг. и т. д.). Полное
репринтное воспроизведение журнала, выходившего под редакцией
Ф. Степуна, И. Гессена, Б. Яковенко и др.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Эдмунд Гуссерль

Избранные сочинения («Идеи к чистой феноменологии»;
«Парижские доклады»; «Амстердамские доклады»; «Интенциональные
предметы» и др. С предисловием Виталия Куренного)

Эрнст Мах

Анализ ощущений (С предисловием А. Ф. Зотова)

Людвиг Витгенштейн

Избранные работы («Логико-философский трактат» в переводе
и с комментариями Вадима Руднева; «Коричневая книга»; «Голубая книга».
Биографический очерк Людвиг Витгенштейна)

Журнал «Логос», 1991–2005

Избранное

СЕРИЯ «СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ»

Питирим Сорокин

Социология революции (С приложениями и комментариями)

СЕРИЯ «ЭКОНОМИКА»

Вернер Зомбарт

Избранные сочинения (Строй хозяйственной жизни; Идеалы социальной политики; Почему в Соединенных Штатах нет социализма?; Евреи и их участие в образовании современного хозяйства; Народное хозяйство и мода; Предисловие А. М. Руткевича)

Карл Менгер

Основания политической экономии. Исследования о методах социальных наук и политической экономии в особенности

СЕРИЯ «ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ»

М. Ф. Владимирский-Буданов

Обзор истории русского права

По вопросам распространения обращаться
в ООО «Мир интеллектуальной книги»
г. Москва, ул. Талалихина, д. 41, стр. 33
ТЕЛ/ФАКС (095) 786-36-35
E-MAIL: INFO@HUMANUS.RU

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
ПРЕДСТАВЛЯЕТ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКУЮ ПРОГРАММУ
НА 2006 ГОД

Мысль и слово

Под ред. Г.Г.Шпета. 1917, Вып. 1–2. Репринт

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Философия в систематическом изложении

В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. Пер. с нем. СПб 1909, 456 стр.

Франц Brentano

Избранные сочинения

Наторп, Пауль

Сборник статей по философии, логике, теории культуры.

Идея университета

Сборник статей (Фихте, Шеллинг, Кант, Шлейермахер, Гумбольдт, Паульсен, Шелер, Хайдеггер, Ясперс, Гельмгольц, Ньюман и др.)

СЕРИЯ «СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ»

Георг Еллинек

Декларация прав человека и гражданина; Конституции, их история и значение в современном праве; Право меньшинства; Система субъективных публичных прав; Социально-этическое значение права, неправды и наказания

Карл Шмитт
Избранные сочинения

Георг Зиммель
Философия денег

Ганс Моргентау
Политический реализм

Дэвид Ландес
Богатые и бедные нации

СЕРИЯ «ЭКОНОМИКА»

Мишель Оглеата, Андре Орлеан
Деньги между насилием и доверием

П. Б. Струве
Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России.
СПб, 1894

СЕРИЯ «ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ»

Сборник Историческая школа
(Савиньи «Всеобщая природа правовых источников»; Ранке «Лекции по истории, читанные баварскому королю Максимилиану; Дройзен «Очерк историки», Тренделенбург «Определение права» и др. Составление, подготовка и предисловие — В. Куренной)

Валерий Лейбин
Постклассический психоанализ. Энциклопедия

Эдмунд Гуссерль
Избранные работы

Редактор *Е. Ознобкина*
Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 37,4. Уч.-изд. л. 28,5
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5

Отпечатано в ГУП ППП «Типография "Наука"»
121099 Москва, Шубинский пер., 9

