

УДК 1/14  
ББК 87/3  
Г 96

Редакционная коллекция серии «Классика философии»:  
*Сальников В. П.* (председатель), *Анохин П. В.*, *Глушаченко С. Б.*,  
*Мушкет И. И.*, *Ромашов Р. А.*, *Сальников П. П.*, *Степашин С. В.*

Ответственный редактор *Слинин Я. А.*

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»  
при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) —  
Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского  
гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 03-03-00268 д

**ФЕДЕРАЛЬНАЯ ЦЕЛЕВАЯ ПРОГРАММА «КУЛЬТУРА РОССИИ»**  
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)

- © Издательство «Владимир Даль», 2004
- © Санкт-Петербургский университет  
МВД России, 2004
- © Фонд поддержки науки и образова-  
ния в области правоохранительной  
деятельности «Университет», 2004
- © Д. В. Складнев, перевод, 2004
- © Я. А. Слинин, статья, 2004
- © П. Палей, оформление, 2004

ISBN 5-93615-017-8

## ПРЕДИСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» — последняя большая работа Гуссерля. Главная рукопись датируется 1935—1936 гг.<sup>1</sup> Над проблемной областью «Кризиса» Гуссерль работал с 1934 по 1937 г. Внешним поводом к началу работы над сочинением было приглашение *Wiener Kulturbund* [Венского культурного союза] выступить с докладом, который Гуссерль прочел в Вене 7 мая 1935 г. и, следуя единодушному желанию публики, повторил 10 мая. Доклад назывался «Философия в условиях кризиса европейского человечества». В письме от 10 июля 1935 г. Гуссерль писал Р. Ингардену о своем венском выступлении:

«В Вене все вышло примечательным образом. Собственно, я прибыл туда без готовой рукописи, чему виной слишком запоздалое решение выступить там, к тому же после отсрочки пражских докладов, а кроме того и другие препятствия. Я превозмог усталость и 7 мая говорил с неожиданным успехом. В главном мне удалось высказаться. „Философия и кризис европейского человечества“. Первая половина: философская идея европейского человечества (или „европейской культуры“), проясненная из телеологическо-исторических истоков (из философии).

---

<sup>1</sup> Хранится в Лувенском архиве Гуссерля под сигнатурами М III 5 III 1 и М III 5 III 2.

Вторая часть: основание кризиса, развернувшегося с конца XIX века, основание несостоятельности философии и ее ветвей, современных частных наук,— их неспособности исполнить свое *призвание* (свою телеологическую функцию): дать нормативное руководство более высокому человеческому типу, который как идея должен был развиваться в Европе исторически. Первая часть сама по себе оказалась завершенным докладом, на который понадобился целый час. Поэтому я хотел было закончить и извинился, что взял слишком пространную тему. Но публика во что бы то ни стало хотела, чтобы я продолжал, что я и сделал после небольшого перерыва и нашел живой интерес также и ко второй части. Этот двухчастный доклад мне пришлось еще раз повторить двумя днями позже,<sup>1</sup> снова при распроданных местах — и на это вновь ушло два с половиной часа».

В ноябре того же года, по приглашению *Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain* [Пражского философского кружка по исследованиям человеческого разума], Гуссерль прочел два доклада в Немецком и два — в Чешском университете Праги,<sup>2</sup> которые он позднее развернул собственно в работу о кризисе.

В первом номере журнала *Philosophia*, выпущенном в Белграде Артуром Либертом, Гуссерль опубликовал в 1936 г. начало работы о кризисе (части I и II).<sup>3</sup> 7 января 1937 г. он

<sup>1</sup> На самом деле Гуссерль повторил этот доклад 10 мая.

<sup>2</sup> Первый доклад состоялся 14 ноября.

<sup>3</sup> Появившийся в *Philosophia* текст «Кризиса» был снабжен Гуссерлем следующим вводным словом:

«В сочинении, которое я начинаю предлагаемой публикацией и намереваюсь завершить рядом дальнейших статей в *Philosophia*, делается попытка путем телеологическо-исторического осмысления истоков критической ситуации, сложившейся в нашей науке и философии, обосновать неукоснительную необходимость трансцендентально-феноменологического поворота в философии. Оно становится, таким образом, самостоятельным введением в трансцендентальную феноменологию.

Это сочинение выросло в ходе разработки идей, составивших существенное содержание цикла докладов, которые я прочел в гостеприимных залах Немецкого и Чешского университетов Праги в ноябре 1935 г., следуя дружескому приглашению *Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain*».

получил чистовой экземпляр печати. Должна была выйти в свет и третья, собственно центральная часть сочинения (IIIА и IIIВ), но Гуссерль придержал рукопись в целях ее переработки. Вплоть до августа 1937 г., когда разразилась болезнь, от которой ему предстояло умереть, он неустанно работал над «Кризисом». По сохранившимся манускриптам эту работу можно проследить месяц за месяцем. И все же главный текст остался незаконченным. В эти годы у Гуссерля сложились очень тесные отношения с Эйгеном Финком, его тогдашним ассистентом, который участвовал в подробном обсуждении работы и переписывал со стенограммы главный манускрипт. Финку принадлежит набросок продолжения работы, публикуемый в настоящем томе в приложении XXIX. Скорописная рукопись главного текста не сохранилась, поскольку Гуссерль, по-видимому, уничтожил ее после того как она была переписана Финком. От I и II части главного текста даже машинописная версия сохранилась лишь в отрывках, так как после опубликования в *Philosophia* Гуссерль использовал ее в качестве бумаги для черновиков.

Рукописи последних лет, все так или иначе связанные с проблематикой «Кризиса», после смерти Гуссерля были собраны Х. Л. ван Бреда в группу К III. Это размещение никоим образом не носило систематического характера, а просто служило для однозначной архивной маркировки вновь найденных стенограмм 1934–1937 г., которые не были учтены при упорядочении рукописей, предпринятом Финком и Ландгребе в 1935 г.

Речь здесь идет прежде всего о так называемых «исследовательских рукописях». Уже в предшествующих изданиях<sup>1</sup> указывалось, что гуссерлевские манускрипты можно разделить на три группы: рукописи, которые Гуссерль сам определил к опубликованию; рукописи, которые, подобно, например, лекционным манускриптам, предназначались

---

<sup>1</sup> См. предисловие Х. Л. ван Бреда к первому тому «Гуссерлианы».

для третьих лиц, причем автор непосредственно не помышлял об их издании; и наконец рабочие и исследовательские рукописи, которые Гуссерль писал для себя, стараясь прояснить какой-либо вопрос, поскольку он, как известно, привык всегда фиксировать свои размышления в письменном виде.

По легко понятным причинам руководство Лувенского архива приняло решение начать с опубликования первой группы манускриптов. Первоначально планировалось продолжить эту работу лекционными рукописями, а в завершение опубликовать исследовательские. Публикация исследовательских рукописей ставит перед издателями особые задачи. Ход мысли здесь зачастую скачкообразен. Гуссерль намечает проблему, однако, подготавливая разработку поставленного вопроса, позволяет увлечь себя какой-либо скрытой проблеме, которая теперь становится центральной; затем он приводит более обширные формулировки для того только, чтобы удержать в уме предыдущие размышления. Если при постановке какого-либо вопроса он заходит в тупик, нередко бывает, что он вновь и вновь возвращается к нему, повторяется, поправляет и критикует себя или попросту отвергает написанное.

Никто не станет отрицать, что такие тексты представляют интерес для того, кто изучает философию Гуссерля; вопрос лишь в том, способны ли они дать непосредственный доступ к феноменологии; не приведут ли эти зачастую весьма разветвленные пути, эти различные, перекрещивающиеся способы постановки вопроса, это уклонение от главного намеченного пути и движение по заросшим травой окольным, скорее, к путанице, так что тот, кто следует за Гуссерлем, собьется с верного направления. Конечно, имеется возможность путем компоновки и отбора составить из исследовательских рукописей в некотором смысле новые рукописи. Но это решение было отвергнуто руководством Гуссерлевского архива. Что при жизни Гуссерля и находясь в постоянном контакте с ним могли позволить

себе или даже исполнить по его просьбе его помощники, нам сегодня уже не разрешено. Если уж публиковать исследовательские манускрипты, то только в их изначальном виде. Во всяком случае, можно сделать выборку из исследовательских рукописей и сгруппировать выбранное вокруг какой-либо определенной темы. В данном случае это и было сделано. Исследовательские рукописи публикуются во взаимосвязи с главным текстом, который был предназначен для издания Гуссерлем. Главный текст очерчивает те пределы, в которых удерживается гуссерлева постановка вопроса, относящаяся к соответствующему периоду; исследовательские рукописи дополняют и обогащают изложение, а с другой стороны, заставляют отчетливее выступить те трудности, которые ему приходилось преодолевать. Все же здесь следует подчеркнуть, что упорядочение исследовательских рукописей было предпринято издателем и что сам Гуссерль не имел намерения публиковать их в предлагаемом виде.

Поскольку объем исследовательских рукописей в данном случае оказался весьма значительным, их публикацию пришлось ограничить одной определенной группой, а именно группой К III. Выбор предстояло сделать даже из этой группы, охватывающей 32 рукописи, среди которых иные насчитывают свыше 200 страниц. Остается надеяться, что при последующем издании представится возможность опубликовать и другие манускрипты из этой группы.

Не нужно скрывать, что такой выбор является рискованным делом и отнюдь не стоит выше всякой критики. Во избежание того, чтобы при отборе стали слишком заметны издательские интересы, принцип его со всей определенностью извлекался из самого главного текста, и в тексте каждой исследовательской рукописи, публикуемой в виде приложения, помещалась отсылка к тому параграфу (или параграфам) главного текста, с которыми он связан. Конечно, ссылки нельзя рассматривать как относящиеся исключительно к данному месту, скорее, такие указания

лишь приблизительны. Чем дальше мы проникаем в гуссерлевскую постановку вопроса, тем отчетливее просматривается разветвленность проблематики и тем менее определенными оказываются ссылки на параграфы. Следует еще упомянуть, что были отобраны и такие манускрипты, которые находятся в связи не с одним только текстом «Кризиса», но и с развертыванием гуссерлевского философствования вообще.

Предлагаемый том разделен на две части: главный текст и дополнительные тексты. Из дополнительных текстов самостоятельные статьи были в свою очередь отделены от приложений. Статьи призваны прояснить становление проблематики «Кризиса», хотя, конечно, и здесь при публикации приходилось действовать экономно, чтобы не нарушить равновесие между главным текстом и дополнениями. Первая статья относится ко времени между 1926 и 1928 гг. В ней рассмотрена проблема идеализации, которой в «Кризисе» придается особая важность. Вторая, написанная около 1930 г. (предположительно между 1928 и 1930 гг.), посвящена различию естественнонаучной и духовнонаучной установок, которое образует центральный пункт II части «Кризиса». Третья статья содержит текст Венского доклада 1935 г.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Структура шестого тома «Гуссерлианы» имеет следующий вид: публикация основного (титального) текста предварена «Предисловием издателя» [Einleitung des Herausgebers]; далее следует текст самого «Кризиса», в классическом делении на три части, из которых последняя имеет два подраздела (III A и III B); дальнейшее содержание озаглавлено «Дополнительные тексты» [Ergänzende Texte], которые, в свою очередь, подразделены на две части: «Статьи» [Abhandlungen] и «Приложения» [Beilagen], обоснование этих текстов как раз и содержится в издательском предисловии; завершается том «Критикой текста» [Textkritischer Anhang], содержащей текстуально-критические примечания (варианты и конъектуры) к основному тексту, к дополнительным текстам, а также именной указатель и указатель соответствующих страниц оригинала. Кроме того, в целях кодификации опубликованного текста в академическом издании «Гуссерлианы» применена построчная нумерация как в главном тексте, так и в дополнительных. Поскольку первое издание тек-

\* \* \*

Да будет позволено высказать некоторые замечания и о содержательной стороне работы. Это первое из опубликованных сочинений, где Гуссерль открыто занимает позицию по отношению к истории и вообще тематически обсуждает вопрос об историчности философии. Определенное понимание истории лежит уже в основе Венского доклада.

---

ста «Кризиса» на русском языке не ставило перед собой академических задач, перевод и публикация «Дополнительных текстов» не были предусмотрены. Решение ограничиться одним только основным текстом может быть лучше всего мотивировано рассуждениями немецкого издателя, содержащимися в публикуемом «Предисловии». Прежде всего это касается «Приложений». Они, несомненно, очень важны для понимания хода авторской мысли, но, по всей видимости, не могут рассматриваться в качестве неотъемлемого, самим автором *для этой цели предназначенного комментария* к основному тексту, и потому текст «Кризиса» (хотя он и остался неоконченным по другим причинам) вполне можно считать самостоятельным без ссылок на «Приложения». Из указаний Бимеля видно, что он не имел в виду жесткую связь определенных фраз или параграфов титульного сочинения с выбранными им в качестве «Приложений» рукописными текстами, при которой эти фразы, эти параграфы требовали бы *необходимого для их смысла* комментария, а, скорее, наоборот, определенные места из обширного рукописного наследия Гуссерля, относящегося к периоду работы над «Кризисом», были поставлены в примерное соответствие к параграфам основного текста. В силу этого «Приложения» действительно имеют отношение не только к титульному тексту, но, как справедливо говорит немецкий издатель «Гуссерлианы», «к развёртыванию гуссерлевского философствования вообще», и могут отчасти рассматриваться тоже как самостоятельные тексты, подобно, например, знаменитым «Началам геометрии» («Приложение III») Мы надеемся, что в дальнейшем, после опубликования и обсуждения перевода основного текста, издание «Кризиса» в России может быть расширено публикацией также и дополнительных текстов, относящихся к его проблематике, в первую очередь — «Приложений».

В разделе статей Бимелем были помещены три небольшие работы Гуссерля: 1) «Наука реальности и идеализация. Математизация природы», 2) «Естественнонаучная и духовнонаучная установка. Натурализм, дуализм и психофизическая психология» и 3) «Кризис европейского человечества и философия». — *Примеч. ред*



История понимается здесь как преодоление естественной (естественно-практической) установки, в которой рассматривается непосредственно данное, и как развертывание философской теории, которая, в понимании Гуссерля, представляет собой своего рода эпохэ в отношении изначально заинтересованной жизни, а в позитивном аспекте — постижение сущего в его целостности. С этим притязанием на тотальность только и возникает вообще идея бесконечного, имеющая решающее значение для западного человечества. Этот поворот, с которым, согласно Гуссерлю, происходит одновременно и преодоление мифического, впервые создает возможность для возникновения европейских наук, которые в дальнейшем все более выходят на передний план и перестают сознавать свою связь с философией.

Здесь нет места попыткам критиковать то, как Гуссерль понимал историю или, скажем, суть греческой античности; важнее, быть может, понять, отчего Гуссерль склонен рассматривать античность определенным образом и почему сущность истории раскрывается ему так, как это явствует из сочинения о кризисе и из исследовательских рукописей соответствующего периода. В центре гуссерлевского вопрошания стоит вопрос: каким образом при столь великолепном развитии новых наук дело все же могло дойти до их кризиса, который знаменует одновременно и кризис европейского человечества? Ради этого он с особой тщательностью прослеживает возникновение науки Нового времени у Галилея. Хотя в первой редакции части II Галилею был посвящен всего один параграф, при доработке рукописи он разросся настолько, что составил половину этой части (§ 9). Вслед за Галилеем Гуссерль подробно рассматривает Декарта, поскольку находит у него соединение двух направлений — физикалистского объективизма и трансцендентального субъективизма, — которым, по их позднейшем разделении, предстояло сыграть роковую роль в философии. Вторая часть работы так и называется: «Прояснение

истоков возникающей в Новое время противоположности между физикалистским объективизмом и трансцендентальным субъективизмом». Важны для истолкования Декарта и публикуемые в приложениях пояснения Гуссерля. В изложение всей европейской философии Нового времени (с особым вниманием к английской философии), которое всюду нацелено на выявление оснований несостоятельности новоевропейской науки, здесь нет смысла углубляться — ведь речь идет только о том, чтобы очертить масштаб гуссерлевского вопрошания. Во всех этих размышлениях Гуссерлем постоянно руководит тайное прозрение относительно того, что телос, явившийся европейскому человечеству с началом греческой философии, — телос, «сообразно которому оно хочет стать человечеством на основе философского разума и может пребыть только в качестве такового», — оказался утрачен, а с ним и смысл философии как развертывающегося в истории «выявления универсального разума, „врожденного“ человечеству как таковому». Снова сделать этот телос зримым, показав, как науки, отбирающие место у философии, неизменно оказываются несостоятельными, поскольку от них остается (и не может не остаться) скрытым их собственный смысловой фундамент, поскольку иссякает их притязание на тотальность в объяснении сущего, — это составляет собственную основную задачу Гуссерля.

В эту эпоху его мышления Гуссерля вновь и вновь занимает проблема онтологии жизненного мира, т. е. мира, который всегда уже доступен нам прежде всякой науки, так что сама наука может быть понята только исходя из некоего превращения жизненного мира (в смысле его идеализации). В противоположности между «жизненным миром» и «по-себе-истинным миром» (миром науки) вес с научного постижения сущего как якобы истинного мира следует перенести на жизненный мир. Не затем, однако, чтобы просто ограничиться выявлением структур «жизненного мира», а потому, что в ходе становления жизненного мира

можно ясно увидеть работу трансцендентального *ego*. Собственно говоря, раскрыть эту работу и дать доступ к ней должна была психология. Однако последняя не смогла этого сделать, поскольку ее всюду понимали по образцу естественных наук, и потому сущность субъекта не могла даже предстать перед нею.

Гуссерль убежден в том, что этот существенный недостаток, находящий свое выражение как раз в раздвоении на объективизм и субъективизм, преодолевается только трансцендентальной феноменологией, в ходе высвобождения изначального телоса, который можно разглядеть после обнаружения трансцендентального *ego*. Развитие метафизики Нового времени может быть понято, по его мнению, только как развитие в направлении к феноменологии. Поэтому работа о кризисе, которая должна, таким образом, выявить основания европейского жизненного кризиса, задумана в то же время как введение в трансцендентальную феноменологию. В рассмотрении этого комплекса вопросов феноменология, собственно, и должна утвердиться как фундаментальная философия, т. е. как осуществительница притязаний на универсальное знание: как универсальная наука.

Эта направляющая функция работы о кризисе отчетливо выражена в заголовках разделов А и В части III: «Путь в трансцендентальную феноменологию от жизненного мира» и «Путь в трансцендентальную феноменологию от психологии».<sup>1</sup> Это означает не просто, что на этот путь можно ступить со стороны жизненного мира или психологии, но что феноменология только и дает доступ к тому, что, собственно, подразумевается под жизненным миром и чем, собственно, должна быть психология. От понятых таким образом жизненного мира и психологии естественный путь ведет далее к феноменологии. Мы должны, сле-

<sup>1</sup> Аутентичные гуссерлевские наименования разделов выглядят несколько иначе (см. Оглавление); Бимель дает их сокращенную формулировку, не меняющую сути дела. — *Примеч. ред.*

довательно, стать на почву феноменологии, чтобы сначала составить себе понятие о жизненном мире и психологии, а затем, исходя из них, обратить свой взор к самой почве (т. е. к феноменологии). С достижением подлинного понимания жизненного мира выявляется и то основание, на котором, не видя его, всегда уже стоят науки. Феноменология способствует, таким образом, обретению науками понимания самих себя; а с достижением подлинного понимания психологии, которое состоит в раскрытии трансцендентальной субъективности, она дает возможность по-новому понять отношение между субъектом и сущим, преодолеть роковой разрыв между объективизмом и субъективизмом. Все это, по замыслу Гуссерля, должно в конце концов привести к тому, чтобы вновь воскресла вера в человеческий разум, которая впервые заявила о себе у греков, а в эпоху Возрождения господствовала среди людей, и тем самым — вера в философию как область самоосуществления разума. Ибо в этом аспекте философия исторически представляет собой движение человеческого разума к самому себе, в ней исполняется ответственность человеческого рода перед самим собой. Отсюда вытекает и этическая функция философии: указывать человечеству, чем оно должно быть.

Работа о кризисе осталась незаконченной. Предусмотренная в наброске Финка часть IV — «Идея возвращения всех наук в единство трансцендентальной философии» — не была разработана. Зато хорошо сохранились многочисленные записи, в которых Гуссерль характеризует существо философии именно во взаимосвязи с историей. Одна из них, содержащая также всеобъемлющий обзор проблемы, помещена в конце сочинения (§ 73), многие другие разработки приводятся в виде приложений. Если, таким образом, текст «Кризиса» заканчивается высказываниями, в которых Гуссерль предстает наследником великих рационалистов, то это не должно тем не менее давать повод к тому, чтобы рассматривать его в односторонней перспек-

тиве. Правильнее будет, зачастую даже вопреки собственным формулировкам Гуссерля, как раз увидеть и понять скрытую многогранность его мышления, чтобы благодаря этому дело его принесло плоды. Быть может, этому поспособствует и публикация исследовательских рукописей, предпринимаемая здесь впервые.

Кельн, декабрь 1953 г.

*Вальтер Бимель*

## Часть I

### КРИЗИС НАУК КАК ВЫРАЖЕНИЕ РАДИКАЛЬНОГО ЖИЗНЕННОГО КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

#### § 1. Действительно ли существует кризис наук при их постоянных успехах?

Я должен быть готов к тому, что в этом посвященном наукам месте уже само название этих докладов — «Кризис европейских наук и психология»<sup>1</sup> — вызовет возражение. Кризис наших наук как таковой — можно ли об этом говорить серьезно? Не преувеличены ли эти столь часто раздающиеся сегодня речи? Ведь кризис какой-либо науки по меньшей мере означает, что под вопросом оказалась ее подлинная научность, весь тот способ, каким она ставила перед собой свою задачу и вырабатывала для нее свою методику. Это может относиться к философии, которой в наше время и впрямь грозит гибель от скепсиса, иррационализма и мистицизма. То же самое справедливо для психологии в той мере, в какой она еще выдвигает философские притязания и не желает быть всего лишь одной из позитивных наук. Но как можно напрямую и вполне серьезно говорить о кризисе наук вообще, а значит, и позитивных наук, в том числе о кризисе чистой математики, точных естественных наук, которыми мы не перестаем восхищаться как образцами строгой и в высшей степени плодотворной научности? Ко-

---

<sup>1</sup> Так первоначально назывался Пражский цикл докладов.

нечно, в общем стиле их систематической теоретики и методики они обнаружили свою изменчивость. Совсем недавно они преодолели то оцепенение, которое под титулом классической физики грозило им в этом отношении как якобы классическое завершение их проверенного веками стиля. Но означает ли победоносная борьба против идеала классической физики, равно как и все еще продолжающийся спор о подлинной по смыслу форме построения чистой математики, что предшествующие физика и математика еще не были научными или что они, пусть даже отягощенные кое-где неясностями и темными местами, не достигли все же в своем рабочем поле очевидных усмотрений? Разве не обязательны эти усмотрения также и для нас, избавившихся от этих неясностей? Разве теперь, вновь переносясь в установку классицистов, мы не вполне понимаем, как состоялись в ее рамках все те великие и имеющие непреходящую значимость открытия, а также множество технических изобретений, которые давали столь веское основание восхищаться предшествующими поколениями? Представлена ли физика Ньютоном, Планком, Эйнштейном, или, в будущем, кем-либо еще, она всегда была и остается точной наукой. Она остается таковой, даже если правы те, кто полагает, что нам никогда не дождаться, никогда не достичь абсолютного, окончательного оформления стиля, общего для построения всех теорий.

Нечто подобное имеет силу, по-видимому, и для другой обширной группы наук, которые мы обычно причисляем к позитивным, а именно для конкретных наук о духе, как бы ни обстояло дело с их спорной соотнесенностью с идеалом естественнонаучной точности; впрочем, такая спорность затрагивает уже и отношение биофизических, «конкретных» естественнонаучных дисциплин к дисциплинам математически точного естествознания. Строгий характер научности всех этих дисциплин, очевидность их теоретических достижений и неизменно убедительных успехов не подлежит сомнению. Не столь уверены мы будем, пожа-

луй, только в отношении психологии, насколько она претендует быть абстрактной фундаментальной наукой, дающей последнее объяснение конкретным наукам о духе. Но расценив явное отставание в методе и достижениях как особенность ее развития, по природе более медленного, можно все же и за ней признать почти всеобщую значимость. В любом случае нельзя не заметить контраста, который «научность» этих групп наук образует с «ненаучностью» философии. Поэтому мы заранее признаём правомерным тот первый внутренний протест, который заголовков этих докладов вызовет среди ученых, уверенных в своем методе.

## **§ 2. Позитивистская редукция идеи науки к науке всего лишь о фактах. «Кризис» науки как утрата ее жизненной значимости**

Но, быть может, при другой направленности рассмотрения, а именно, если исходить из всеобщих сетований о кризисе нашей культуры и из той роли, которая при этом приписывается наукам, нам все же представляются мотивы для того, чтобы подвергнуть научность всех наук *серьезной и весьма необходимой* критике, не отказываясь ради этого от первого смысла их научности, неоспоримого в том, что касается правомерности их методических достижений.

Намеченное таким образом изменение направленности всего рассмотрения мы и хотим осуществить на деле. Приступив к этому, мы вскоре поймем, что спорность, которой психология больна не только в наши дни, но уже на протяжении нескольких столетий, — свойственное ей состояние «кризиса» — имеет центральное значение для появления загадочных, неразрешимых неясностей в современных, даже математических, науках, а вместе с тем и для возникновения особых мировых загадок, которых не знали более ранние времена. Все они приводят как раз к *загадке субъективности* и потому неразрывно связаны с *загадкой психоло-*



*гической тематики и метода.* Таково лишь первое указание на более глубокий смысл намерения, содержащегося в этих докладах.

Мы станем исходить из того поворота во всеобщей оценке наук, который произошел на пороге текущего столетия. Он касается не их научности, а того, что они, что наука вообще означала и может означать для человеческого вот-бытия [Dasein]. Исключительность, с которой во второй половине XIX века все мировоззрение современного человека стало определяться позитивными науками и дало себя ослепить достигнутым благодаря им «prosperity»,<sup>1</sup> знаменовала равнодушное отстранение от тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества. Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах. Переворот в публичной оценке стал в особенности неизбежен после войны и породил, как мы знаем, прямо-таки враждебную настроенность среди молодого поколения. Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превратностям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот-бытия. Разве в силу своей всеобщности и необходимости для всех людей они не требуют также и всеобщего осмысления и ответа, основанного на усмотрении разума? В конце концов, они затрагивают человека как существо, свободно определяющее себя в своем отношении к окружающему человеческому и внечеловеческому миру, свободное в своих возможностях придавать себе и окружающему миру разумную форму. Что может наука сказать о разуме и неразумии [Unvernunft], что может она сказать о нас, людях, как субъектах этой свободы? Наука всего лишь о телах, разумеется, ничего, ведь она абстрагируется от всего субъективного.

<sup>1</sup> «Просперити»: процветание (англ.).— *Примеч. ред.*

Что касается, с другой стороны, наук о духе, где человек во всех специальных и общих дисциплинах рассматривается все же в его духовном вот-бытии и, стало быть, в горизонте его историчности, то их строгая научность требует, как говорят, чтобы исследователь тщательно исключал все оценочные позиции, все вопросы о разуме и неразумии тематически рассматриваемого человечества и произведений его культуры. Научная, объективная истина есть исключительно установление того, чем фактически является мир, как физический, так и духовный. Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать поистине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено, если история может научить только одному — тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составлявшие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегающим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодетяние — мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?

### **§ 3. Обоснование автономии европейского человечества с новой концепцией идеи философии в эпоху Ренессанса**

Не всегда дело обстояло так, что свое требование строгой обоснованности истины наука понимала в смысле *той* объективности, которая методически господствует в наших позитивных науках и, выходя в своем воздействии далеко за их пределы, создает опору философскому и мировоззренческому позитивизму и способствует его повсеместному распространению. Не всегда специфически человеческие вопросы изгонялись из царства науки, а их внутрен-

няя связь со всеми науками, даже с теми, в коих (как, например, в естественных) темой является не человек, оставалась без внимания. До тех пор, пока дело еще обстояло иначе, наука могла притязать на свое значение для европейского человечества, принимающего совершенно новый облик со времен Ренессанса, и даже, как нам известно, на ведущее значение в формировании этого нового облика. Почему она утратила эту ведущую роль, почему дело дошло до существенной перемены, до позитивистского ограничения идеи науки, — понять это соразмерно *более глубоким мотивам* важно для замысла этих докладов.

Как известно, в эпоху Ренессанса европейское человечество совершает в самом себе революционный переворот. Оно обращается против своего прежнего, средневекового способа вот-бытия, оно обесценивает этот способ и хочет свободно сформировать свой новый облик. Свой удивительный прообраз оно находит в античном человечестве. Его способу вот-бытия оно и стремится подражать.

Что схватывается им в античном человеке как существенное? После некоторых колебаний — не что иное как «философская» форма вот-бытия, состоящая в том, чтобы из чистого разума, из философии свободно устанавливать правила для себя самого, для всей своей жизни. Теоретическая философия есть первое. Нужно перейти к более высокому уровню рассмотрения мира, свободному от связей с мифом и с традицией вообще, к универсальному познанию мира и человека, абсолютно лишенному предрассудков, в самом мире познающему, в конце концов, внутренне присущий ему разум и телеологию и его высший принцип — Бога. Как теория, философия делает свободным не только исследователя, но всякого философски образованного человека. За теоретической автономией следует практическая. В идеале, который руководит Ренессансом, античный человек есть человек, формирующий себя в усмотрении свободного разума. Для обновленного «платонизма» это означает, что не только себя самого, в этическом

смысле, но весь окружающий человека мир, политическое, социальное вот-бытие человечества нужно заново сформировать из свободного разума, из усмотрений универсальной философии.

Соразмерно этому античному прообразу, утверждающемуся поначалу среди одиночек и в узких кругах, должна вновь возникнуть теоретическая философия — не перенятая в слепом следовании традиции, а возникающая заново на основе своего собственного исследования и критики.

Упор здесь нужно сделать на том, что перешедшая от древних идея философии не есть привычное для нас школьное понятие, охватывающее лишь группу дисциплин; хотя она довольно существенно меняется уже вскоре после того, как была перенята, все же в первые века Нового времени она формально удерживает смысл одной *всеохватывающей науки*, науки о тотальности сущего. Науки во множественном числе, все те, которые еще предстоит когда-либо обосновать, и те, что уже находятся в работе, суть лишь несамостоятельные ветви Единой Философии. В дерзком, даже чрезмерном превознесении смысла универсальности, начинающемся уже у Декарта, эта новая философия стремится не менее как к тому, чтобы со строгой научностью охватить все вопросы, которые вообще имеют смысл, *в единстве теоретической системы*, с помощью основанной на аподиктических усмотрениях методики и при бесконечном, но рационально упорядоченном прогрессе исследования. Единственное, возводимое от поколения к поколению и возрастающее до бесконечности строение окончательных, теоретически взаимосвязанных истин должно было, таким образом, дать ответ на все мыслимые проблемы — проблемы фактов и разума, временности и вечности.

Таким образом, в историческом аспекте позитивистское понятие науки в наше время является *остаточным понятием* [Restbegriff]. Из него выпали все те вопросы, которые прежде включались то в более узкое, то в более широ-

кое понятие метафизики, и среди них все вопросы, которые недостаточно ясно именуется «высшими и последними». При точном рассмотрении они, как и вообще все исключенные вопросы, обнаруживают свое нерасторжимое единство в том, что явно или имплицитно, в своем смысле, содержат в себе *проблемы разума* — разума во всех его особых формах. В явном выражении разум является темой дисциплин о познании (а именно об истинном и подлинном, разумном познании), об истинной и подлинной оценке (подлинные ценности как ценности разума), об этическом поступке (истинно добрый поступок, действие из практического разума); при этом «разум» выступает как титульное обозначение «абсолютных», «вечных», «надвременных», «безусловно» значимых идей и идеалов. Если человек становится «метафизической», специфически философской проблемой, то вопрос ставится о нем как о разумном существе, а если встает вопрос о его истории, то дело идет о «смысле», о разуме в истории. Проблема Бога явно содержит в себе проблему «абсолютного» разума как телеологического источника всякой разумности в мире, «смысла» мира. Естественно, что и вопрос о бессмертии — это тоже вопрос разума, равно как и вопрос о свободе. Все эти в широком смысле «метафизические», а в обычном словоупотреблении специфически философские вопросы выходят за пределы мира как универсума голых фактов. Они превосходят его именно как вопросы, в смысле которых заключена идея разума. И все они претендуют на более высокое достоинство по сравнению с вопросами о фактах, которые и в порядке вопрошания располагаются уровнем ниже. Позитивизм, так сказать, обезглавливает философию. Уже в античной идее философии, единство которой состоит в неразрывном единстве всего бытия, предполагался и осмысленный порядок бытия, а следовательно и бытийных проблем. Сообразно этому метафизике, науке о высших и последних вопросах, подобало достоинство царицы наук, чей дух только и сообщал последний

смысл всем познаниям, достигнутым в остальных науках. Обновляющаяся философия переняла и эту черту, она даже верила в то, что ею был открыт истинный универсальный метод, с помощью которого могла быть построена такая систематическая философия, достигающая в метафизике своей высшей точки, и притом построена всерьез, как *philosophia perennis*.<sup>1</sup>

Отсюда нам становится понятен тот порыв, который воодушевлял все научные предприятия, в том числе и на более низкой ступени фактических наук, порыв, который в XVIII столетии, что само себя называло философским, вдохновлял все более широкие круги современников на занятия философией и всеми частными науками как ее ответвлениями. Отсюда то пылкое стремление к образованию, то рвение в философском реформировании системы воспитания и всех форм социального и политического вот-бытия человечества, которое внушает такое почтение к этому часто поносимому веку Просвещения. Непреходящим свидетельством этого духа остается для нас величественный гимн «К радости», созданный Шиллером и Бетховеном. Ныне мы лишь со скорбным чувством можем внимать этому гимну. Нельзя и представить себе что-либо более контрастирующее с нашей сегодняшней ситуацией.

#### **§ 4. Несостоятельность поначалу успешно развивавшейся новой науки и непроясненный мотив этой несостоятельности**

Если же новое человечество, воодушевленное и окрыленное этим высоким духом, оказалось несостоятельным, то это могло произойти лишь потому, что оно утратило питавшую этот порыв веру в свой идеал универсальной философии, в широту действия нового метода. Так и случилось в действительности. Оказалось, что этот метод мог привести

<sup>1</sup> Вечная философия (лат.).— Примеч. ред.

к несомненным успехам только в позитивных науках. Иначе дело обстояло в метафизике, т. е. при рассмотрении собственно философских проблем, хотя и здесь не было недостатка в обнадеживающих и будто бы вполне удачных начинаниях. Универсальная философия, в которой эти проблемы — довольно неясным образом — были связаны с науками о фактах, принимала вид внушительных, но, к сожалению, не смыкающихся воедино, а сменяющих друг друга философских систем. Пусть в XVIII столетии еще можно было сохранять убеждение, что удастся прийти к единению, от поколения к поколению возводя теоретическое здание, потрясти которое не сможет никакая критика, как это бесспорно и ко всеобщему восхищению произошло в позитивных науках,— надолго это убеждение не могло удержаться. Вера в философский и методический идеал, направлявший движения с начала Нового времени, начала колебаться; и не только в силу внешнего мотива, не потому, что контраст между постоянными неудачами метафизики и неуклонным, все более мощным наплывом теоретических и практических успехов позитивных наук возрос необычайно. Все это производило впечатление на стороннего наблюдателя, а также воздействовало на ученых, которые по мере специализации позитивных наук все более удалялись от философии как специалисты. Но и среди исследователей, исполненных духа философии и потому сосредоточивших свой интерес на высших вопросах метафизики, установилось все более отчетливое ощущение несостоятельности, вырвавшее у них из наиболее глубоких, хотя и совершенно *непроясненных мотивов* и заставлявшее их все громче протестовать против прочно укоренившихся, само собой разумеющихся моментов правящего идеала. Наступает долгий, начавшийся с Юма и Канта и продолжающийся до наших дней, период страстной борьбы за ясное уразумение истинных оснований этой вековой несостоятельности; борьбы, которая, конечно же, разыгрывалась в умах весьма немногих званых и избранных, в то время как

прочая масса быстро находила и продолжает находить формулировки, коими можно успокоить себя и своих читателей.

### **§ 5. Идеал универсальной философии и процесс его внутреннего разложения**

Неизбежным следствием был своеобразный поворот всего мышления. Философия сделалась проблемой для самой себя, и прежде всего, разумеется, в виде вопроса о возможности метафизики, что, в соответствии со сказанным выше, имплицитно затрагивало смысл и возможность всей проблематики разума. Что касается позитивных наук, то они поначалу оставались неприступными. И все же проблема возможной метафизики *eo ipso* включала в себя и проблему возможности наук о фактах, ведь именно в неразрывном единстве философии последние обретали свой соотносительный смысл, свой смысл в качестве истин для отдельных областей сущего. *Можно ли разделить разум и сущее там, где познающий разум определяет, что есть сущее?* Этого вопроса достаточно, чтобы заранее, намеком, дать понять, что весь исторический процесс протекает в весьма примечательном виде, который открывается только благодаря выявлению скрытой внутренней мотивации, а не в виде плавного развития, не в виде непрерывного накопления непреходящих духовных завоеваний или объясняемого случайными историческими ситуациями превращения духовных форм, понятий, теорий и систем. *Определенный идеал универсальной философии* и соответствующего ей метода составляет начало в качестве, так сказать, *изначально-го учреждения [Urstiftung] философского Нового времени* и всех линий его развития. Однако вместо того чтобы воплотиться на деле, этот идеал претерпевает внутреннее разложение. В противоположность попыткам его дальнейшего проведения, обновления и упрочения, это разложение служит мотивом революционных, и притом более или ме-



нее радикальных новообразований. Теперь внутренней движущей силой всех исторических движений в философии становится собственно *проблема подлинного идеала* универсальной философии и ее подлинного метода. Но это означает, что сообразно тому смыслу, в котором науки Нового времени были некогда обоснованы как ветви философии и который они потом долго носили в себе, все они оказались, в конце концов, охвачены своеобразным, производившим все более загадочное впечатление кризисом. Этот кризис не затрагивает область специальных наук в том, что касается их теоретических и практических успехов, и все же основательно потрясает весь смысл их истинности. При этом речь идет не о какой-либо особой культурной форме, «науке» или «философии», свойственной европейскому человечеству наряду с другими. Ведь, согласно вышеизложенному, изначальное учреждение новой философии есть изначальное учреждение европейского человечества Нового времени, и притом как такого человечества, которое, в противоположность прежнему, средневековому и античному, хочет достичь радикального обновления посредством своей новой философии и только посредством нее. Поэтому кризис философии знаменует собой и кризис всех нововременных наук как звеньев философской универсальности, некий поначалу скрытый, а затем все явственнее проступающий кризис самого европейского человечества в совокупной осмысленности его культурной жизни, в его совокупной «экзистенции».

Скепсис в отношении возможности метафизики, крушение веры в универсальную философию, способную дать руководство новому человеку, говорит именно о крушении веры в «разум», понятый в том смысле, в каком в древности «эпистеме» противопоставлялось «докса». Только разум в конечном счете придает всему, что считают сущим, всем вещам, ценностям, целям их смысл, а именно их нормативную соотнесенность с тем, что со времени начала философии обозначается словом «истина» — истина по себе — и

коррелятивным ему словом «сущее» — ὄντως ὄν.<sup>1</sup> Вместе с тем пропадает также и вера в «абсолютный» разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, смысл человечества, в его свободу, понимаемую как способность человека придавать разумный смысл своему индивидуальному и всеобщему человеческому вот-бытию.

Если человек утрачивает эту веру, то это означает, что он утрачивает веру «в самого себя», в свое собственное истинное бытие, которым он не обладает всегда, уже в силу очевидности «я есмь», но обладает и может обладать лишь в борьбе за свою истину, за то, чтобы самому сделаться истинным. Истинное бытие *всюду* составляет идеальную цель, задачу, возложенную на «эпистеме», на «разум», в противоположность всего лишь мнимому бытию, представляющемуся в «докса» бесспорным и «само собой разумеющимся». В сущности, каждому знакомо это различие, связанное с его истинной и подлинной человечностью, поскольку и понимание истины как цели, как задачи, не чуждо нам уже в повседневности, пусть даже здесь лишь в разрозненном и относительном виде. Но философия оставляет позади этот предварительный образ (как в первом оригинальном акте изначального учреждения это сделала античная философия), обретая всеохватывающую идею универсального познания, направленного на всю совокупность сущего, и полагая ее себе как свою задачу. Между тем именно при попытке выполнить эту задачу — и это ощущается уже в противоборстве древних систем — ее наивный и само собой разумеющийся характер становится все менее разумеющимся. История философии, рассматриваемая изнутри, все более приобретает характер борьбы за вот-бытие — борьбы, которую философия, с наивной верой в разум отдавая все силы выполнению своей задачи, ведет с отрицающим или эмпирически обесценивающим ее скепсисом. Последний все время придает значимость фактически

<sup>1</sup> Истинно сущее (др.-греч.) — Примеч. ред.

переживаемому миру, миру действительного опыта, как миру, в котором нельзя найти ни разума, ни его идей. Сам же разум и его «сущее» — разум как придающий из себя смысл сущему миру и, если посмотреть с противоположной стороны, мир как сущий из разума — становятся все более загадочными, до тех пор пока *осознанно* выступившая мировая проблема глубочайшей сущностной связи между разумом и сущим вообще, эта *загадка всех загадок*, не становится, наконец, собственной темой философии.

Мы интересуемся здесь только философским Новым временем. Но оно не является всего лишь фрагментом только что охарактеризованного величайшего исторического феномена — борьбы человечества за понимание им самого себя (ибо все остальное заключено в этом выражении). Поскольку философия заново учреждается в это время как наделенная новой универсальной задачей и, в то же время, смыслом возрождения древней философии, оно, скорее, оказывается сразу и неким повторением, и неким универсальным смысловым превращением. При этом оно считает своим призванием положить начало новому времени, сохраняя полную уверенность в своей идее философии и истинного метода, и будучи уверенным также в том, что благодаря радикализму своего нового начинания оно преодолело всякую прежнюю наивность и тем самым всякий скепсис. Но поскольку неприметно для себя оно обременено своей собственной наивностью, его судьба состоит в том, чтобы на пути постепенного саморазоблачения, мотивы которого возникают в новой борьбе, искать прежде всего окончательную идею философии, ее истинную тему, ее истинный метод, чтобы прежде всего обнаружить и привести на путь разрешения подлинные мировые загадки.

Нам, современным людям, сформировавшимся в ходе этого развития, грозит величайшая опасность утонуть во всемирном потоке скепсиса и упустить тем самым свою собственную истину. Размышляя посреди этого бедствия, мы обращаем взоры назад, к истории нашего нынешнего

человечества. Понять самих себя и, следовательно, обрести внутреннюю опору мы сможем только прояснив смысл единства истории, с самого начала присущий ей вместе со вновь учрежденной задачей, выступающей как движущая сила философских начинаний.

### **§ 6. История философии Нового времени как борьба за смысл человека**

Если мы задумаемся о воздействии развития философских идей на человечество в целом (в том числе и не занятое философским исследованием), то должны будем сказать следующее.

Внутреннее понимание бурного, но при всей своей противоречивости единого движения философии Нового времени от Декарта до наших дней только и создает возможность для понимания самой этой нашей современности. Истинные, единственно значительные битвы нашего времени — это битвы между уже сломленным человечеством и человечеством, которое еще опирается на твердую почву, но ведет борьбу за нее или за обретение новой. Подлинные духовные битвы европейского человечества как такового разыгрываются как *битвы философий*, а именно как борьба между скептическими философиями или, скорее, «нефилософиями», сохранившими только название философии, но не поставленную перед ней задачу,— и действительными, все еще живыми философиями. Живы они, однако, потому, что борются за свой подлинный и истинный смысл и тем самым за смысл подлинного человечества. Привести скрытый разум к пониманию им его возможностей и тем самым усмотреть возможность метафизики как истинно возможной — таков единственный способ стать на многотрудный путь действительного осуществления метафизики, или универсальной философии. Только от этого зависит, окажется ли врожденный европейскому человечеству

со времен греческой философии телос, сообразно которому оно хочет стать человечеством на основе философского разума и может пребыть только в качестве такового, в бесконечном движении от скрытого разума к явному и в бесконечном стремлении нормировать само себя через истинность и подлинность своей человечности,— окажется ли этот телос всего лишь историко-фактической иллюзией, случайным завоеванием случайной человеческой общности, окруженной совсем иными человеческими и историческими общностями; или же, напротив, в греческом человечестве впервые прорывается то, что как *энтелехия* по существу заключено в человечестве как таковом. Человечество вообще есть по существу бытие человеком в человеческих общностях, скрепленных родовыми и социальными связями, и если человек существо разумное (*animal rationale*),<sup>1</sup> то лишь в той мере, в какой разумна вся его человеческая общность — скрыто ориентированная на разум или открыто ориентированная на пришедшую к себе самой, ставшую для себя явной и отныне в силу сущностной необходимости *сознательно руководящую* человеческим становлением энтелехию. Философия, наука была бы тогда *историческим движением выявления универсального разума, «врожденного» человечеству как таковому.*

Так *было бы* в действительности, если бы до сих пор еще не заверщенное движение *оказалось* энтелехией, подлинным и правильным способом осуществляющей свое чистое воздействие, или если бы разум на деле стал полностью осознанным и явным для самого себя в свойственной его существу форме, т. е. в форме универсальной философии, развертывающейся в последовательных аподиктических усмотрениях и аподиктическим методом нормирующей самое себя. Только тогда можно было бы решить, действительно ли европейское человечество несет в себе абсолютную идею, а не является всего лишь эмпирическим антро-

<sup>1</sup> Разумное животное (*лат.*)— *Примеч. ред.*

пологическим типом, подобным «Китаю» или «Индии», и, с другой стороны, обнаруживает ли зрелище европеизации всех чуждых Европе человеческих общностей некий властвующий в нем абсолютный смысл, соотносимый со смыслом мира, а не с его исторической бессмыслицей.

Сейчас мы уверены в *наивности* рационализма XVIII века и того способа, каким он стремился обрести потребную европейскому человечеству твердую почву. Но можно ли вместе с этим наивным, а при последовательном продумывании даже абсурдным рационализмом отбросить и *подлинный* смысл рационализма? Как обстоит дело с тем, чтобы всерьез прояснить эту наивность, эту абсурдность, и как оно обстоит с рациональностью превозносимого и требуемого от нас иррационализма? Не придется ли последнему, если мы станем к нему прислушиваться, использовать разумные соображения и обоснования, для того чтобы нас убедить? Не обернется ли в конце концов его иррациональность малодушной и ущербной рациональностью, худшей, нежели рациональность старого рационализма? Более того, не есть ли это рациональность «ленивого разума», который *уклоняется* от борьбы за прояснение последних преданностей и тех целей и путей, которые истинным и предельно рациональным образом очерчиваются исходя из них?

Но довольно об этом, я слишком забегаю вперед, чтобы дать почувствовать ни с чем не сравнимую значимость прояснения глубочайших мотивов кризиса, в котором уже очень рано оказалась философия и наука Нового времени и который, значительно усилившись, продолжается и в наши дни.

## § 7. Исследовательский замысел этого сочинения

Но *для нас самих*, философов этой современности, что могут и что должны *для нас* означать размышления, подобные только что проведенным. Хотим ли мы лишь слышать здесь академические речи? Можем ли мы просто вновь вер-

нуться к своему призванию, к прерванной работе над нашими «философскими проблемами», и стало быть к дальнейшему построению нашей собственной философии? Можем ли мы пойти на это всерьез, будучи твердо уверены в том, что ей, равно как и философии всех философов прошлого и настоящего, уготована перспектива лишь мимолетного, однодневного бытия в растительном царстве вновь и вновь вырастающих и умирающих философий?

Ведь именно в этом заключается наша собственная нужда, общая для всех нас, поскольку мы не принадлежим к философствующим литераторам, а, воспитанные подлинными философами великого прошлого, живем ради истины и, только живя такой жизнью, пребываем и хотим пребывать в своей собственной истине. Но как философы, принадлежащие этой современности, мы впали в мучительное *экзистенциальное противоречие*. Мы не *можем* отказаться от веры в возможность философии как задачи и, следовательно, в возможность универсального познания. Как серьезные философы мы *сознаем* себя *призванными* к этой задаче. Но как же нам удержать веру, которая имеет смысл только в связи с одной, единственной общей для всех нас целью, с *самой* философией?

В наиболее общих чертах мы уже поняли также, что в совокупном человеческом вот-бытии человеческое философствование и его результаты менее всего обладают значением всего лишь частных или как-либо иначе ограниченных культурных целей. Стало быть — и как можно этим пренебречь? — в *нашем* философствовании мы выступаем как *функционеры человечества*. Целиком личная ответственность за истинность нашего собственного, основанного на внутреннем личном призвании бытия в качестве философов несет в себе и ответственность за истинное бытие человечества, которое возможно только в стремлении к *телосу* и которое *если вообще* и может быть осуществлено в действительности, то только через философию, т. е. через *нас*, *если* мы всерьез являемся философами. Нет ли здесь —

в этом экзистенциальном «если» — какой-то уступки? И если нет, то что делать нам, чтобы мы *могли* верить, нам, тем, кто *верит*, кто не может всерьез продолжать свое прежнее философствование, от которого можно ожидать лишь философий, но не философии?

Первая попытка исторического осмысления не только прояснила для нас фактическое положение современности и его нужду как трезво установленный факт; она также напомнила нам, что и в постановке цели, на которую указывает слово «философия», и в своих понятиях, проблемах и методах мы как философы являемся *наследниками* прошлого. Ясно, — и что еще могло бы здесь помочь? — что требуется подробное *историческое и критическое осмысление пройденного*, чтобы *до принятия каких бы то ни было решений* позаботиться о радикальном понимании самих себя: нужно обратиться вспять и поставить вопрос о том, чего хотели от философии изначально, в давние времена, и чего от нее продолжали хотеть все исторически сообщавшиеся между собой философы и философии; при этом нужно *критически* взвесить то, что в постановке цели и в методе указывает на ту *последнюю изначально подлинность*, которая, будучи однажды усмотрена, *аподиктически вынуждает* этого хотеть.

Пока остается неясным, как осуществить это в действительности и что в конечном счете следует подразумевать под аподиктичностью, которая решающим образом определяет наше экзистенциальное бытие как философов. Ниже я хочу предложить те пути, по которым ходил сам, пригодность и незыблемость которых проверял десятилетиями. Таким образом, отныне мы пойдем вместе, настроив свой дух крайне скептически, однако вовсе не с ходу негативистски. Мы попытаемся пробиться сквозь корку овнешненных «исторических фактов» истории философии, вопрошая, выявляя, испробуя ее внутренний смысл, ее скрытую телеологию. Постепенно на этом пути — сперва едва уловимо, но затем все более настойчиво — станут заявлять о себе возможности совершенно новых поворотов



взгляда, которые будут отсылать нас в новые измерения. Возникнут никогда прежде не возникавшие вопросы, откроются для работы еще не исхоженные поля, обнаружатся никогда еще радикально не понятые и не схваченные корреляции. В конце концов они вынудят нас существенно и основательно изменить совокупный смысл философии, остававшийся «само собой разумеющимся» во всех ее исторических формах. С постановкой новой задачи и обретением ею универсальной аподиктической почвы появляется *практическая* возможность новой философии — возможность построения ее на деле. Оказывается также, что к этому новому смыслу философии, хотя и не сознавая того, внутренне была направлена вся философия прошлого. В этом отношении станет, в частности, ясна и понятна трагическая несостоятельность *психологии* Нового времени; станет понятна противоречивость ее исторического вот-бытия, состоящая в том, что, с одной стороны, она (по своему исторически сложившемуся смыслу) должна была притязать на статус фундаментальной философской науки, а с другой — отсюда вытекали явно абсурдные следствия так называемого «психологизма».

Я пытаюсь лишь вести за собой, а не поучать, пытаюсь лишь выявлять, описывать то, что я вижу. Я не притязую ни на что, кроме позволения по совести и со знанием дела высказаться в первую очередь перед самим собой, а в меру этого также и перед другими, как тот, кто во всей ее серьезности испытал в своей жизни судьбу философского вот-бытия.

## Часть II

### ПРОЯСНЕНИЕ ИСТОКОВ ВОЗНИКАЮЩЕЙ В НОВОЕ ВРЕМЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ МЕЖДУ ФИЗИКАЛИСТСКИМ ОБЪЕКТИВИЗМОМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫМ СУБЪЕКТИВИЗМОМ

#### § 8. Возникновение новой идеи универсальности науки в ходе преобразования математики

Прежде всего теперь нужно понять то существенное превращение идеи, задачи универсальной философии, которое произошло в начале Нового времени при перенятии античной идеи. Начиная с Декарта новая идея управляет ходом развития всех философских движений и становится внутренним мотивом всех разногласий между ними.

Преобразованию подвергаются прежде всего особо выдающиеся частные науки, унаследованные от античности: евклидова геометрия и прочие области греческой математики, а в дальнейшем и греческое естествознание. В наших глазах они представляются фрагментами, начатками наших развитых наук. При этом, однако, нельзя упускать из виду, сколь сильно изменился смысл, в коем прежде всего перед математикой (геометрией и формально-абстрактным учением о числах и величинах) ставятся *универсальные* задачи, и притом ставятся в *принципиально новом*, чуждом мыслителям древности стиле. Правда, руководствуясь платоновым учением об идеях, последние уже подвергали идеализации эмпирические числа, мерные величины, эмпирические пространственные фигуры, точки, линии,

плоскости и тела и тем самым превращали положения и доказательства геометрии в идеально-геометрические положения и доказательства. Более того, вместе с евклидовой геометрией возникла чрезвычайно впечатляющая идея построения систематически единой дедуктивной теории, ориентированной на отдаленную и высокую идеальную цель, покоящейся на «аксиоматических» основных понятиях и основоположениях и развертывающейся в аподиктических выводах: некое чисто рациональное целое, доступное усмотрению в своей безусловной истинности и слагающееся из абсолютно безусловных, непосредственно и опосредованно усматриваемых истин. Но евклидовой геометрии, как и древней математике вообще, известны только конечные задачи, *конечно-замкнутое априори*. Сюда относится и априори аристотелевой силлогистики: как то априори, которому подчинено всякое другое. До этих пределов доходит античность; но она никогда не идет столь далеко, чтобы постичь возможность бесконечной задачи, которая для нас как бы само собой разумеющимся образом связана с понятием геометрического пространства и с понятием геометрии как соотносящейся с ним науки. В нашем понимании с идеальным пространством соотносится универсальное, систематически единое априори, бесконечная и, несмотря на бесконечность, замкнутая в себе единая систематическая теория, которая, восходя от аксиоматических понятий и положений, позволяет с дедуктивной однозначностью конструировать любой мыслимый, вписываемый в пространство гештальт. То, что *idealiter*<sup>1</sup> «существует» в геометрическом пространстве, заранее однозначно решено во всех своих определениях. Поэтапно продвигаясь к бесконечности в своих понятиях, положениях, умозаключениях и доказательствах, наше аподиктическое мышление лишь «открывает» то, что истинно уже заранее, уже само по себе.

<sup>1</sup> Идеально, идеальным способом (*лат.*).— *Примеч. ред.*

Концепция этой *идеи бесконечного рационального универсума бытия* [Seinsall] и *систематически овладевающей им рациональной науки* неслыханно нова. Здесь зарождается бесконечный мир, мир идеальностей — такой мир, объекты которого становятся доступны нашему познанию не по отдельности, в несовершенном виде и как бы случайно, а достигаются рациональным, систематически единым методом; и при бесконечном движении вперед *каждый* объект в конце концов достигается в своем полном по-себе-бытии [An-sich-sein].

Но так дело обстоит не только в отношении идеального пространства. Еще более далеки были древние от концепции сходной, но (поскольку она возникает благодаря формализующей абстракции) более всеобщей идеи — идеи *формальной математики*. Только с началом Нового времени начинается подлинное завоевание и открытие бесконечных математических горизонтов. Формируются начала алгебры, математики континуумов, аналитической геометрии. Со свойственной ему дерзостью и оригинальностью новое человечество отныне очень скоро прозревает великий идеал всеобъемлющей науки, рациональной в этом новом смысле, или идею о том, что бесконечная совокупность всего сущего вообще [Allheit des überhaupt Seienden] в себе есть рациональное всеединство [Alleinheit], каковым можно, и притом без остатка, овладеть с помощью коррелятивной универсальной науки. Задолго до того как эта идея достигает зрелости, она в виде неясного или ясного только наполовину предчувствия уже начинает определять дальнейшее развитие. Во всяком случае одной новой математикой дело не ограничивается. Ее рационализм сразу же распространяется на естествознание и создает для него полностью новую идею *математического естествознания*, каковое долгое время по праву называлось галилеевым. Как только оно становится на путь успешной реализации, изменяется и идея философии вообще (как науки о мире, об универсуме сущего).

## § 9. Математизация природы Галилеем

Для платонизма реальное имело более или менее совершенную причастность [Methexis] к идеальному. Это давало античной геометрии возможность примитивного приложения к реальности. Теперь, в ходе галилеевой *математизации природы*, последняя сама идеализируется под водительством новой математики; выражаясь современным языком, она сама становится неким математическим многообразием.

*В чем состоит смысл этой математизации природы*, как нам реконструировать ход мысли, который ее мотивировал?

Донаучно, в повседневном чувственном опыте мир дан в отношении к субъекту [subjektiv-relativ]. У каждого из нас свои явления, и для каждого эти явления имеют значимость действительно сущего. Общаясь друг с другом, мы давно уже осознали, что расходимся в том, чему придаем бытийную значимость. Но мы не полагаем из-за этого, что существует много миров. Мы с необходимостью верим в *этом* [die] мир, с одними и теми же, только по-разному являющимися нам вещами. Неужели у нас нет ничего, кроме пустой необходимой идеи об объективно по себе сущих вещах? Разве в самих явлениях нет содержания, которое мы должны приписать истинной природе? Ведь сюда относится все, чему чистая геометрия и вообще математика чистой пространственно-временной формы с очевидностью абсолютной общезначимости учит в отношении *idealiter* конструируемых в ней чистых гешталтов,— не занимая сам какой-либо позиции, я лишь описываю то, чем как «само собой разумеющимся» мотивируется мышление Галилея.

Что заключало в себе это галилеево «само собой разумеющееся» и какие сами собой разумеющиеся для него вещи прибавились сюда впоследствии, чтобы мотивировать идею математического познания природы в его новом смысле,— все это нуждается в тщательном истолковании.

Мы примем во внимание, что Галилей, натурфилософ и «первопроходец» в физике, еще не был физиком в полном, теперешнем смысле этого слова, что его мышление, в отличие от мышления наших математиков и математических физиков, еще не двигалось в сфере удаленной от созерцания символики и что мы не должны подсовывать ему то, что благодаря ему самому и дальнейшему историческому развитию стало «само собой разумеющимся» для нас.

*а) «Чистая геометрия»*

Рассмотрим сначала «чистую геометрию», чистую математику пространственно-временных гештальтов вообще, предлежавшую Галилею в старой традиции и охваченную оживленным развитием, — рассмотрим ее, стало быть, в общих чертах такой, какой она еще остается для нас самих как наука о «чистых идеальностях», а с другой стороны, в ее постоянном практическом приложении к миру чувственного опыта. Повседневное смешение априорной теории и эмпирии стало настолько привычным, что обычно мы не склонны проводить различие между пространством и пространственными гештальтами, о которых говорит геометрия, и пространством и пространственными гештальтами эмпирической действительности, как если бы это было одно и то же. Однако, если геометрию понимать как смысловой фундамент точной физики, то здесь, как и вообще всюду, мы должны соблюдать большую точность. Поэтому для того чтобы выяснить, как строится мысль Галилея, нам нужно будет реконструировать не только те мотивы, которыми он руководствовался сознательно. Не менее поучительно будет осветить и то, что имплицитно содержалось в руководившем им образе математики, хотя и осталось скрыто от него в силу направленности его интереса, ведь в виде скрытой смысловой предпосылки это, естественно, тоже должно было войти в его физику.

В созерцаемом нами окружающем мире мы, абстрагируя и направляя свой взгляд на одни лишь пространственно-временные гештальты, познаем в опыте [erfahren] «тела» [Körper] — не геометрически-идеальные, а именно *те* тела, которые мы действительно познаем в опыте, с тем содержанием, которое действительно есть опытное содержание. Сколь бы произвольно мы ни обращались с ними мысленно в своей фантазии, свободные, в известном смысле «идеальные», возможности, которые мы таким способом приобретаем, суть вовсе не геометрически-идеальные возможности, не вписываемые в идеальное пространство геометрически «чистые» гештальты — «чистые» тела, «чистые» прямые, «чистые» плоскости, а также прочие «чистые» фигуры и происходящие в «чистых» фигурах движения и деформации. Стало быть, геометрическое пространство — это отнюдь не пространство фантазии и, говоря вообще, не пространство какого-либо так или иначе представимого в фантазии (мыслимого) мира вообще. Фантазия может превращать чувственные гештальты опять-таки лишь в чувственные гештальты. И подобные гештальты, будь то в действительности или в фантазии, можно мыслить только в определенных градациях [Gradualitäten] — как более или менее прямое, более или менее плоское, округлое и т. д.

Ведь вещи созерцаемого нами окружающего мира вообще и во всех своих свойствах лишь колеблются в типических пределах; их самотождественность, их равенство самим себе и временное пребывание в этом равенстве лишь приблизительны, так же как и их равенство другим вещам. Это сказывается на всех изменениях, в том числе и на *их* возможных равенствах и изменениях. Соответствующим образом дело обстоит, следовательно, и со схватываемыми в абстракции гештальтами эмпирически созерцаемых тел и их отношений. Эта градация характеризуется как степень большего или меньшего совершенства. Практически здесь, как и всюду, что-либо совершенное существует попросту в

том смысле, что им столь же полно удовлетворяется некий особый практический интерес. Но, поскольку интересы сменяют друг друга, того, что полностью и в точности удовлетворяет один, уже недостаточно для другого, причем обычной технической способности усовершенствования (к примеру, способности сделать прямое еще прямой, плоское еще более плоским) во всяком случае положена некая граница. Однако вместе с человечеством прогрессирует и техника, равно как и заинтересованность в разработке более тонких технических приемов, и потому идеал совершенства отодвигается все дальше и дальше. Поэтому перед нами всегда уже есть и открытый горизонт *мыслимых*, все далее разрабатываемых улучшений.

Не углубляясь здесь в подробное рассмотрение существенных взаимосвязей (что отнюдь не легко и никогда еще не проводилось систематически), мы уже понимаем, что в практике совершенствования, в свободном проникновении в горизонты *мыслимого*, «вновь и вновь» предпринимаемого совершенствования, всюду вырисовываются *предельные гештальты* [Limes-Gestalten], к которым как к инвариантным и никогда не достигаемым полюсам устремляется тот или иной ряд усовершенствований. Заинтересовавшись этими идеальными гештальтами и последовательно занимаясь их определением и конструированием новых из тех, что уже определены, мы и становимся «геометрами». Точно так же в отношении более широкой сферы, охватывающей и временное измерение, мы становимся математиками «чистых» гештальтов, универсальная форма которых есть пространственно-временная форма, сама тоже подвергнутая идеализации. Вместо реальной практики — будь это практическое действие или обдумывание эмпирических возможностей, стало быть, практика, имеющая дело с действительными и реально-возможными эмпирическими телами, — мы имеем теперь *идеальную практику* «чистого мышления», которое удерживается исключительно *в царстве чистых предельных гештальтов*.



Благодаря давно исторически сложившемуся и практикуемому в интерсубъективном общении методу идеализации и конструкции эти гештальты стали привычным [habituell] и готовым к использованию приобретением, с помощью которого можно вновь и вновь разрабатывать новое: в качестве рабочего поля здесь предстает бесконечный и все же замкнутый в себе мир идеальных предметностей. Как и все добытые человеческим трудом культурные приобретения, они остаются объективно познаваемыми и готовыми к использованию даже без того, чтобы построение их смысла каждый раз возобновлялось эксплицитно; получив чувственное воплощение, например, в языке или в письме, они просто схватываются апперцепцией и используются оперативно. Подобным образом функционируют чувственные «модели», к каковым, в частности, относятся постоянно используемые в работе чертежи на бумаге, иллюстрации, печатаемые в учебной литературе и т. п. Подобно этому понимаются, попросту «видятся» в своих специфических культурных свойствах и прочие культурные объекты (клящи, сверла и т. д.), причем не требуется вновь воспроизводить в созерцании то, что придало таким свойствам их собственный смысл. В этом обличье, как издавна понятные приобретения, математикам в их методической практике служат значения, отложившиеся, так сказать, в виде осадка в телесных воплощениях [Verkörperungen]. И тем самым они позволяют нашему уму как-то освоиться в геометрическом мире идеальных предметностей. (Здесь под геометрией у нас всюду понимается математика пространство-времени [Raumzeitlichkeit] в целом.)

Но в этой математической практике мы достигаем того, в чем нам отказано в практике эмпирической, а именно «точности» [Exaktheit]; ибо в отношении идеальных гештальтов возникает возможность *определить их в абсолютной тождественности*, познать их как субстраты абсолютно тождественных и методически однозначно определимых свойств. И притом не только в частности, а всегда

одинаковым методом, с помощью которого, применив его к произвольно выхваченным чувственно созерцаемым гештальтам, можно было бы всюду провести идеализацию и с объективной и однозначной определенностью впервые создать соответствующие им чистые идеальности. В этом отношении *особо выделяются отдельные образования*: прямые отрезки, треугольники, круги. Однако (и в этом состояло *открытие, приведшее к созданию геометрии*) посредством упомянутых элементарных гештальтов, которые были заранее отличены как готовые ко всеобщему использованию, и в ходе сообща выполняемых с их помощью операций можно не только вновь и вновь *конструировать* другие гештальты, которые в силу порождающего метода однозначно определены в интерсубъективном плане. Ибо открылась наконец возможность конструктивно и однозначно, с помощью априорного, всеобъемлющего систематического метода породить *все вообще мыслимые* идеальные гештальты.

Геометрическая методика оперативного определения некоторых, а в конце концов и всех идеальных гештальтов из основных гештальтов как элементарных средств определения *отсылает к методике определения размеров и вообще мерного определения*, которая поначалу вполне примитивным, а затем все более искусным способом применялась уже в *окружающем мире донаучного созерцания*. Легко видеть, что целевое предназначение мерного определения коренится в сущностной форме этого мира. Чувственно познаваемые и мыслимые в чувственном созерцании гештальты последнего, а также мыслимые на каждой ступени всеобщности типы непрерывно переходят друг в друга. В этой непрерывности они заполняют (чувственно созерцаемую) пространство-временность как свою форму. Каждый гештальт из этой открытой бесконечности, даже если он в реальности дан созерцанию как *факт*, все же *лишен «объективности»*, и тем самым его нельзя интерсубъективно определить и в его определенности сообщить каждо-

му — каждому другому, если этот другой в то же самое время не видит его фактически. Этому, по всей видимости, служит *измерительное искусство*. Речь в нем идет о многом, среди чего собственно измерение представляет собой лишь заключительную часть: с одной стороны, о том, чтобы создать четко определенные понятия для телесных гешталтов рек, гор, зданий и т. д., которые, как правило, лишены таких понятий и имен; сначала для их «форм» (в пределах образного подобия), а затем и для их величин и отношений этих величин, а также для определений их местоположения, посредством измерения расстояний и углов соотносимого с уже известными местами и направлениями, полагаемыми в качестве неизменных. Измерительное искусство открывает *практическую* возможность выбрать в качестве *мер* известные эмпирические основные гешталты, конкретно устанавливаемые по эмпирически неподвижным телам, фактически находящимся в общем распоряжении, и посредством отношений, имеющих место (или подлежащих обнаружению) между ними и другими телами-гешталтами, интерсубъективно и практически однозначно определить эти другие гешталты — сперва в более узких сферах (например, *в землемерном искусстве*), а затем и для новых гештальтных сфер. Отсюда становится понятно, что, следуя пробудившемуся стремлению к «философскому» познанию, определяющему «истинное», объективное бытие мира, *эмпирическое измерительное искусство* и его эмпирико-практическая объективирующая функция при обращении практического интереса в чисто теоретический *были идеализированы и в таком виде вошли в чисто геометрический способ мышления*. Таким образом, измерительное искусство подготавливает путь для теперь уже универсальной геометрии и для ее «мира» чистых предельных гешталтов.

*b) Основная мысль галилеевой физики:  
природа как математический универсум*

Относительно развитая геометрия, предлежавшая Галилею уже в широком, не только земном, но и астрономическом своем приложении, была, таким образом, уже в силу традиции дана ему в качестве руководства для его мышления, соотносящего эмпирическое с математическими предельными идеями. В качестве традиции ему, естественно, предлежало и измерительное искусство, которое само уже, в свою очередь, все это время определялось геометрией, с его интенциональной направленностью на дальнейшее повышение точности измерения и, тем самым, объективного определения самих гештальтов. Если вначале эмпирическая, весьма ограниченная постановка задач в технической практике мотивировала их постановку в чистой геометрии, то вскоре после этого, и уже с давних пор, наоборот, геометрия, в качестве «прикладной», стала *средством для техники*, стала руководить ею в понимании и выполнении ее задачи — в систематическом формировании методики измерения для объективного определения гештальтов при постоянном совершенствовании, т. е. «аппроксимации» в направлении к геометрическим идеалам, предельным гештальтам.

Все это, таким образом, предлежало Галилею, который, конечно же (и это вполне понятно) не ощущал потребности вдаваться в рассмотрение того, каким способом идеализирующее свершение [Leistung] произошло изначально (а именно на почве догеометрического чувственного мира и его практических искусств), и углубляться в вопросы происхождения аподиктической очевидности в математике. В установке геометра такая потребность отсутствует: ведь геометрия была изучена, были «поняты» ее понятия и положения, хорошо усвоены операциональные методы как способы обращения с получившимися определенную дефиницию образованиями и надлежащего употребления нано-

симых на бумагу фигур («моделей»). Галилей был весьма далек от мысли, что геометрии как ветви универсального познания сущего (философии) когда-нибудь потребуется и даже станет в корне важно проблематизировать геометрическую очевидность, поставить вопрос о том, «как» она возникает. Почему стал действительно необходим такой поворот взгляда и как «происхождение» познания стало главной проблемой — это приобретает для нас существенный интерес, как только мы переходим к дальнейшему рассмотрению исторического развития после Галилея.

Здесь же мы проследим, как геометрия, перенимаемая с той наивной априорной очевидностью, которая поддерживает ход всякой нормальной геометрической работы, определяет мышление Галилея и приводит его к идее физики, впервые появляющейся отныне в его жизненном труде. Исходя из того практически понятного способа, каким геометрия с самого начала позволяет осуществить однозначное определение в издавна наследуемой сфере чувственного окружающего мира, Галилей, стало быть, сказал себе: где бы ни сформировалась такая методика, благодаря ей мы всюду преодолеваем и относительность субъективных воззрений, которая отныне существенна лишь для эмпирически созерцаемого мира. Ибо таким способом мы обретаем *тождественную, безотносительную истину*, в которой может убедиться каждый, кто сумеет понять и изучить этот метод. *Следовательно, здесь мы познаем само истинно сущее*, хотя и только в форме отправляющейся от эмпирически данного и постоянно растущей аппроксимации в направлении к геометрическому идеальному гештальту, функционирующему как задающий направление полюс.

Между тем вся эта *чистая* математика имеет дело с телами и с телесным миром лишь в *абстракции*, а именно, лишь с *абстрактными гештальтами* в пространство-времени, да и с ними только как с чисто «идеальными» предельными гештальтами. *Конкретно* же, и прежде всего в эмпирическом чувственном созерцании, действительные и воз-

возможные эмпирические гештальты даны нам лишь как «*формы*» некоей «*материи*», некоей *чувственной полноты* [Fülle], т. е. вместе с тем, что представлено в так называемых «*специфических*» *чувственных качествах*<sup>1</sup> — цвете, звуке, запахе и т. п. — и обладает собственными градациями.

К конкретности чувственно созерцаемых тел, их бытия в действительном и возможном опыте, принадлежит и то, что они *связаны* свойственной их существу изменчивостью. Их изменения в отношении пространственно-временного местоположения, особенностей формы и полноты не случайны и не произвольны, а *чувственно-типическими* способами эмпирически зависимы друг от друга. Такая взаимосоотнесенность происходящих с телами изменений [Geschehnisse] *сама составляет момент повседневного опытного созерцания*; в опыте она познается как *то*, что придает телам, *сущим вместе*, одновременно или последовательно, их *взаимопринадлежность*, как то, что *связывает* их бытие [Sein] с их так-бытием [Sosein]. Во многих случа-

---

<sup>1</sup> Дурное наследие психологической традиции со времен Локка состоит в том, что *чувственные качества* тел, *действительно познаваемых* в опыте повседневно созерцаемого окружающего мира, — цвета, осязательные качества, запахи, теплота, тяжесть и т. д., *воспринимаемые в самих телах*, именно как *их свойства*, — постоянно подменяются «*чувственными данными*», «*данными ощущений*», которые, не разобравшись, тоже называют чувственными качествами и, по крайней мере во всеобщем аспекте, никак не отличают от них. Там, где чувствуют разницу (вместо того чтобы основательно описать ее в ее специфике, что крайне необходимо), играет свою роль (и об этом мы еще будем говорить) в корне превратное мнение, будто «*данные ощущений*» суть непосредственные данности. И затем то, что соответствует им в самих телах, как правило, сразу же подменяется физико-математическим, чувственные истоки которого мы как раз и исследуем. Стремясь верно отразить действительный опыт, мы здесь и всюду говорим о *качествах*, о *свойствах* тел, действительно воспринимаемых с этими свойствами. И если мы обозначаем их как *полноты* гештальтов, то эти гештальты мы тоже берем как «*качества*» самих тел, и тоже как чувственные, с той лишь оговоркой, что как αἰσθητὰ κοινὰ они не соотносятся с соответствующими только им одним органами чувств, в отличие от αἰσθητὰ ἴδια.

ях, хотя и не всегда, мы можем по связуемым ими членам с определенностью распознать в опыте эти реально-каузальные связи [Verbundenheiten]. Там, где этого не случается и где явно происходит что-то новое, мы все равно сразу спрашиваем: «Почему?» и ищем их, осматриваясь среди наших пространственно-временных обстоятельств. Вещи созерцаемого нами окружающего мира (всегда принимаемые так, как они наглядно присутствуют для нас [da sind] в жизненной повседневности и имеют для нас значимость действительных) имеют, так сказать, свои «привычки» и в типически сходных обстоятельствах ведут себя сходным образом. Если мы возьмем созерцаемый мир *в целом* в той текущей ежеминутности [Jeweiligkeit], в коей он только и присутствует для нас, то и в целом он обладает своей «привычкой», состоящей именно в том, чтобы по привычке продолжаться так, как прежде. Таким образом, эмпирически созерцаемый нами окружающий мир обладает *общим эмпирическим стилем*. Какие бы превращения ни претерпевал этот мир в нашей фантазии и как бы мы ни представляли себе будущее течение мира в его неизвестности, «каким оно могло бы быть», т. е. в его возможностях, мы всегда с необходимостью представляем его в том стиле, в каком мир уже у нас есть и был прежде. Это мы можем отчетливо осознать в рефлексии и в *свободном варьировании этих возможностей*. Так мы можем сделать *темой* тот *инвариантный всеобщий стиль*, который этот созерцаемый мир сохраняет в потоке тотального опыта. Именно тогда мы видим, что вещи и происходящие с ними изменения вообще выступают и протекают не как угодно, а «*a priori*» связаны этим стилем, инвариантной формой созерцаемого мира; другими словами, что в силу *универсальной каузальной регуляции всему вместе-сущему в мире* свойственна всеобщая, непосредственная или опосредованная, *взаимопринадлежность*, в которой мир есть не просто некая совокупность всего [Allheit], но — *всеединство* [Alleinheit], некое (пусть и бесконечное) *целое*. Это очевидно *a priori*, сколь бы ограничен-

ны ни были наши действительные опытные познания об особых каузальных связях, сколь бы мало ни было известно о них из прежнего опыта и сколь бы мало ни предочерчивалось ими для опыта будущего.

Благодаря этому универсальному каузальному стилю созерцаемого окружающего мира в нем становятся возможны *гипотезы*, индуктивные умозаключения, предсказания в отношении неизвестного в настоящем, прошлом и будущем. Но в жизни донаучного познания мы в отношении всего этого остаемся в пределах приблизительного, *типического*. Как могла бы стать возможной «*философия*», *научное познание мира*, если бы все ограничивалось смутным сознанием тотальности, в котором сознается также и мир как горизонт при всем чередовании временных интересов и познавательных тем? Конечно, мы можем, как было показано выше, направить тематическую рефлексию на это мировое целое и ухватить его каузальный стиль. Но при этом мы обретаем лишь очевидность пустой всеобщности: очевидность того, что все происходящее, доступное опытному познанию, в любом месте и во все времена бывает каузально определено. А как обстоит дело с так или иначе *определенной* каузальностью мира, с так или иначе определенным сплетением каузальных связей, которое придает конкретность всему реально происходящему во все времена? Познать мир «*философски*», всерьез научно — это имеет смысл и возможно, только если изобрести метод, с помощью которого можно было бы систематически и в известной мере заранее *конструировать* мир, бесконечность его каузальных связей, из ограниченного набора того, что каждый раз — и притом лишь относительно — устанавливается в прямом опыте, и стараться *удостоверить* [bewähren] эту конструкцию, несмотря на ее бесконечность. Как это можно помыслить?

Но здесь нам в *качестве наставницы* предлагает себя *математика*. Ведь в отношении пространственно-временных гешталтов она уже проложила путь, причем двояким



способом. *Во-первых*, посредством идеализации телесного мира в отношении того, что обладает в нем пространственно-временным гештальтом, она создала идеальные объективности. Из принадлежащей жизненному миру неопределенно всеобщей формы пространства и времени с многообразием вкладываемых в нее [in sie hineinzufingierender] эмпирически созерцаемых гештальтов она впервые создала *объективный мир* в собственном смысле; именно бесконечную тотальность *идеальных предметностей*, методически и совершенно всеобщим образом однозначно определимых для каждого. Тем самым она впервые показала, что бесконечность соотносимых с субъектом предметов, которые мыслились лишь в смутном всеобщем представлении, *может быть объективно определена* а priori всеобъемлющим методом и действительно должна мыслиться как по себе определенная; точнее, как по себе определенная, как заранее решенная относительно всех своих предметов, а также всех их свойств и отношений. Должна мыслиться, говорю я, — и именно потому, что может быть сконструирована *ex datis* в своем объективно истинном по-себе-бытии с помощью не просто постулируемого, но действительно созданного, аподиктически порождающего метода.

*Во-вторых*, соединенная с измерительным искусством и отныне руководящая им математика, — нисходя при этом от мира идеальностей обратно к эмпирически созерцаемому миру, — показала, что *в отношении вещей созерцаемого и действительного мира*, и притом в той его стороне, которая единственно интересуется ее как математику гештальтов (и которой необходимо причастны все вещи), можно универсальным образом достичь *объективно реального познания* совершенно *нового вида*, а именно познания, *аппроксимативно* соотносимого с ее собственными идеальностями. Сообразно мировому стилю все вещи эмпирически созерцаемого мира обладают телесностью, суть *«res extensae»*<sup>1</sup> и в

<sup>1</sup> Вещи протяженные (лат.). — Примеч. ред.

опыте познаются в изменчивых коллокациях [Kollokationen], которые, если их рассматривать как целое, обладают своей совокупной коллокацией, а отдельные тела в ней — своим относительным местоположением [Örtlichkeit] и т. д. С помощью чистой математики и практического измерительного искусства можно в отношении всего, что в телесном мире обладает такого рода протяженностью, создать *совершенно новый способ индуктивного предвидения*, а именно, исходя в том или ином случае из данных и измеренных гешталтов, можно с непреложной необходимостью «*рассчитать*» неизвестные и никогда не доступные прямому измерению. Так *отчужденная от мира идеальная геометрия* становится «*прикладной*» и тем самым, в известном отношении, — всеобщим методом познания реальности.

Но, быть может, уже этот способ объективации, практикуемой в одной абстрактно ограниченной стороне мира, подводит нас к следующей мысли и догадке:

Не должно ли нечто подобное быть возможным и в отношении конкретного мира вообще? Если уже благодаря ренессансному обращению назад, к древней философии, мы, подобно Галилею, твердо убеждены в возможности философии, эпистемы, создающей объективную науку о мире, и если уже было показано, что чистая математика в ее применении к природе полностью удовлетворяет постулату эпистемы в своей гештальтной сфере, то не была ли тут для Галилея предпочерчена и идея *природы*, тем же способом *конструктивно определяемой во всех остальных своих сторонах*?

Но возможно ли это как-либо иначе, нежели путем распространения измерительного метода с использованием аппроксимаций и конструктивных определений на *все* реальные свойства и реально-каузальные соотношенности созерцаемого мира, на все, что когда-либо может быть доступно опытному познанию в отдельных опытах? И как удовлетворить этой всеобщей антиципации, как могла бы она стать готовым к проведению методом конкретного познания природы?

*Трудность* здесь состоит в том, что как раз с материальными полнотами — «специфическими» чувственными качествами, — конкретизирующими пространственно-временные гештальтные моменты телесного мира, в отношении их собственных градаций *нельзя напрямую* обращаться так же, как с самими гештальтами. Тем не менее, эти качества, как и все, из чего складывается конкретность чувственно созерцаемого мира, тоже должны иметь значимость как показания об «объективном» мире. Или, скорее, оставаться значимыми; ибо (и таков способ мышления, мотивирующий идею новой физики) сквозь все превратности субъективных воззрений неизменно проходит всех нас связующая достоверность одного и того же мира, по себе сущей действительности; все моменты опытных созерцаний что-либо сообщают о ней. Наше объективное познание может достичь этой достоверности, если те моменты, от которых, как, например, от чувственных качеств, абстрагируется чистая математика пространственно-временной формы и возможных в ней отдельных гештальтов и которые сами не могут быть математизированы прямо, все же математизируются *косвенно*.

*с) Проблема математизируемости «полнот»*

Вопрос теперь в том, что понимать под *косвенной математизацией*.

Рассмотрим сначала *более глубокую причину*, делающую *принципиально невозможной прямую математизацию* (или некое подобие аппроксимативного конструирования) в отношении специфически чувственных качеств тел.

Качества эти тоже выступают в градациях, и к ним, как и ко всем градациям, известным образом тоже применимо измерение — «оценивание» [Schätzung] «величины» холода и теплоты, шероховатости и гладкости, светлого и темного и т. д. Но здесь нет точного измерения, нет возрастания

точности и прогресса измерительных методов. Когда мы сегодня говорим об измерении, о мерных величинах, методах измерения, вообще о величинах как таковых, мы, как правило, имеем в виду всегда уже соотнесенные с идеальностями, «точные» [exakte] величины и методы; и нам будет нелегко провести в абстракции весьма необходимую здесь изоляцию полнот — т. е. в универсальной встречной абстракции [Gegenabstraktion] (параллельной той, которая дает нам универсальный мир гештальтов) хотя бы попытаться рассмотреть телесный мир исключительно в «стороне» свойств, выступающих под титулом «специфических чувственных качеств».

*Чем создается «точность» [Exaktheit]? По-видимому, не чем иным, как тем, что мы выявили выше — эмпирическим измерением с его возрастающей точностью [Genauigkeit], но под руководством уже заранее объективированного благодаря идеализации и конструкции мира идеальностей, т. е. особых идеальных образований, соответствующих тем или иным мерным шкалам. И теперь мы можем в двух словах прояснить контраст. У нас есть только одна, а не двойная универсальная форма мира, только одна, а не двоякая геометрия, именно — геометрия гештальтов, а второй геометрии — геометрии полнот — у нас нет. Соразмерно мировой структуре, а priori принадлежащей эмпирически созерцаемому миру, его тела устроены таким образом, что каждому телу, говоря абстрактно, свойственна его собственная протяженность, но все эти протяженности суть гештальты одной, тотальной, бесконечной протяженности мира. Как мир, как универсальная конфигурация всех тел, он обладает, следовательно, объемлющей все формы тотальной формой, и эту форму можно проанализированным выше способом идеализировать и посредством конструкции ею овладеть.*

К структуре мира принадлежит, конечно, и то, что все тела обладают теми или иными своими специфическими чувственными качествами. Но фундированные *чисто в по-*

*следних* качественные конфигурации *не аналогичны пространственно-временным гештальтам*, не встроены в некую *собственную* для них *форму мира*. Предельные гештальты этих качеств не могут быть идеализированы в аналогичном смысле, их измерение («оценивание») нельзя соотнести с соответствующими идеальностями конструируемого мира, уже объективированного в идеальности. Тем самым и понятие «*аппроксимации*» не обладает здесь смыслом, аналогичным тому, какой ему присущ в сфере математизируемых гештальтов: смыслом объективирующего свершения [Leistung].

Что же касается «*косвенной*» *математизации* той стороны мира, которая сама по себе не имеет математизируемой мировой формы, то она мыслима лишь в том смысле, что специфически чувственные качества («*полноты*»), опытно познаваемые в созерцаемых телах, по совершенно особым *правилам* *сроднены* [verschwistert] с сущностно принадлежащими им *гештальтами*. Если мы спрашиваем, что а priori предопределено универсальной формой мира с ее универсальной каузальностью, если мы, стало быть, задаем вопрос об инвариантном, всеобщем бытийном стиле, который созерцаемый нами мир сохраняет в своем беспрестанном изменении, то предопределена, с одной стороны, *пространственно-временная форма*, как охватывающая все тела в аспекте гештальта, и все принадлежащее ей а priori (до идеализации); далее, что в реальных телах *фактические гештальты* каждый раз *требуют фактических полнот и наоборот*; что, стало быть, существует *этот* вид всеобщей каузальности, связующей лишь абстрактно, а не реально отделимые друг от друга моменты конкретного. Далее, если брать тотально, существует *универсальная конкретная каузальность*. В ней необходимо *антиципируется*, что созерцаемый мир может созерцаться только как мир *в бесконечно открытом горизонте*, а значит, бесконечное многообразие отдельных каузальностей тоже не может быть дано само по себе, но только антиципировано в виде горизонта. Таким

образом, мы в любом случае и а priori сознаем, что вся гештальтная сторона телесного мира не только вообще требует пронизывающей все гештальты полнотной стороны, но что *всякое изменение*, касается ли оно *гештальтных* или *полнотных* моментов, протекает сообразно каким-либо — непосредственным или опосредованным, но как раз этого изменения требующим — каузальностям. Этого, как сказано, достигает неопределенно всеобщая априорная антиципация.

Но это не означает, что *совокупное изменение* [Wandel] *полнотных качеств* в их изменениях и неизменности [Veränderungen und Unveränderungen] разыгрывается по каузальным правилам *таким образом*, что вся эта абстрактная сторона мира *становится целиком зависима от того, что каузально разыгрывается в гештальтной стороне мира*. Иными словами, нельзя а priori усмотреть, чтобы всякое доступное опытному познанию, всякое мыслимое в действительном и возможном опыте изменение специфических качеств созерцаемых тел каузально зависело от того, что происходит в абстрактном мировом слое гештальтов, чтобы оно имело, так сказать, свой *противообраз* [Gegenbild] *в царстве гештальтов* в том смысле, что *то или иное совокупное изменение всей полноты имело бы свой каузальный противообраз в сфере гештальтов*.

Выраженная таким образом, эта мысль могла бы показаться прямо-таки авантюрной. Между тем добавим сюда давно известную и тысячелетия назад проведенную (в обширных сферах, хотя отнюдь не полностью) идеализацию пространственно-временной формы со всеми ее гештальтами, а также с затрагивающими ее самое изменениями и гештальтами изменений. Она включала в себя, как мы знаем, идеализацию измерительного искусства не только как искусства измерения, но как искусства эмпирически каузального конструирования (чему, как и в любом искусстве, само собой разумеется, помогали дедуктивные умозаключения). Теоретическая установка и тематизация чистых

идеальностей и конструкций привела к чистой геометрии (под которой здесь вообще подразумевается чистая математика гештальтов); а позднее — в результате уже вполне понятного поворота — возникла, как мы помним, геометрия прикладная: практическое измерительное искусство, руководствующееся идеальностями и с их помощью идеально осуществляемыми конструкциями, т. е. объективация конкретно-каузального телесного мира в соответствующих ограниченных сферах. Как только мы вспомним все это, намеченная выше и производящая поначалу столь необычное впечатление мысль утратит свою причудливость и — в силу нашего прежнего школьного воспитания — приобретет для нас попросту *само собой разумеющийся* характер. То, что в донаучной жизни мы опытно познаем в самих телах как цвета, звуки, теплоту, тяжесть, а каузально — как тепловое излучение тела, согревающего окружающие его тела и т. п., с «физической» точки зрения, конечно, указывает на колебания звука, колебания теплоты, следовательно, чисто на то, что происходит в мире гештальтов. Стало быть, эта универсальная индикация рассматривается сегодня как нечто бесспорное и само собой разумеющееся. Но если мы вернемся к Галилею, то для него, творца той концепции, которая вообще только и сделала физику возможной, еще не могло само собой разумеяться то, что стало само собой разумеющимся только благодаря его труду. Для него сама собой разумелась только чистая математика и издавна привычный способ применения математики.

Если мы чисто придерживаемся галилеевой мотивации, как она фактически изначально учреждала новую идею физики, то должны объяснить для себя ту *причудливость*, которой в тогдашней ситуации отличалась его основная мысль, и потому спросить, как он мог прийти к этой мысли: мысли о том, что всё, что заявляет о своей реальности в специфических чувственных качествах, должно иметь свой *математический индекс* в событиях гештальтной сферы (само собой разумеется, всегда уже мыслимой как идеали-

зированной), и что отсюда должна вытекать возможность *косвенной* математизации также и в полном смысле, а именно, что благодаря этому (пусть косвенно и особым индуктивным методом) должно быть возможно *ex datis* конструировать и тем самым объективно определять *всё* происходящее в стороне полноты. Вся бесконечная природа как *конкретный универсум каузальности* становилась, согласно этой причудливой концепции, *своеобразной прикладной математикой*.

Однако сначала мы ответим на вопрос, что могло подтолкнуть Галилея к его основной мысли в предданном ему мире, уже математизированном прежним, ограниченным способом.

#### *d) Мотивация галилеевой концепции природы*

Здесь предлагались (впрочем, весьма слабые) *поводы* к многообразным, но не взаимосвязанным опытам в рамках совокупного донаучного опыта, который будто бы подводил к возможности косвенной квантификации известных чувственных качеств и тем самым к некоторой возможности охарактеризовать их посредством величин и мерных единиц. Уже древних пифагорейцев волновала наблюдаемая ими функциональная зависимость высоты звука от длины приведенной в колебание струны. Естественно, широко известны были и многие другие каузальные взаимосвязи подобного рода. По сути дела, во всех конкретно созерцаемых процессах знакомого нам окружающего мира заключена легко усматриваемая сопряженность того, что происходит с полнотами, с тем, что совершается в сфере гештальтов. Но мотив к тому, чтобы настроиться на анализ сплетений каузальных зависимостей, в общем и целом отсутствовал. В своей смутной неопределенности они не могли возбудить к себе интереса. По-другому дело обстояло, когда они принимали определенный характер, делавший



их пригодными для определяющей индукции; и это возвращает нас к измерению полнот. Не все из того, что видимым образом меняется в стороне гештальтов, уже можно было измерить давно сформированными измерительными методами. К тому же путь от таких опытов к универсальной идее и гипотезе о том, что все специфически качественные события как некие индексы отсылают к определенным образом соответствующим им конstellациям гештальтов и к их изменениям, был еще далек. Но не слишком далек для людей Ренессанса, которые всюду были склонны к смелым обобщениям и среди которых подобные далеко идущие гипотезы тотчас находили публику, готовую их принять. Математика как царство подлинного объективного познания (и руководимая математикой техника) — вот в чем для Галилея и уже до него сосредоточивался движущий «новым» человеком интерес к философскому познанию мира и к рациональной практике. Измерительные методы должны существовать для всего, что объемлется геометрией, математикой гештальтов с ее идеальностью и априорностью. И весь конкретный мир должен оказаться математизируемо-объективным, если мы следуем упомянутым отдельным опытам и действительно измеряем (и, следовательно, формируем соответствующие измерительные методы) всё, что в них предположительно должно быть подчинено прикладной геометрии. Если мы делаем это, то сторона специфически качественных изменений *тоже* должна быть *косвенно математизирована*.

При истолковании само собой разумеющейся для Галилея универсальной применимости чистой математики нужно иметь в виду следующее. В любом применении к данной в созерцании природе чистая математика должна перестать абстрагироваться от созерцаемых полнот, тогда как идеализированный момент гештальтов (пространственных гештальтов, длительности, движений, деформаций) все же остается незатронутым. Но тем самым в некотором отношении происходит *и идеализация* соответствующих чувств-

венных полнот. Субструированная при идеализации чувственных явлений экстенсивная и интенсивная *бесконечность*, превосходящая все возможности действительного созерцания, — дробимость и делимость *in infinitum*<sup>1</sup> и тем самым все, что принадлежит математическому континууму, — подразумевает субструкцию бесконечностей для *eo ipso* также субструлируемых *полнотных* качеств. Но теперь опять-таки нужно иметь в виду, что благодаря этому нам еще не дана та «косвенная математизируемость», которая составляет собственно галилееву концепцию физики.

Насколько мы до сих пор продвинулись, нами пока обретаена лишь одна всеобщая мысль, точнее, всеобщая *гипотеза*: что в доступном созерцанию мире господствует *универсальная индуктивность*, заявляющая о себе в упомянутых повседневных опытах, но скрывающаяся в их бесконечности.

Конечно, Галилеем она не была понята как *гипотеза*. Физика сразу стала для него столь же достоверной, что и прежняя чистая и прикладная математика. Кроме того, она сразу же очерчивает для него методический путь реализации (реализации, успех которой в наших глазах с необходимостью означает *подтверждение гипотезы* — этой вовсе не само собой разумеющейся гипотезы относительно недоступной фактической структуры конкретного мира). Таким образом, прежде всего ему было важно найти широко применимые и подлежащие дальнейшему совершенствованию *методы* для того, чтобы действительно сформировать все измерительные методы, предпочерченные в идеальности чистой математики как идеальные возможности, помимо прежних, фактически сформированных; чтобы измерять, например, скорости и ускорения. Но и сама чистая математика гештальтов нуждалась в дальнейшей обогащающей разработке в направлении конструктивной квантификации, что позднее привело к созданию аналитичес-

<sup>1</sup> До бесконечности (*лат.*).— *Прим. ред.*

кой геометрии. Теперь нужно было такими вспомогательными средствами систематически постичь универсальную каузальность или, как мы можем сказать, ту своеобразную универсальную индуктивность мира опыта, которая предполагалась в гипотезе. Следует иметь в виду, что вместе с новой, конкретной и, стало быть, двусторонней *идеализацией мира*, заключенной в галилеевой гипотезе, был дан и само собой разумеющийся характер *универсальной точной каузальности*, которая, конечно же, не извлекается индуктивно из указания на отдельные каузальности, а предшествует всякой индукции особых каузальностей и руководит ею — как это справедливо уже для доступной созерцанию конкретно-всеобщей каузальности, составляющей саму конкретно-созерцаемую форму мира, в противоположность особым отдельным каузальностям, доступным опытному познанию в окружающем жизненном мире.

Эта универсальная *идеализированная* каузальность охватывает все фактические гештальты и полноты в их идеализированной бесконечности. Если измерения, проводимые в сфере гештальтов, действительно должны вести к установлению объективных определений, то, по-видимому, должно быть методически рассмотрено и то, что совершается в стороне полнот. Метод должен распространяться на те или иные полностью конкретные вещи и происходящие с ними изменения, а также на то, каким способом фактические полноты и гештальты состоят в каузальной зависимости. Применение математики к реально данным полнотам гештальта уже в силу своей конкретности вводит каузальные предпосылки, которые нужно только довести до определенности. Как отсюда двигаться дальше, как методически вести работу, выполняемую целиком в рамках созерцаемого мира; как в этом мире, в который гипотетическая идеализация привнесла еще неведомые бесконечности, фактически схватываемые телесные данности получают каузальную правомерность в отношении *обеих* сторон и как исходя из них, и тоже мерными методами, можно раскрыть скрытые

бесконечности; как при этом благодаря растущей аппроксимации в сфере гешталтов возникают все более совершенные индикации качественной полноты идеализированных тел; как сами эти тела, как конкретные, становятся аппроксимативно определяемыми во всех своих идеально возможных изменениях,— все это дело *открывающей* [entdeckenden] *физики*. Другими словами, это дело страстного *практического исследования*, а вовсе не предшествующего ему систематического осмысления принципиальных возможностей, существенных предпосылок математической объективации,— на деле определять конкретно-реальное в сплетении универсальной конкретной каузальности.

*Открытие* — это смесь *инстинкта и метода*. Конечно, придется задаться вопросом, может ли такая смесь быть в строгом смысле философией, наукой, может ли она быть познанием мира в последнем смысле, единственно способном послужить нам в нашем понимании мира и самих себя. Как открыватель [Entdecker], Галилей не раздумывая принял за реализацию своей идеи, за формирование измерительных методов применительно к ближайшим данностям всеобщего опыта; и действительный опыт (хотя его методика, конечно, оставалась радикально не проясненной) показал то, чего в каждом случае требовала его гипотетическая антиципация; он действительно нашел каузальные взаимосвязи, которые можно было математически выразить в «формулах».

В актуальном измерении [messendes Tun], проводимом в отношении созерцаемых опытных данностей, конечно же, обретаются лишь эмпирически-неточные (-inexakte) величины и соответствующие им числа. Но измерительное искусство в себе есть в то же время искусство продвигать «точность» («Genauigkeit») измерения в направлении все большего совершенства. Оно есть искусство не как готовый метод изготовления чего бы то ни было, оно есть *также и метод вновь и вновь улучшать свой метод* благодаря изобретению все новых средств искусства (к примеру, его

инструментов). Но в силу того, что мир соотнесен с чистой математикой как поле ее применения, это «вновь и вновь» приобретает математический смысл *«in infinitum»*, и тем самым всякое измерение — смысл аппроксимации в направлении хотя и недостижимого, однако идеально-тождественного полюса, а именно в направлении на какую-нибудь определенную математическую идеальность или на соответствующее числовое образование.

Весь метод с самого начала имеет *всеобщий* смысл, хотя дело каждый раз и постоянно идет о чем-то индивидуально-фактическом. Например, с самого начала имеется в виду не свободное падение *этого* тела, но индивидуально-фактическое является *примером* [Exempel] в конкретной совокупной типике созерцаемой природы, будучи тоже заранее заключено в ее эмпирически давно известной инвариантности; и это естественным образом переносится в галилееву идеализирующе-математизирующую установку. Из косвенной математизации мира, которая разыгрывается теперь как *методическая объективация созерцаемого мира*, вытекают всеобщие *числовые формулы*, которые, будучи однажды найдены, в своем приложении могут послужить осуществлению фактической объективации в отношении охватываемых ими отдельных случаев. Очевидно, в формулах в виде «функциональных» числовых зависимостей выражаются всеобщие каузальные взаимосвязи, «законы природы», законы реальных зависимостей. Их подлинный смысл заключается, таким образом, не в чисто числовых взаимосвязях (как если бы это были формулы в чисто арифметическом смысле), а в том, что благодаря галилеевой идее универсальной физики с ее, как следовало показать, в высшей степени сложным смысловым содержанием, было предпочерчено в качестве поставленной перед научным человечеством задачи и к чему привел процесс ее выполнения в успешно развивающейся физике, как процесс формирования особых методов и несущих их отпечаток математических формул и «теорий».

*е) Подтверждение, характерное для фундаментальной естественнонаучной гипотезы*

Согласно нашему замечанию (которое, конечно же, выходит за рамки одной только проблемы прояснения галилеевых мотивов и возникающей из них идеи и задачи физики), галилеева идея представляет собой *гипотезу*, и притом крайне *примечательную*; актуальное естествознание, столетиями подтверждавшее эту гипотезу, оказывается не менее примечательным подтверждением [Bewährung]. Примечательным, *ибо, несмотря на подтверждение, гипотеза и в дальнейшем всегда остается гипотезой*; подтверждение (единственно для нее мыслимое) есть *бесконечный ход подтверждения*. Собственное существо естествознания, априорный способ его бытия состоит в том, чтобы *до бесконечности быть гипотезой и до бесконечности — подтверждением*. При этом подтверждение не только, как и во всякой деятельной жизни, подвержено возможным заблуждениям и время от времени требует корректур. В каждой фазе развития естествознания здесь имеется вполне корректная методика и теория, в которой «заблуждение» считается уже исключенным. Ньютон, этот идеальный представитель точного исследования природы, говорит: «*hypotheses non fingo*»,<sup>1</sup> и это, кроме прочего, означает, что он не просчитывается и не делает методических ошибок. Как во всех частностях, во всех понятиях, положениях, методах, выражающих «точность», идеальность, так и в тотальной идее точной науки; как уже в идее чистой математики, так и в тотальной идее физики присутствует это «*in infinitum*» как постоянная форма той своеобразной индуктивности, которую впервые ввела в исторический мир геометрия. В бесконечном прогрессе корректных теорий и в отдельных из них, собранных под титулом «естествознания той или иной эпохи», мы имеем прогресс гипотез, которые во всем суть гипотезы *и* подтвер-

<sup>1</sup> Гипотез не измышляю (лат.).— Примеч. ред.

ждения. В прогрессе подразумевается растущее совершенствование; говоря вообще, в отношении всего естествознания, это означает, что последнее все ближе подходит к самому себе, к своему «окончательному» истинному смыслу, что оно дает все лучшее «представление» о том, что такое «истинная природа». Но истинная природа заключена в бесконечном не так, как, скажем, чистая прямая; в качестве бесконечно далекого «полюса» она есть еще и *бесконечность теорий* и мыслима только как подтверждение, т. е. соотнесена с *бесконечным историческим процессом аппроксимации*. Это вполне могло бы занимать философское мышление, но отсылает нас к таким вопросам, которые здесь еще не могут быть сформулированы и не относятся к кругу тех, что теперь должны нас занимать в первую очередь: ведь нам нужно достичь полной ясности в отношении идеи и задачи физики, которая в форме галилеевой физики изначально определила философию Нового времени, рассмотреть, как она выглядела в его мотивации, а также, что вошло в последнюю из традиционной сферы само собой разумеющегося и потому осталось в ней *непроясненной смысловой предпосылкой*, или же как нечто будто бы само собой разумеющееся, но искажающее подлинный смысл, добавилось к ней впоследствии.

В этом отношении нам нет надобности конкретнее вдаваться в то, как галилеева физика впервые появилась на сцене и как первоначально формировался ее метод.

### *г) Проблема смысла естественнонаучных «формул»*

Но одно здесь еще важно для нашего разьяснения. *Решающее свершение*, благодаря которому, если следовать совокупному смыслу естественнонаучного метода, в систематическом порядке становятся безоговорочно возможны определенные предсказания, выходящие за пределы сферы непосредственных опытных созерцаний и возможных

опытных познаний в донаучном жизненном мире, состоит в *действительном упорядочении* [Zuordnung] *математических идеальностей*, которые с самого начала гипотетически субструированы в неопределенной всеобщности, но еще должны быть указаны в своей определенности. Если оно, и притом в своем изначальном смысле, еще не забыто нами, то достаточно лишь тематически рассмотреть этот смысл, чтобы распознать прогрессирующие ряды *созерцаний* (отныне получающих значимость аппроксимаций), на которые указывают количественные показатели функциональной координации (короче говоря: формулы), и, следуя значкам, вживе их увидеть. То же и в отношении самой координации, выражающейся в функциональных формах, после чего можно *проектировать ожидаемые эмпирические регулярности практического жизненного мира*. Другими словами: коль скоро мы располагаем *формулами*, мы тем самым уже заранее обладаем необходимым для практики *предвидением* относительно того, чего можно ожидать в эмпирической достоверности, в доступном созерцанию мире конкретно-действительной жизни, где математическое является лишь одной из особых практик. Свершение, имеющее решающее значение для жизни, состоит, следовательно, в математизации с целью установления формул.

Исходя из этих соображений становится понятно, что сразу же после того, как зародился и впервые был изложен метод, страстный *интерес естествоиспытателей* обратился к этому решающему участку означенного совокупного свершения, т. е. к *формулам*, а под титулом «естественнонаучного метода», «метода истинного познания природы» — к искусному методу *их* получения, их обоснования, которое делало бы их логически обязательными для каждого. И опять-таки становится понятно, что возникал соблазн усматривать в этих формулах и в их формульном смысле [Formelsinn] истинный смысл самой природы.

Этот «*формульный смысл*» нуждается теперь в дальнейшем прояснении, а именно в отношении того *овнешнения*



[Veräußerlichung], которому он неизбежно подвергается с началом искусного формирования метода и упражнения в нем. Результаты измерений выражаются в мерных числах, и во всеобщих положениях о функциональных зависимостях мерных величин это не *определенные* числа, а *числа вообще*, например, в тех всеобщих положениях, которые выражают законы функциональных зависимостей. Здесь следует принять во внимание то огромное, в известном направлении благоприятное, а в другом — роковое воздействие *алгебраических обозначений и способов мышления*, которые в Новое время распространяются начиная с Виета, т. е. еще до Галилея. Прежде всего это означает, что необычайно расширяются возможности арифметического мышления, унаследованного в старых примитивных формах. Оно становится теперь свободным, систематическим, полностью избавившимся от какой бы то ни было наглядной действительности априорным мышлением о числах вообще, об отношениях и законах чисел. Со временем то же самое применяется во всех прочих областях, в геометрии, во всей чистой математике пространственно-временных гештальтов, и последние, вполне сообразно методическому намерению, подвергаются теперь алгебраической формализации. Так начинается *«арифметизация геометрии»*, арифметизация всего царства чистых гештальтов (идеальных прямых, кругов, треугольников, движений, отношений положения и т.д.). Как измеримые они мыслятся идеально точными, только сами идеальные мерные единицы имеют смысл пространственно-временных величин.

Некоторым образом эта арифметизация геометрии как бы сама собой ведет к *выхолащиванию* [Entleerung] *ее смысла*. Действительные пространственно-временные идеальности, изначально выступающие в геометрическом мышлении под привычным титулом «чистых созерцаний», превращаются, так сказать, в чистые [pure] гештальты чисел, в алгебраические образования. В алгебраических расчетах геометрическое значение само собой отступает на второй

план и даже пропадает вовсе; лишь по окончании счета мы вспоминаем, что числа, конечно же, означали некие величины. Разумеется, мы считаем здесь не «механически», как при обычном числовом подсчете, мы думаем, мы что-то изобретаем, совершаем более или менее великие открытия — но в неприметно смещенном, «*символическом*» смысле. Позднее это приводит к полностью осознанному методическому смещению: осуществляется, например, методический переход от геометрии к чистому анализу, рассматриваемому в качестве особой науки, а достигнутые в нем результаты применяются к геометрии. Вскоре нам еще придется заняться этим более подробно.

Этот процесс превращения метода, инстинктивно и без участия рефлексии осуществляющийся в теоретической практике, начинается уже во времена Галилея и в ходе непрестанного дальнейшего развития приводит к высшей ступени «арифметизации» и одновременно к ее преодолению: к полностью универсальной «формализации». Это происходит именно в результате дальнейшего развития и расширения алгебраического учения о числах и величинах до универсального и при этом *чисто формального* «анализа», «*учения о многообразиях*», «логистики» — слова эти следует понимать то в более узком, то в более широком значении, поскольку, к сожалению, до сих пор отсутствует однозначное обозначение для того, что фактически — и это становится практически понятно в ходе математической работы — является единым математическим полем. Лейбниц (разумеется, намного опередив свое время) впервые увидел универсальную, завершенную в себе идею высшего алгебраического мышления, «*mathesis universalis*»,<sup>1</sup> как он его называл, и признал ее задачей будущего, но лишь в наше время она хоть ненамного приблизилась к своему систематическому оформлению. В полноте и целостности своего смысла она есть не что иное, как всесторонне прове-

<sup>1</sup> Универсальная матеза (математика) (*лат.*).— *Примеч. ред.*

денная (а в свойственной ее существу тотальности — до бесконечности проводимая) *формальная логика*, наука о конструируемых в чистом мышлении, и притом в пустой формальной всеобщности, *смысловых гештальтах* «*чего-либо вообще*» [«*Etwas überhaupt*»] и на этом основании — о внутренне непротиворечивых «*многообразиях*», систематически возводимых по формальным элементарным законам непротиворечивости таких конструкций; в высшем смысле — наука об универсуме мыслимых таким образом «*многообразий*» вообще. Следовательно, в себе «*многообразия*» суть *составные совокупности* [Allheiten] *предметов вообще*, которые лишь в пустой формальной всеобщности мыслятся как «*известные*» [«*gewisse*»], а именно, как подлежащие дефиниции посредством определенных модальностей чего-либо-вообще. Среди них особо выделяются так называемые «*дефинитные*» *многообразия*, дефиниция которых осуществляется на основе «*полной системы аксиом*» и во всех дедуктивных определениях придает заключенным в них формальным субстратным предметам своеобразную тотальность, благодаря которой, можно сказать, *конструируется формально-логическая идея «мира вообще»*. «*Учение о многообразиях*» в отмеченном смысле есть универсальная наука о *дефинитных многообразиях*.<sup>1</sup>

g) *Выхолащивание смысла  
математического естествознания в «технизации»*

Это предельное расширение уже самой по себе формальной, но ограниченной алгебраической арифметики было в его априорности немедленно применено ко всей «*конкретно предметной [sachhaltige]*» чистой математике, к математике «*чистых созерцаний*» и тем самым к математизированной природе; но оно было применено и к ней самой, было применено к предшествовавшей алгебраической арифметике и, опять-таки в расширенном виде, ко

всем ее собственным формальным многообразиям; таким образом она оказалась, следовательно, вновь соотнесена с самой собой. При этом она, как прежде арифметика, искусно формируя свою методику, сама собой оказывается вовлечена в превращение, благодаря которому и впрямь становится *искусством*; а именно, исключительно искусством применения счетной техники по техническим правилам для достижения результатов, действительный истинностный смысл которых можно обрести только в мышлении, усматривающем сами предметы [sachlich-einsichtigen], в мышлении, которое осуществляется на деле и в отношении самих тем. Теперь в действие приводятся лишь те способы мышления и очевидности, которые незаменимы для техники как таковой. Мы оперируем буквами, значками связей и отношений (+, ×, = и т. д.) сообразно взаимоотноурядочивающим их *правилам игры*, которая на деле по существу ничем не отличается от игры в карты или в шахматы. *Изначальное* мышление, которое собственно придает этим техническим процедурам смысл, а достигнутым при соблюдении правил результатам — истинность (будь то даже «формальная истинность», свойственная формальной *mathesis universalis*), здесь оказывается выключенным; подобным образом оно выключено, стало быть, и в самом формальном учении о многообразии, как прежде в алгебраическом учении о числах и величинах, а также во всех остальных применениях технических разработок, обходящихся без возвращения к собственно научному смыслу; а среди прочего, следовательно, и в применении к геометрии, к чистой математике пространственно-временных гешталтов.

Само по себе продвижение от содержательной математики к ее формальной логификации и обретение расши-

<sup>1</sup> Подробнее о понятии дефинитного многообразия см.: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», 1913, С. 135 и след.— Об идее «mathesis universalis» см.: «Логические исследования», I, 1900, в повторной обработке — 1913; и прежде всего «Формальная и трансцендентальная логика», Галле, Нимейер, 1930.

ренной формальной логикой самостоятельности в виде чистого анализа или учения о многообразиях вполне *правомерно* и даже необходимо; такова же и технизация, временами сопровождаемая полным уходом в сферу всего лишь технического мышления. Но все это может и должно быть уже понятым и *вполне осознанно* практикуемым методом. Однако это происходит лишь в том случае, если мы заботимся о том, чтобы избегать при этом опасных *смысловых смещений*, — избегать благодаря всегда актуально остающемуся в нашем распоряжении *изначально приданному этому методу смыслу*, в котором он понимается как свершение, направленное на познание *мира*, и более того, освобождается от всякой *неисследованной традиционности*, в силу которой уже при первом обретении новой идеи и метода в их смысл проникли некоторые неясные моменты.

Как мы указали выше, преимущественный интерес естествоиспытателя, нацеленного на совершение открытий, конечно, уделяется *формулам*: как уже полученным, так и тем, которые еще надлежит получить. Чем дальше физика заходит в действительной математизации созерцаемой природы, предданной в виде окружающего мира, чем большим количеством положений математического естествознания она уже располагает и, в то же время, чем в более широком объеме уже сформирован подобающий ей инструмент, «*mathesis universalis*», тем обширнее область возможных для нее *дедуктивных умозаключений к новым фактам* квантифицированной природы и, тем самым, отсылка к соответствующему числу требуемых верификаций. Сами эти верификации составляют обязанность *физика-экспериментатора*, как и вся работа по восхождению от созерцаемого окружающего мира и проводимых в нем экспериментов и измерений — к идеальным полюсам. Напротив, *представители математической физики*, закрепившиеся в арифметизированной пространственно-временной сфере и вместе с тем в формализующей *mathesis universalis*, обращаются с переданными им формулами математической

физики как с особыми чистыми образованиями формальной матезы, сохраняя инвариантными константы, выступающие в них как в функциональных законах *фактической* природы. Принимая во внимание все «уже доказанные или еще только разрабатываемые в качестве гипотез законы природы», они на основании всей находящейся в их распоряжении формальной системы законов этой матезы выводят логические следствия, результаты которых должны принять экспериментаторы. Кроме того, они занимаются дальнейшим оформлением тех или иных уже наличествующих логических возможностей для новых гипотез, ведь последние должны уживаться со всей совокупностью тех, что считаются действенными на данный момент. Тем самым они заботятся о разработке единственно допустимых теперь форм гипотез, гипотетических возможностей для интерпретации каузальных регулярностей, эмпирически устанавливаемых в наблюдении и эксперименте, в направлении к соответствующим идеальным полюсам, т. е. к точным законам. Но ведь и физики-экспериментаторы в своей работе постоянно направляются к идеальным полюсам, к числовым величинам, к всеобщим формулам. На последних, стало быть, сосредоточен интерес *всякого* естественнонаучного исследования. Все открытия старой и новой физики были совершены в мире формул, так сказать, подчиненном природе.

Их формульный смысл заключен в тех или иных идеальностях, а все усилия по их достижению принимают характер всего лишь пути к цели. И здесь нужно учесть влияние технизации формально-математической работы мышления, охарактеризованной нами выше: когда участвующее в этом опытным познании, в этих открытиях мышление, быть может, в высшей степени гениально разрабатывающее свои конструктивные теории, превращается в мышление с использованием превращенных, «символических» понятий. При этом выхолащивается и чисто геометрическое мышление, и (когда оно применено к природе) мыш-

ление естественнонаучное. Кроме того, технизация охватывает и все прочие собственные методы естествознания. Дело не только в том, что они задним числом «механизируются». Всем методам существенным образом свойственна тенденция к овнешнению, которым сопровождается их технизация. Поэтому естествознание подвержено многократным смысловым превращениям и напластованиям. Вся игра взаимодействия между экспериментальной и математической физикой и вся необъятная мыслительная работа, которая постоянно осуществляется здесь в действительности, протекает в *горизонте превращенного смысла*. Хотя разница между τέχνη<sup>1</sup> и наукой в некоторой мере осознается, возвращение к собственному смыслу, который должен быть обретен для природы посредством искусного метода, прерывается слишком рано. Его не достаточно уже даже для того, чтобы вернуть нас к тому состоянию, когда идея математизации природы была очерчена творческой медитацией Галилея, и, следовательно, к тому, чего хотели с ее помощью добиться Галилей и его последователи и что придавало смысл выполняемой ими работе.

*h) Жизненный мир  
как забытый смысловой фундамент естествознания*

Но теперь крайне важно обратить внимание на происходящую уже у Галилея подмену единственно действительного, действительно данного в восприятии, познанного и познаваемого в опыте мира — нашего повседневного жизненного мира — математически субструируемым миром идеальностей. Эта подмена была в дальнейшем унаследована потомками, физиками всех последующих столетий.

В отношении чистой геометрии Галилей сам был наследником. *Унаследованная геометрия* (и унаследованный

---

<sup>1</sup> «Техне», искусство (др.-греч.).— Примеч. ред.

способ мышления, доказательства, использования «наглядных» конструкций) *уже не была изначальной геометрией*, уже сама была лишена смысла в этой «наглядности». В своем роде и античная геометрия уже была *τέχνη*, удаленным от первоисточков действительно непосредственного созерцания и изначально созерцательного мышления, из каких истоков прежде всего черпало свой смысл так называемое геометрическое, т. е. оперирующее идеальностями созерцание. Геометрии идеальностей предшествовало практическое землемерное искусство, которое ничего не знало об идеальностях. Но такое *догеометрическое свершение* [Leistung] было смысловым фундаментом для геометрии, фундаментом, на котором состоялось великое изобретение идеализации, а в него входило и изобретение идеального мира геометрии и методики объективирующего определения идеальностей посредством конструкций, создававших «математическое существование». Роковое упущение Галилея состояло в том, что он не задавался вопросом об изначальном, смыслопридающем свершении, которое, действуя как идеализация на исконной почве всякой теоретической и практической жизни — непосредственно созерцаемого мира (а в этом особом случае — на почве эмпирически созерцаемого телесного мира), — поставляет идеальные геометрические образования. Говоря точнее, он не задумался над тем, что свободная преобразующая фантазия в отношении этого мира и его гештальтов поставляет лишь возможные эмпирически-созерцаемые, а не точные гештальты; над тем, какой мотивации и какого нового свершения требовала собственно геометрическая идеализация. Ведь для *унаследованного* геометрического метода эти свершения *уже не действовали вживе*, и тем более не были рефлексивным путем возведены на уровень теоретического сознания как методы, производящие смысл точности в самой геометрии. Поэтому могло показаться, что геометрия в собственном, непосредственно очевидном априорном «созерцании» и занятом им мышлении создает некую само-



стоятельную абсолютную истину, которая само собой разумеющимся способом, без каких-либо оговорок, может быть применена как таковая. От Галилея и последующих времен осталось скрыто, что этот само собой разумеющийся характер был лишь иллюзией (это в основных чертах показали наши самостоятельные размышления при истолковании галилеевой мысли), что сам смысл применения геометрии тоже обладает сложными смысловыми истоками. С Галилея начинается, таким образом, подмена донаучно созерцаемой природы — природой идеализированной.

Ведь всякое (в том числе и «философское») осмысление, идущее от искусно проделанной работы к ее подлинному смыслу, всегда останавливается на идеализированной природе, не доводя осмысление радикальным образом до последней цели, которой, вырастая из донаучной жизни и окружающего ее мира, с самого начала должно было служить новое естествознание и неразрывно связанная с ним геометрия, — цели, которая все же должна была лежать в самой *этой жизни* и соотноситься с ее жизненным миром. Живущий в этом мире человек, в том числе и испытующий природу, мог задавать все свои практические и теоретические вопросы только *ей*, мог теоретически касаться только *ее* в открытых бесконечных горизонтах ее неизвестности. Всякое познание законов могло быть только познанием перспектив протекания действительных и возможных феноменов опыта, познанием тех или иных, схватываемых в качестве законов, предвидений, которые с расширением опыта вычерчивались для него благодаря наблюдениям и экспериментам, систематически проникавшим в неизведанные горизонты, и подтверждались индуктивным способом. Правда, повседневная индукция превращалась таким образом в индукцию, руководствующуюся научным методом, но это ничего не меняет в существенном смысле предданного мира как горизонта всех осмысленных индукций. Мы находим его как мир всех известных и неизвестных реальностей. Ему, миру действительного опытного созерца-

ния, присуща пространственно-временная форма со всеми встраиваемыми в нее телесными гештальтами, в нем живем мы сами соразмерно способу бытия нашего живого тела и нашей личности. Но мы не находим здесь никаких геометрических идеальностей, не находим ни геометрического пространства, ни математического времени со всеми их гештальтами.

Важное, хотя и вполне тривиальное замечание. Но эта тривиальность, и притом уже со времен античной геометрии, оказывается затемнена как раз точной наукой, как раз вышеупомянутой подменой, при которой методически идеализирующее свершение ставится на место того, что дано непосредственно как предпосылаемая всякой идеализации действительность и наделено в своем роде непревзойденным подтверждением. Этот действительно созерцаемый, действительно познаваемый и уже познанный в опыте мир, в котором практически разыгрывается вся наша жизнь, остается, как он есть, неизменным в его собственной существенной структуре, в его *собственном* конкретном каузальном стиле, что бы мы ни делали с помощью искусства или без таковой. Он не изменяется, стало быть, и в силу того, что мы изобретаем то или иное особое искусство, геометрическое или галилеевское, которое теперь называется физикой. Что мы можем действительно сделать с его помощью? Именно расширить до бесконечности наше *предвидение*. На предвидении, или, как еще можно сказать, на индукции покоится всякая жизнь. Наиболее примитивная индукция свойственна уже бытийной достоверности всякого обычного [schlichten] опыта. «Видимые» вещи всегда уже больше того, что мы в них «действительно и собственно» видим. Видение, воспринимание означает, по существу, обладание самим обладаемым одновременно с неким пред-обладанием, пред-мнением. Всякая практика с ее пред-обладанием имплицитно содержит индукции с той лишь разницей, что обычные индуктивные познания (предвидения), даже если они четко сформули-

рованы и «подтверждены», остаются «безыскусными», в отличие от искусных «методических» индукций, до бесконечности улучшаемых эффективным методом галилеевой физики.

Таким образом, в ходе геометрической и естественнонаучной математизации мы в открытой бесконечности возможных опытов примеряем к жизненному миру — миру, который постоянно дан нам как действительный в нашей конкретной мировой жизни — вполне подходящее ему *одеяние идей*, так называемых объективно-научных истин, т. е., руководствуясь действительно и скрупулезно проводимым и постоянно подтверждающимся методом, осуществляем прежде всего определенные числовые построения, индуцирующие действительные и возможные чувственные полноты конкретно-созерцаемых гештальтов жизненного мира, и как раз благодаря этому получаем возможность предвидеть конкретные, а именно доступные созерцанию в жизненном мире мировые события, которые еще (или уже) не даны нам как действительные; получаем возможность предвидения, которое по своим результатам бесконечно превосходит повседневное предвидение.

Одеяние идей, именуемое «математикой и математическим естествознанием», или *одеяние символов*, символично-математических теорий, включает в себя все, что для ученых и просто образованных людей *заменяет* собой жизненный мир, *переоблачает* его под видом «объективно действительной и истинной» природы. Именно благодаря одеянию идей мы принимаем за *истинное бытие* то, что является *методом*, предназначенным для того, чтобы в бесконечном прогрессе улучшать *грубые предвидения*, которые изначально только и возможны в рамках действительно познанного и познаваемого жизненного мира, с помощью предвидений «*научных*»: именно благодаря идеальному переоблачению *собственный смысл метода, формул, «теорий»* оставался *непонятым*, пока происхождение метода оставалось наивным.

Поэтому никогда не осознавалась и *радикальная проблема*: как такая наивность фактически стала и продолжает оставаться возможной в качестве живого исторического факта, как мог некогда взрасти и затем с пользой функционировать на протяжении столетий метод, действительно направленный на свою цель, на систематическое решение бесконечной научной задачи и все время приносящий в этой связи несомненные результаты, при том что никому не давалось действительное понимание собственного смысла и внутренней необходимости таких свершений. Таким образом, отсутствовала и все еще отсутствует действительная очевидность, с которой человек, совершающий познавательное усилие, может самому себе отдать отчет не только в том, что нового он делает и чем занимается, но и во всех в итоге осаждающихся и укореняющихся в традиции смысловых импликациях, стало быть, в непременных предпосылках своих построений, понятий, положений, теорий. Не уподобляются ли наука и ее метод некой приносящей, по всей видимости, большую пользу и в этом отношении надежной машине, правильно пользоваться которой может научиться каждый, ни в малой мере не понимая, в чем состоит внутренняя возможность и необходимость достигаемых с ее помощью результатов? Но могла ли геометрия, могла ли наука быть заранее спроектирована как некая машина, исходя из столь же совершенного — научного — понимания? Разве не вело бы это к «*regressus in infinitum*»?<sup>1</sup>

Наконец, разве эта проблема не стоит в одном ряду с проблемой инстинктов в обычном смысле слова? Разве это не *проблема скрытого разума*, который только став явным сознает сам себя в качестве разума?

Галилей, впервые открывший — или, чтобы воздать справедливость его предшественникам, — завершивший открытие физики и, соответственно, физикалистской при-

<sup>1</sup> Бесконечный регресс (лат.).— *Примеч. ред.*

роды, является в одно и то же время и *гением открытия*, и *гением сокрытия* [entdeckender und verdeckender Genius]. Он открывает математическую природу, методическую идею, он прокладывает в физике путь бесконечной череде первооткрывателей и открытий. В отношении *универсальной каузальности созерцаемого мира* (как его инвариантной формы) он открывает то, что с этих пор без каких-либо оговорок называется *каузальным законом*, «априорную форму» *«истинного»* (идеализированного и математизированного) *мира*, «закон точной законности», по которому *каждое событие* «природы» — природы идеализированной — должно *подчиняться точным законам*. Все эти открытия в то же время что-то скрывают, и мы по сей день принимаем их как расхожую истину. Ведь и будто бы совершающая философский переворот критика «классического каузального закона» со стороны новой атомной физики, в принципе, ничего не меняет. Ибо при всей новизне сохраняется, как мне кажется, *принципиально существенное: по себе математическая природа*, данная в формулах и интерпретируемая только исходя из формул.

Конечно, я и в дальнейшем *вполне серьезно* называю Галилея самым выдающимся из великих первооткрывателей Нового времени и, конечно, столь же серьезно восхищаюсь творцами великих открытий классической и постклассической физики, восхищаюсь отнюдь не всего лишь *механическим*, но и в самом деле *достойным наивысшего удивления свершением их мысли*. Оно вовсе не принижается приведенным здесь разъяснением, рассматривающим его как *τέχνη*, и *принципиальной критикой*, показывающей, что собственный, изначально-подлинный смысл этих теорий оставался и должен был оставаться *скрыт* от физиков, даже великих и величайших. Речь здесь идет не об окутанном метафизической таинственностью и спекулятивно вводимом смысле, а о смысле, который с *самой настоящей* очевидностью составляет их *собственный*, их единственно действительный смысл, в отличие от *методического* смысла, который

становится понятен в операциях с *формулами* и в их практическом *применении, в технике*.

В каком отношении все прежде сказанное остается все же еще односторонним, с какими уводящими в новые измерения проблемными горизонтами, раскрываемыми только благодаря осмыслению этого жизненного мира и человека как его субъекта, оно еще не согласуется, — можно будет указать только тогда, когда мы намного дальше продвинемся в прояснении исторического развития и его глубочайших движущих сил.

*i) Роковые недоразумения, вытекающие из неясности относительно смысла математизации*

Вместе с *галилеевым* переистолкованием природы и ее математизацией утверждаются и выходящие за рамки природы, превратные следствия, которые в результате этого переистолкования настолько напрашивались сами собой, что смогли вплоть до сего дня господствовать во всем дальнейшем развитии рассмотрения мира. Я имею в виду знаменитое учение Галилея о *голой субъективности специфически чувственных качеств*, которое в скором времени было последовательно развито Гоббсом как учение о субъективности всех конкретных феноменов чувственно созерцаемой природы и мира вообще. Феномены существуют только в субъектах; они разворачиваются в них только как каузальные следствия процессов, происходящих в истинной природе, которые, со своей стороны, существуют только в математических свойствах. Если доступный созерцанию мир нашей жизни всего лишь субъективен, то все истины до- и вненаучной жизни, касающиеся ее фактического бытия, обесцениваются. Они не лишены значения лишь постольку, поскольку, даже будучи ложными, смутно свидетельствуют о лежащем за этим миром возможного опыта и трансцендентном ему по-себе-бытию.

В этой связи мы ближе познакомимся с еще одним следствием нового смыслообразования: с вырастающей отсюда как нечто «само собой разумеющееся» самоинтерпретацией физиков, которая до недавнего времени господствовала повсюду:

В своем «истинном бытии по себе» природа математична. *Чистая* математика пространства-времени позволяет с *аподиктической* очевидностью познать слой законов этого по-себе-бытия как безусловно обладающий всеобщей значимостью: непосредственно познать аксиоматические элементарные законы априорных конструкций, а в бесконечном опосредовании — и прочие законы. Относительно пространственно-временной формы природы мы обладаем как раз (как стали говорить позднее) «*врожденной*» нам способностью определенно познавать истинное по-себе-бытие как бытие в математической идеальности (прежде какого бы то ни было действительного опыта). Стало быть, она сама имплицитно врождена нам.

Иначе дело обстоит с более конкретной универсальной *законностью природы*, хотя и она насквозь математична. Она «апостериорна», индуктивно доступна из фактических данностей опыта. Казалось бы, вполне понятно, что здесь в четкой различенности друг другу противостоят: априорная математика пространственно-временных гештальтов и индуктивное — хотя и применяющее чистую математику — естествознание. Или: чистое математическое отношение основания и следствия четко отличается от отношения реального основания и реального следствия, т. е. от отношения природной каузальности.

И тем не менее постепенно растет гнетущее ощущение *неясности* касательно отношения между *математикой природы* и (все же связанной с ней) *математикой пространственно-временной формы*, между *этой* — «*врожденной*» и *той* — не *врожденной* математикой. В сравнении с абсолютным познанием, которое мы приписываем Богу-творцу, чисто математическое познание имеет, как говорят, тот

единственный недостаток, что оно хотя и бывает всегда абсолютно очевидным, однако для того, чтобы реализовать в познании, т. е. в эксплицитной математике, все то, что в пространственно-временной форме «экзистировало» у гештальтов, должно быть проведено систематически. В отношении же того, что конкретно существует в природе, мы вовсе не обладаем априорной очевидностью; всю математику природы за пределами пространственно-временной формы нам приходится индуцировать из фактов опыта. Но разве природа сама по себе не насквозь математична, разве не должна и она мыслиться как единая математическая система, т. е. действительно представлять в единой математике природы, и именно той, которую всегда только ищет естествознание, ищет в рамках «аксиоматической» по своей форме системы законов, аксиоматичность которой всегда остается лишь гипотезой и, стало быть, никогда не может быть достигнута в действительности? Почему бы, собственно, и нет, почему у нас нет перспективы открыть собственную аксиоматическую систему природы как систему подлинных аподиктически очевидных аксиом? Неужели потому, что к этому у нас фактически отсутствует врожденная способность?

В овнешненном, уже более или менее технизированном смысловом облике физики и ее метода рассматриваемое различие представало «вполне ясным»: различие между «чистой» (априорной) и «прикладной» математикой, между «математическим существованием» (в смысле чистой математики) и существованием математически оформленных реальностей (математическая форма которых есть, таким образом, компонента реального свойства). И все же даже такой выдающийся гений, как Лейбниц, долгое время бьется над проблемой, как оба эти существования постичь в их правильном смысле — т. е. как универсально постичь существование пространственно-временной формы как формы чисто геометрической и существование универсальной математической природы с ее фактически-реаль-



ной формой — и при этом правильно понять их отношение друг к другу.

Той ролью, которую эти неясности играли в кантовой проблематике синтетических суждений а priori и в проведенном им различении синтетических суждений чистой математики и синтетических же суждений естествознания, нам придется подробно заняться позже.

В дальнейшем неясность еще более усилилась и видоизменилась в ходе формирования и постоянного методического применения чистой формальной математики. «Пространство» стали путать с чисто *формальной* дефиницией «евклидова многообразия», *действительную аксиому* (в издавна привычном смысле слова) как идеальную норму безусловной значимости, схватываемую в очевидности чисто геометрического, или даже арифметического, чисто логического мышления, — с *неподлинной «аксиомой»* — термин, которым в учении о многообразиях вообще обозначаются не суждения («предложения»), а формы предложений как составные части дефиниции «многообразия», формально конструируемого в своей внутренней непротиворечивости.

*к) Основополагающее значение проблемы происхождения математического естествознания*

Как и все ранее указанные, эти неясности являются следствиями *превращения изначально живого смыслообразования* и, соответственно, изначально живого осознания задач, из которого — в том или ином особом своем смысле — возникает метод. Поэтому возникший метод, поступательное исполнение задачи, в качестве метода является искусством (τέχνη), которое передается по наследству, но тем самым никоим образом не наследуется сразу уже и его действительный смысл. И именно поэтому такие теоретические задачи и свершения, как задачи и свершения естествознания (и знания о мире вообще), которые могут овладеть

своей бесконечной тематикой только благодаря бесконечности метода, а этой бесконечностью — только благодаря техническому мышлению и действию с его выхолощенным смыслом, могут быть и оставаться действительно и изначально осмысленными только *если* ученый сформировал в себе способность *спрашивать* об *изначальном смысле* всех своих смыслообразований и методов: об *историческом смысле изначального учреждения* и, главным образом, о смысле всякого слепо принятого вместе с ним и всякого позднейшего *смыслового наследия*.

Но математик, естествоиспытатель или даже в высшей степени гениальный знаток техники метода — коему он обязан открытиями, к которым единственно и стремится, — как правило, бывает вовсе не способен проводить такие осмысления. В действительной сфере своих исследований и открытий он даже не сознает, что все то, что такие осмысления должны прояснить, вообще нуждается в прояснении, и притом ради высшего интереса, задающего меру для философии и науки, интереса к действительному познанию самого мира, самой природы. И именно это утрачивается в традиционно данной, превратившейся в *τέχνη* науке, насколько она вообще этим определялась при своем изначальном учреждении. Любая исходящая от нематематического, внеестественнонаучного круга исследователей попытка понудить его к таким осмыслениям отклоняется им как какая-то «метафизика». Ведь специалисту, посвятившему этим наукам свою жизнь, — и это кажется ему столь очевидным — лучше знать, с чем он имеет дело и чего может достичь в своей работе. Потребность в философии (в философии математики), в «философии естествознания»), в силу еще подлежащих прояснению исторических мотивов пробудившаяся также и среди этих исследователей, в потребном для них размере восполняется ими самими, причем все то измерение, в которое вопрошанию и стоило бы вникнуть, разумеется, вовсе упускается из виду и, следовательно, не спрашивается.

1) *Методическая характеристика нашего изложения*

В заключение здесь следует еще (и именно ради нашего общего намерения) сказать несколько слов о *методе*, которого мы придерживались в тесно связанных друг с другом размышлениях этого параграфа. Исторические осмысления, в которые мы пускаемся ради того, чтобы прийти к столь необходимому в нашей философской ситуации пониманию самих себя, требуют ясности относительно *происхождения духа Нового времени* и тем самым — в силу того значения математики и математического естествознания, которое невозможно переоценить,— относительно происхождения этих наук. Это значит — ясности относительно той изначальной мотивации и того движения мысли, которые ведут к зарождению идеи природы и отсюда — к ее начинающейся реализации в актуальном развитии самого естествознания. У Галилея рассматриваемая идея впервые выступает, так сказать, в готовом виде; поэтому я (тем самым несколько идеализируя и упрощая положение дел) связал все размышления с его именем, хотя более подробный исторический анализ мог бы выявить, чем он в своем мышлении обязан своим «предшественникам». (Впрочем, подобным образом я буду действовать и далее, и на то есть веские причины). В отношении той ситуации, которую он перед собой обнаружил, а также того, какие мотивы она могла ему предложить и, согласно его знаменитым высказываниям, действительно предложила, кое-что можно установить достаточно быстро и тем самым понять начальную стадию придания естествознанию его смысла. Но уже при этом мы сталкиваемся со смысловыми смещениями и наслоениями более позднего и позднейшего времени. Ибо, осуществляя эти осмысления, мы сами (в том числе, как смею предположить, и мои читатели) находимся под влиянием их *чар*. Будучи охвачены ими, мы поначалу не имеем еще никакого представления об этих смысловых смещениях: мы, считающие себя, тем не менее, столь сведущими в том, что «суть» математика и естествознание и каких ре-

зультатов они достигают. Ибо кто же сегодня не знает этого еще со школьной скамьи? Но уже первое освещение изначального смысла нового естествознания и его по-новому устроенного методического стиля позволяет ощутить кое-что от позднейших смысловых смещений. И последние, по всей видимости, влияют уже на анализ мотиваций, по меньшей мере затрудняют его.

Мы попадаем, таким образом, в своеобразный *круг*. Понимания начал можно полностью достичь лишь исходя из данной нам науки в ее сегодняшнем обличье и обращая внимание на ее предшествующее развитие. Но без понимания *начал* это развитие, как *развитие смысла*, ничего не может нам сказать. Нам не остается ничего иного: мы должны двигаться «зигзагообразно», уходя вперед и возвращаясь назад; в этом чередовании одно должно прийти на помощь другому. Относительная проясненность в одной стороне способствует некоторому освещению другой, которая теперь, в свою очередь, изливает свой свет на противоположную. Поэтому в рассмотрении истории и критике истории, которые по времени должны начинать с Галилея (и сразу же после него, с Декарта), нам тем не менее постоянно приходится делать *исторические скачки*, которые, стало быть, вызваны не тем, что мы отвлекаемся, а некой необходимостью: они необходимы, если мы, как было сказано, берем на себя ту задачу самоосмысления, которая произросла из ситуации «крушения» нашего времени с характерным для него «крушением самой науки». Но в первую очередь эта задача касается возвращения к изначальному смыслу новых наук, и прежде всего точного естествознания, поскольку оно, как нам предстоит проследить далее, с самого начала и в дальнейшем во всех своих смысловых смещениях и тупиковых самоинтерпретациях было и до сих пор обладает решающим значением для становления и бытия позитивных наук и философии Нового времени — и даже духа новоевропейского человечества вообще.

Метод состоит также и в следующем: читатели, особенно имеющие отношение к естествознанию, непременно

ощутят и сочтут едва ли не дилетантством, что здесь не употребляется естественнонаучная манера речи. Ее мы избегали сознательно. Одно из наибольших затруднений того способа мышления, который повсюду старается придать значимость «изначальному созерцанию» и, стало быть, до- и вненаучному жизненному миру, вбирающему в себя всякую актуальную жизнь, в том числе и жизнь научного мышления, и питающему ее в качестве источника искусных смыслообразований, — одно из таких затруднений, говоря я, состоит в том, что он должен выбрать свойственную жизни наивную манеру речи и при этом пользоваться ей соразмерно тому, как это требуется для очевидности доказательств.

Оправданное возвращение к наивности жизни, сопровождаемое, однако, возвышающейся над ней рефлексией, представляет собой единственно возможный путь к преодолению философской наивности, скрытой в «научности» традиционной объективистской философии, и это станет постепенно проясняться, пока не прояснится, наконец, совершенно и не откроет двери в уже неоднократно возвешенные новые измерения.

Здесь следует еще добавить, что сообразно своему смыслу все наши разъяснения смогут способствовать пониманию только с учетом их относительного места и что методическая функция сомнений, возникающих у нас и выражаемых в сопутствующих критических замечаниях (которые мы, как люди современности, осуществляющие осмысление сейчас, не станем замалчивать), состоит в том, чтобы подготовить те идеи и методы, которые постепенно должны сформироваться у нас в результате осмысления и послужить нашему освобождению. Естественно, по «экзистенциальным» причинам всякое осмысление является *критическим*. Позднее мы, однако, не преминем придать форму рефлексивного познания также и принципиальному смыслу хода нашего осмысления и особой разновидностью нашей критики.

**§ 10. Происхождение дуализма  
в условиях господствующей образцовости естествознания.  
Рациональность мира «more geometrico»<sup>1</sup>**

Следует еще раз подчеркнуть основной момент нового рассмотрения природы. Рассматривая мир с точки зрения геометрии и того, что выступает в чувственном явлении и может быть математизировано, Галилей *абстрагируется* от субъектов как личностей с их личной жизнью, от всего духовного в каком бы то ни было смысле, от всех культурных свойств, которые вещи приобретают в человеческой практике. Результатом этого абстрагирования выступают чистые [pure] телесные вещи, которые, однако, берутся как конкретные реальности и в своей тотальности тематизируются как мир. Вполне можно сказать, что только с Галилеем впервые вступает в свет идея природы как *реально замкнутого* в себе *мира тел*. Наряду с математизацией, слишком скоро приобретающей само собой разумеющийся характер, это имеет своим следствием замкнутую в себе природную каузальность, в которой заранее и однозначно детерминировано все происходящее. Тем самым, по-видимому, приуготовляется и *дуализм*, тотчас же выступающий у Декарта.

Вообще мы должны уяснить теперь, что восприятие новой идеи «природы», как инкапсулированного, реально и теоретически замкнутого в себе телесного мира, тотчас же приводит к полному превращению идеи мира вообще. Он расслаивается, так сказать, на два мира: природу и душевный мир, причем последний, в силу способа его соотносительности с природой, разумеется, не становится самостоятельным миром. У древних встречались отдельные исследования и теории о телах, но они не делали замкнутой телесный мир темой универсального естествознания. Они проводили также исследования человеческой и животной души, но у

<sup>1</sup> По способу геометрии (*лат.*).— *Примеч. ред.*

них не могло быть психологии в нововременном смысле — психологии, которая лишь в силу того, что ей были предположены универсальная природа и естествознание, могла стремиться к соответствующей универсальности, и именно на подобающем ей и тоже замкнутом в себе поле.

Расслоение мира и превращение его смысла было вполне понятным следствием в самом деле совершенно неизбежной в начале Нового времени *образцовости естественнонаучного метода* или, иными словами, естественнонаучной рациональности. Математизация природы, поскольку она понималась как идея и задача, подразумевала, что существование бесконечной совокупности природных тел в пространство-временности, рассматриваемое само по себе, было предположено как математически рациональное; с той лишь оговоркой, что естествознание, как индуктивная наука, могло располагать только индуктивным подходом к самим по себе математическим взаимосвязям. В любом случае, как индуцирующая математическое и руководствующаяся чистой математикой наука, оно само обладало уже высшей рациональностью. Как же могла эта рациональность не стать образцом всякого подлинного познания, и, если в ее рамках должна была состояться некая подлинная наука о чем-то еще и помимо природы, как же эта наука могла не следовать образцу естествознания, или, еще лучше, образцу чистой математики, коль скоро и в других познавательных сферах нам, возможно, была «врождена» способность к аподиктической очевидности в аксиомах и дедуктивных выводах? Нет ничего удивительного в том, что уже у Декарта мы находим идею универсальной математики. Конечно, тут не обошлось и без тех теоретических и практических успехов, которые начались уже при Галилее. Сообразно этому корреляция мира и философии приобретает совершенно новый облик. Мир сам по себе должен быть рациональным миром, в новом смысле рациональности, заимствованном у математики и, стало быть, у математизированной природы, а философия, уни-

версальная наука о мире, должна соответственно строиться как единая рациональная теория «*more geometrico*».

**§ 11. Дуализм как основа непостижимости проблем разума,  
как предпосылка специализации наук  
и как основание натуралистической психологии**

Конечно, если рациональная в естественнонаучном смысле природа есть по-себе-сущий мир тел (а это считается само собой разумеющимся в данной исторической ситуации), то мир-по-себе должен был особым образом *расслаиваться* в дотоле неведомом смысле: расслаиваться на природу-по-себе и некий отличный от нее бытийный род психически сущего. Отсюда должны были возникать значительные трудности, связанные уже с идеей Бога, заимствующей свою значимость в религии и никоим образом не отбрасываемой. Разве не был Бог неизбежен как принцип рациональности? Разве для того, чтобы вообще быть мыслимым, рациональное бытие, и уже в качестве природы, не предполагает рациональную теорию и формирующую ее субъективность; разве природа и вообще мир-по-себе не предполагает, таким образом, Бога как абсолютно сущий разум? Разве не отдается здесь предпочтение *психическому бытию* как в своем по-себе-бытии чисто для себя сущей субъективности? Божественная или человеческая, но это все-таки субъективность.

Всюду, где становились ощутимыми проблемы разума, обособление психического вообще приводило ко все большим затруднениям. Конечно, лишь позднее они делаются настолько безотлагательными, что становятся центральной темой философии в «Критиках разума» — великих исследованиях человеческого рассудка. Но сила рационалистических мотивов не была еще сломлена, и всюду с полным доверием к рационалистической философии предпринималось ее всестороннее проведение. И не совсем



безуспешно в отношении несомненно ценных познаний, которые, даже если они «еще не» соответствовали идеалу, все же можно было интерпретировать именно в качестве неких низших ступеней. Отныне учреждение каждой особой науки eo ipso руководствовалось идеей соответствующей ей рациональной теории или по себе *рациональной области*. Специализация философии, ее разделение на специальные науки имеет поэтому более глубокий смысл, соотносенный исключительно с нововременной установкой. Подразделения, проведенные античными исследователями, не могли привести к возникновению специальных наук в нашем смысле слова. Галилеево естествознание возникло не в результате специализации. Напротив, только возникшие впоследствии новые науки привели к специализации идеи рациональной философии, мотивированной новым естествознанием, а от нее получило свой размах их прогрессирующее развитие и завоевание новых областей: рационально замкнутых особых регионов в рамках рациональной тотальности универсума.

Естественно, уже в самом начале, как только Декартом были провозглашены идея рациональной философии и разделение природы и духа, уже у современника Декарта Гоббса в качестве предмета первой потребности выступила психология. Как мы уже отметили, она сразу же оказалась психологией в совершенно чуждом прежним временам стиле, будучи спроектирована как психофизическая антропология в рационалистическом духе.

Мы не должны поддаваться соблазну обычного противопоставления эмпиризма и рационализма. Натурализм Гоббса непременно оказывается физикализмом и, как всякий физикализм, ориентируется как раз на физическую рациональность.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Если я здесь и далее часто пользуюсь термином «физикализм», то это происходит исключительно во всеобщем, понятном из всего хода наших исследований смысле, а именно для обозначения тех философских заблуждений, которые возникли из неправильного толкования смысла

То же справедливо и в отношении всех прочих наук Нового времени, биологических и т. д. Дуалистическое расщепление, следствие физикалистской концепции природы, приводит к тому, что дальнейшее их развитие осуществляется в виде расщепленных дисциплин. Хотя науки, поначалу нацеленные только на одну сторону, на телесное, т. е. науки биофизические, призваны прежде всего дескриптивно схватывать конкретные предметы, расчленять их в созерцании и классифицировать их, но для физикалистского воззрения на природу было само собой разумеющимся, что в своем дальнейшем развитии физика «объяснит» наконец все эти конкретности физикалистски-рациональным способом. Поэтому расцвет биофизических дескриптивных наук, достигнутый в особенности благодаря применению физикалистских познаний, можно считать успехом естественнонаучного метода, всегда интерпретируемого в физикалистском смысле.

Что же касается другой стороны, душевного, т. е. того, что остается по исключении животного и прежде всего человеческого тела, принадлежащего регионально замкнутой природе, то образцовость физикалистского понимания природы и естественнонаучного метода уже со времен Гоббса по понятным причинам ведет к тому, что душе приписывается способ бытия, принципиально схожий со способом бытия природы, а психологии — такое же восхождение от дескрипции к последнему теоретическому «объяснению», как и биофизике. И это, несмотря на картезианское учение о телесных и душевных «субстанциях», обладающих в корне различными атрибутами. Через Джона Локка эта *натурализация психического* передается всему Новому времени вплоть до наших дней. Показательно, что Локк образно говорит о *white paper*, о *tabula rasa*,<sup>1</sup> на которых появля-

физики Нового времени. Стало быть, это наименование не содержит здесь специального указания на «физикалистское движение» («Венский кружок», «логизирующий эмпиризм»).

<sup>1</sup> «Белый лист бумаги» (*англ.*), «чистая доска» (*лат.*).— *Примеч. ред.*

ются и исчезают психические данные, регулируемые теми или иными правилами подобно телесным процессам в природе. У Локка этот новый, физикалистски ориентированный натурализм еще последовательно не развернут, не продуман им до конца как позитивистский сенсуализм. Но он сразу же, и притом роковым образом, сказывается на историческом развитии всей философии в целом. Во всяком случае новая натуралистическая *психология* не осталась пустым обещанием, а стала предметом обширных сочинений и с самого начала выступила на первый план с притязанием на прочное обоснование универсальной науки.

Все новые науки, ведомые одним и тем же духом, по-видимому, развивались успешно, как и главенствующая над ними метафизика. Если где-либо, как в самой метафизике, невозможно было провести физикалистский рационализм всерьез, то его слегка ослабляли, прибегая к варьированию схоластических понятий. Да и сам руководящий смысл новой рациональности по большей части не был в точности продуман, хотя он и был двигателем всего научного развития. Уточняющая экспликация этого смысла сама была частью мыслительной философской работы вплоть до Лейбница и Христиана Вольфа. С классическим примером того, как новый натуралистический рационализм намеревался «*ordine geometrico*»<sup>1</sup> создать систематическую философию — метафизику, науку о высших и последних вопросах, вопросах разума, но вместе с тем и о вопросах факта, — мы встречаемся в «Этике» Спинозы.

Конечно, Спинозу нужно правильно понимать в его историческом смысле. Полным непониманием будет интерпретировать Спинозу, руководствуясь поверхностной видимостью его «геометрического» метода демонстрации. Начиная как картезианец, он прежде всего, конечно же, полностью убежден в том, что не только природа, но и тотальность бытия вообще должна быть единой рацио-

<sup>1</sup> В геометрическом порядке (лат.). — Примеч. ред.

нальной системой. Это само собой разумелось заранее. Тотальная система должна содержать в себе математическую систему природы, но последняя, будучи частью системы, не может быть самостоятельной. Поэтому физику нельзя отдавать на откуп физикам, как если бы она действительно была завершенной системой, и, с другой стороны (в отношении второго, психологического звена дуалистической противоположности) — разработку его собственной рациональной системы нельзя отдавать на откуп специалистам-психологам. Ведь в единство тотальной рациональной системы должен быть в качестве теоретической темы включен и Бог, абсолютная субстанция. Перед Спинозой стоит задача обнаружить постулируемую тотальную рациональную систему сущего, и прежде всего обнаружить условия, при которых ее можно мыслить в единстве, а затем систематически реализовать действительным конструированием. Только так, на деле, можно было показать действительную возможность помыслить рациональный универсум бытия [Seinsall]. Ведь пока этого не было сделано, она, несмотря на ту очевидность, которая при этой установке заключалась в образцовом характере естествознания, оставалась лишь постулатом, и было отнюдь не ясно, как его можно мыслить при дуализме в корне отличных друг от друга «субстанций», над которыми возвышается одна абсолютная и наиподлинная субстанция. Конечно, для Спинозы речь шла только о систематически всеобщем; его «Этика» есть *первая универсальная онтология*. По его мнению, благодаря ей для актуального естествознания и для выстраиваемой параллельно ему психологии может быть найден действительный системный смысл, без которого то и другое осталось бы непонятным.

## § 12. Общая характеристика физикалистского рационализма Нового времени

В своем античном истоке философия хотела быть «научной», универсальным познанием универсума сущего — не смутным и относительным повседневным познанием, δόξα, а познанием рациональным: ἐπιστήμη. Но истинной идеи рациональности и, во взаимосвязи с ней, истинной идеи универсальной науки старая философия еще не достигает — в этом были убеждены основоположники Нового времени. Новый идеал был возможен только по образцу заново сформированных математики и естествознания. Свою возможность он доказал вдохновляющим темпом своего осуществления. Но что иное в своей новой идее представляет собой универсальная наука (в идеале мыслимая завершенной), как не *всеведение* [Allwissenheit]? Стало быть, для философов оно действительно является пусть и лежащей в бесконечности, но все же осуществимой целью — осуществимой, если и не для отдельных умов или исследовательских сообществ того или иного времени, то хотя бы в бесконечном прогрессе поколений, в их систематических исследованиях. Считается аподиктически ясным, что мир по себе есть рациональное систематическое единство, в котором все частности должны быть предельно рационально детерминированы. Их системная форма (их универсальная сущностная структура) должна быть найдена нами, она даже предуготовлена для нас и заранее нам известна, поскольку в любом случае является чисто математической. Надо только детерминировать ее в ее особенностях, что, к сожалению, можно сделать лишь индуктивным путем. Таков — разумеется, бесконечный — путь к всеведению. Мы живем, таким образом, в счастливой уверенности, что существует некий путь от ближнего к дальнему, от более или менее известного — к неизвестному, некий безошибочный метод расширения познания, с помощью которого все, что входит в универсум сущего, действительно должно быть познано в своем полном «по-себе-бытии» —

познано в бесконечном прогрессе. Но с последним всегда связан и другой прогресс: прогрессирующая аппроксимация чувственно-созерцаемых данностей жизненного мира в направлении к математически идеальному, прогрессирующее совершенствование всегда лишь приблизительной «подстановки» [«Subsumption»] эмпирических данных под соответствующие им идеальные понятия, разрабатываемая для этого методика, выполнение все более тонких измерений, повышение эффективности соответствующих инструментов и т. д.

Вместе с возрастающей и все более совершенной властью познания над универсумом человек завоевывает и все более совершенное, расширяющееся в бесконечном прогрессе господство над окружающим его практическим миром. Сюда входит и господство над принадлежащим к реальному окружающему миру человечеством, а стало быть, над самим собой и над теми, кто вместе с ним принадлежит человечеству; все большая власть над своей судьбой и потому — насколько его вообще можно рационально мыслить для человека — все более полное «блаженство» [«Glückseligkeit»]. Ибо он может познать по себе истинное также и в отношении ценностей и благ. Все это лежит в горизонте этого рационализма как само собой разумеющееся для него следствие. Поэтому человек действительно есть образ и подобие Бога. Подобно тому, как математика говорит о бесконечно далеких точках, прямых и т. д., здесь можно в аналогичном смысле сказать, что Бог есть *«бесконечно далекий человек»*. Ведь в ходе математизации мира и философии философ известным образом математически идеализирует и самого себя, и Бога.

Новый идеал универсальности и рациональности познания несомненно знаменует собой значительный прогресс там, где лежат его истоки: в математике и физике. При этом, конечно, предполагается, что, в соответствии с нашим предыдущим анализом, мы добиваемся правильного понимания его самого и освобождаем его от всевозмож-

ных смысловых превратностей. Есть ли в мировой истории предмет более достойный философского восхищения, чем открытие бесконечных универсальных областей истин [Wahrheits-Allheiten], при бесконечном прогрессе реализуемых в чистом виде (в чистой математике) или в аппроксимациях (в индуктивном естествознании); и разве не удивительны результаты того труда, который на деле был здесь начат и продолжен? Удивительны уже чисто теоретико-технические свершения, даже если они в силу смыслового превращения принимаются за саму науку. Иначе дело обстоит с вопросом, *сколь широко* можно было распространить образцовость этих наук, и не были ли вообще недостаточны те философские осмысления, которым мы обязаны возникновением новой концепции мира и науки о мире?

Насколько мало это было верно уже в отношении природы, стало (хотя и только в новейшее время) ясно из того, что представление, будто всякое естествознание в конечном счете сводится к физике и будто в физике в ходе дальнейшего исследования должны постепенно раствориться биологические, да и все конкретные естественные науки, — это представление перестало быть само собой разумеющимся, и притом настолько, что эти науки ощутили потребность в методических реформах. Правда, основанием этого не был принципиальный *пересмотр* тех мыслей, которые привели к изначальному учреждению естествознания Нового времени и оказались выхолощены в ходе методизации.

### **§ 13. Первые трудности физикалистского натурализма в психологии: непостижимость свершающей субъективности**

Но намного раньше проблематичность математизации мира и (в смутном подражании ей) его рационализации — философии *ordine geometrico* — сказала в новой *натуралистической психологии*. Ведь к ее области принадлежали также рациональная познавательная деятельность и позна-

ния философов, математиков, естествоиспытателей и т. д., где рождались творения их духа — новые теории, и притом такие, что несли в себе последний истинностный смысл мира. Это создавало такие трудности, что уже со времен Беркли и Юма набрал силу парадоксальный *скепсис*, который, хотя и ощущался как абсурдный, но никак не поддавался правильному толкованию, и который направлялся прежде всего как раз против образца рациональности, против математики и физики, и даже пытался обесценить смысл подчиненных им областей (математическое пространство, материальная природа), трактуя их как психологические фикции. Уже у Юма он был доведен до предела, до полного искоренения идеала философии, всей родовой научности новых наук. Затронут был, и это чрезвычайно важно, не только *нововременной* философский идеал, но *вся философия* прошлого, вся постановка задач философии как *универсальной объективной науки*. Парадоксальная ситуация! В высшей степени успешные и ежедневно преумножаемые результаты, по крайней мере в целом ряде новых наук, были налицо. Тот, кто работал в их сфере или внимательно следил за их развитием, переживал такую очевидность, от которой не мог уклониться никто. И тем не менее все эти свершения и сама эта очевидность *при новой направленности взгляда*, а именно при взгляде *со стороны психологии*, в области которой эти свершения осуществлялись, стали совершенно непонятными. Но и это еще не все. Затронуты были не только новые науки и их мир (мир рационально интерпретируемый), но и повседневное сознание мира и жизнь мира, донаучный мир в повседневном смысле, мир, в само собой разумеющейся бытийной значимости которого развертываются деяния и помыслы далекого от науки человека, а в конечном итоге также и ученого, и притом не только тогда, когда он возвращается к повседневной практике.

Самый радикальный, ранний скепсис не посягал на этот мир в своих атаках, но лишь подчеркивал его относи-



тельность в целях отрицания ἐπιστήμη и философски суб-  
струлируемого в ней мира-по-себе. В этом состоял его агно-  
стицизм.

Поэтому теперь на передний план выдвигаются миро-  
вые загадки, отличающиеся неведомым ранее стилем, и  
ими обуславливается совершенно новый вид философст-  
вования, развертываемого как «теория познания», «теория  
разума», а вскоре и появление философий, которым свой-  
ственны совершенно новые целеполагание и метод. Эта ве-  
личайшая из всех революций знаменуется *поворотом от  
научного объективизма* (как господствующего в Новое вре-  
мя, так и свойственного *философиям всех прежних тысяче-  
летий*) — к *трансцендентальному субъективизму*.

#### **§ 14. Предварительная характеристика объективизма и трансцендентализма. Борьба этих двух идей как смысл духовной истории Нового времени**

Для *объективизма* характерно то, что он движется на  
почве мира, само собой разумеющимся образом преддан-  
ного в опыте, и спрашивает о его «объективной истине», о  
том, что обладает для него и для каждого разумного суще-  
ства безусловной значимостью, о том, что он есть по себе.  
Познать это в универсальном объеме есть дело эпистемы,  
рацио и, стало быть, философии. Тем самым был бы до-  
стигнут предел в познании сущего, после чего дальнейшие  
вопросы уже не имели бы разумного смысла.

*Трансцендентализм* же говорит, что бытийный смысл  
предданного жизненного мира есть *субъективное образова-  
ние*, свершение опытно познающей, донаучной жизни. Это  
в ней выстраивается смысл и бытийная значимость мира, и  
притом каждый раз того мира, который действительно значи-  
чим для того или иного опытно познающего субъекта. Что  
касается «объективно истинного» мира, мира науки, то он  
есть *образование более высокой ступени*, базирующееся на

донаучном опытным познании и мышлении и соответственно на создаваемых в нем значимостях. Только радикальное вопрошание об *этой* субъективности, т. е. о субъективности, которая всеми донаучными и научными способами производит *в конечном счете* всякую мировую значимость вместе с ее содержанием, а также о том, в чем состоят и как осуществляются свершения разума, может дать нам понять объективную истину и достичь *последнего бытийного смысла* мира. Таким образом, по себе первое состоит не в бытии мира с его бесспорным, само собой разумеющимся характером, и речь идет не только о постановке вопроса о том, что принадлежит этому миру объективно; *по себе первое есть субъективность*, и притом субъективность, обеспечивающая наивную преданность бытия мира, а затем его рационализирующая или, что то же самое, объективирующая.

Но все это уже грозит нам бессмыслицей, поскольку поначалу кажется само собой разумеющимся, что субъективность эта есть человек, то есть субъективность психологическая. Зрелый трансцендентализм протестует против психологического идеализма и, оспаривая объективную науку *как философию*, претендует на то, чтобы проложить путь *совершенно новой научности*, научности трансцендентальной. Предшествующая философия не имела даже представления о субъективизме, обладающем этим трансцендентальным стилем. Не было действенных мотивов для соответствующего изменения установки, хотя такое изменение можно было помыслить на основе античного скепсиса, а именно его антропологического релятивизма.

С момента появления «теории познания» и первых серьезных попыток проведения трансцендентальной философии вся история философии становится историей напряженного взаимодействия между объективистской и трансцендентальной философией, историей нескончаемых попыток, с одной стороны, сохранить объективизм и придать ему новый облик, а с другой — попыток трансцен-

дентализма совладать с теми трудностями, которые влечет за собой идея трансцендентальной субъективности и требуемый ею метод. Крайне важно прояснить исток этой внутренней расщепленности философского развития и проанализировать последние мотивы этого радикального превращения идеи философии. Только тогда станет понятна та *глубочайшая осмысленность*, которая придает единство всему историко-философскому становлению Нового времени: единство волевых устремлений, связующее поколения философов и обусловленная им направленность всех усилий, предпринимаемых отдельными субъектами и школами. Как я постараюсь здесь показать, это направленность на некую *конечную форму* трансцендентальной философии, на *феноменологию*, где в качестве снятого момента заключена *конечная форма психологии*, в которой натуралистический смысл психологии Нового времени оказывается искоренен.

## § 15. Рефлексия о методе нашего исторического рассмотрения

Тот способ рассмотрения, которого мы должны придерживаться и которым уже был определен стиль предварительных замечаний, не есть способ исторического рассмотрения в привычном смысле слова. Нам нужно понять *телеологию* исторического становления философии, в особенности — философии Нового времени, и вместе с тем достичь ясности в отношении самих себя как ее носителей, содействующих ее осуществлению в силу наших личных намерений. Мы попытаемся выявить и понять *единство*, властвующее в постановке всех исторических целей, меняющихся по отдельности или вместе, и в ходе постоянной критики, которая всю историческую взаимосвязь рассматривает только как нашу личную, увидеть наконец ту историческую задачу, которую мы сможем признать единственно свойственной лично нам. Увидеть не извне, не со сторо-

ны факта, как если бы временное становление, включающее и становление нас самих, было всего лишь внешней каузальной последовательностью, но — *изнутри*. Только таким способом мы, как не только владеющие духовным наследием, но и сами непременно прошедшие духовно-историческое становление, обретаем поистине свойственную нам задачу. Мы обретаем ее не через критику какой-нибудь современной или унаследованной от древних системы, научного или донаучного «мировоззрения» (хотя бы даже китайского), но только из критического понимания совокупного единства истории — *нашей* истории. Ибо ее духовное единство проистекает из единства и настоятельности задачи, которая в историческом свершении — в мышлении людей, философствующих друг для друга, а поверх времен — и друг с другом, — минуя ступени неясности, стремится прийти к удовлетворительной ясности, пока в ходе проработки не достигнет наконец ясности совершенной. Тогда она предстанет перед нами не только как необходимая по сути дела, но как *заданная* нам, сегодняшним философам. Мы есть то, что мы есть, именно как функционеры философского человечества Нового времени, наследники и содеятели *проходящего сквозь* это время направления воли, и мы таковы в силу изначального учреждения, которое, однако, в одно и то же время и следует изначальному учреждению в эпоху Древней Греции, и отклоняется от него. В этом древнегреческом первоучреждении заключено *телеологическое* начало, истинное рождение европейского духа вообще.

Такой способ прояснения истории в вопрошании об изначальном учреждении целей, связующих звенья цепи последующих поколений, поскольку цели эти по-прежнему живы в них в неких осажденных формах, но всегда могут быть пробуждены вновь и подвергнуты критике в своей вновь обретенной жизненности; такой способ вопрошания о том, каким образом сохранившие свою жизненность цели влекут за собой все новые попытки их достичь, а в

силу неудовлетворительности последних — потребность прояснить их, улучшить, более или менее радикально преобразовать, — это, по моему убеждению, не что иное, как подлинное самоосмысление философа в отношении того, чего он *собственно хочет*, какая воля действует в нем *из* воли его духовных прародителей и *как* их воля. Это означает: вновь оживить те отложившиеся в осадке понятия, которые как нечто само собой разумеющееся образуют почву его частной, неисторической работы, оживить их в их скрытом историческом смысле. Это означает: в своем самоосмыслении продолжить в то же время и самоосмысление своих предшественников, и тем самым не только вернуть к жизни череду мыслителей, их мыслительную социальность, их взаимосвязанность в мыслящем сообществе, не только превратить их в живое для нас настоящее, но на основе этого восстановленного в настоящем *общего единства* осуществить *ответственную критику*, критику особого рода, которая находит свою почву в этих исторических личных целеполаганиях, в относительном достижении целей и во взаимной критике, а не в том, что само собой разумеется для нынешнего философа в частном порядке. Для того чтобы стать самостоятельным мыслителем, автономным философом, воля которого направлена к освобождению от всех предрассудков, он должен увидеть, что все само собой разумеющиеся для него истины суть *предрассудки*, что все предрассудки представляют собой осаждающиеся в традиции неясности, а не просто неопределенные в своей истинности суждения, и что уже это свидетельствует о великой задаче, об идее, носящей имя «философии». С ней соотнесены все суждения, которые считаются философскими.

Ретроспективное историческое осмысление такого рода действительно есть, таким образом, глубочайшее самоосмысление, направленное на понимание того, чего мы собственно хотим как те, кто мы есть, как исторические существа. Самоосмысление служит принятию решения и, есте-

ственно, означает здесь в то же время дальнейшее выполнение нашей наиподлинной задачи, понятой и проясненной ныне из этого исторического самоосмысления, — задачи, которая в настоящем задана всем нам.

Но со всяким изначальным учреждением существенным образом связано и некое конечное учреждение [Endstiftung], поставленное в качестве задачи историческому процессу. Оно будет выполнено, если задача достигнет полной и окончательной ясности и тем самым придет к аподиктическому методу, который при каждом шаге в достижении цели открывает простор для новых шагов, характеризуемых как абсолютно правильные, т. е. аподиктические. Философия как бесконечная задача достигла бы тем самым своего аподиктического начала, горизонта дальнейшего аподиктического проведения. (Конечно, было бы в корне неверно подменять проступающий здесь более принципиальный смысл аподиктического его обычным смыслом, заимствованным в традиционной математике.)

Нужно, однако, предостеречь от одного недоразумения. В истории каждый философ осуществляет свои самоосмысления, ведет свои беседы с современными ему философами и философами прошлого. Он высказывается обо всем этом, фиксирует в таких разбирательствах свою собственную позицию и тем достигает понимания собственных действий, да и выдвигаемые им теории рождаются у него в сознании того, что он хочет достичь этого самопонимания.

Но сколь бы тщательно мы в ходе исторического исследования ни изучали такие «самоинтерпретации» (будь то даже самоинтерпретация целого ряда философов), из них мы еще ничего не узнаём о том, чего в конце концов «хотелось» всем этим философам в скрытом единстве интенциональной внутренней сферы, каковое только и составляет единство истории. Это обнаруживается только в конечном учреждении, только из него может открыться единая направленность всех философий и философов, и только благодаря ему можно получить то освещение, в котором мы

понимаем мыслителей прошлого так, как сами они никогда не могли бы себя понять.

Отсюда становится ясно, что своеобразная истина такого «телеологического рассмотрения истории» никогда не может быть решительно опровергнута цитатами из документальных «свидетельств», в которых философы прошлого свидетельствуют о себе самих; она удостоверяется только очевидностью общего критического обзора, который за «историческими фактами» задокументированных философов и их кажущегося противостояния или сосуществования позволяет увидеть проблеск наполненной смыслом финальной гармонии.

**§ 16. Декарт как первоучредитель идеи  
объективистского рационализма Нового времени  
и подрывающего этот рационализм трансцендентального мотива**

Мы приступаем теперь к действительному прояснению единого смысла философских движений Нового времени, где сразу же будет выявлена та особая роль, которая была отведена развитию новой психологии. С этой целью мы должны обратиться к *гению-первоучредителю* всей философии Нового времени — к Декарту. Вслед за Галилеем, которым незадолго до этого было изначально учреждено новое естествознание, именно Декарт выдвинул и тут же придал систематический ход новой идее универсальной философии: в смысле математического, а лучше сказать, физикалистского рационализма — философии как «универсальной математики». И эта идея сразу начинает оказывать значительное воздействие.

Согласно прежде сказанному, это не означает, стало быть, что Декарт сразу измыслил эту идею целиком, в ее систематической полноте, да и его современники и последователи, постоянно руководствовавшиеся этой идеей в науках, вовсе не держали ее у себя перед глазами в развер-

нудом виде. Ведь для этого требовалась бы уже та более высшая систематическая форма чистой математики в рамках новой идеи универсальности, которая достигает первого относительного созревания у Лейбница (как «*mathesis universalis*»), а в более зрелом виде, как математика дефинитных многообразий, еще и сейчас находится на стадии живого исследования. Как и вообще все исторические идеи, дающие начало обширным процессам развития, идеи новой математики, нового естествознания, новой философии живут в сознании личностей, функционирующих в качестве носителей их развития, в весьма разнообразных ноэтических модусах: то как инстинктивные устремления, причем упомянутые лица бывают вовсе не способны отдать себе отчет в том, к чему они стремятся, то как результаты с большей или меньшей ясностью отдаваемого отчета, как более или менее определенные цели, которые впоследствии, в ходе новых размышлений, могут все более уточняться. С другой стороны, есть и такие модусы, в которых эти идеи теряют глубину, утрачивается ясность при восприятии идей, уже уточненных в каком-либо другом месте, а теперь становящихся смутными в иных отношениях; мы уже научились понимать, как это происходит: как они выхолащиваются, замутняются, вырождаются в голые слова-понятия, как при попытках истолкования они обрастают ложными интерпретациями и т. п. При всем этом они еще сохраняют в развитии свою движущую силу. Так интересующие нас здесь идеи действуют и на всех тех, чье мышление не получило математического воспитания. Это следовало бы иметь в виду, когда говорят о действующей на протяжении всего Нового времени, пронизывающей всю науку и образование мощи новой идеи философии, впервые схваченной и относительно четко сформулированной Декартом.

Но не только благодаря введению этой идеи Декарт стал прародителем Нового времени. В высшей степени примечательно и то, что именно он — и именно с намерением



дать радикальное обоснование новому рационализму, а затем *eo ipso* и дуализму — в своих «Размышлениях» осуществил изначальное учреждение тех мыслей, которые в силу оказываемого ими исторического воздействия (как бы следуя скрытой телеологии истории) были определены к тому, чтобы как раз подорвать этот рационализм, разоблачив скрытую в нем бессмыслицу: именно те мысли, которые должны были обосновать этот рационализм как *aeterna veritas*,<sup>1</sup> несут в себе *глубоко скрытый смысл*, выявление которого ведет к его полному искоренению.

### **§ 17. Возвращение Декарта к «ego cogito». Истолкование смысла картезианского эпохэ**

Рассмотрим ход первых двух картезианских «Размышлений» в перспективе, которая позволит выделить его всеобщие структуры — движение к *ego cogito*,<sup>2</sup> к *ego*, осуществляющему *cogitationes*<sup>3</sup> тех или иных *cogitata*.<sup>4</sup> Нашей темой будет, таким образом, этот «экзаменационный вопрос», излюбленный теми, кто относится к философии по-детски наивно. На самом же деле в этих первых размышлениях заключена глубина, исчерпать которую столь трудно, что этого не смог сделать даже Декарт: он дал вновь ускользнуть великому открытию, которое уже было держал в руках. Еще и сегодня — а пожалуй, как раз только сегодня — всякий самостоятельно мыслящий человек должен, как мне кажется, глубочайшим образом изучить эти первые «Размышления», не чураясь кажущейся примитивности, заранее уже известного использования но-

<sup>1</sup> Вечная истина (лат.).— Примеч. ред.

<sup>2</sup> Я мыслю (лат.).— Примеч. ред.

<sup>3</sup> Когитации (Pl. от лат. *cogitatio* — мышление, сознание).— Примеч. ред.

<sup>4</sup> Когитаты (Pl. от лат. *cogitatum* — мыслимое, сознаваемое).— Примеч. ред.

вых мыслей в парадоксальных и в корне превратных доказательствах бытия Бога, некоторых прочих неясностей и неоднозначных мест,— но и не успокаивая себя слишком скоро своими собственными опровержениями. Будет вполне оправданно уделить сейчас место моей попытке тщательного истолкования, которое не повторяет сказанное Декартом, а отыскивает то, что действительно заключалось в его мышлении, а затем проводит различие между тем, что было осознано им самим, и тем, что от него заслонили (или подменили собой его мысли) известные и, конечно же, весьма естественные само собой разумеющиеся моменты [Selbstverständlichkeiten]. Это не просто пережитки схоластических традиций, не просто случайные предрассудки его времени, а моменты, которые *само собой разумелись на протяжении тысячелетий* и преодоление которых стало вообще возможным только благодаря прояснению и додумыванию до конца изначальных декартовых мыслей.

Философское познание есть, по Декарту, *абсолютно обоснованное* познание; оно должно опираться на непосредственное и аподиктическое познание, которое в своей очевидности исключает всякое мыслимое сомнение. Опосредуемое познание должно на каждом своем шагу достигать такой же очевидности. Обзор собственных убеждений, приобретенных или перенятых прежде, показывает Декарту, что в них всюду заявляет о себе сомнение или возможность сомнения. В этой ситуации ему (и каждому, кто всерьез хочет стать философом) неизбежно приходится начинать со *своего рода радикального скептического эпохэ*, ставящего под вопрос универсум всех его прежних убеждений, заранее запрещающего всякое их использование в суждении, всякое высказывание об их действительности или недейственности. Каждый философ в своей жизни должен хотя бы раз прибегнуть к такому образу действий, а если он этого еще не сделал, то должен к нему обратиться, даже если у него есть уже «своя философия». До осуществления

эпохé ее, следовательно, нужно тоже трактовать как пред-  
 рассудок. Этому «картезианскому эпохé» на деле свойствен  
 неслыханный доселе радикализм, ведь оно явно охватывает  
 не только значимость всех прежних наук (не исключая и  
 притязающую на аподиктическую очевидность математи-  
 ку), но также значимость до- и вненаучного *жизненного*  
*мира*, т. е. мира чувственного опыта, постоянно преддан-  
 ного как нечто бесспорное и само собой разумеющееся, и  
 всей питаемой им мыслительной жизни — как ненаучной,  
 так в конечном счете и научной. Здесь, можно сказать,  
 впервые ставится под вопрос (в плане «критики позна-  
 ния») самая нижняя ступень всякого объективного позна-  
 ния, познавательная почва всех прежних наук, всех наук  
 об «этом» [«der»] мире: а именно опыт в привычном смыс-  
 ле, «чувственный» опыт — и, коррелятивно, сам мир: как  
 обладающий для нас смыслом и бытием в этом опыте и из  
 этого опыта, поскольку он постоянно и в бесспорной дос-  
 товерности значим для нас просто как наличествующий, с  
 тем или иным составом отдельных реальностей, и лишь в  
 отдельных деталях иногда обесценивается как сомнитель-  
 ный или как ничтожная видимость. Но в таком случае под  
 вопрос попадает и вся фундированная в опыте работа по  
 приданию смысла и значимости. На деле здесь, как мы уже  
 говорили, лежит историческое начало «критики позна-  
 ния», а именно радикальной критики объективного по-  
 знания.

Следует еще раз напомнить, что античный скептицизм,  
 начиная с Протагора и Горгия, ставит под вопрос и отрица-  
 ет «эпистеме», т. е. научное познание по-себе-сущего, но  
 он не выходит за рамки такого агностицизма, не идет даль-  
 ше отрицания рациональных субструкций некой «филосо-  
 фии», которая со своими мнимыми по-себе-истинами до-  
 пускает рациональное по-себе-бытие и полагает, что может  
 его достичь. «Этот» [«die»] мир якобы рационально не по-  
 знаваем, человеческое познание не может простираться  
 дальше соотносимых с субъектом явлений. Здесь вроде бы

имелась возможность провести радикализм и дальше (например, исходя из двусмысленного положения Горгия «Ничто не существует»), но в действительности дело до этого никогда не доходило. Скептицизму, негативистски настроенному в практико-этическом (политическом) отношении, также и во все позднейшие времена недоставало изначального картезианского мотива: стремления сквозь ад квази-скептического эпохэ, которое уже не ставится в чрезмерную заслугу, пробиться к вратам, ведущим в небеса абсолютно рациональной философии, и систематически построить ее самое.

Но как теперь достичь этого с помощью такого эпохэ? Как с его помощью может быть еще указана изначальная почва непосредственных и аподиктических очевидностей, коль скоро оно одним ударом выводит из игры всякое познание мира во всех его формах, в том числе и в формах простого опыта мира, и тем самым выпускает из рук бытие мира? Ответ будет таков: если я перестаю занимать какую бы то ни было позицию в отношении бытия или небытия мира, если я воздерживаюсь от всякой связанной с миром бытийной значимости, то в рамках этого эпохэ я все же не отрешен уже и от *всякой* бытийной значимости. Как выполняющее это эпохэ Я, я не включен в его предметную область, а скорее, — если я действительно радикально и универсально его осуществляю, — принципиально исключен из нее. Я необходим как тот, кто его осуществляет. Именно здесь я нахожу искомую аподиктическую почву, абсолютно исключаящую всякое возможное сомнение. Сколь бы широко я ни распространял свое сомнение и если бы я даже попытался помыслить, что все вызывает сомнение или даже воистину ничего не существует, все же абсолютно очевидно, что Я существовал бы как сомневающийся, как всё отрицающий. Универсальное сомнение снимает само себя. Итак, при выполнении универсального эпохэ в моем распоряжении находится абсолютно аподиктическая очевидность «я есмь». Но в самой этой очевидно-

сти тоже заключено очень многое. Высказывание очевидности *sum cogitans*<sup>1</sup> более конкретно означает: *ego cogito — cogitata qua cogitata*.<sup>2</sup> Сюда входят все *cogitationes* — по отдельности и в их текущем синтезе, направленном к универсальному единству *cogitatio*, — в которых мир и все то, что я когда-либо примысливал к нему, обладал и обладает для меня бытийной значимостью в качестве *cogitatum*; только теперь мне, *как* философствующему, уже не разрешено естественным образом просто осуществлять эти значимости и использовать их в познании. Находясь в отношении всех этих значимостей в состоянии эпохэ, я уже не вправе в них соучаствовать. Таким образом, вся моя жизнь, протекающая в опытном познании, мышлении, оценивании и прочих актах, остается со мной и даже продолжает течь дальше, с той лишь разницей, что то, что предстало в ней перед моим взором как «этот» [*die*] мир, сущий и значимый для меня, стало всего лишь «*феноменом*» — в отношении всех принадлежащих ему определений. Все они, как и *сам мир*, превратились в мои «*ideae*»,<sup>3</sup> стали — в эпохэ — неотъемлемыми составляющими моих *cogitationes*, именно как их *cogitata*. Стало быть, здесь мы имели бы *абсолютно аподиктическую бытийную сферу*, которая тоже располагается под титулом *ego*, а вовсе не одно лишь аксиоматическое положение «*ego cogito*» или «*sum cogitans*».

Но тут нужно добавить еще кое-что, и притом особенно примечательное. Посредством эпохэ я подхожу к той бытийной сфере, которая *принципиально предшествует всему мыслимому для меня сущему и его бытийным сферам как их абсолютно аподиктическая предпосылка*. Или (что для Декарта означает то же самое), как выполняющее эпохэ Я, только я один и являюсь абсолютно несомненным, в принципе исключаяющим всякую возможность сомнения. Все

<sup>1</sup> [Я] есмь мыслящий, есмь мысля. (*лат.*).— *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Я мыслю — мыслимое как мыслимое. (*лат.*).— *Примеч. ред.*

<sup>3</sup> Идеи (*лат.*).— *Примеч. ред.*

прочее, что выступает как аподиктическое, например, математические аксиомы, вполне оставляет открытыми возможности усомниться в нем, а стало быть, и допустить его ложность; такая возможность оказывается исключена, а притязание на аподиктичность — оправдано только тогда, когда удастся провести опосредованное и абсолютно аподиктическое обоснование, возводящее ее к той единственной абсолютной и изначальной очевидности, к коей — если речь идет о возможности философии — как раз и должно быть возведено всякое научное познание.

### § 18. Неверная самоинтерпретация Декарта: психологистское искажение чистого *его*, обретенного посредством эпохé

Здесь надлежит высказать то, о чем мы намеренно умалчивали в предшествующем изложении. Тем самым выступает на свет *скрытая двузначность* картезианских мыслей; обнаруживаются *две* возможности схватить эти мысли, развить их и поставить научные задачи, из которых для Декарта только *одна* заранее разумелась сама собой. Поэтому смысл его формулировок фактически (как излагаемый им самим) однозначен; но, к сожалению, эта однозначность происходит от того, что в действительности он не проводит оригинальный радикализм своих мыслей, не подвергает эпохé (не «заключает в скобки») действительно все свои предмнения и не во всем подвергает ему мир; от того, что, увлеченный своей целью, он не извлекает как раз наиболее значительное из того, что было обретенно в осуществившем эпохé «*его*», чтобы применительно к нему одному развернуть философское  $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ .<sup>1</sup> В сравнении с тем, к чему (и притом очень скоро) могло привести такое развертывание, все то новое, что действительно было выявлено им, сколь оно ни оригинально и сколь ни широко его воздейст-

<sup>1</sup> Удивление (*др.-греч.*).— *Примеч. ред.*

вие, оказывается в известном смысле поверхностным и к тому же обесценивается толкованием, данным ему самим Декартом. Правда, удивляясь *этому* его, впервые открытому благодаря эпохé, он сам спрашивает, *что это за Я*, есть ли оно, к примеру, человек, чувственно созерцаемый человек обыденной жизни. Затем он исключает тело — как и весь чувственный мир, оно тоже подлежит эпохé — и таким образом его определяется для Декарта как *mens sive animus sive intellectus*.<sup>1</sup>

Но здесь у нас возникают некоторые вопросы. Разве эпохé относится не ко всей совокупности моих (философствующего) предданностей и, тем самым, не ко всему миру со всеми людьми, причем к последним не только как всего лишь к их телам [Körper]? И тем самым — ко мне самому как к *целому* человеку, в качестве какового я постоянно значим для самого себя в естественном обладании миром? Не подпадает ли здесь Декарт уже заранее под власть галилеевой достоверности универсального и абсолютно чистого [pure] мира тел, где проводится различие того, что познаваемо всего лишь в чувственном опыте, и того, что в качестве математического является предметом чистого мышления? Не представляется ли ему уже само собой разумеющимся, что чувственность отсылает нас к сущему-по-себе, с той лишь оговоркой, что она может нас обманывать и что должен существовать рациональный путь для того, чтобы установить это и познать по-себе-сущее в математической рациональности? Но разве все это, и притом даже как возможность, не заключается в скобки в силу эпохé? Ясно, что Декарт заранее, вопреки требуемому им самим беспредпосылочному радикализму, имеет перед собой некую *цель, средством* для достижения которой должен служить прорыв к этому «его». Он не видит, что если он убежден в возможности цели и такого средства, то это означает, что он уже отказался от этого радикализма. Одной лишь готовно-

<sup>1</sup> Ум, или дух, или интеллект (лат.). — Примеч. ред.

стью выполнить эпохé, осуществить радикальное воздержание от всех предданностей, от всякой заранее принимаемой значимости предметов мира дело еще не делается; эпохé должно *быть и оставаться* осуществленным всерьез. Его не есть некий остаток [Residuum] мира, но абсолютно аподиктическое полагание, которое становится возможным только благодаря эпохé, только благодаря «заключению в скобки» *совокупной* мировой значимости и только как единственное полагание. *Душа* же есть *остаток предшествующей абстракции* чистого [pure] тела, и после этой абстракции, по крайней мере по видимости, представляется дополнением этого тела. Но это абстрагирование (и этого нельзя упускать из виду) происходит не в рамках эпохé, а в рамках того способа рассмотрения, которым естествоиспытатель или психолог пользуется на естественной почве предданного, само собой разумеющегося сущего мира. Нам еще придется говорить об этих абстракциях и об их будто бы само собой разумеющемся характере. Здесь достаточно уяснить, что в выкладках, образующих фундамент «Размышлений», — где вводится эпохé и обретаемое благодаря ему его, — нарушена последовательность; нарушена в силу того, что это его отождествляется с чистой душой. Все, чего удалось достичь, великое открытие этого его, обесценивается бессмысленной подменой: чистая душа не имеет в эпохé вовсе никакого смысла, разве что как «душа» в «скобках», т. е., подобно телу, всего лишь как «феномен». Следует обратить внимание на *новое* понятие «феномена», впервые возникающее вместе с картезианским эпохé.

Мы видим, сколь трудно соблюсти и использовать то небывалое изменение установки, которое свойственно радикальному и универсальному эпохé. Здесь и там тотчас же пробивается «естественный человеческий рассудок», что-либо из наивной значимости мира, что-либо искажающее то новое мышление, которое становится возможным и требуется в рамках эпохé. (Отсюда и те наивные возражения почти всех моих философских современников против мое-



го «картезианства» и против «феноменологической редукции», которые я предупредил этим изложением картезианского эпохэ.) Эта почти неискоренимая наивность способствует также тому, что на протяжении столетий ни у кого не вызывала нареканий «само собой разумеющаяся» возможность делать заключения от *ego* и его когитативной жизни к чему-либо лежащему «вовне» [auf ein «Draußen»], и никто, собственно, не задавался вопросом, может ли в отношении этой эгологической сферы вообще иметь смысл что-либо «внешнее» — что, конечно, делает это *ego* парадоксальным, превращает его в величайшую из всех загадок. Но, быть может, многое, а для философии даже и всё зависит от этой загадки и, быть может, то потрясение, которое сам Декарт испытал при открытии этого *ego*, косвенно даст понять нашим не столь великим умам, что в нем заявило о себе нечто воистину великое и величайшее, что после всех блужданий и заблуждений должно было однажды явиться как «архимедова точка» всякой подлинной философии.

Новый мотив возвращения к *ego*, как только он был введен в историю, обнаружил свою внутреннюю мощь в том, что вопреки всем искажениям и неясностям открыл новую эпоху в философии и привил этой эпохе новый телос.

### § 19. Преимущественный интерес Декарта к объективизму как основание его неверной самоинтерпретации

В этой форме, где *ego* было роковым образом подменено собственным психическим Я, эгологическая имманентность — имманентностью психологической, эгологическое самовосприятие — очевидностью психического «самовосприятия» или «внутреннего» восприятия, «Размышления» действуют у Декарта и продолжают действовать в истории вплоть до наших дней. Он сам действительно верит, что путем заключений к тому, что трансцендентно собственно-психическому [dem Eigenseelischen],

он сможет доказать дуализм конечных субстанций (опосредованный первым заключением к трансцендентности Бога). Точно так же он намеревается решить значительную для его абсурдной установки проблему, которая в несколько измененном виде возвращается потом у Канта: как рождающиеся в моем разуме разумные образования (мои собственные «*clarae et distinctae perceptiones*<sup>1</sup>») — образования математики и математического естествознания — могут притязать на объективно «истинную», метафизически трансцендентную значимость. Смысловые корни того, что Новое время называет теорией рассудка или разума, а точнее — критикой разума, трансцендентальной проблематикой, лежат в картезианских «Размышлениях». Древним такого рода вещи были неведомы, поскольку им было чуждо картезианское эпохэ и его *ego*. Поэтому с Декарта действительно начинается *философствование совершенно нового рода*, ищущее свои последние основания в субъективном. Если же Декарт упорствует в чистом объективизме, несмотря на его субъективное обоснование, то это могло произойти лишь в силу того, что *mens*, который на первых порах отстоял себя в эпохэ и функционировал как *абсолютная познавательная почва* для обоснования объективных наук (говоря вообще, для философии), казался в то же время обоснованным как правомерная тема *в них самих*, а именно в психологии. Декарт не видит, что *ego* (т. е. *это ego Я, лишенное мира в силу эпохэ*), в функционирующих *cogitationes* которого мир обладает всем своим бытийным смыслом, коим он когда-либо может для него обладать, *не может выступить в мире* в качестве темы, поскольку *все в мире* черпает свой смысл *именно в этих функциях*, в том числе, стало быть, и собственное психическое бытие, Я в его обычном смысле. Конечно же, ему было недоступно то соображение, что *ego*, открытое в эпохэ как сущее для самого себя, еще во-

<sup>1</sup> Ясные и отчетливые восприятия (лат.).— Примеч. ред.

все не есть «одно» Я, вне которого могут находиться другие или многие Я. От него осталось скрыто, что такие различия, как Я и Ты, внутреннее и внешнее, впервые «конституируются» в абсолютном его. Понятно таким образом, почему Декарт, торопясь обосновать объективизм и точные науки как обеспечивающие метафизически-абсолютное познание, не ставит перед собой задачу систематически *расспросить чистое его о том, какие акты и какие способности ему свойственны и какие интенциональные свершения оно в них осуществляет*. Поскольку он на этом не задерживается, ему не может раскрыться обширная проблематика систематического вопрошания о мире как «феномене» в его: можно ли действительно указать, в каких имманентных свершениях его мир получил свой бытийный смысл. По всей видимости, аналитика его как *mens* была для *него* делом объективной психологии будущего.

### § 20. «Интенциональность» у Декарта

Первые «Размышления», образующие фундамент всего остального, относились поэтому, собственно, к психологии, в качестве крайне значительного, но оставшегося совершенно не развитым момента которой следует выделить еще *интенциональность*, составляющую существо эгологической жизни. По-другому это называется «*cogitatio*», например, *сознание чего-либо* познаваемого в опыте, мыслимого, чувствуемого, выступающего предметом воли и т. д.; ибо каждая *cogitatio* имеет свое *cogitatum*. Каждая в наиболее широком смысле есть некое более или менее определенное мнение [*Vermeinen*], и потому каждой свойствен какой-либо модус достоверности: обладать полной достоверностью, догадываться, считать вероятным, сомневаться и т. д. С ними связаны различия в подтвержденности [*Bewährung*] и неподтвержденности [*Entwährung*] и,

соответственно, в истинности и ложности. Отсюда уже видно, что проблемный титул интенциональности заключает в себе, как неотъемлемые, проблемы рассудка или разума. Впрочем, о действительной постановке и обсуждении темы «интенциональность» речь не идет. С другой же стороны, все предполагаемое фундирование новой универсальной философии из *ego* может быть охарактеризовано и как «теория познания», т. е. теория того, как *ego* в интенциональности своего разума (посредством разумных актов) осуществляет *объективное* познание. У Декарта это, конечно же, означает: познание, *метафизически трансцендирующее ego*.

### § 21. Декарт как исходный пункт двух линий развития: рационализма и эмпиризма

Если мы последуем теперь по отходящим от Декарта линиям развития, то одна из них, «рационалистическая», через Мальбранша, Спинозу, Лейбница и вольфову школу ведет к Канту, т. е. к поворотному пункту. В ней энергично проявляется и разворачивается в обширные системы дух нового рационализма, привитый Декартом. Здесь, таким образом, господствует убеждение в том, что методом «*mos geometricus*»<sup>1</sup> может быть осуществлено абсолютно обоснованное, универсальное познание мира, мыслимого как трансцендентное «по-себе-бытие» [*An-sich*]. Именно против этого убеждения, против такого расширения новой науки, когда она проникает в «трансцендентное», а в конце концов, и против самого трансцендентного выступает английский эмпиризм, — хотя и он в значительной мере определен Декартом. Но эмпиризм представляет собой реакцию того же рода, что и реакция античного скептицизма на современные ему системы рациональной философии. Но-

<sup>1</sup> Геометрический способ (*лат.*).— *Примеч. ред.*

вый скептический эмпиризм начинается уже с Гоббса. Но для нас — в силу огромного влияния на последующую психологию и теорию познания — больший интерес представляет критика рассудка у Локка и ее ближайшее развитие у Беркли и Юма. Эта линия развития особенно важна потому, что она составляет существенный отрезок исторического пути, на котором психологически искаженный трансцендентализм Декарта (если нам теперь будет позволено так называть его оригинальный поворот к его), развертывая свои следствия, старается пробиться к осознанию своей несостоятельности, а отсюда — к более подлинному трансцендентализму, в большей мере сознающему свой истинный смысл. Первым и исторически наиболее важным было здесь саморазоблачение эмпиристского психологизма (в его сенсуалистски-натуралистическом выражении), представлявшегося невыносимо абсурдным.

## **§ 22. Психология Локка в рамках натуралистической теории познания**

В развитии эмпиризма новая психология, которая после обособления чистого [pure] естествознания требовалась в качестве его коррелята, получает, как мы знаем, свою первую конкретную разработку. Она занимается, стало быть, внутренне-психологическими исследованиями в поле души, которая теперь отделена от телесности, а также физиологическими и психофизическими объяснениями. С другой стороны, эта психология стоит на службе совершенно новой и, в сравнении с картезианской, весьма детально разработанной теории познания. Таково с самого начала и было собственное намерение Локка в его обширном труде. Труд этот подается как новая попытка достичь того, чего надлежало достичь «Размышлениям» Декарта: обоснования объективности объективных наук в рамках теории познания. Скептическая настроенность этого намерения с самого на-

чала проявляется в таких вопросах, как вопросы об объеме, широте действия и степенях достоверности человеческого познания. Локк вовсе не чувствует глубин картезианского эпохэ и редукции к его. Он просто принимает его в качестве души, которая в очевидности опытного самопознания изучает свои состояния, акты и способности. В непосредственной очевидности дано только то, что показывает внутреннее опытное самопознание, только наши собственные «идеи». Все внешнее, принадлежащее миру, оказывается исключено.

Таким образом, первое есть внутренне-психологический анализ, проводимый чисто на основе внутреннего опыта, в ходе чего, однако, совершенно наивно используется опыт других людей и понимание опытного самопознания как принадлежащего *мне, человеку* среди людей, и, стало быть, объективная правомерность умозаключений о других людях. Вообще все исследование в целом протекает как объективно-психологическое и даже прибегает к физиологии, тогда как вся эта объективность как раз и стоит под вопросом.

Собственная проблема Декарта, проблема трансценденции эгологических значимостей (интерпретируемых как внутренне-психологические) и содержащаяся в ней проблема способов заключения к внешнему миру, вопрос о том, как ими может быть обосновано внепсихическое бытие, если они сами суть *cogitationes* в капсуле души,— у Локка отпадает или смещается к проблеме психологического генезиса реальных переживаний значимости и соответствующих способностей. То, что чувственные данные, уже не порождаемые произвольно, аффицируются извне и дают нам сведения о телах внешнего мира, для него является не проблемой, а чем-то само собой разумеющимся.

Особенно роковым для будущей психологии и теории познания оказывается то, что Локк не нашел никакого применения впервые введенной Декартом *cogitatio* как *cogitata* в отношении *cogitata*, т. е. интенциональности, не

осознал ее в качестве темы (и притом наиподлинной темы основополагающих исследований). Он остался слеп к этому различению в целом. Душа есть для себя такая же замкнутая реальность, как и тело; в наивном натурализме душа понимается теперь как некое пространство, по его знаменитому сравнению: как дощечка для письма, на которой появляются и исчезают психические данные. Вместе с учением о внешнем и внутреннем чувстве этот сенсуализм данных господствует в психологии и теории познания на протяжении столетий и даже вплоть до сего дня, причем, несмотря на привычную борьбу с «психическим атомизмом», его основной смысл не меняется. Конечно, у Локка совершенно неизбежны такие выражения, как: перцепции, восприятия, получаемые «от» вещей, представления «о» вещах, или: верить «во что-то», хотеть «чего-то» и т. п. Но то обстоятельство, что в перцепциях, *в самих сознательных переживаниях* сознаваемое в них заключено *как таковое*, что перцепция *в себе самой* есть перцепция, получаемая *от* чего-либо (например, от «этого дерева»), остается без внимания.

Но если интенциональность упускается из виду, то как же тогда может быть всерьез исследована душевная жизнь, которая целиком и полностью есть жизнь сознательная, как может быть исследована интенциональная жизнь Я, обладающего сознаваемыми им предметностями, занятого ими в ходе познания, оценивания и т. д., и как тогда вообще можно подступиться к проблемам разума? И можно ли их вообще исследовать как психологические проблемы? Не лежат ли за психологическими и теоретико-познавательными проблемами, в конечном счете, проблемы «его», обретаемого в результате картезианского эпохэ, которые Декарт лишь затронул, но окончательно не сформулировал? Быть может, эти вопросы не лишены важности и заранее задают направление размышлениям самостоятельно мыслящего читателя. Во всяком случае, они служат предварительным указанием на то, что должно стать серьезной про-

блемой в дальнейших частях этого сочинения и послужить путем к проведению действительно «беспредрасудочной» философии, философии, получающей самое радикальное обоснование в постановке проблем, в методе и в систематически выполняемой работе.

Интересно также, что скептическое отношение Локка к идеалу рациональной науки и проведенное им сужение широты действия новых наук (которые должны сохранить свою правомерность) приводит к агностицизму нового рода. Возможность науки не отрицается вообще, как в античном скепсисе, хотя вновь допускаются непознаваемые вещи-по-себе [Dinge-an-sich]. Наша человеческая наука имеет дело исключительно с нашими представлениями и понятийными образованиями, посредством которых мы, хотя и можем заключать к трансцендентному, но в то же время все-таки в принципе не можем приобрести собственно представления о вещах-по-себе, представления, которые бы адекватно выражали их собственное существо. Адекватные представления и знания мы имеем только о том, что происходит в нашей собственной душе.

**§ 23. Беркли.— Психология Дэвида Юма  
как фикционалистская теория познания:  
«банкротство» философии и науки**

Наивность и непоследовательность Локка приводит к стремительному формированию его эмпиризма, движущегося в направлении парадоксального идеализма и наконец выливающегося в совершенную бессмыслицу. Фундаментом остается сенсуализм и то будто бы само собой разумеющееся обстоятельство, что единственной не допускающей сомнения почвой всякого познания является опытное самопознание [Selbsterfahrung] и его царство имманентных данных. Исходя из этого, Беркли редуцирует телесные вещи, являющиеся нам в естественном опыте, к комплек-



сам самих чувственных данных, в которых они являются. Немыслимо никакое заключение, посредством которого от этих чувственных данных можно было бы заключать к чему-либо другому, нежели опять-таки к таким же данным. Это могло бы быть только индуктивное заключение, т. е. заключение, происходящее из ассоциации идей. По себе сущая материя, по выражению Локка, некое «je ne sais quoi»,<sup>1</sup> является философской выдумкой. Важно еще и то, что он при этом растворяет свойственный рациональному естествознанию способ образования понятий в сенсуалистской критике познания.

До конца в указанных направлениях доходит Юм. Все категории объективности, в которых научная и повседневная жизнь мыслит объективный, вне души находящийся мир (научные — в научной, донаучные — в повседневной жизни), суть фикции. Прежде всего — математические понятия: число, величина, континуум, геометрическая фигура и т. д. Они представляют собой, как сказали бы мы, методически необходимую идеализацию того, что дано в созерцании. В понимании же Юма это фикции, и таковой же в дальнейшем оказывается вся будто бы аподиктическая математика. Происхождение этих фикций вполне можно объяснить психологически (на почве имманентного сенсуализма), т. е. из имманентных законов ассоциаций и отношений между идеями. Но и категории донаучного мира, данного в обычном созерцании, категории телесности (например, будто бы имеющая место в непосредственном опытном созерцании тождественность неизменных тел), а также будто бы содержащаяся в опытном познании тождественность личности, тоже суть не что иное как фикции. Мы говорим, к примеру: «это» [«deг»] дерево, и отличаем от него меняющиеся способы его явления. Но в имманентном психическом плане тут нет ничего, кроме этих «способов явления». Все это комплексы данных и притом каждый раз

<sup>1</sup> Нечто неизвестное, букв.: «не знаю что» (фр.).— *Примеч. ред.*

новые, хотя и «связанные» друг с другом по правилам ассоциации, чем и объясняется обманчивая видимость тождества в опытном познании. Так же и в отношении личности: тождественное «Я» не есть нечто данное [Datum], а есть непрерывное чередование данных. Тождество — это психологическая фикция. К такого рода фикциям относится и каузальность, необходимое следование. Имманентный опыт показывает нам только некое *post hoc*.<sup>1</sup> *Propter hoc*,<sup>2</sup> необходимость следования, — это фиктивная подмена. Таким образом, мир вообще, природа, универсум тождественных тел, мир тождественных личностей, а затем также и объективная наука, познающая их в их объективной истине, в юмовском «Трактате» превращается в фикцию. Чтобы быть последовательными, мы должны сказать: разум, познание, в том числе и познание истинных ценностей, чистых, даже этических, идеалов — все это фикция.

На деле, стало быть, это оборачивается *банкротством объективного познания*. Юм, по существу, заканчивает *солипсизмом*. Ибо каким образом заключения от одних данных к другим могли бы выйти за пределы имманентной сферы? Конечно, Юм не ставил вопрос и, во всяком случае, ни словом не обмолвился о том, как тогда обстоит дело с разумом самого Юма, с *тем* разумом, который обосновал эту теорию как истинную, провел этот анализ души, выявил эти законы ассоциации. Как вообще осуществляют свое «связывание» правила ассоциативного упорядочения? Даже если бы мы знали о них, разве само это знание не было бы, опять-таки, лишь некими данными, запечатленными на дощечке?

Юмов скептицизм и иррационализм, как и всякий другой, снимает сам себя. Насколько достоин восхищения гений Юма, настолько же достойно сожаления то, что ему не сопутствует столь же значительный философский этос. Это

<sup>1</sup> После этого (*лат.*).— *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Вследствие этого (*лат.*).— *Примеч. ред.*

видно по тому, что во всех своих рассуждениях Юм старается слегка прикрыть абсурдные результаты и путем переистолкования придать им безобидный вид, хотя (в заключительной главе первого тома «Трактата») он все же описывает то огромное замешательство, в котором оказывается последовательный философ-теоретик. Вместо того, чтобы вступить в борьбу с абсурдностью, вместо того, чтобы разоблачить те якобы само собой разумеющиеся представления, на которых основывается этот сенсуализм и психологизм вообще, а затем пробиться к однозначному пониманию самого себя и к подлинной теории познания, он сохраняет за собой удобную и весьма убедительную роль академического скептика. Из-за такой манеры он и стал отцом все еще действенного бессильного позитивизма, сторонящегося философских бездн или поверхностно их прикрывающего, и довольствующегося успехами позитивных наук и их объяснением в духе психологизма.

**§ 24. Скрытый в абсурдности юмовского скепсиса  
подлинный философский мотив,  
которым может быть поколеблен объективизм**

Сделаем небольшую остановку. Почему «Трактат» Юма (в сравнении с которым «Опыт о человеческом рассудке» является лишь значительно ослабленной версией) стал столь большим историческим событием? Что тут произошло? В целях возведения подлинного научного познания к последним источникам значимости и его абсолютного обоснования с опорой на них картезианский беспредпосылочный радикализм требовал субъективно направленных размышлений, требовал возвращения к познающему Я в его имманентности. Сколь мало одобрения ни вызывало проведение Декартом его теоретико-познавательных идей, от необходимости этих требований уже нельзя было уклониться. Но можно ли было внести какие-либо улучшения в

картезианский образ действий, была ли преследуемая им цель, состоявшая в абсолютном обосновании нового философского рационализма, еще достижима после скептических атак? В пользу этого свидетельствовало уже огромное изобилие стремительно следовавших одно за другим математических и естественнонаучных открытий. Поэтому каждый, кто сам принимал участие в исследованиях или в изучении этих наук, был уже заранее уверен в том, что их истина, их метод несет на себе печать окончательности и образцовости. И вот эмпиристский скептицизм обнаруживает то, что в неразвернутом виде содержалось уже в фундаментальном картезианском воззрении, а именно что *всякое познание мира*, как научное, так и донаучное, представляет собой *непостижимую загадку*. Легко было следовать за Декартом в его возвращении к аподиктическому *ego*, интерпретируя последнее как *душу*, понимая изначальную очевидность как очевидность «внутреннего восприятия». И что было тогда более убедительным, нежели то, как Локк, используя образ «white paper», иллюстрировал реальность обособленной души и внутренне развертывающейся в ней историчности, внутриспсихического генезиса, и тем самым натурализовал эту реальность? Но разве можно было после этого избежать «идеализма» Беркли и Юма и, наконец, скептицизма со всей его абсурдностью? Какой парадокс! Ничто не могло парализовать собственную силу и веру в истинность точных наук, стремительно возросших и неоспоримых в том, что касалось достигнутых ими результатов. И все же, как только принималось в расчет, что все это свершается сознанием познающих субъектов, их очевидность и ясность превращалась в непостижимую абсурдность. Если у Декарта имманентная чувственность порождала образы мира, то это не вызывало никаких нареканий; но у Беркли эта чувственность порождала уже *сам телесный мир*, а у Юма душа в целом, вместе с ее «впечатлениями» и «идеями», вместе с присущими ей силами, мыслимыми по аналогии с физическими, с законами ассоциа-

ции (параллель к закону гравитации!), порождала мир в целом, *сам мир*, а вовсе не только его образ — но это порождение было, конечно же, всего лишь фикцией, внутренне согласованным, но, собственно, довольно смутным представлением. И это относится как к миру рациональных наук, так и к миру *experientia vaga*.<sup>1</sup>

Нельзя ли было, несмотря на нелепости, которые могли быть вызваны своеобразием предпосылок, почувствовать здесь скрытую, но неизбежную истину; не просматривался ли здесь *совершенно новый способ* судить об объективности мира, о его совокупном бытийном смысле и, коррелятивно, о бытийном смысле объективных наук; способ суждения, который оспаривал не собственную правомерность этого смысла, а, скорее, философское, метафизическое притязание этих наук: притязание на абсолютную истину? Теперь, наконец, все могли и должны были все же убедиться в том, что оставалось в этих науках совершенно неучтенным: в том, что жизнь сознания есть *свершающая* [leistendes] жизнь, которая — хорошо ли, плохо ли — вершит [leistet] бытийный смысл, создает его уже как чувственно созерцающая и тем более — как научная жизнь. Декарт не стал глубже вдаваться в то обстоятельство, что подобно тому как чувственный мир, мир повседневности, есть cogitatum чувственных cogitationes, так мир наук есть cogitatum *научных* cogitationes, и не заметил круга, в котором он оказался, когда уже при доказательстве бытия Бога предположил *возможность* заключений, трансцендирующих его, в то время как эту возможность еще только надлежало обосновать этим доказательством. Что сам мир в целом мог бы быть cogitatum в универсальном синтезе по-разному протекающих cogitationes и что на более высокой ступени разумное свершение [Vernunftleistung] опирающихся на них научных cogitationes могло бы конституировать мир наук, — от этой мысли он был весьма далек.

<sup>1</sup> Смутный, неотчетливый опыт (*лат.*) — Примеч. ред.

Но не подталкивали ли теперь к ней Беркли и Юм, если предположить, что абсурдность их эмпиризма заключалась лишь в том *будто бы само собой разумеющемся*, благодаря чему заранее изгонялся имманентный разум? Благодаря возрождению и радикализации фундаментальной картезианской проблемы у Беркли и Юма был, с нашей критической точки зрения, глубочайшим образом *поколеблен «догматический» объективизм*: не только *математизирующий объективизм*, вдохновлявший их современников и приписывавший собственно самому миру математически-рациональное по-себе-бытие (которое мы — и притом все лучше и лучше — отображаем, так сказать, в наших более или менее совершенных теориях), но объективизм, господствовавший на протяжении тысячелетий, *объективизм вообще*.

### **§ 25. «Трансцендентальный» мотив в рационализме: кантова концепция трансцендентальной философии**

Как известно, Юм занимает особое место в истории еще и потому, что его влиянием был вызван поворот в развитии кантовской мысли. Сам Кант в часто цитируемом месте говорит, что Юм пробудил его от догматической дремоты и придал иное направление его исследованиям в поле спекулятивной философии. Так что же: историческая миссия Канта состояла в том, что он на опыте ощутил то потрясение объективизма, о котором я только что говорил, и в своей трансцендентальной философии попробовал решить ту задачу, от которой уклонился Юм? Ответ должен быть *отрицательным*. С Канта начинается новый трансцендентальный субъективизм, принимающий новые формы в системах немецкого идеализма. Кант не принадлежит той непрерывной линии развития, которая следует от Декарта через Локка, он не является продолжателем Юма. Его интерпретация юмовского скепсиса и то, как он

на него реагирует, обусловлены тем, что сам он — выходец из вольфовской школы. «Революция в способе мышления», толчок к которой исходит от Юма, направлена не против эмпиризма, а против того способа мышления, который был свойствен последекартовскому рационализму, завершенному великим Лейбницем и получившему свое систематическое хрестоматийное изложение, свой наиболее действенный, в высшей степени убедительный облик у Хр. Вольфа.

Что прежде всего, в наиболее общем смысле, означает искореняемый Кантом «*догматизм*»? Хотя «Размышления» оказывали свое воздействие во всей последекартовской философии, как раз движущий ими страстный радикализм не передался последователям Декарта. Все спешили признать то, что Декарт в своем возвращении к вопросу о последнем источнике всякого познания еще только собирался обосновать, находя это обоснование столь трудным: абсолютное, метафизическое право объективных наук, говоря вообще, философии, как одной объективной универсальной науки, или, что то же самое, право познающего его на основании разыгрывающихся в его «*mens*» очевидностей наделять образования его разума значимостью природы, с трансцендирующим это его смыслом. Новая концепция замкнутого в виде природы телесного мира и соотносенные с этим миром естественные науки; коррелятивная концепция замкнутых в себе душ и соотносимая с ними задача новой психологии, рациональный метод которой следовал математическому образцу — все это уже утвердилось. Рациональная философия работала во всех направлениях, интерес вызывали открытия, теории, строгость их выводов и, соответственно этому, всеобщий характер метода и его совершенствование. Таким образом, тут много говорилось о познании, и тоже с научной всеобщностью. Но эта рефлексия о познании была не трансцендентальной, а *познавательльно-практической*, то есть уподоблялась той, которую действующий человек осуществляет в любой другой сфере

практических интересов и которая выражается во всеобщих положениях *научения искусству* [Kunstlehre]. Речь поэтому шла о том, что мы привыкли называть логикой, хотя и в традиционных, очень узких границах. Можно вполне корректно (в расширенном смысле) сказать: о *логике как учении о нормах и научении искусству* в наиболее полной универсальности в целях обретения рациональной философии.

Тематическая направленность была, таким образом, двойной: с *одной стороны*, это направленность на систематический универсум «логических законов», на теоретическую целостность истин, призванных функционировать в качестве норм для всех суждений, которые могли бы быть объективно истинными; наряду со старой формальной логикой сюда относится также арифметика, вся чистая аналитическая математика, т. е. лейбницева «*mathesis universalis*», и вообще всякое чистое априори.

С *другой стороны*, это была тематическая направленность на всеобщее рассмотрение, касающееся тех, кто выносит суждения, стремясь к объективной истине: как они должны нормативно применять упомянутые законы для того, чтобы могла возникнуть очевидность, в которой то или иное суждение свидетельствует о себе как об объективно истинном; то же самое и в отношении тех случаев, когда это не удается: как они происходят, чем бывают вызваны и т. п.

Во всех более широко понимаемых «логических» законах, начиная с положения о противоречии, была *eo ipso* заключена *метафизическая истина*. Ее систематическая теория сама собой приобрела значение *всеобщей онтологии*. Все, что здесь совершалось в научном плане, было производением чистого разума, оперирующего исключительно понятиями, врожденными познающей душе. Что эти понятия, логические законы, закономерности чистого разума вообще содержат метафизически-объективную истину, «*разумелось само собой*». Иногда, вспоминая Декарта, ссы-



лались и на Бога как на гаранта, не слишком заботясь о том, что рациональная метафизика еще только должна была доказать его существование.

Способности чисто априорного мышления, мышления чистого разума, противостояла способность чувственности, способность внешнего и внутреннего опыта. Субъект, аффицируемый «извне» во внешнем опыте, хотя и сознает благодаря ему производящие аффект объекты, но для того чтобы познать эти объекты в их истине, нуждается в чистом разуме, т. е. в системе норм, посредством которых эта истина истолковывается, в «логике» всякого истинного познания объективного мира. Таково было общее воззрение.

Что же касается Канта, уже испытавшего влияние эмпирической психологии, то благодаря Юму он ощутил, что между истинами чистого разума и метафизической объективностью оставалась еще бездна непонятого, например, касательно того, как именно эти разумные истины могли бы действительно отвечать за познание вещей. Даже образцовая рациональность естественных математических наук превратилась в загадку. В том, что своей фактически совершенно несомненной рациональностью, своим методом она обязана нормативному априори чисто логико-математического разума, что последний в своих дисциплинах проявил неоспоримую чистую рациональность, никто не сомневался. Естествознание, конечно, не чисто рационально, поскольку нуждается во внешнем опыте, в чувственности; но всем, что в нем есть рационального, оно обязано чистому разуму и нормированию с его стороны; только благодаря ему опыт может быть рационализирован. Что же, с другой стороны, касается чувственности, то всегда допускалось, что она поставляет лишь чувственные данные ощущений именно как результат аффицирующего воздействия извне. И все же всюду поступали так, как если бы мир донаучного человеческого опыта — еще не логицизированный математикой — был миром, преданным одной лишь чувственностью.

Юм показал, что мы наивно вкладываем в этот мир каузальность, думаем, что можем уловить в созерцании необходимое следование. То же справедливо в отношении всего, что делает тело повседневного окружающего мира тождественной вещью с тождественными свойствами, отношениями и т. д. (Юм подробно излагал это в своем «Трактате», с которым Кант так и не ознакомился). Данные и комплексы данных появляются и исчезают, а вещь, будто бы познанная во всего лишь чувственном опыте, не есть нечто чувственное, что сохранялось бы во всех этих изменениях. Поэтому сенсуалист объявляет ее фикцией.

*Мы* сказали бы, что он подменяет восприятие, которое все же предлагает нашему взору *вещи* (повседневные вещи), одними лишь чувственными данными. Другими словами: он не видит, что одна лишь чувственность, соотнесенная только с данными ощущений, не может быть ответственна за предметы опыта. Таким образом, он не видит, что эти предметы опыта отсылают к скрытому духовному свершению, не видит проблемы в том, каково это свершение. Однако прежде всего оно должно быть тем свершением, которое — с помощью логики, математики и математического естествознания — позволяет познать донаучный опыт в его объективной значимости, т. е. в признаваемой каждым и обязательной для каждого необходимости.

Кант же говорит себе: вещи, несомненно, являются, но только благодаря тому, что чувственные данные, скрыто уже тем или иным способом собранные вместе с помощью априорных форм, логифицируются в своей изменчивости — причем разум, проявившийся в качестве логики, математики, остается не исследован и не приведен к нормативной функции. Но является ли это квази-логическое чем-то психологически случайным, и если мы мысленно отбросим его, то сможет ли математика, логика природы вообще познавать объекты на основе одних лишь чувственных данных?

Таковыми мне видятся мысли, которые внутренне руководили Кантом. С помощью регрессивной процедуры Кант пытается теперь на деле показать следующее: если обычный опыт — это действительно опыт *предметов природы*, предметов, которые в своем бытии и небытии, в своей наделенности теми или иными свойствами должны быть познаваемы в объективной истине, т. е. научно, то являющийся в созерцании мир уже должен быть продуктом способностей «чистое созерцание» и «чистый разум», тех самых, которые в математике, в логике выражаются в эксплицированном мышлении.

Другими словами, разум функционирует и проявляется *двумя* способами. *Один* состоит в его систематическом самоистолковании, самовыявлении в свободном и чистом математизировании, в действиях чистых математических наук. При этом предполагается относящаяся еще к чувственности форма «чистого созерцания». Объективным результатом обеих способностей является чистая математика как теория. *Другой* способ свойствен всегда скрыто функционирующему разуму, непрерывно рационализирующему чувственные данные, так что они всегда бывают уже рационализированы им. Его объективным результатом является чувственно созерцаемый предметный мир — эмпирическая предпосылка всякого естественнонаучного мышления, т. е. мышления, сознательно нормирующего эмпирию окружающего мира посредством явленного математического разума. Как и созерцаемый телесный мир, естественнонаучный (и тем самым научно познаваемый дуалистический) мир вообще есть субъективное образование нашего интеллекта, с той оговоркой, что материал чувственных данных происходит из трансцендентного аффекта, исходящего от «вещей по себе». Последние в принципе недоступны (объективно-научному) познанию. Ибо, согласно этой теории, человеческая наука как свершение, обусловленное взаимодействием субъективных способностей «чувственность» и «разум» (или, как здесь говорит Кант,

«рассудок»), не может объяснить происхождение, «причину» фактических многообразий чувственных данных. Последние предпосылки возможности и действительности объективного познания сами не могут быть познаны объективно.

Если естествознание подавало себя как ветвь философии, последней науки о сущем, и со своей рациональностью полагало себя способным выйти за пределы субъективной способности познания и познать сущее по себе, то для Канта *объективная наука*, как свершение, остающееся в пределах субъективности, отделяется теперь *от его философской теории*, теории свершения, необходимо осуществляющегося в субъективности, и вместе с тем теории возможности и широты действия объективного познания, которая разоблачает наивность *мнимой рациональной философии природы-по-себе*.

Как эта критика, тем не менее, стала для Канта началом философии в старом смысле (в отношении универсума сущего), проникающей стало быть, и в сферу *рационально* не познаваемого по-себе-бытия [An-sich]; как под титулом «критики практического разума» и «способности суждения» он не только ограничивает философские притязания, но и полагает, что сможет открыть путь в «научно» не познаваемое по-себе-бытие,— все это хорошо известно. Здесь нам нет надобности в это вдаваться. В аспекте формальной всеобщности нас сейчас интересует то, что Кант, выступая против юмовского позитивизма данных (как он его понимал), создает проект обширной, систематически выстраиваемой и все же научной философии (хотя и *нового вида*), в которой картезианский поворот к субъективности сознания выражается в форме трансцендентального субъективизма.

Как бы ни обстояло дело с истинностью кантовской философии, о чем здесь не место судить, мы не можем пройти мимо того обстоятельства, что Юм, как его понимает Кант, не есть действительный Юм.

Кант говорит о «*юмовой проблеме*». Что же действительно движет *самим Юмом*? Мы найдем ответ, если от скептической теории Юма, от его всеобщего утверждения возвратимся к его *проблеме* и выведем из последней дальнейшие следствия, которые не вполне выражены в теории, хотя нам и трудно допустить, что такой гений, как Юм, не видел тех следствий, которые открыто не были выведены и не рассматривались в его теории. Если мы так поступим, то обнаружим не какую-нибудь частную, а универсальную проблему:

Как достичь того, чтобы достоверность мира, в обладании которой мы живем, и притом как достоверность *повседневного* мира, так и достоверность сложных *теоретических конструкций*, возводимых на основе этого повседневного мира, перестала *наивно разуметься сама собой* и достигла подлинного уразумения?

Что есть по своему смыслу и значимости «объективный мир», объективно истинное бытие, а также объективная истина науки, коль скоро после Юма (а в отношении природы уже после Беркли) всем стало ясно, что «*мир*» со всем его содержанием, в котором он когда-либо и как-либо бывает значим для меня, есть значимость, возникающая в субъективности, и притом (если это говорю я, философствующий) — в *моей* субъективности?

*Наивность* речей об «объективности», в отношении которой опытная, познающая субъективность, действительно занятая конкретными свершениями [konkret leistende], не испытывает никаких сомнений, *наивность* ученого, занимающегося наукой о природе, о мире вообще, который слеп к тому, что все истины, обретаемые им в качестве объективных, и сам объективный мир, являющийся субстратом его формул (и мир повседневного опыта, и относящийся к более высокой ступени мир понятийного познания), суть его собственное, в нем самом возникшее создание, *создание его жизни*, — эта наивность, конечно, перестает быть возможной, как только в центр внимания помещается

*жизнь*. И разве этому освобождению не станет причастен тот, кто всерьез углубится в «Трактат» и после разоблачения натуралистических предпосылок Юма осознает силу его мотивации?

Но как постичь этот *радикальнейший субъективизм*, в котором субъективируется сам мир? Мировая загадка в глубочайшем и последнем смысле, загадка мира, бытие которого есть *свершение субъекта* [subjektive Leistung], причем очевидно, что никакой другой мир вообще не может быть мыслим, — в этом и ни в чем другом состоит *юмова проблема*.

Канту же, который, как легко увидеть, принимает в «само собой разумеющейся» значимости столь многие *предпосылки*, которые, в понимании Юма, включены в эту мировую загадку, так никогда и не удалось пробиться к ней самой. Его проблематика целиком стоит как раз на почве рационализма, развивающегося от Декарта к Лейбницу и через него к Вольфу.

Итак, мы попытаемся прояснить с трудом поддающуюся истолкованию позицию Канта по отношению к его историческому окружению, опираясь на ведущую и первоопределяющую мышление Канта проблему рационального естествознания. Что нас теперь особенно интересует, так это (пока в формальной всеобщности) то, что в противовес юмовскому позитивизму данных, который в своем фикционализме отказывается от философии как от науки, теперь *впервые после Декарта* выступает обширная и систематически выстраиваемая научная философия, о которой надо говорить как о *трансцендентальном субъективизме*.

## **§ 26. Предварительное обсуждение ведущего для нас понятия «трансцендентального»**

Здесь мне хотелось бы сразу заметить: выражение «*трансцендентальная философия*» вошло в обиход после Канта, в том числе и в качестве общего титула для универ-

сальных философий, понятия которых ориентированы по типу кантовских. Сам я употребляю слово «трансцендентальный» в наиболее широком смысле для характеристики подробно рассмотренного нами выше изначального мотива, который благодаря Декарту является смыслопридающим мотивом во всех философиях Нового времени, и во всех них хочет, так сказать, прийти к самому себе, обрести подлинные и чистые контуры своих задач и оказывать систематическое воздействие. Это мотив вопрошания о последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно возводятся все значимые для него научные построения, хранимые в качестве завоеваний и находящиеся в его свободном распоряжении. В своем радикальном развертывании это мотив обоснованной чисто из этого источника (и потому обоснованной окончательно) универсальной философии. Источник этот называется: *Я-сам*, со всей моей жизнью действительного и возможного познания и, в конце концов, со всей моей конкретной жизнью вообще. Вся трансцендентальная проблематика вращается вокруг отношения *этого* моего Я — «ego» — к тому, что поначалу само собой разумеющимся образом полагается вместо него: к моей *душе*, а затем также и вокруг отношения этого Я и моей сознательной жизни к *миру*, который я сознаю и истинное бытие которого я познаю в моих собственных познавательных построениях.

Конечно, это наиболее всеобщее понятие «трансцендентального» нельзя подтвердить документально; его нельзя получить в ходе имманентного истолкования отдельных систем и их сравнения. Скорее, это понятие было приобретено путем углубления в единую историчность всего философского Нового времени: это понятие о его задаче, которая может быть указана только таким образом, которая заключена в нем в качестве его движущей силы и стремится от неопределенной «дюнамис» к ее «энергейя».

Здесь дано лишь предварительное истолкование, в некоторой мере уже подготовленное нашим предшествующим историческим анализом, но только дальнейшее изложение должно подтвердить правомерность нашего «телеологического» рассмотрения истории и его методической функции в окончательном построении трансцендентальной философии, удовлетворяющей своему подлинному смыслу. Это предварительное указание на *радикальный трансцендентальный субъективизм*, конечно же, вызовет недоумение и скепсис. И я буду очень рад этому, *если* этот скепсис свидетельствует не о решимости заранее его отклонить, а о добровольном воздержании от всякого суждения.

**§ 27. Философия Канта и его последователей в перспективе нашего ведущего понятия о «трансцендентальном».**

**Задача критической точки зрения**

Если мы вернемся к Канту, то его систему в определенном нами всеобщем смысле вполне можно тоже назвать «трансцендентально-философской», хотя она весьма далека от того, чтобы выполнить действительно радикальное обоснование философии, обоснование тотальности всех наук. Кант никогда не погружался в необъятные глубины фундаментального картезианского воззрения, а его собственная проблематика никогда не давала ему повода искать в этих глубинах последние обоснования и решения. Если в дальнейшем мне, как я надеюсь, удастся пробудить понимание того, что трансцендентальная философия оказывается тем более подлинной, в тем большей мере исполняющей свое философское призвание, чем более она радикальна, наконец, что она вообще впервые приходит к своему действительному и истинному вот-бытию, к своему действительному и истинному началу только в том случае, если философу удалось пробиться к *ясному пониманию са-*



мого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника, то, с другой стороны, мы все же должны будем признать, что философия Канта находится *на пути* к этому, что она соразмерна формально-всеобщему смыслу трансцендентальной философии в нашей дефиниции. Это философия, которая, в противоположность как донаучному, так и научному объективизму, возвращается к *познающей субъективности как к изначальному средоточию всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей* и пытается понять сущий мир как образование, состоящее из смыслов и значимостей, и таким способом открыть путь *научности и философии существенно нового вида*. Фактически, если не принимать в расчет негативистски-скептическую философию Юма, кантова система оказывается первой, и притом проведенной с вдохновенной научной серьезностью попыткой построения действительно универсальной трансцендентальной философии, понимаемой как *строгая наука*, философии в *только теперь открытом* и единственно подлинном смысле строгой научности.

Забегая вперед, можно сказать, что то же самое справедливо и в отношении продолжения и преобразования кантовского трансцендентализма в великих системах немецкого идеализма. Ведь всех их объединяет то основное убеждение, что объективные науки, сколь бы высоко они (и в особенности точные науки, в силу их очевидных теоретических и практических успехов) ни ценили себя как средоточие единственно истинного метода и сокровищницу последних истин, вообще не являются еще науками всерьез, не являются познанием из последнего обоснования, т. е. познанием в предельной теоретической ответственности перед собой, а следовательно, не являются и познанием того, что пребывает в последней истине. Этого должен достичь только трансцендентально-субъективный метод и, при его систематическом проведении, трансцендентальная философия. Как уже у самого Канта, общее

мнение состоит не в том, что *очевидность позитивно-научного метода* обманывает нас, а его достижения суть одна лишь видимость, а в том, что эта очевидность сама является *проблемой*; что объективно-научный метод покоится на никогда прежде не исследованном, глубоко скрытом субъективном основании, философское прояснение которого только и выявляет истинный смысл достижений позитивной науки и, коррелятивно, истинный бытийный смысл объективного мира — и именно как трансцендентально-субъективный смысл.

Чтобы понять позицию Канта и отталкивающих от него систем трансцендентального идеализма в телеологическом смысловом единстве философии Нового времени и тем самым продвинуться дальше в нашем собственном понимании самих себя, нам необходимо ближе, критически рассмотреть стиль его научности и объяснить ту нехватку радикализма в его философствовании, против которой мы выступаем. На Канте, как важном поворотном пункте в истории Нового времени, мы останавливаемся по веским причинам. Отраженный луч направленной на него критики осветит всю предшествующую историю философии, и именно в отношении *всеобщего смысла научности*, который стремились осуществить все *более ранние философии* — как единственного смысла, который вообще лежал и мог лежать в их духовном горизонте. Именно благодаря этому выступит более глубокое и *наиважнейшее понятие* «объективизма» (еще более важное, чем то, которое мы смогли определить выше), а вместе с тем и собственно радикальный смысл противоположности между объективизмом и трансцендентализмом.

Но, помимо этого, более конкретный критический анализ мысленных построений *кантианского поворота* и их сопоставление с *картезианским поворотом* некоторым образом приведет в движение и наше собственное мышление, что постепенно как бы само собой приведет нас к *последнему повороту* и последним решениям. Мы сами бу-

дем вовлечены в некое внутреннее превращение, где издавна улавливаемое, но всегда остававшееся скрытым измерение «трансцендентального» действительно предстанет перед нами лицом к лицу, в *прямом опыте*. Открытая в своей бесконечности почва опыта сразу же станет полем, возделываемым в *методической философской работе*, с той очевидностью, что на этой почве должны ставиться и решаться все мыслимые философские и научные проблемы прошлого.

## Часть III

### ПРОЯСНЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПРОБЛЕМЫ И СВЯЗАННАЯ С НИМ ФУНКЦИЯ ПСИХОЛОГИИ

#### А

#### ПУТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКУЮ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ В ВОПРОШАНИИ, ИДУЩЕМ ОТ ПРЕДАННОГО ЖИЗНЕННОГО МИРА

#### **§ 28. Невысказанная «предпосылка» Канта: окружающий жизненный мир в его само собой разумеющейся значимости**

Кант уверен, что его философия ниспровергает господствующий рационализм, доказывая недостаточность его основоположений. Он по праву упрекает этот рационализм в пренебрежении к тем вопросам, которые должны были бы быть для него основными, а именно, в том, что он никогда не углублялся в субъективную структуру нашего сознания мира до и в ходе научного познания и потому никогда не спрашивал о том, как мир, всего лишь являющийся нам, людям (и нам, как ученым), становится познаваемым а priori; как, стало быть, возможно точное естествознание, ведь для него чистая математика и прочее чистое априори является инструментом всякого объективного познания, безусловно действенного для каждого, кто обладает разумом (кто логически мыслит).

Но Кант, со своей стороны, не имеет представления о том, что в своем философствовании он опирается на неисследованные предпосылки и что содержащиеся в его теориях несомненно великие открытия лежат в них лишь в завуалированном виде (т. е. не как готовые результаты), а равно и сами теории не являются готовыми теориями, не обладают формой окончательной научности. То, что он предлагает, требует дальнейшей разработки и прежде всего критического анализа. Пример великого открытия (всего лишь намеченного) — это, в отношении природы, двойная функция рассудка: рассудка, посредством эксплицитного самоосмысления выражающегося в нормативных законах, и, с другой стороны, скрыто властвующего рассудка, а именно, рассудка, конституирующего всегда уже наличествующий и находящийся в дальнейшем становлении смысловой гештальт «созерцаемый окружающий мир». Это открытие не могло быть действительно обосновано и даже полностью понято в рамках теории Канта, как результат его всего лишь регрессивного метода. В «Трансцендентальной дедукции» первого издания «Критики чистого разума» Кант делает попытку прямого обоснования, нисходящего к изначальным источникам, но лишь затем, чтобы тут же прервать ее, не приблизившись к собственным проблемам основополагания, которые могли быть открыты с этой, будто бы психологической стороны.

Мы начинаем наши соображения с указания на то, что кантова постановка вопросов критики разума базируется на неисследованной почве предпосылок, влияющих на определение смысла его вопросов. Науки, истинам и методам которых Кант приписывает действительную силу, становятся проблемой, а с ними проблематизируются и сами бытийные сферы, с которыми они соотносены. Они становятся проблемой в силу известных вопросов, включающих в рассмотрение познающую субъективность, ответ на которые дается в теориях трансцендентально-формирующей субъективности, трансцендентальных свершений чувст-

венности, рассудка и т. д. и, главным образом, в теории функций Я в «трансцендентальной апперцепции». Ставшее загадочным свершение математического естествознания и чистой математики (в нашем расширенном смысле) как его логического метода должно было, по замыслу Канта, проясниться благодаря этим теориям, но они же вели и к революционному переистолкованию собственного бытийного смысла природы как мира возможного опыта и возможного познания и тем самым, коррелятивно, к переистолкованию собственного истинностного смысла соответствующих наук.

Конечно, при кантовской постановке вопросов уже предполагается существующим повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы (в том числе и я, в тот или иной момент философствующий) обладаем вот-бытием как сознательные существа, и в не меньшей степени — науки как факты культуры в этом мире, со своими учеными и теориями. Со стороны жизненного мира мы суть в нем объекты среди объектов; а именно сущие здесь или там, в простой достоверности опыта, до каких бы то ни было научных, будь то физиологических, психологических, социологических или прочих констатаций. С другой стороны, мы суть субъекты для этого мира, а именно, как познающие его в опыте, обдумывающие, оценивающие, целенаправленно соотносящиеся с ним Я-субъекты, для коих этот окружающий мир имеет только тот бытийный смысл, который когда-либо придали ему наш опыт, наши мысли, наши оценки и т. д., и в тех модулях значимости (бытийной достоверности, возможности, той или иной видимости и т. д.), которые мы как субъекты значимости актуально при этом осуществляем или которыми мы уже с некоторых пор обладаем как хабитуальными приобретениями, храня их в себе как значимости того или иного содержания, которые при желании могут быть вновь актуализированы. Все это, конечно, охвачено многообразными изменениями, но «этот» [«die»] мир все же

сохраняется как сущий в единстве и лишь корректирующий свое содержание.

Очевидно, что содержательное изменение воспринятого объекта, т. е. воспринятое в нем самое изменение или движение, отличается от изменения способов явления (например, перспективы, явления вблизи и вдали), в котором такого рода объективное предстает присутствующим как оно само [selbstgegenwärtig]. Это видно по смене установки. Взгляд, направленный прямо на объект и на то, что ему присуще, устремляется сквозь явления к тому, что непрерывно является в их непрерывном единении — к объекту в бытийной значимости модуса «само присутствующее» [selbst gegenwärtig]. В рефлексивной установке мы имеем не что-то одно, а многообразное; тематическим теперь становится протекание самих явлений, а не то, что является в них. Восприятие есть изначальный модус *созерцания*, в нем созерцаемое предстает в изначальной оригинальности, т. е. в модусе самоприсутствия [Selbstgegenwart]. Наряду с ним у нас есть другие модусы созерцания, которые в себе самих, в меру осознанности, характеризуются как самоприсутствующие вариации этого «самоу вот». Это способы приведения к настоящему [Vergegenwärtigungen], вариации присутствия в настоящем; они дают осознать временные модальности, например, не само-вот-сущее, а само-вот-бывшее, или будущее, само-вот-становящееся. Такие приводящие [vergegenwärtigende] созерцания «повторяют» — в известных, им присущих модификациях — все те многообразия явлений, в которых объективное предстает в плане восприятия: например, вспоминающее созерцание показывает объект как сам-вот-бывший, повторяя перспективы и прочие способы явления, но как модифицированные в плане воспоминания. Теперь оно сознаётся как бывшие перспективы, бывшее протекание субъективных «представлений чего-либо» в моих прежних бытийных значимостях.

Теперь мы можем объяснить весьма условную оправданность речи о чувственном мире, о мире чувственного созерцания, чувственных явлений. Во всех оправданиях жизни естественных интересов, удерживающейся чисто в жизненном мире, первостепенную роль играет возврат к «чувственно» познающему созерцанию. Ибо все, что в жизненном мире предстает как конкретная вещь, само собой разумеется, обладает телесностью, даже если это не всего лишь тело [Körper], а, например, какое-нибудь животное или культурный объект, то есть обладает также и психическими или какими-либо иными духовными свойствами. Если мы принимаем в вещах во внимание только чисто телесное, то в плане восприятия оно, по всей видимости, предстает только в видении, в прикосновении, в слышании, то есть в визуальных, тактильных, акустических и т. п. аспектах. В этом, само собой разумеется, неизбежно участвует наше живое тело [Leib], всегда остающееся в поле восприятия, наделенное соответствующими «органами восприятия» (глаза, руки, уши и т. д.). В меру осознанности они постоянно играют здесь свою роль, а именно, функционируют в видении, слышании и т. д. вместе с присущей им подвижностью Я [ichliche Beweglichkeit], так называемой кинестезой. Все кинестезы, всякое «я двигаюсь», «я делаю» связаны друг с другом в универсальном единстве, причем кинестетический покой есть модус моего действия. Очевидно, что аспектные представления тела, в тот или иной момент являющегося в восприятии, и кинестезы не протекают рядом друг с другом, а скорее взаимодействуют так, что аспекты обладают бытийным смыслом и своей значимостью аспектов тела только благодаря тому, что они непрерывно затребуются в качестве аспектов кинестез, аспектов совокупной кинестетически-чувственной ситуации, в каждой деятельно вызванной ими вариации совокупной кинестезы — вызванной введением в игру той или иной особой кинестезы — и соответствующим образом исполняют это требование.



Таким образом, чувственность, я-деятельное функционирование живого тела и его органов сущностно принадлежит всякому опыту тела. В меру осознанности он протекает не просто как протекание телесных явлений, как если бы последние в себе самих, только посредством самих себя и сплавления друг с другом, были явлениями тел. В сознании они таковы только в единстве с кинестетически функционирующей живой телесностью [Leiblichkeit], т. е. с Я, функционирующим здесь в своей самобытной активности и привычности. Живое тело постоянно присутствует в поле восприятия совершенно уникальным способом, совершенно непосредственно, в совершенно уникальном бытийном смысле, а именно в том смысле, который очерчивается словом «орган» (в его изначальном значении): то, в чем я совершенно уникальным способом и совершенно непосредственно существую как Я, испытывающее аффекты и производящее действия, в чем я совершенно непосредственно властвую [walte] кинестетически; расчлененное на особые органы, в которых я пребываю (или способен пребывать) в соответствующих им особых кинестезах. И это властвование, обнаруживающееся здесь как функционирование во всяком восприятии тела, как хорошо знакомая и в меру осознанности находящаяся в моем распоряжении совокупная система кинестез, актуализируется в той или иной кинестетической ситуации и бывает непрерывно связано с ситуацией телесного явления, с ситуацией в поле восприятия. Многообразию явлений, в которых некое тело может быть воспринято как одно и то же, своим собственным способом соответствуют принадлежащие ему кинестезы, в протекании которых должны выступить соответствующие (тоже требуемые здесь) явления, для того чтобы они вообще могли быть явлениями этого тела, могли выявить его в себе как это тело в его свойствах.

Таким образом, в чистом восприятии тело [Körper] и живое тело [Leib] существенно отличны друг от друга: живое тело как единственное действительно соразмерное вос-

приятию, мое живое тело. Как возникает сознание, в котором мое живое тело приобретает тем не менее бытийную значимость некоего тела среди других тел, как, с другой стороны, дело доходит до того, что некоторые тела в моем поле восприятия приобретают значимость живых тел, принадлежащих «чужим» Я-субъектам,— эти вопросы становятся теперь необходимыми.

В рефлексии мы ограничивались воспринимающим сознанием вещей, собственным их восприятием, моим полем восприятия. Однако в нем может быть воспринято единственно и только мое живое тело, и никогда — чужое живое тело в его живой телесности, но только как тело. В моем поле восприятия я обнаруживаю себя, властвующего как Я в своих органах, и потому вообще во всем, что еще принадлежит мне как Я в моих Я-актах и способностях. Но объекты жизненного мира, когда они показывают свойственное им самим бытие, хотя и проявляются с необходимостью как телесность, однако не всего лишь как телесные, а потому и мы всегда присутствуем при всех сущих для нас объектах животелесно [leiblich], но и не только как животелесные; при восприятии (если это объекты восприятия) мы, стало быть, тоже присутствуем в его поле, а также, в модифицированном виде, во всяком созерцаемом нами поле, и даже в недоступном созерцанию, поскольку мы, само собой разумеется, способны «представить себе» все, что мнится нам вне созерцания, и лишь иногда испытываем при этом затруднения. Очевидно, что «животелесно» означает не просто «телесно»; это слово отсылает к вышеупомянутому кинестетическому функционированию, к этому особому способу функционирования Я, в первую очередь, видя, слыша и т. д., к которому, само собой разумеется, принадлежат еще и другие модусы действий Я (напр., когда я что-то поднимаю, несу, толкаю и т. д.).

Но животелесная деятельность Я, само собой разумеется, не однообразна, и каждый из ее способов нельзя отры-

вать от остальных; при всех изменениях они образуют единство. Таким образом, мы конкретно животелесно, но не только животелесно, как целокупные Я-субъекты, каждый как целокупный Я-человек, присутствуем в поле восприятия и т. д. и, если брать шире, в поле сознания. Стало быть, всякий раз, когда мир осознается как универсальный горизонт, как единый универсум сущих объектов, мы, каждый Я-человек и все мы вместе, как живущие в мире рядом друг с другом, как раз принадлежим миру, который именно в этой «совместной жизни» есть наш мир, в меру осознанности сущий и значимый для нас. Живя в бодрствующем сознании мира, мы постоянно активны на основе пассивного обладания миром, мы получаем аффекты отсюда, от объектов, преданных в поле сознания, в зависимости от наших интересов мы обращаемся к тому или другому из них, бываем в различных аспектах активно заняты ими; в наших актах это «тематические» объекты. В качестве примера назову проводимый при наблюдении анализ свойств того, что является в восприятии, или наши действия по обобщению, установлению связей, активному отождествлению и различению; или, наконец, наше активное оценивание, наше планирование задач, наше деятельное осуществление намеченных путей и целей.

Как субъекты актов (Я-субъекты) мы ориентированы на тематические объекты в модусах первичной и вторичной, а иногда еще и смешанной направленности. Сами акты при этой занятости объектами не тематичны. Но мы способны задним числом подвергнуть рефлексии самих себя и нашу когда-либо имевшую место активность теперь она становится тематически предметной в новом (теперь, в свою очередь, нетематическом) живом функционировании.

Таким образом, сознание мира находится в постоянном движении, мир и какое-либо его объектное содержание всегда осознается в смене различных модусов (созерцаемое, не доступное созерцанию, определенное, неопределенное и т. д.), но также и в смене аффектов и действий, так

что всегда существует некая совокупная область аффицирования, и аффицированные в ней объекты оказываются то тематическими, то нетематическими; а среди них и мы сами, всегда неизбежно принадлежащие аффективной области, всегда функционирующие как субъекты актов, но лишь иногда становящиеся тематически предметными как предметы нашей занятости самими собой.

Разумеется, это относится не только ко мне, тому или иному отдельному Я; в нашей совместной жизни мы совместно имеем мир в качестве предданного, в качестве сущего и значимого для нас, к которому совместно принадлежим и мы — к миру как миру для нас всех, предданному в этом бытийном смысле. И как постоянно функционирующие в бодрствующей жизни, мы тоже функционируем совместно, в многообразных способах совместного рассмотрения преданных всем нам объектов, совместного мышления, совместной оценки, намерения и действия. Сюда относится, стало быть, и то самое изменение тематики, когда так или иначе постоянно функционирующая Мы-субъективность становится тематически предметной, причем тематизируются и те акты, в которых она функционирует, хотя и всегда с некоторым остатком, который по-прежнему нетематичен, так сказать, анонимен: таковы рефлексии, функционирующие в отношении самой этой тематики.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Конечно, всякая, а стало быть и эта рефлектирующая активность накапливает свои привычные приобретения. Наблюдая за чем-либо, мы получаем привычное знание, знакомство с сущим для нас объектом в его прежде не известных свойствах, а наблюдая за собой достигаем самопознания. В самооценке, в намерениях и действиях, соотносимых с нами самими и с окружающими нас людьми, мы точно так же приобретаем самооценку и цели, направленные на нас самих, остающиеся нашими привычными значимостями. Но всякое знание вообще, все вообще ценностные значимости и цели, как обретенные благодаря нашей активности, остаются в то же время свойствами нас самих как я-субъектов, как личностей, и в рефлексивной установке могут быть обнаружены как то, что составляет наше собственное бытие.

Если мы, в частности, рассмотрим себя как ученых, каковыми мы тут фактически и являемся, то нашему особому способу бытия в качестве ученых соответствует наше актуальное функционирование способом научного мышления, когда мы задаем вопросы (и даем на них теоретические ответы), связанные с природой или духовным миром, а это прежде всего не что иное, как одна или другая сторона заранее познанного в опыте или как-либо иначе (научно и донаучно) осознанного и уже обладающего для нас значимостью жизненного мира. При этом функционируют и другие ученые, которые, объединившись с нами в теоретическую общность, обретают и разделяют с нами те же самые истины или же, сообщая исполняя познавательные акты, состоят с нами в единстве критического разбирательства, с целью достичь единения в критике. С другой стороны, мы для других можем быть просто объектами, как и они для нас, мы можем узнавать друг друга не в совместной работе, не в единстве актуально движущего нами общего теоретического интереса, а путем наблюдения, можем получать знание об их мыслительных актах, об актах их опыта, а возможно, и о прочих актах как об объективных фактах, но «незаинтересованно», не включаясь в их осуществление, без критического согласия или возражения.

Конечно, все это есть самое что ни на есть само собой разумеющееся. Нужно ли говорить об этом, да еще столь обстоятельно? В жизни, конечно, нет. А как философу? Не открывается ли здесь попросту бесконечное царство всегда готовых и находящихся в нашем распоряжении, но никогда еще прежде не расспрошенных *бытийных значимостей*, и не в них ли заключены *постоянные предпосылки* научного и, наконец, философского мышления? Хотя речь, конечно, не идет и не может идти о том, чтобы оценить эти предпосылки в их объективной истине.

К сфере само собой разумеющегося, предшествующего всякому научному мышлению и всем философским вопросам, относится то, что мир существует, всегда есть заранее,

и что корректировка того или иного мнения, опытного или какого бы то ни было другого, уже подразумевает сущий мир, именно как горизонт всего в тот или иной момент несомненно сущего и значимого, а в нем — тот или иной состав известного и несомненно достоверного, с чем приходит в противоречие то, что могло обесцениться как ничтожное. Объективная наука тоже ставит вопросы только на почве этого всегда уже заранее, уже в донаучной жизни сущего мира. Как и любая практика, она предполагает его бытие, но ставит перед собой цель превратить несовершенное по своему объему и надежности донаучное знание в знание совершенное — сообразно лежащей, разумеется, в области бесконечного идее корреляции между миром, сущим по себе твердо и определенно, и предикативно истолковываемыми его, *idealiter* научными истинами («истинами по себе»). Задача в том, чтобы осуществить это систематически, проходя по ступеням совершенства, и пользуясь методом, позволяющим постоянно двигаться дальше.

У человека в окружающем его мире есть много видов практики, и среди них этот своеобразный и исторически наиболее поздний: практика теоретическая. У нее свои собственные профессиональные методы, это искусство построения теорий, нахождения и закрепления истин, обладающих новым, чуждым донаучной жизни идеальным смыслом, смыслом некоторой «окончателности», универсальной действенности [*Allgültigkeit*].

Тем самым мы добавили к выявлению «само собой разумеющегося» еще один блок, но теперь ради того, чтобы понять, что в отношении всех этих многообразных предварительных значимостей, т. е. «предпосылок» философствующего, возникают бытийные вопросы нового и сразу же в высшей степени загадочного измерения. Это тоже вопросы к само собой разумеющимся образом сущему, всегда предданному в созерцании миру; но это не вопросы той профессиональной практики и *τέχνη*, которая называется объективной наукой, не вопросы искусства, позволяющего

обосновать и расширить царство объективных научных истин об этом окружающем мире, а вопросы о том, в каком отношении тот или иной объект, донаучно, а затем и научно истинный, стоит ко всему тому субъективному, которое всюду выражает себя в том, что заранее предлежит нам как само собой разумеющееся.

### **§ 29. Жизненный мир можно раскрыть как царство субъективных феноменов, остающихся «анонимными»**

Как только, философствуя вместе с Кантом, мы, вместо того чтобы шагнуть вперед от его начала и по его пути, возвращаемся к вопросу о таких само собой разумеющихся моментах (которыми как не вызывающими никаких вопросов пользуется мышление Канта, да и мышление каждого человека), как только мы осознаем их в качестве «предпосылок» и удостоиваем собственного универсального и теоретического интереса, перед нами, к нашему растущему удивлению, раскрывается бесконечность все новых феноменов нового измерения, выходящих на свет только благодаря последовательному проникновению в смысловые и значимостные импликации этого само собой разумеющегося; бесконечность, потому что по мере проникновения выясняется, что каждый достигнутый в этом смысловом развертывании феномен, и прежде всего данный в жизненном мире как само собой разумеющимся образом сущий, сам уже несет в себе смысловые и значимостные импликации, истолкование которых выводит нас к новым феноменам и т. д. Это целиком и полностью чисто субъективные феномены, но не просто фактичности психофизических процессов протекания чувственных данных, а духовные процессы, которые как таковые с сущностной необходимостью выполняют функцию конституирования смысловых гештальтов. Но они каждый раз делают это из духовного «материала», который вновь и вновь с сущност-

ной необходимостью оказывается духовным гештальтом, оказывается конституированным, равно как и всякий вновь появившийся гештальт призван стать материалом, т. е. функционировать в деле образования гештальтов.

Никакая объективная наука, никакая психология, которая все же хотела стать универсальной наукой о субъективном, никакая философия не смогла когда-либо тематизировать и тем самым действительно открыть это царство субъективного. Не смогла этого сделать и кантовская философия, которая все же хотела вернуть нас к субъективным условиям возможности мира, доступного объективному опыту и познанию. Это царство целиком и полностью замкнутого в себе субъективного, имеющего свой способ бытия, функционирующего во всяком опытном познании, во всяком мышлении, во всякой жизни, т. е. повсюду неотъемлемо присутствующего, и все же так никогда и не попавшего в поле зрения, так и оставшегося не схваченным и не понятым.

Исполнит ли философия приданный ей при изначальном учреждении смысл науки, дающей универсальное и окончательное обоснование, если она оставит это царство в его «анонимности»? Может ли она это сделать, может ли это сделать какая-либо наука, которая хотела быть ветвью философии, которая, таким образом, не могла потерпеть под собой никаких предпосылок, никакой фундаментальной сферы сущего, о которой никто ничего не знает, которую никто научно не исследовал и не подчинил себе в познании? Я вообще назвал науки ветвями философии, хотя бытует столь расхожее убеждение, что объективные, позитивные науки самостоятельны, самодостаточны в силу своего будто бы полностью обоснованного и потому образцового метода. Но не состоит ли, в конце концов, единый телеологический смысл, проходящий через все систематические попытки совокупной истории философии, в том, чтобы прорваться к пониманию того, что наука вообще возможна только как универсальная философия, а эта послед-



няя — одна-единственная наука во всех науках — возможна только как тотальность всех познаний, и не означает ли это, что все они покоятся на *одном-единственном* основании, которое прежде всего прочего должно быть исследовано научно, — и может ли, добавлю я, это быть какое-либо иное основание, нежели как раз основание вышеупомянутой анонимной субъективности? Но достичь этого понимания можно только если, наконец, со всей серьезностью спросить о том *само собой разумеющемся*, которое предполагается всяким мышлением, всякой жизнедеятельностью, во всех ее целях и свершениях [Leistungen], и если, последовательно спрашивая об их бытийном и значимостном смысле, осознать нерасторжимое единство той смысловой и значимостной взаимосвязи, которая пронизывает все духовные свершения. Прежде всего это касается всех духовных свершений, которых мы, люди, достигаем в мире как отдельные личности и как субъекты культуры. Всем этим свершениям всегда уже предшествует универсальное свершение, которое уже предполагается во всякой человеческой практике, во всякой донаучной и научной жизни, и духовные завоевания которого образуют их постоянную подоснову, в которую призваны вливаться их собственные завоевания. Мы будем учиться понимать, что мир, постоянно сущий для нас в потоке сменяющих друг друга способов данности, есть универсальное духовное завоевание, что он стал таковым и что в то же время продолжается его становление в качестве единства духовного гештальта, в качестве смыслового строения — строения универсальной субъективности с ее последней функцией. Для этого конституирующего мир свершения характерно то, что субъективность объективирует самое себя как субъективность человеческую, входящую в состав мира. Всякое объективное рассмотрение мира есть рассмотрение «вовне» и схватывает только «внешность», объективность. Радикальное рассмотрение мира есть систематическое и чистое внутреннее рассмотрение субъективности, «выражающей» [«äußernde»]

самое себя вовне. Дело обстоит как с единством живого организма, который вполне можно наблюдать и расчленять извне, но понять можно только возвратившись к его скрытым корням и систематически проследив начинающуюся в них и стремящуюся от них кверху, изнутри формирующуюся жизнь во всех ее свершениях. Конечно, это всего лишь сравнение, но не является ли, в конце концов, наше человеческое бытие и присущая ему сознательная жизнь с ее глубочайшей проблематикой мира тем местом, где все проблемы живого внутреннего бытия и его внешнего выражения находят свое решение?

### **§ 30. Отсутствие наглядно-указывающего метода как основание мифических построений Канта**

Обычно жалуются на темные места философии Канта, на непостижимость очевидностей его регрессивного метода, его трансцендентально-субъективных «способностей», «функций», «образований», на трудность в понимании того, что собственно есть трансцендентальная субъективность, как она осуществляет свою функцию, свою работу, и как благодаря ей нужно понимать всякую объективную науку. В самом деле, Кант ведет своего рода мифические рассуждения, где смысл слов хотя и отсылает к субъективному, но к такому субъективному, которое мы в принципе не можем сделать созерцаемым, ни на фактических примерах, ни через подлинную аналогию. Если мы пытаемся сделать это, опираясь на доступный созерцанию смысл, к которому нас отсылают слова, то остаемся в персональной человеческой — душевной, психологической — сфере. Но тут мы вспоминаем кантовское учение о внутреннем чувстве, согласно которому все, что можно указать в очевидности внутреннего опыта, уже сформировано некой трансцендентальной функцией, функцией внесения временности [Zeitigung]. Но как нам достичь ясного смысла поня-

тий трансцендентально субъективного, отталкиваясь от которого конституируется научно истинный мир как объективное «явление», если не придать «внутреннему восприятию» еще и другой смысл, кроме психологического; если этот смысл не является действительно аподиктическим смыслом, который в конце концов дает нам почву опыта (например, почву картезианского *ego cogito*), и при этом в таком опыте, который не есть кантовский научный опыт и достоверность которого это не достоверность объективного бытия в научном, например физическом, смысле, а действительно аподиктическая достоверность, достоверность универсальной почвы, которая может быть окончательно указана в качестве аподиктически необходимой и последней почвы всякой научной объективности и позволяет понять последнюю? Здесь должен лежать источник всех последних понятий познания для всех сущностно-всеобщих усмотрений, в которых может быть научно понят всякий объективный мир, а пребывающая в себе в состоянии абсолютного покоя философия — прийти к систематическому развитию.

Быть может, более глубокая критика показала бы, что Кант, хотя он и выступает против эмпиризма, в своем понимании души и сферы задач психологии тем не менее по-прежнему зависит от этого самого эмпиризма, что душа для него есть душа натурализованная, мыслимая как компонента психофизического человека во времени природы, в пространство-временности. Тогда, конечно, трансцендентально-субъективное не может быть психическим. Но разве действительно аподиктическое внутреннее восприятие (самовосприятие, редуцированное к действительно аподиктическому) нельзя отождествить с самовосприятием этой натурализованной души, с очевидностью «дощечки для письма» и нанесенных на нее данных, и даже с очевидностью ее способностей как сил, приписываемых ей по способу природы? Ввиду того, что Кант понимает внутреннее восприятие в этом эмпиристском, психологиче-

ском смысле и, наученный юмовским скепсисом, остерегается прибегать к психологии как к абсурдному извращению подлинной проблематики рассудка, он и прибегает к мифическому образованию понятий. Он запрещает своим читателям переводить результаты его регрессивной процедуры в доступные созерцанию понятия и предостерегает их от всякой попытки построения, исходящего от изначальных и чисто очевидных созерцаний и следующего отдельными, действительно очевидными шагами. Его трансцендентальные понятия отмечены поэтому совершенно своеобразной неясностью, которую никак нельзя прояснить, нельзя превратить в такое смысловое построение, которое обеспечивало бы прямую очевидность.

Совсем по-иному дело в отношении ясности всех понятий и проблемных постановок обстояло бы в том случае, если бы Кант не был, как дитя своего времени, целиком связан современной ему натуралистической психологией (строившейся по образу естествознания и параллельно ему), а действительно радикально подошел к проблеме априорного познания и его методической функции в рациональном объективном познании. Для этого потребовался бы существенно иной регрессивный метод, нежели метод Канта, покоившийся на вышеупомянутых бесспорных и само собой разумеющихся моментах, метод, не скрывающий [schließende] в мифических конструкциях, а полностью раскрывающий [erschließende] в созерцании, доступный созерцанию в своем исходном пункте и во всем том, что раскрывается благодаря ему, пусть даже понятие созерцательной наглядности [Anschaulichkeit] было бы при этом существенно расширено в сравнении с кантовским и пусть созерцание здесь, при новой установке, вообще утратило бы свой привычный смысл, приобретая только всеобщий смысл изначального само-представления и только в новой бытийной сфере.

Нужно вновь, и совершенно систематически, поставить вопрос именно о том само собой разумеющемся, что не

только для Канта, но и для всех философов, для всех ученых образует никак не упоминаемую, скрытую в своих более глубоких опосредованиях основу их познавательных свершений. Тогда в дальнейшем потребуются систематически раскрыть живо властвующую в этой основе и сохранившуюся в ней в виде осадка интенциональность, другими словами, потребуется подлинный, т. е. «интенциональный анализ» духовного бытия в его абсолютном, предельном своеобразии, а также анализ того, что возникло в сфере духа и произошло из него, интенциональный анализ, который господствующая психология не должна подменить противным существу духа реальным анализом души, мыслимой по образцу природы.<sup>1</sup>

**§ 31. Кант и недостаточность современной ему психологии.  
Непрозрачность различия  
между трансцендентальной субъективностью и душой**

Чтобы поспособствовать отчетливому пониманию того, что здесь конкретно подразумевается, и таким образом осветить ситуацию, остававшуюся непрозрачной для всей той исторической эпохи, мы приведем следующее соображение, которое, конечно же, наполняется смыслом лишь на очень поздней стадии исторического процесса.

Исток всех познавательных загадок был уже заранее заключен в развитии философии Нового времени сообразно свойственному ей рационалистическому идеалу науки,

---

<sup>1</sup> Но это не подразумевалось в начале. Для Канта, рассматривавшего повседневный мир как мир человеческого сознания, первым делом нужно было пройти через психологию, но через такую психологию, которая позволяла выразить в словах субъективные переживания сознания мира, выразить их действительно, так, как они открывались в переживании. Это оказалось бы возможным, если бы плодотворные намеки Декарта относительно *cogitata qua cogitata* не были обойдены вниманием господствующей локковской философии, а проросли в виде интенциональной психологии.

систематически распространявшемся на все выделявшиеся из нее особые науки. Этот порыв в развитии особых рациональных наук, отчасти очевидно удавшихся, отчасти же развиваемых в надежде на успех, внезапно застопорился. В построении одной из этих наук, психологии, возникли загадки, которые ставили под вопрос всю философию.

Конечно, психология Локка, предваренная ньютоновым естествознанием, находила особенно интересные темы в том, что в явлениях было лишь субъективным (и со времен Галилея предосудительным), равно как и вообще во всем том, что причиняло рациональности ущерб с субъективной стороны: в неясности понятий, в расплывчатости суждений, в способностях рассудка и разума во всех их обличьях. Ведь речь шла о способности человека к душевным свершениям [Leistungen], и притом к таким, которые должны были создать подлинную науку и тем самым дать начало подлинной практической разумной жизни. Таким образом, в этот круг входят и вопросы о существовании и объективной значимости [Gültigkeit] чисто рационального, логического и математического познания, о своеобразии естественно-научного и метафизического познания. Разве в таком общем аспекте, это не требовалось на самом деле? Было несомненно правильным и полезным, что Локк счел науки душевными свершениями (пусть даже слишком обращая внимание на то, что происходит в отдельной душе) и всюду ставил вопросы об истоках, ведь свершения можно понять только из их собственного действия. Однако у Локка все это, конечно, оставалось поверхностным, неметодически-беспорядочным, и к тому же происходило в рамках натурализма, из которого как раз и развился юмовский фикционализм.

Поэтому Кант, конечно же, не мог без оговорок прибегать к психологии Локка. Но разве правильно было отбрасывать из-за этого то всеобщее, что содержалось в локковой — психологически-теоретико-познавательной — постановке вопроса? Разве не было бы совершенно

корректным каждый поднятый Юмом вопрос понять сперва как вопрос психологический? Если рациональная наука становится проблемой, если проблематичным становится притязание чисто априорных наук на безусловную объективную значимость, т. е. на роль возможного и необходимого метода рациональных наук о фактах, то прежде всего следовало бы (как мы подчеркивали выше) подумать о том, что наука вообще является человеческим свершением, создается людьми, которые сами находят себя в мире, в мире всеобщего опыта; это разновидность практических свершений, направленных на духовные образования известного вида, называемые теоретическими. Как и всякая практика, она в своем собственном и сознаваемом самим действующим смысле соотносится с преданным миром опыта и в то же время включена в него. Таким образом, можно будет сказать, что неясности, связанные с осуществлением духовного свершения, могут быть прояснены только из психологических выкладок и тем самым удерживаются в предданном мире. Кант в своей постановке вопроса и в своем регрессивном методе, конечно, тоже пользуется преданным миром, но если он при этом конструирует трансцендентальную субъективность, скрытыми трансцендентальными функциями которой с неукоснительной необходимостью формируется мир опыта, то он сталкивается с той трудностью, что особое своеобразие человеческой души (которая сама принадлежит миру и потому предполагается вместе с ним) состоит в том, что она должна осуществлять (и уже осуществить) свершение, формирующее облик всего этого мира. Но как только мы отличаем эту трансцендентальную субъективность от души, мы сразу попадаем в область непонятного и мифического.

**§ 32. Возможность скрытой истины в трансцендентальной философии Канта: проблема «нового измерения».**  
**Антагонизм между «поверхностной» и «глубинной» жизнью**

Если в кантовой теории все же может содержаться какая-то истина, истина, способствующая действительным усмотрениям, как оно и обстоит на деле, то это было бы возможно только благодаря тому, что трансцендентальные функции, которые должны были бы прояснить спорные моменты объективно значимого познания, принадлежат такому измерению живой духовности, которое в силу вполне естественных препятствий, по-видимому, тысячами оставалось скрыто от человечества и от самих ученых, тогда как благодаря соразмерному методу раскрытия оно все же может стать доступным в научном отношении как царство опытной и теоретической очевидности. То обстоятельство, что это измерение оставалось скрытым на протяжении тысячелетий и, даже когда появилась возможность его ощутить, так и не возбудило особого и последовательного теоретического интереса, может быть (и будет) объяснено указанием на наличие своеобразного антагонизма между попыткой войти в это измерение и занятиями, отмеченными смыслом всех тех интересов, которые составляют естественную и нормальную человеческую жизнь в мире.

Поскольку речь при этом должна идти о духовных функциях, достигающих своих результатов во всяком опытном познании и во всяком мышлении, и даже вообще во всех занятиях, свойственных человеческой жизни в мире, о функциях, через посредство которых мир опыта вообще имеет для нас смысл и значимость как постоянный горизонт сущих вещей, ценностей, практических намерений, дел и т. д., постольку вполне можно было бы понять, что всем объективным наукам недоставало как раз знания о самом принципиальном, а именно знания о том, что вообще могло бы придать теоретическим образованиям объектив-



ного знания их смысл и значимость и только в силу этого — достоинство знания из последних оснований.

Эта схема возможного прояснения проблемы объективной науки вызывает в памяти известный, созданный Гельмгольцем образ плоских существ, не имеющих никакого представления о глубинном измерении, в котором их плоский мир является всего лишь проекцией. Все, что может быть осознано людьми — учеными и всеми остальными — в их естественной жизни в мире, все, что в опытном постижении, в познании, в практических намерениях и действиях они могут осознать как поле предметов, принадлежащих внешнему миру, как соотносимые с этими предметами цели, средства, как процессы действия, как конечные результаты и, с другой стороны, в самоосмыслении, как функционирующую при всем этом духовную жизнь, — все это остается на «плоскости», которая, хотя этого никто не замечает, составляет все же лишь поверхность бесконечно более богатого глубинного измерения. Но это имеет всеобщую значимость, все равно, идет ли речь о всего лишь практической жизни в обычном смысле или о жизни теоретической, о научном опытном познании, мышлении, планировании, действии и соответственно о научных опытных данностях, мыслях, мысленных целях, посылках и истинных результатах.

Конечно, эта поясняющая схема оставляет открытыми кое-какие напрашивающиеся здесь вопросы. Почему чисто «плоскостное» развитие позитивных наук могло так долго принимать вид чрезвычайно успешного предприятия, почему потребность в совершенной прозрачности методического свершения так поздно обнаружила в себе несообразности, даже неясности, в которых ничто не улучшилось даже при еще более точном конструировании логической техники. Почему более поздние попытки «интуционистского» углубления в более высокое измерение, на самом деле уже затрагивавшие его, и все усилия добыть оттуда ясность не привели к однозначным и всерьез связующим на-

учным результатам? Речь ведь идет не о том, чтобы попросту перевести взгляд на до сих пор остававшуюся без внимания, но несомненно доступную теоретическому опыту и опытному познанию сферу. Все, что может быть таким способом познано в опыте, составляет предмет и область возможного позитивного познания, лежит в «плоскости», в мире действительного и возможного опыта, опыта в естественном смысле слова. Вскоре мы увидим, какие чрезвычайные — коренящиеся в существе дела — трудности встречает на своем пути стремление действительно приблизиться к глубинной сфере, подойти сперва хотя бы к возможности схватить в чистоте ее самое в соответствующей разновидности опыта; и вместе с тем станет ясно, насколько, стало быть, велик антагонизм между «открытой» [«patenter»] поверхностной и «скрытой» [«latenter»] глубинной жизнью. Конечно, свою роль здесь постоянно играет и власть исторических предрассудков, особенно тех, что господствуют над всеми нами со времени возникновения современных позитивных наук. Ведь суть таких прививаемых уже детским душам предрассудков в том и состоит, что они остаются скрытыми в своем актуальном проявлении. Абстрактно-всеобщая воля к беспредрассудочности ничего в них не меняет.

И все же лежащие здесь трудности еще вовсе не велики в сравнении с теми, что коренятся в существе нового измерения и его отношения к давно привычному жизненному полю. Нигде путь от неясно пробивающихся потребностей к отмеченным определенной целью планам, от смутной постановки вопросов к первым рабочим проблемам (а только с них и начинается подлинная, рабочая наука) не оказывается столь далек. Нигде тот, кто стремится вникнуть в проблему, не сталкивается столь часто с появляющимися из темноты логическими фантомами, принявшими облик издавна привычных и действенных понятий, с парадоксальными антиномиями, с логическими нелепостями. И потому нигде не бывает столь велик соблазн соскольз-

нуть в логическую апоретику и споры и при этом немало гордиться своей ученостью, в то время как собственно требующий разработки субстрат, сами феномены, навсегда исчезают из поля зрения.

Все это найдет подтверждение, если теперь я оторвусь от Канта и попытаюсь провести читателя, намеренного в своем понимании следовать за мной, одним из тех путей, по которым я действительно ходил сам, путем, который, стало быть, был действительно пройден и теперь предстает как путь, на который в любое время можно ступить снова и который позволяет на каждом шагу возобновить и испытать как аподиктическую именно эту очевидность: очевидность возможности когда угодно повторить этот путь и провести его дальше во вновь и вновь подтверждаемом опыте и познании.

### **§ 33. Проблема «жизненного мира» как частная проблема в рамках всеобщей проблемы объективной науки**

Вкратце пересмотрев изложенное ранее, напомним о том приобретаем для нас значимость факте, что наука есть свершение человеческого духа, которое исторически и для каждого изучающего предполагает исхождение от созерцаемого окружающего жизненного мира, преданного всем в качестве сущего, а также в своем осуществлении и дальнейшем проведении постоянно предполагает этот окружающий мир, как он в тот или иной момент предлагает себя ученому. Например, для физика это тот окружающий мир, в котором он видит свои мерные инструменты, слышит удары метронома, оценивает видимые величины и т. п., в котором он, к тому же, умеет удерживаться сам, со всеми своими действиями и со всеми своими теоретическими идеями.

Если наука ставит какие-то вопросы и отвечает на них, то эти вопросы с самого начала и, по необходимости, в дальнейшем ставятся на почве — и касаются состава —

этого предданного мира, в котором как раз и удерживается ее, как и всякая прочая, жизненная практика. В последней познание постоянно играет свою роль уже как донаучное познание, со своими целями, которых оно (в том смысле, который оно подразумевает) каждый раз в среднем и достигает в достаточной мере для поддержания практической жизни в целом. Разница только в том, что именно возникшее в Древней Греции новое человечество (философское, научное человечество) сочло себя обязанным преобразовать целевую идею «познания» и «истины», свойственную естественному вот-бытию, и придать вновь образованной идее «объективной истины» более высокое достоинство, делающее ее нормой всякого познания. В связи с этим возникает в конце концов идея универсальной науки, в своей бесконечности объемлющей всякое возможное познание,— дерзкая идея, руководящая всем Новым временем. Если мы представим себе все это, то развернутое прояснение объективной значимости науки и всей ее задачи в целом потребует, по-видимому, чтобы прежде всего были поставлены вопросы о предданном мире. Он естественным образом заранее дан всем нам как отдельным лицам в горизонте нашей со-человечности, т. е. в каждом актуальном контакте с другими как «этот» мир, общий нам всем. Поэтому он, как было подробно изложено выше, образует постоянную почву значимости, всегда готовый источник само собой разумеющегося, которым мы без лишних разговоров пользуемся и как практические деятели, и как ученые.

Если же этот предданный мир должен стать собственной темой констатаций, за которые была бы ответственна наука, то потребуются особо тщательное предварительное осмысление. Непросто достичь ясности в том, сколь своеобразны те научные и, таким образом, универсальные задачи, которые должны быть поставлены под титулом жизненного мира, и в какой мере здесь может прорасти что-то значительное в философском отношении. Трудности до-

ставляет уже первая попытка договориться о его особом бытийном смысле, который, к тому же, нужно понимать то в более узких, то в более широких рамках.

Способ, каким мы здесь приходим к жизненному миру как к научной теме, позволяет этой теме выступить в качестве подчиненной, частной темы в совокупной теме объективной науки вообще. Последняя вообще, т. е. во всех своих особых обличьях (отдельных позитивных науках) перестала быть понятной в отношении возможности объективных результатов ее работы. Если она становится проблемой в этом аспекте, то мы должны покинуть ее собственное предприятие и занять позицию над ней, чтобы окинуть взором все ее теории и результаты в систематической взаимосвязи предикативных мыслей и высказываний, а с другой стороны — также и деятельную жизнь работающих, и притом работающих совместно друг с другом ученых, намечаемые ими цели, те или иные вносимые в цель определения и саму определяющую очевидность. При этом вопрос ставится и о вновь и вновь различными всеобщими способами происходящем возвращении ученого к жизненному миру с его всегда наличествующими созерцаемыми данностями, к коим мы в равной мере можем причислить и его высказывания, когда-либо просто приведенные в соответствие с этим миром, построенные чисто дескриптивно по тому способу донаучных суждений, который свойствен окказиональным высказываниям в практической повседневной жизни. Таким образом, проблема жизненного мира и того, каким способом он функционирует и должен функционировать для ученого, составляет лишь частную тему в рамках очерченного целого объективной науки (и служит полному ее обоснованию).

Ясно, однако, что до всеобщего вопроса о его функции в очевидном обосновании объективных наук имеет смысл поставить вопрос о собственном и постоянном бытийном смысле этого жизненного мира, который он имеет для живущих в нем людей. Их интересы не всегда бывают на-

учными, и даже ученые не всегда бывают заняты научной работой; да и история учит тому, что в мире не всегда существовало человечество, в хабитус которого входили бы давно учрежденные научные интересы. Таким образом, жизненный мир всегда уже существовал для человечества до науки, и продолжает своим способом существовать при эпохэ в отношении науки. Поэтому проблему способа бытия жизненного мира можно изложить саму по себе, можно целиком и полностью стать на почву этого просто созерцаемого мира, оставить вне игры все объективно-научные мнения, познания, чтобы затем во всеобщем аспекте обдумать, какие «научные» задачи, т. е. задачи, которые должны быть решены как общезначимые, встают в отношении его собственного способа бытия. Не возникнет ли отсюда обширная тема для работы? Не раскроется ли вместе с тем, что поначалу выступает как специальная научно-теоретическая тема, наконец и упомянутое «третье измерение», заранее призванное целиком поглотить тему «объективная наука» (как и все другие «плоскостные» темы)? Поначалу это покажется диковинным и невероятным, обнаружатся некоторые парадоксы, но они же и разрешатся. Прежде всего прочего здесь требуется обсудить правильное понимание сущности жизненного мира и метод соразмерного ему «научного» рассмотрения, где вопрос об «объективной» научности не должен, однако, подниматься.

### § 34. Экспозиция проблемы науки о жизненном мире

#### *а) Разница между объективной наукой и наукой вообще*

Не является ли жизненный мир как таковой чем-то наиболее общеизвестным, чем-то всегда уже само собой разумеющимся во всякой человеческой жизни, в своей типике всегда уже хорошо знакомым нам благодаря опыту? Все его

горизонты неизвестности — не суть ли это всего лишь горизонты того, что известно несовершенным образом, заранее знакомые в самой всеобщей своей типике? Конечно, для донаучной жизни достаточно этого знакомства и того способа, каким неизвестное переводится в известное, каким на основе опыта (подтверждающегося в самом себе и при этом исключаящего всякую видимость) и индукции добывается окказиональное познание. Этого достаточно для повседневной практики. Если же можно и нужно продвинуться дальше, если должно состояться «научное» познание, то о чем ином может идти речь, кроме того, что и так имеет в виду, чем и так занимается объективная наука? Разве научное познание как таковое не есть «объективное» познание, направленное на некий познавательный субстрат, имеющий значимость для каждого в безусловной всеобщности? И все же мы, как это ни парадоксально, отстаиваем наше утверждение и требуем, чтобы унаследованное понятие объективной науки — в силу вековой традиции, в которой воспитаны все мы, — не подменяло здесь собой понятие науки вообще.

Быть может, титул «жизненный мир» позволяет и требует ставить различные, хотя и существенным образом связанные друг с другом научные задачи и, быть может, к подлинной и полной научности как раз и относится то, что их нужно рассматривать только все вместе, следуя при этом существенному порядку их фундирования, а не одну, объективно-логическую, ради нее самой (это особое свершение в рамках жизненного мира), оставляя другие в научном отношении вообще вне поля зрения; т. е. никогда научно не спрашивая о том, каким способом жизненный мир постоянно функционирует как подоснова, каким образом его многочисленные дологические значимости обосновывают логические, теоретические истины. Быть может, научность, которой требует этот жизненный мир как таковой, в его универсальности, это научность своеобразная, как раз не объективно-логическая, но — поскольку

ку дает последние обоснования — не низшая, а по своей ценности более высокая научность. Но как же нам претворить в действительность эту совершенно иную по своему виду научность, которую до сих пор всегда подменяла объективная? Идея объективной истины во всем своем смысле заранее определена своим контрастом с идеей истины до- и вненаучной жизни. Последняя находит последний и глубочайший источник подтверждения в «чистом» опыте (в вышеописанном смысле), во всех его модусах восприятия, воспоминания и т. д. Но эти слова нужно действительно понимать так, как они понимаются в самой донаучной жизни, т. е. в них нельзя привносить психофизическую, психологическую интерпретацию из какой-либо объективной науки. И прежде всего, чтобы сразу упомянуть о важном, нельзя тотчас же прибегать к якобы непосредственным «данным ощущения», как если бы именно *ими* непосредственно характеризовались чисто созерцаемые данности жизненного мира. Действительно первое есть «всего лишь соотношенное с субъектом» созерцание донаучной мировой жизни. Конечно, для нас это «всего лишь», как давнее наследство, имеет пренебрежительный оттенок  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ . В самой донаучной жизни этого оттенка, конечно же, нет; здесь это наследие составляет область надежного подтверждения, область хорошо подтвержденных предикативных познаний и ровно настолько надежных истин, как того требуют определяющие его смысл практические жизненные намерения. Пренебрежительность, с которой ученый, следующий нововременному идеалу объективности, относится ко всему «всего лишь соотношенному с субъектом», ничего не меняет в его собственном способе бытия, как ничего не меняет и в том, что ему самому этого оказывается все же вполне достаточно, где бы ни приходилось ему к этому прибегать.



*б) Использование соотносенных с субъектом опытов  
для объективных наук и наука о них*

Науки осуществляют свои построения на само собой разумеющейся почве жизненного мира, извлекая из него то, что когда-либо бывает потребно для тех или иных преследуемых ими целей. Но пользоваться жизненным миром таким способом не означает научно познавать сам этот мир в его собственном способе бытия. Эйнштейн, к примеру, использует эксперименты Майкельсона и результаты их проверки другими исследователями, проведенной с помощью приборов, которые представляют собой копию майкельсоновых, с использованием тех же масштабов, с констатацией совпадений и т. п. Несомненно, что все здесь задействованное, персонал, аппаратура, помещение лаборатории и т. п. само вновь может стать темой для постановки вопросов, объективной в обычном смысле, в смысле позитивных наук. Но Эйнштейн никак не мог использовать теоретическую, психолого-психофизическую конструкцию объективного бытия г-на Майкельсона, а имел дело только с человеком, доступным ему (как и любому в донаучном мире) в качестве предмета простого опыта, с человеком, вот-бытие которого в этой жизненной активности и ее результатах в общем для всех жизненном мире всегда уже является предпосылкой для всех объективно-научных вопросов, намерений, свершений Эйнштейна касательно экспериментов Майкельсона. Конечно, это один общий для всех мир опыта, в котором и Эйнштейн, и любой другой исследователь знает себя как человека, в том числе и тогда, когда он занят своими исследованиями. Именно этот мир и все, что в нем происходит, мир, используемый, смотря по потребности, для научных и других целей, с другой стороны, для каждого естествоиспытателя в его тематической установке на «объективную истину» этого мира отмечен печатью «всего лишь соотносенного с субъектом». В контрасте с этим определяется, как мы говорили, смысл «объектив-

ной» постановки задач. Это «соотнесенное с субъектом» должно быть «преодолено»; ему можно и нужно противопоставить гипотетическое по-себе-бытие, субстрат логико-математических «истин-по-себе», к которым можно приближаться во все новых и все более удачных гипотетических попытках и оправдывать их через подтверждение в опыте. Это одна сторона. Но пока естествоиспытатель испытывает такой объективный интерес и действует соответственно ему, соотнесенное с субъектом, с другой стороны, все же функционирует для него вовсе не как нечто незначительное и проходное, а как то, что для каждого объективного подтверждения дает последнее обоснование теоретико-логической бытийной значимости, т. е. как источник очевидности, источник подтверждения. Видимые масштабы, деления шкалы и т. п. используются как действительно существующие, а не как иллюзорные; стало быть, то, что действительно существует в жизненном мире как действительное, составляет здесь посылку.

*с) Является ли соотнесенное с субъектом предметом психологии?*

Вопрос же о способе бытия этого субъективного или о науке, которая должна заниматься им в его бытийном универсуме, естествоиспытатель, как правило, постарается обойти указанием на психологию. Но здесь опять-таки нельзя протаскивать сущее в смысле объективной науки, когда вопрос стоит о сущем в смысле жизненного мира. Ибо то, что с давних пор, во всяком случае, с момента обоснования нововременного объективизма в познании мира, называется психологией, — какую бы из исторических попыток ее построения мы ни взяли, — само собой разумеющимся образом имеет смысл «объективной» науки о субъективном. Позднее нам придется сделать проблему возможности объективной психологии предметом

подробного разбирательства. Пока же, чтобы гарантированно избежать искушения подменить одно другим, следует четко уловить контраст между объективностью и свойственной жизненному миру субъективностью как то, что определяет основной смысл самой объективной научности.

*d) Жизненный мир как универсум всего принципиально доступного созерцанию. «Объективно-истинный» мир как принципиально недоступная созерцанию «логическая» субструкция*

Как бы ни обстояло дело с проведением или с самой возможностью проведения идеи объективной науки в отношении духовного мира (стало быть, не только в отношении природы), эта идея объективности господствует во всей «университас» позитивных наук Нового времени и во всеобщем языковом употреблении определяет смысл слова «наука». В этом уже заранее постольку содержится натурализм, поскольку понятие это заимствуется из галилеева естествознания, так что научно «истинный», объективный мир всегда уже мыслится как природа в расширенном смысле слова. Контраст между субъективностью жизненного мира и «объективным», «истинным» миром заключается лишь в том, что последний представляет собой теоретико-логическую субструкцию, охватывающую то, что принципиально невоспринимается, принципиально непознаваемо в опыте в своем собственном самостном бытии [Selbstsein], тогда как субъективное жизненного мира целиком и по отдельности отмечено как раз своей действительной опытной познаваемостью.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Внося определения в опыт, бытийное подтверждение жизни приводит к полной убежденности. Даже если оно индуктивно, индуктивная антиципация есть антиципация возможной познаваемости, которая все и решает. Индукции могут подтверждаться индукциями, в их совокупно-

Жизненный мир есть царство изначальных очевидностей. Данное с очевидностью, в зависимости от того, идет ли речь о восприятии или воспоминании, есть познанное в опыте как «оно само» в непосредственном присутствии [Präsenz] или припомненное как оно само; все прочие способы созерцания суть способы привести к присутствию [vergegenwärtigen] его само; каждое входящее в эту сферу опосредованное познание, говоря шире, каждый способ индукции имеет смысл индукции чего-то доступного созерцанию, чего-то, что некоторым образом может быть воспринято как оно само или припомнено как то, что было воспринято, и т. д. К этим модусам очевидностей сводится всякое возможное подтверждение, потому что это «оно само» (в том или ином модусе) в самих этих созерцаниях заключено как нечто действительно доступное intersубъективному опытному познанию и подтверждению, потому что это не мысленная субструкция, в то время как, с другой стороны, такая субструкция, насколько она вообще претендует на истинность, может стать действительно истинной как раз только путем обратного соотношения с такими очевидностями.

Это, конечно, сама по себе в высшей степени важная задача научного раскрытия жизненного мира: заставить считаться с исконным правом этих очевидностей, а именно с их более высоким достоинством в обосновании познания в сравнении с достоинством объективно-логических очевидностей. Нужно полностью прояснить, т. е. привести к последней очевидности то, каким образом каждая очевидность объективно-логических свершений, дающая формальное и содержательное обоснование объективной теории (напр., математической, естественнонаучной), имеет свои скрытые источники обоснования в той жизни, где осуществляются последние свершения, где очевидная дан-

сти. В их антиципациях познаваемости — также и потому, что каждое прямое восприятие само уже содержит индуктивные моменты (например, антиципация еще не познанных в опыте сторон объекта) — все заключено в дальнейшем понятии «опыта» или «индукции».

ность жизненного мира всегда имеет свой донаучный бытийный смысл, где она приобрела его и вновь приобретает. От объективно-логической очевидности (от математического «усмотрения», от естественнонаучного, позитивно-научного «усмотрения», как оно выполняется ведущим свои исследования и дающим свои обоснования математиком и т. п.) путь здесь идет назад к праочевидности, в которой всегда заранее дан жизненный мир.

Сколь бы странным и пока еще спорным ни показалось поначалу все сказанное здесь, всеобщее значение контраста между ступенями очевидности нельзя недооценивать. Проникнутые эмпиризмом речи естествоиспытателей часто, если не всегда, звучат так, как будто естественные науки — это науки, основанные на опыте объективной природы. Но если эти науки являются опытными науками, то это верно не в том смысле, что они в принципе следуют опыту, что все они исходят из опыта, а все их индукции в конечном счете должны быть верифицированы опытом; верно это лишь в другом смысле, в котором опыт есть очевидность, разыгрывающаяся чисто в жизненном мире, и как таковая — источник очевидности для объективных констатаций в науках, которые, со своей стороны, сами никогда не бывают опытами объективного. Ведь, как оно само, объективное никогда не может быть познано в опыте, и это, кстати, бывает видно по самим естествоиспытателям, когда они, опровергая собственные вносящие всюду путаницу, эмпирические речи, интерпретируют объективное даже как нечто метафизически трансцендентное. С опытной познаваемостью объективного дело обстоит не иначе, нежели с опытной познаваемостью бесконечно далеких геометрических образований, и тем самым вообще с опытной познаваемостью всех бесконечных «идей», например, с познаваемостью бесконечного числового ряда. Конечно, все «приближенные к созерцанию» представления [*Veranschaulichungen*] идей по способу математических или естественнонаучных «моделей» — это вовсе не созерцания самого объективного, а созерцания,

относящиеся к жизненному миру и предназначенные для того, чтобы облегчить понимание соответствующих объективных идеалов. Здесь по большей части свою роль играют разнообразные опосредования этого понимания, которое не всегда наступает столь же непосредственно и не всегда может стать очевидным, как в случае геометрической прямой, концепция которой возникает на основе происходящей из жизненного мира очевидности прямого края стола и т. п.

Для того чтобы вообще обрести здесь предпосылки для ясной постановки вопроса, потребуется изрядная обстоятельность, к примеру, для того чтобы освободиться прежде всего от постоянных подмен, к которым мы постоянно склонны в силу школьного господства объективно-научных способов мышления.

*е) Объективные науки как субъективные образования — образования особой, теоретико-логической практики, сами принадлежащие к полной конкретности жизненного мира*

Коль скоро контраст прояснен, нужно теперь отдать должное и их существенной взаимосвязанности: объективная теория в ее логическом смысле (в универсальной формулировке: наука как тотальность предикативной теории, системы высказываний, «логически» понимаемых как «положения-по-себе», «истины-по-себе» и в этом смысле логически взаимосвязанных) коренится, основывается в жизненном мире, в принадлежащих ему изначальных очевидностях. В силу этой укорененности объективная наука имеет постоянную смысловую соотнесенность с миром, в котором мы всегда живем, кроме прочего, и как ученые, а затем также и в общности ученых, — т. е. со всеобщим жизненным миром. Но как результат работы донаучных личностей, отдельных и общающихся в ходе научной деятельности, она сама при этом принадлежит жизненному миру. Правда, ее теории, логические образования, не относятся к

вещам жизненного мира, как камни, дома, деревья. Это логические целые и логические части, состоящие из последних логических элементов. Скажем вслед за Больцано: это «представления-по-себе», «положения-по-себе», умозаключения и доказательства «по-себе», идеальные единицы значения, чью логическую идеальность определяет их телос «истина-по-себе».

Но эта идеальность, как и любая другая, ничего не меняет в том, что все это образования, созданные человеком, существенным образом связанные с актуальными и потенциальными человеческими действиями, и потому они все же принадлежат к этому конкретному единству жизненного мира, конкретность которого простирается, стало быть, дальше, чем конкретность «вещей». То же самое (а именно, коррелятивно) справедливо и в отношении научной деятельности, опытно-познающей, формирующей логические образования «на основе» опыта, деятельности, в которой они выступают в исконном виде и в исконных модусах варьирования, у отдельных ученых и в их совместной деятельности: как изначальность совместно рассмотренного положения, доказательства и т. д.

Мы попадаем в неудобную ситуацию. Если мы со всей необходимой тщательностью установили контраст, то одно и другое — жизненный мир и мир объективно-научный — у нас, конечно, связаны. Знание об объективно-научном мире «коренится» в очевидности жизненного мира. Он заранее дан научному работнику или общности работников как почва, но выстраиваемое на этой почве здание является все же новым, другим. Если мы перестаем быть погруженными в наше научное мышление, если мы осознаем, что будучи учеными мы все же остаемся людьми и как таковые тоже входим в состав жизненного мира, всегда сущего для нас, всегда заранее данного, то вместе с нами и вся наука вдвигается в жизненный мир — всего лишь «соотнесенный с субъектом». А что с самим объективным миром? Как обстоит дело с гипотезой по-себе-бытия, первоначально свя-

занного с «вещами» жизненного мира, с «объектами», «реальными» телами, реальными животными, растениями, да и людьми в «пространство-временности» жизненного мира — если все эти понятия понимать теперь не с позиции объективных наук, а так, как они понимаются в донаучной жизни?

Не является ли эта гипотеза, которая, несмотря на идеальность научных теорий, имеет актуальную значимость для субъектов науки (для ученых как людей), *одной* из практических гипотез и планов наряду со многими другими, которые составляют жизнь людей в их жизненном мире, заранее данным им и создаваемом ими как всегда находящийся в их распоряжении, и не принадлежат ли *eo ipso* все цели, будь они «практическими» в каком бы то ни было вненаучном смысле или практическими под титулом «теоретических», тоже к единству жизненного мира, если только мы берем их в их целокупной и полной конкретности?

С другой же стороны, оказалось, что положения, теории, все ученое здание объективных наук есть образование, полученное в результате той или иной активности создавших его ученых, связанных между собой в их совместной работе; говоря точнее, полученное в результате непрерывающегося надстраивания активных действий, из которых каждое более позднее всегда предполагает результат более раннего. И дальше мы видим, что все эти теоретические результаты характеризуются как значимые для жизненного мира, что как таковые они постоянно добавляются к его собственному составу и уже заранее принадлежат ему как горизонт возможных свершений становящейся науки. Итак, конкретный жизненный мир в одно и то же время образует почву, в которой коренится «научно истинный» мир, и объемлет в себе этот мир в своей собственной универсальной конкретности — как это понять, как систематически, т. е. с использованием соразмерной ему научности уразуметь всеобъемлющий способ бытия жизненного мира, который выглядит столь парадоксально?



Мы ставим вопросы, ясный ответ на которые отнюдь не лежит на ладони. Контраст и неразрывное единство вовлекают нас в такие размышления, в ходе которых мы сталкиваемся со все более мучительными трудностями. Парадоксальная взаимосоотнесенность «объективно истинного» и «жизненного мира» делает загадочным способ бытия обоих. Стало быть, истинный мир в любом смысле, в том числе наше собственное бытие, в отношении смысла этого бытия становится загадкой. Пытаясь прийти к ясности и сталкиваясь с возникающими парадоксами, мы одним разом осознаем беспочвенность всего нашего прежнего философствования. Как нам теперь действительно стать философами?

Мы не можем устоять перед мощью этой мотивации, здесь мы не можем отступить, поскольку и Кант, и Гегель, и Аристотель, и Фома занимались этими апориями и приводили свои аргументы.

*f) Проблема жизненного мира не как частная,  
а как универсальная философская проблема*

Научность, которая имеется в виду при решении беспокоящей нас теперь загадки, это, конечно, новая научность, не математическая и вообще не логическая в историческом смысле, не такая научность, которая могла бы уже располагать готовой математикой, логикой, логистикой как уже предуготовленной нормой, ведь последние сами являются объективными науками в том смысле, который стал здесь проблематичным, и, составляя часть проблемы, не могут использоваться в качестве посылок. Поначалу, пока подчеркивался только контраст, пока мы заботились только о противопоставлении, могло показаться, что нет нужды в чем-то ином и большем, чем объективная наука, точно так же как повседневная практическая жизнь проводит свои особенные и всеобщие разумные осмысления и для этого не нуждается ни в какой науке. Это так *и есть*, это общеизвестный факт,

который принимается без размышлений, а не формулируется как основополагающий факт и не продумывается как собственная тема мышления, — именно, что истины бывают двойки. С одной стороны — повседневно-практические, ситуативные истины, которые, конечно же, относительно, но, как мы уже подчеркивали, это именно те истины, в которых когда-либо нуждается практика и которых она ищет, строя свои планы. С другой стороны — научные истины, обоснование которых приводит как раз к ситуативным истинам, но таким образом, что научный метод в своем собственном смысле от этого не страдает, поскольку и он хочет — и ему приходится — пользоваться именно этими истинами.

Поэтому, если руководствоваться не вызывающей сомнений наивностью жизни и при переходе от внелогической мыслительной практики к логической, к объективно научной, то могло бы показаться, что тематика, выступающая под титулом «жизненный мир», представляет собой интеллектуалистскую затею и происходит от свойственной Новому времени страсти все теоретизировать. Но, в противовес этому, мы смогли увидеть по крайней мере, что дело не может ограничиваться этой наивностью, что здесь обнаруживаются парадоксальные неясности, когда моменты, имеющие всего лишь субъектную отнесенность, якобы преодолеваются объективно-логической теорией, которая, однако, как теоретическая практика людей, принадлежит ко всего лишь соотносительному с субъектом и в то же время должна находить в том, что соотносено с субъектом, свои посылки, свои источники очевидности. Отсюда нет сомнения уже хотя бы в том, что все проблемы истины и бытия, все мыслимые для их разрешения методы, гипотезы и результаты, будь то в отношении миров опыта или метафизических сверхмиров, могут получить свою предельную ясность, свой очевидный смысл или очевидность своей бессмысленности только благодаря этому будто бы гипертрофированному интеллектуализму. А среди них, пожалуй, и все последние, имеющие оправданный смысл или бессмысленные вопросы, возни-

кающие в ходе столь громко возглашаемых в последнее время попыток «возрождения метафизики».

В последних рассмотренных нам стало в перспективе понятно величие проблемы жизненного мира, ее универсальное и самостоятельное значение. Напротив, проблема «объективно истинного» мира и соответственно объективно-логической науки, сколь бы настойчиво и сколь бы правомерно она вновь и вновь ни выдвигалась, представляется теперь проблемой вторичного и более специального интереса. Пусть особое свершение нашей объективной науки Нового времени остается непонятным, нельзя отрицать того, что она составляет для жизненного мира значимость, возникшую в результате особой активности, и сама принадлежит к конкретности этого мира. Стало быть, в любом случае для объяснения этого, как и всякого другого завоевания человеческой активности, нужно прежде всего принять во внимание конкретный жизненный мир, и притом в действительно конкретной универсальности, в которой он актуально или в плане горизонта [horizonthaft] включает в себя все значимости, приобретенные людьми для мира их совместной жизни, и в конечном итоге связывает всех их с абстрактно выделяемым мировым ядром: с миром обычных intersубъективных опытов. Правда, мы еще не знаем, как жизненный мир сможет стать независимой, целиком и полностью самостоятельной темой, как станут возможны научные высказывания о нем, которым как таковым (хотя и иначе, чем высказываниям наших наук) должна быть присуща своя «объективность», чисто методически присваиваемая необходимая действительность [Gültigkeit], которую мы или кто-нибудь еще можем подтвердить — и именно этим методом. Мы здесь абсолютные новички и не обладаем логикой, которая призвана здесь устанавливать нормы; мы можем только размышлять, углубляться в еще не развернутый смысл нашей задачи, с чрезвычайной тщательностью заботиться о недопустимости предрассудков, о том, чтобы сохранить ее в чистом виде, без чужеродных

вкраплений (кое-что важное для этого нами уже было сделано); и отсюда, как в любом новом начинании, для нас должен произрасти наш метод. Ведь проясняя смысл задачи, мы добиваемся очевидности цели как таковой, а в эту очевидность существенным образом входит и очевидность возможных «путей» к ней. Обстоятельность и трудность предварительных осмыслений, которые нам еще предстоят, будет оправдана сама собой, не только величиим цели, но существенной непривычностью и рискованностью тех идей, которые при этом будут введены в работу.

Таким образом, проблема, казавшаяся нам всего лишь проблемой оснований объективной науки или частной проблемой в рамках универсальной проблемы объективной науки, на деле (как мы заранее и объявляли) оказалась собственной и наиболее универсальной проблемой. Можно еще сказать и так: проблема эта выступает сначала как вопрос о соотношении объективно-научного мышления и созерцания. С одной стороны у нас, стало быть, находится логическое мышление, производящее логические идеи; например, физикалистское мышление в физической теории или чисто математическое мышление, где помещается математика как научная система, математика как теория. С другой стороны, мы имеем созерцание и созерцаемое в жизненном мире до всякой теории. Здесь возникает неистребимая иллюзия чистого мышления, которое, будучи чистым и потому не заботясь о созерцании, уже якобы обладает своей очевидной истиной, и даже истиной мира; иллюзия, делающая спорными смысл и возможность объективной науки, ее «широту действия». При этом созерцание и мышление отделяются друг от друга, и в этой разделенности всеобщий вид «теории познания» определяется как теория науки (наука при этом всегда трактуется сообразно единственному имеющемуся о ней понятию: как объективная наука), проводимая в отношении двух коррелирующих сторон. Но как только пустой и неопределенный титул «созерцание» перестает быть чем-то ограниченным и малоценным в сравнении с об-

ладающим наивысшей ценностью логическим, в котором будто бы уже найдена подлинная истина, и становится проблемой жизненного мира, а обширность и трудность этой тематики при серьезном проникновении в нее неимоверно возрастает, — происходит великое превращение «теории познания», теории науки, в ходе которого наука как проблема и как свершение наконец теряет свою самостоятельность и становится всего лишь частной проблемой.

Сказанное, конечно же, относится и к логике как учению об априорных нормах всего «логического» — логического в господствующем повсюду смысле, сообразно которому логика вообще есть логика строгой объективности, объективно-логических истин. О предлежащих науке предикациях и истинах и о «логике», выполняющей свою нормирующую функцию внутри этой сферы относительностей, о возможности также и применительно к этому логическому, чисто дескриптивно применяющемуся к жизненному миру, задать вопрос о системе а priori нормирующих его принципов, никогда и не думают. Традиционная объективная логика как априорная норма без всяких оговорок предписывается и для этой, соотнесенной с субъектом, истинностной сферы.

### **§ 35. Аналитика трансцендентального эпохэ. Первое: эпохэ в отношении объективной науки**

В природном своеобразии возникшей перед нами задачи заключено то, что метод доступа к рабочему полю новой науки (с достижением которого только устанавливаются ее рабочие проблемы) подразделяется на несколько шагов, каждому из которых по-новому свойствен характер некоего эпохэ, воздержания от наивно-естественных и всегда уже реализуемых значимостей. Первое необходимое эпохэ, т. е. первый методический шаг, уже обозначилось в поле нашего зрения благодаря предшествующему осмыслению. Нужно,

однако, дать ему четкую универсальную формулировку. По всей видимости, прежде всего требуется осуществить эпохэ в отношении всех объективных наук. Это означает не просто абстрагироваться от них, скажем, переосмысливая в фантазии современное человеческое вот-бытие так, будто в нем не остается ничего от науки. Подразумевается, скорее, эпохэ в отношении привлечения любых объективно-научных познаний, эпохэ в отношении всех критических позиций, интересующихся их истинностью или ложностью, даже по отношению к их ведущей идее объективного познания мира. Короче говоря, мы осуществляем эпохэ в отношении всех объективных теоретических интересов, всех целей и действий, которые свойственны нам как объективным ученым или просто как людям любознательным.

Но в этом эпохэ для нас, его осуществляющих, науки и ученые не исчезают. Они остаются тем, чем во всяком случае были раньше, а именно фактами в единой взаимосвязи жизненного мира; разница лишь в том, что в силу эпохэ мы не функционируем теперь как соучаствующие в их интересах, в их работе. Мы как раз учреждаем в себе особую привычную направленность интереса, принимаем некоторую установку, которая похожа на профессиональную и располагает особым «профессиональным временем». Как в других случаях, так и здесь оказывается, что когда мы актуализируем один из наших привычных интересов и бываем заняты нашей профессиональной деятельностью (выполняем работу), мы находимся в состоянии эпохэ в отношении других наших жизненных интересов, которые, однако, продолжают существовать и остаются нам свойственны. У всего есть «свое время», и когда одно сменяет другое, мы говорим, к примеру: «пришло время идти на заседание, на выборы» и т. п.

Хотя в специальном смысле мы называем нашей «профессией» науку, искусство, военную службу и т. д., все же, как у обычных людей, у нас постоянно (в расширенном смысле) есть сразу несколько «профессий» (установок на-

шего интереса): мы одновременно являемся отцами семейств, гражданами государства и т. д. У каждой такой профессии есть свое время для актуализирующих ее занятий. Поэтому и тот вновь учрежденный профессиональный интерес, универсальная тема которого была определена как «жизненный мир», встраивается в ряд прочих жизненных интересов, или профессий, и тоже имеет «свое время» в рамках единого персонального времени, составляющего форму перемежающихся профессиональных интересов.

Конечно, такое уравнивание новой науки со всеми «гражданскими» профессиями, и даже с самими объективными науками, выглядит как своего рода недооценка, как пренебрежение наибольшим ценностным различием, которое только может существовать между науками. Такое понимание позволило современным философам-иррационалистам приняться за столь любимую ими критику. Ведь при таком способе рассмотрения все выглядит так, будто тут опять-таки должен быть утверждён новый, чисто теоретический интерес, некая новая «наука», обладающая новой профессиональной техникой, которой занимаются либо как строящей из себя некий идеал интеллектуальной игрой, либо как интеллектуальной техникой более высокой степени, стоящей на службе позитивных наук, полезной для них, в то время как сами они, в свою очередь, свою единственную реальную ценность имеют в полезных для жизни приспособлениях. Против подмен, совершаемых поверхностными читателями и слушателями, которые, в конечном счете, слышат только то, что хотят слышать, мы бессильны, но они и составляют массовую публику, к которой философ равнодушен. Те немногие, к кому обращена его речь, вполне сумеют воздержаться от такого подозрения, тем более после того, что мы уже сказали в предыдущих лекциях. Они по крайней мере подождут, куда приведет их наш путь.

Есть веские основания того, почему я и для установки «феноменолога» столь остро подчеркиваю ее профессиональный характер. В описании рассматриваемого здесь

эпохэ в первую очередь указывается на то, что это эпохэ подлежит хабитуальному исполнению, которому отведено свое время, когда оно оказывает свое воздействие в работе, другое же время посвящено каким-либо другим рабочим или игровым интересам; и прежде всего на то, что приостановка исполнения ничего не меняет в интересе, который по-прежнему развивается и сохраняет значимость в персональной субъективности как ее хабитуальная направленность на цели, остающиеся у нее как ее значимости,— и именно поэтому исполнение в том же самом смысле всегда может быть вновь актуализировано в другое время. Но в дальнейшем это никоим образом не означает, что эпохэ жизненного мира (которому, как мы покажем, присущи еще и другие значительные моменты) в практически-«экзистенциальном» аспекте означает для человеческого вот-бытия не больше, чем профессиональное эпохэ сапожника, и что в сущности все равно, сапожник ты или феноменолог, а также — феноменолог ты или ученый, занимающийся позитивной наукой. Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстает человечеству как таковому.

**§ 36. Как жизненный мир может стать темой науки после осуществления эпохэ в отношении объективных наук?**

**Принципиальное различие объективно-логического априори и априори жизненного мира**

Если «жизненному миру» отводится наш исключительный интерес, то нужно спросить: разве эпохэ в отношении объективной науки уже раскрывает жизненный мир как



универсальную научную тему?<sup>1</sup> Разве мы тем самым уже получили темы для общезначимых в научном смысле высказываний, высказываний о научно устанавливаемых фактах? Как жизненный мир становится для нас заранее установленным универсальным полем таких подлежащих установлению фактов? Это пространственно-временной мир вещей, как мы его познаем в опыте нашей до — и вне-научной жизни и поверх познанных вещей знаем как доступный опытному познанию. У нас есть мировой горизонт как горизонт возможного опытного познания вещей. Вещи — это камни, животные, растения, а также люди и человеческие образования; но все это здесь соотнесено с субъектом, хотя в нашем опыте и в том социальном кругу, с

<sup>1</sup> Прежде всего напомним себе, что то, что мы называем наукой, в рамках постоянно значимого для нас мира, т. е. жизненного мира, есть особый вид целевой деятельности и целесообразных свершений, как и все человеческие профессии в обычном смысле слова, куда относятся и непрофессиональные виды, практические интенции более высокой степени, вообще не включающие в себя целевые взаимосвязи и свершения, более или менее обособленные, случайные, более или менее быстротечные интересы. С человеческой точки зрения все это особенности человеческой жизни и человеческого хабитуса, и все это заключено в универсальную рамку жизненного мира, куда вливаются все свершения и куда постоянно входят все люди с их действиями и способностями. Разумеется, новый теоретический интерес к самому универсальному жизненному миру требует в его собственном способе бытия осуществить эпохэ в отношении всех этих интересов, применительно к преследуемым нами целям и ко всегда сопутствующей целевой жизни критике путей к целям и самих целей на предмет того, придерживаемся ли мы их фактически, нужно ли идти по указанным путям и т. д. Со всеми нашими целями, хабитуально значимыми для нас, которые всегда «стоят на очереди», мы, правда, живем в горизонте жизненного мира, и все что тут происходит, становится сущим в нем; но нацеленность на все это не есть направленность на универсальный горизонт, и не нужно тематизировать цель как сущее, относящееся к этому горизонту, т. е. к уже ставшему темой жизненному миру. Таким образом, воздерживаться от преследования всех научных и прочих интересов, это первое. Но одним только эпохэ это не достигается: всякое целеполагание, всякое намерение уже предполагает что-то от мира [Weltliches], благодаря чему жизненный мир дан прежде каких бы то ни было целей.

которым мы связаны некоей жизненной общностью, мы приходим к «надежным» [sichere] фактам: где-то это происходит само собой, т. е. без помех, без каких-либо разногласий, а иногда, где до этого доходит на практике, путем спланированного познания, т. е. познания, осуществляемого ради того, чтобы прийти к истине, надежной для наших целей. Если же мы перемещаемся в чужой круг общения, — к неграм на берега Конго, к крестьянам Китая и т. д., — то сталкиваемся с тем, что их истины, их твердо установленные, получившие и получающие всеобщее подтверждение факты — вовсе не те, что у нас. Если же мы зададимся целью найти такую истину об объектах, которая была бы безусловно значимой для всех субъектов, и будем исходить из того, с чем при всей относительности все же согласились бы нормальный европеец, нормальный индус, китаец и т. д., — из того, что все же позволяет (пусть понимание их и различно) идентифицировать общие для них и для нас объекты жизненного мира, такие как пространственный гештальт, движение, чувственные качества и т. п., — то придем как раз на путь объективной науки. Выбрав себе в качестве цели эту объективность (объективность «истины-по-себе»), мы выдвигаем такого рода гипотезы, в силу которых нарушаем пределы чистого жизненного мира. Этого «нарушения» мы избежали благодаря первому эпохэ (в отношении объективных наук), и теперь пребываем в замешательстве: на что еще здесь можно рассчитывать, что здесь можно научно установить раз и навсегда и для каждого.

Но это замешательство сразу исчезает, если мы размышляем о том, что этот жизненный мир при всех свойственных ему моментах относительности все же имеет свою *всеобщую структуру*. Эта всеобщая структура, к которой привязано все сущее относительно [relativ Seiende], сама не относительна. Мы можем рассмотреть ее в ее всеобщности и с надлежащей осторожностью установить ее раз и навсегда и в равной мере, доступной для каждого. Мир как жизненный мир уже в донаучной жизни имеет «подобные» струк-

туры, которые объективные науки вместе со свойственной им (и благодаря вековой традиции ставшей уже само собой разумеющейся) субструкцией «по себе» сущего мира, определенного в «истинах-по-себе», предполагают в качестве априорных структур и систематически развертывают в априорных науках, в науках о логосе, об универсальных методических нормах, к которым должно быть привязано всякое познание «по себе объективно» сущего мира. Мир до науки это уже пространственно-временной мир; конечно, применительно к этой пространственно-временности речь не идет об идеальных математических точках, о «чистых» прямых, плоскостях, вообще о математически инфинитезимальной непрерывности, о «точности», принадлежащей к смыслу геометрического априори. Тела, хорошо знакомые нам из жизненного мира, это действительные тела, а не тела в смысле физики. Точно так же дело обстоит с причинностью, с пространственно-временной бесконечностью. Категориальное в жизненном мире носит те же имена, но его, так сказать, не волнуют теоретические идеализации и гипотетические субструкции геометров и физиков. Мы уже знаем: физики, такие же люди как и все остальные, живущие и сознающие себя в жизненном мире, мире их человеческих интересов, под титулом физики сформулировали особого рода вопросы и (в расширенном смысле) практические планы и адресовали их вещам жизненного мира, а их «теории» суть практические результаты. Как другие планы, практические интересы и их осуществление принадлежат жизненному миру, предполагают его в качестве своей почвы и обогащают его своими действиями, так обстоит дело и с наукой как человеческим планом и практикой. И сюда, как было сказано, относится всякое объективное априори в своей необходимой обратной соотношенности с соответствующим априори жизненного мира. Через эту обратную соотношенность происходит фундирование значимости. Именно в результате известного идеализирующего свершения на основе априори жизненного мира осущест-

вляется смыслообразование более высокой ступени и бытийная значимость математического и всякого объективного априори. Поэтому прежде всего следовало бы сделать научной темой то первое априори в его подлинности и чистоте, а в дальнейшем поставить систематическую задачу: как и какими способами нового смыслообразования на этой основе как опосредованное теоретическое свершение осуществляется объективное априори. Потребовалось бы, следовательно, систематически различать универсальные структуры: универсальное априори жизненного мира и универсальное «объективное» априори, а затем еще и универсальную постановку вопросов, смотря по тому, как «объективное» априори коренится в «соотнесенном с субъектом» априори жизненного мира, или, например, как математическая очевидность находит источник своего смысла и правомерности в очевидности жизненного мира.

Хотя мы уже отделили нашу проблему науки о жизненном мире от проблемы объективной науки, это соображение особенно интересно для нас потому, что мы, со школьной скамьи находясь в плену традиционной объективистской метафизики, поначалу вообще не имеем никакого доступа к идее универсального априори, относящегося чисто к жизненному миру. Нам прежде всего нужно принципиально отделить это последнее от сразу же подворачивающегося нам объективного априори. Именно этого отделения добивается первое эпохé в отношении всех объективных наук, если мы понимаем его еще и как эпохé в отношении всех объективно-априорных наук и дополняем только что приведенными соображениями. Соображения эти приводят нас также к тому фундаментальному усмотрению, что универсальное априори объективно-логической ступени — априори математических и всех прочих, в обычном смысле априорных наук — основывается на по себе более раннем универсальном априори, а именно на априори жизненного мира. Только через возвращение [Rekurs] к этому априори, которое должно

быть развернуто в собственной априорной науке, наши априорные, объективно-логические науки смогут получить действительно радикальное, серьезное научное обоснование, которое безусловно требуется для них в этой ситуации.

По-другому мы можем также сказать: та якобы полностью самостоятельная логика, которую, по их собственному мнению, — и даже под титулом истинно научной философии — могут создать современные логисты, а именно логика как универсальная априорная фундаментальная наука для всех объективных наук есть всего лишь наивность. Ее очевидность лишена научного обоснования из универсального априори жизненного мира, которое она постоянно предполагает в виде чего-то само собой разумеющегося, чему никогда не было дано универсальной научной формулировки, что никогда не было приведено ко всеобщности сущностного научного познания. Только когда появится эта радикальная основная наука, упомянутая логика сама сможет стать наукой. Пока этого не произошло, она лишена всякой основы и висит в воздухе, оставаясь при этом настолько наивной, что не может даже осознать ту задачу, которая присуща всякой объективной логике, всякой априорной науке в обычном смысле: исследовать, как надлежит обосновать ее самое, т. е. уже не «логически», а путем сведения к универсальному до-логическому априори, из которого все логическое, все строение объективной теории во всех ее методологических формах черпает свой правомерный смысл, которым, стало быть, еще только должна быть нормирована сама логика.

Однако это познание выходит за пределы движущего нами сейчас интереса к жизненному миру, для которого главное, как было сказано, это принципиальное различие объективно-логического априори и априори жизненного мира; и на этом остановимся, чтобы теперь начать радикальное осмысление великой задачи построения чистого учения о сущности жизненного мира.

### **§ 37. Наиболее всеобщие формальные структуры жизненного мира: вещь и мир, с одной стороны, сознание вещи, с другой**

Когда мы, свободно оглядываясь вокруг, отыскиваем то формально-всеобщее, что остается в жизненном мире инвариантным при всей переменчивости относительных моментов, мы невольно останавливаемся на том, что единственно определяет для нас в нашей жизни смысл речей о мире: мир есть совокупность вещей, «локально» [«örtlich»] распределенных в мировой форме пространство-времени в двояком смысле (по месту в пространстве и во времени), совокупность пространственно-временных «онта». Тем самым здесь будто бы может лежать задача онтологии жизненного мира, понимаемой как конкретно всеобщее учение о сущности этих «онта». Для нашего интереса в нынешней связи будет достаточно лишь обозначить ее. Не задерживаясь здесь, мы предпочитаем пройти вперед, к другой, как вскоре окажется, намного более обширной задаче, включающей при этом и ту первую. Чтобы проложить себе путь к этой новой, тоже существенно затрагивающей жизненный мир, но все же не онтологической тематике, мы приступим ко всеобщему рассмотрению, и приступим к нему как бодрствующие в жизненном мире люди (т. е., само собой разумеется, в рамках эпохé относительно любого вмешательства позитивной научности).

Функция этого всеобщего рассмотрения будет в то же время заключаться в том, чтобы сделать очевидным существенное различие в возможных способах, какими для нас может быть тематизирован предданный мир, онтический универсум. Жизненный мир, чтобы напомнить неоднократно сказанное, уже всегда присутствует для нас, ведущих в нем бодрствующую жизнь, он заранее существует для нас и составляет «почву» всякой, теоретической или внетеоретической, практики. Нам, бодрствующим, всегда

имеющим какой-либо практический интерес субъектам, мир заранее дан вовсе не от случая к случаю, он всегда и необходимым образом дан нам как универсальное поле всякой действительной и возможной практики, как горизонт. Жить — значит всегда жить-в-достоверности-мира. Жить в состоянии бодрствования — значит бодрствовать для мира, постоянно и актуально «сознавать» мир и самого себя как живущего в мире, действительно переживать, действительно осуществлять бытийную достоверность мира. При этом он каждый раз заранее дан таким образом, что даны оказываются те или иные отдельные вещи. Между тем, существует принципиальное различие в способе осознания мира и осознания вещей, осознания объектов (в самом широком, но связанном чисто с жизненным миром смысле), хотя, с другой стороны, первое и второе образуют неразрывное единство. Вещи, объекты (всегда понимаемые чисто в смысле жизненного мира) «даны» как так или иначе (в каком-либо модусе бытийной достоверности) значимые для нас, но в принципе только так, что они сознаются как вещи, как объекты *в горизонте мира*. Каждый объект есть нечто, «нечто из» мира, постоянно сознаваемого как горизонт. С другой стороны, этот горизонт сознается только как горизонт для сущих объектов и не может получить актуальности без особо сознаваемых объектов. Каждый объект имеет свои возможные модусы варьирования значимости, способы модализации бытийной достоверности. С другой стороны, мир существует [ist seiend] не как нечто сущее [ein Seiendes], не как объект, но существует в единичности, для которой множественное число не имеет смысла. Каждое множественное и выделяемое из него единственное предполагает мировой горизонт. Это различие в способах бытия объекта в мире и самого мира, по-видимому, предписывает обоим в корне различные коррелятивные способы осознания.

**§ 38. Два основных возможных способа тематизировать жизненный мир: наивно-естественная прямая установка и идея последовательно рефлексивной установки на то, каким способом осуществляется субъективная данность жизненного мира и его объектов**

Но эта самая всеобщая характеристика бодрствующей жизни представляет собой лишь формальную рамку, в которой возможны различия в способе осуществления этой жизни, хотя последняя в любом случае обладает преданным миром и данными в этом горизонте сущими объектами. Благодаря этому впоследствии возникают те различные способы (можно сказать и так), которыми мы остаемся бодрствующими для мира и для объектов в мире. Первый, естественный и нормальный способ, безусловно первенствующий не по случайным, а по сущностным причинам, это способ прямой [geradehin] устремленности к тем или иным данным объектам, т. е. живания [Hineinleben] в горизонт мира, что происходит с нормальным непрерывным постоянством, в синтетическом единстве, связующем все акты. Эта нормальная, прямая жизнь, направленная на те или иные данные объекты, означает, что цели всех наших интересов лежат в объектах. Преданный мир — это горизонт, в постоянном потоке охватывающий все наши цели, мимолетные и продолжительные, а также заранее, имплицитно, «объемлющий» и интенциональное сознание горизонта [Horizontbewußtsein]. В нормальной непрерывно единой жизни нам, субъектам, не известны помимо этого никакие цели, мы даже не представляем себе, что могли бы существовать какие-то другие. Можно также сказать, что все наши теоретические и практические темы всегда лежат в нормальном единстве жизненного горизонта «мир». Мир есть универсальное поле, в которое устремлены все наши акты: опытные, познавательные, деятельные. Из него, от тех или иных уже данных объектов, к нам приходят все аффекты, так или иначе преобразующиеся в акты.



Но может существовать еще один, совершенно иной способ бодрствующей жизни в осознании [Bewußthaben] мира. Он обусловлен нарушающим нормальный ход простой жизни [Dahinleben] изменением тематического сознания о мире. Обратим свое внимание на то, что мир и объекты не только вообще заранее даны всем нам и теперь попросту есть у нас как субстраты своих качеств, но что они (и все что понимается как онтическое) сознаются нами в субъективных способах явления, способах данности, причем мы не обращаем на это особого внимания и по большей части вообще не подозреваем об этом. Теперь придадим этому форму новой универсальной направленности интереса, утвердим последовательный универсальный интерес к тому, *как* осуществляются эти способы данности, а также к самим «онта», но не напрямую, а как к объектам этого «*как*», при исключительной и постоянной направленности интереса на то, *как* при изменчивости относительных значимостей, субъективных явлений и мнений для нас возникает единая универсальная значимость «мир», *этот* мир, т. е. как для нас возникает постоянное сознание об универсальном вот-бытии, об универсальном горизонте реальных, действительно сущих объектов, каждый из которых, даже если он в отдельности осознается просто как вот-сущий, осознается так только в изменчивости относительных взглядов на него, способов явления, модусов значимости.

При этом тотальном повороте интереса, выполненном с новой, учрежденной особым волевым решением последовательностью, мы замечаем, что нам достается не только несметное количество никогда прежде не тематизированных типов единичного, но и несметное количество синтезов в неразрывной синтетической тотальности, непрерывно поставляемых перекрывающими весь горизонт интенциональными значимостями, влияющих друг на друга в форме подтверждающего доказательства вот-бытия или же его опровергающего зачеркивания и в форме прочих модальностей. Все это свойственно синтетической тотально-

сти, в которой нами может быть освоено то, что прежде было совершенно неизвестно, что никогда не было распознано и схвачено как задача познания, а именно универсальная свершающаяся жизнь, в которой мир возникает как постоянно сущий для нас в текучей ежеминутности [Jeweiligkeit], постоянно «преданный» нам мир; иными словами, тотальности, в которой мы теперь впервые обнаруживаем, что мир как коррелят доступной исследованию универсальности синтетически связанных свершений обретает свой бытийный смысл и свою бытийную значимость в тотальности своих онтических структур, а равно и то, как он их обретает.

Однако здесь нам не нужно вдаваться в подробное изложение, во все то, что может быть здесь тематизировано. Здесь для нас существенно различие двусторонней тематики, и притом рассматриваемой с обеих сторон, как универсальная тематика.

Естественная жизнь, все равно, руководствуется ли она донаучным или научным, теоретическим или практическим интересом, есть жизнь в универсальном нетематическом горизонте. В ее естественности это как раз мир, постоянно преданный нам как сущее. В такой простой жизни слово «преданный» не употребляется, здесь нет надобности указывать на то, что мир постоянно составляет для нас некую действительность. Все естественные вопросы, все теоретические и практические цели как тема, как сущее — как возможно-сущее, вероятное, спорное, как нечто ценное, как намерение, действие и результат действия и т. д. — затрагивают что-либо в мировом горизонте. Это относится даже к иллюзиям, к недействительному, поскольку все, что характеризуется какими-либо бытийными модальностями, все же всегда бывает соотносено с действительным бытием. Ведь мир с самого начала имеет смысл совокупности всех «действительно» сущих, не всего лишь мнимых, сомнительных, спорных, но действительных действительностей, они же действительны для нас только в посто-

янном движении, при внесении поправок, переозначивании значимостей — как антиципация идеального единства.

Но мы не станем задерживаться на этом способе «просто-го вживания в мир», а попытаемся выполнить здесь универсальный поворот интереса, при котором как раз и станет необходимым новое слово: «предданность» мира, потому что оно служит титульным обозначением для этой по-иному направленной, но опять-таки универсальной тематики способов предданности. Именно, нас не должно интересовать ничто другое, кроме упомянутой субъективной изменчивости способов данности, способов явления и соответствующих модусов значимости; изменчивости, которая постоянно имеет место и, образуя синтетическую связь в непрерывном потоке, приводит к возникновению единого сознания обычного «бытия» мира.

Среди объектов жизненного мира мы находим и людей, со всеми их человеческими делами и помыслами, действиями и страданиями, объединенных теми или иными своими социальными связями, вместе живущих в горизонте мира и знающих себя в нем. Стало быть, новый универсальный поворот интереса должен быть осуществлен сразу и в отношении всего этого. Единый теоретический интерес должен направляться исключительно на универсум субъективного, в котором мир в силу входящей в этот универсум универсальности синтетически связанных между собой свершений получает для нас свое обычное вот-бытие. Это многообразное субъективное постоянно протекает в естественной, нормальной жизни мира, но всегда и с необходимостью остается скрыто в ней. Как, каким методом можно его раскрыть; может ли оно быть указано как замкнутый в себе универсум собственного теоретически последовательно проводимого исследования, раскрываясь в нем как всеединство деятельной, выполняющей предельные функции субъективности, которая должна появиться ради бытия мира — мира для нас, как нашего естественного жизненного горизонта? Если эта задача правомерна и необходима, то ее выполне-

ние означает создание новой своеобразной науки. В противоположность всем прежде разработанным объективным наукам, располагающимся на почве мира, это была бы наука об универсальном способе предданности мира, т. е. о том, в чем состоит его бытие в качестве универсальной почвы для какой бы то ни было объективности. И это означает также создание науки о последних основах, из которых всякое объективное обоснование черпает свою истинную силу и которые придают ему его последний смысл.

Наш исторически мотивированный путь, начатый с интерпретации проблематики, разыгрывающейся между Кантом и Юмом, привел нас теперь к постулату, требующему прояснить свойственное предданному миру универсальное «бытие-в-качестве-почвы» для всех объективных наук и, что выяснилось само собой, для всякой объективной практики вообще: т. е. к постулированию вышеупомянутой новой универсальной науки о мире преддающей [vorgebende] субъективности. Теперь нужно будет посмотреть, как нам осуществить все это. Мы замечаем, что того ближайшего шага, который поначалу, казалось, помог нам, того эпохé, благодаря которому мы должны были оторваться от всех объективных наук как от значащей почвы, еще никоим образом не достаточно. Осуществляя это эпохé мы, по-видимому, все еще стоим на почве мира; теперь он редуцирован к жизненному миру, имеющему для нас донаучную значимость, только мы уже не можем использовать в качестве посылки никакое произведенное науками знание и можем принимать науки в расчет только как исторические факты, сами не занимая при этом никакой позиции по отношению к их истинности.

В этом также ничто не меняется ни когда мы заинтересованно осматриваемся в донаучно созерцаемом мире, ни когда мы обращаем внимание на его относительные моменты. В известном смысле занятие такими вещами вообще относится к объективной тематике, а именно тематике историков, которые должны реконструировать сменяющиеся друг друга окружающие жизненные миры разных на-

родов и времен, о которых они каждый раз рассуждают. Во всем этом преданный мир по-прежнему сохраняет свою значимость в качестве почвы и не вводится в универсум чисто субъективного как собственной универсальной взаимосвязи, о которой сейчас идет речь.

Это повторяется и тогда, когда мы тематизируем все времена и народы и, наконец, весь пространственно-временной мир в единстве систематического обзора, при постоянном внимании к относительности окружающих жизненных миров у тех или иных людей, народов или времен в их голой фактичности. Ясно, что об этом всемирном обзоре, проводимом в форме многократного синтеза относительных пространственно-временных жизненных миров, можно сказать то же, что и об обзоре какого-либо из них в отдельности. Целое рассматривается звено за звеном, затем, на более высокой ступени, один окружающий мир за другим, временность за временностью, каждое особое созерцание представляет бытийную значимость, будь то в модусе действительности или возможности. Вступая в силу, она всегда уже предполагает другие в объективной значимости, всегда уже предполагает для нас, проводящих это рассмотрение, всеобщую почву значимости мира.

**§ 39. Своеобразие трансцендентального эпохэ:  
тотальное изменение естественной жизненной установки**

Каким же образом преданность жизненного мира может стать собственной и универсальной темой? Очевидно только через *тотальное изменение* естественной установки, изменение, при котором мы уже не живем по-прежнему, как люди естественного вот-бытия, постоянно осуществляя значимость преданного мира, а напротив, постоянно воздерживаемся от этого осуществления. Только так мы можем прийти к превращенной, новой теме «преданности мира как такового»: мир чисто и исключительно *как этот* [die]

мир, и с *таким* смыслом и бытийной значимостью, какие он имеет в нашей сознательной жизни и приобретает во все новых обличьях. Только так мы сможем изучить, что́ есть мир как значимость почвы естественной жизни со всеми ее планами и привычками и, коррелятивно, что́ в *конечном счете* есть естественная жизнь и ее субъективность, т. е. чисто как субъективность, функция которой состоит тут в осуществлении значимости. Жизнь, производящая [leistende] значимость мира, свойственную естественной жизни мира, не может быть изучена в установке естественной жизни мира. Поэтому требуется *тотальная* смена установки, требуется осуществить *единственное в своем роде универсальное эпохé*.

**§ 40. Трудности в понимании подлинного смысла осуществления тотального эпохé. Соблазн превратно понять его как постепенно осуществляемое воздержание от всех отдельных значимостей**

Универсальность эпохé в отношении совокупной естественно-нормальной жизни действительно отличается ни с чем не сравнимым своеобразием, с которым прежде всего и связаны его спорные моменты. С самого начала не ясно, как его выполнить так, чтобы оказаться на высоте приписываемого ему методического свершения, которое при всей своей всеобщности все еще нуждается в прояснении. Здесь, как мы убедимся, есть соблазн стать на тот или иной ложный путь, который, конечно же, не приведет к цели, соблазн неправильного понимания того, как должно быть осуществлено это эпохé, — в чем можно достичь ясности уже заранее.

Для того чтобы представить себе, как нам выполнить вышеупомянутую тотальную смену установки, поразмыслим еще раз о том, каким способом осуществляется естественная, нормальная жизнь: мы движемся здесь в потоке все новых опытов, суждений, оценок, решений. В каждом таком акте Я направлено на *предметы* своего окружающего мира, так

или иначе занято ими. Именно они осознаются в самих этих актах, то чисто как действительности, то в различных модальностях действительности (например, как возможные, сомнительные и т. д.). Ни один из этих актов, вместе с заключенными в нем значимостями, не изолирован, они с необходимостью имплицитно в своих интенциях бесконечный горизонт неактуальных значимостей, тоже участвующих в этой текучей подвижности. Многообразные завоевания прежней активной жизни не лежат мертвым осадком, и постоянно сознаваемый при этом, только в тот или иной данный момент нерелевантный, полностью остающийся без внимания фон (например, задний план поля восприятия) все-таки тоже функционирует во всех своих имплицитных значимостях; хотя в данный момент все это не актуализировано, оно охвачено постоянным движением модусов непосредственного или опосредованного пробуждения и модусов воздействия на Я, иногда переходя в активную апперцепцию и по мере своей значимости вмешиваясь во взаимосвязь актов. Поэтому то, что в тот или иной момент сознается активно, и, коррелятивно, активное осознание [Bewußthaben], направленность-на-это, занятость-этим всегда бывает окружено атмосферой немых, скрытых, но тоже функционирующих значимостей, *живым горизонтом*, в который по своей воле, реактивируя давние приобретения, схватывая сознанием внезапные апперцепции и переводя их в созерцания, может внедряться актуальное Я. Итак, в силу этой постоянно наличествующей текучей *горизонтности* [Horizonthaftigkeit] каждая значимость, напрямую осуществляемая в естественной жизни мира, всегда уже предполагает другие значимости, непосредственно или опосредованно обращается к необходимой подоснове темных, но время от времени доступных нам, реактивируемых значимостей, которые в своей совокупности, а также вместе с соответствующими им актами составляют единственную неразрывную жизненную взаимосвязь.

Это соображение важно для прояснения способа, которым осуществляется универсальное эпохé. Ведь мы видим,

что если воздержание от осуществления значимостей проходит в несколько отдельных шагов, то эпохé не может привести к цели.

Воздержание от осуществления отдельных значимостей (подобно тому, как оно в силу теоретических или практических требований выполняется в критических процедурах) лишь создает для каждой из них новый модус значимости на естественной почве мира; ничто не изменится к лучшему и в том случае, если мы, следуя заранее принятому универсальному решению, захотим практиковать воздержание в отношении всех наших собственных и чужих значимостей, какие отныне только будут представлять перед нами, по отдельности, и пусть даже *in infinitum*.

Но помимо этой универсальности пошагового воздержания возможен и совершенно другой способ универсального эпохé, а именно такого эпохé, которое одним разом прекращает совокупное осуществление значимостей, понижаяющее всю естественную жизнь мира и все (скрытое или явное) сплетение этих значимостей, т. е. то осуществление, которое как единая «естественная установка» и составляет «обычную» жизнь, жизнь «напрямую». Благодаря воздержанию, которое приостанавливает осуществление всего этого до сих пор без помех протекавшего способа жизни, достигается полная перемена всей жизненной установки, обретается совершенно новый способ жизни. Достигается установка *над* предданной значимостью мира, *над* бесконечным нагромождением его значимостей, скрыто фундируемых опять-таки на каких-либо значимостях, *над* совокупным потоком многообразного, но синтетически объединенного, в котором мир имеет и вновь обретает свое смысловое содержание и бытийную значимость. Другими словами, мы получаем тем самым установку над универсальной жизнью сознания (жизнью отдельных субъектов и жизнью intersубъективной), в которой для тех, кто ведет наивную простую жизнь [Dahinlebende], мир существует «тут», как бесспорно наличествующий, как универсум на-



личного, как поле всех уже приобретенных и вновь учреждаемых жизненных интересов. Все они посредством эпохэ сразу выводятся из игры, а вместе с тем приостанавливаются и вся естественная простая жизнь, ориентированная на действительности «этого» [«der»] мира.

Теперьшнее, «трансцендентальное» эпохэ (и это тоже следует принять во внимание), конечно, понимается как хабитуальная установка, принять которую мы решаемся раз и навсегда. Стало быть, это никоим образом не преходящий, случайно и в отдельности повторяемый акт. И здесь вновь справедливо все то, что мы сказали о предыдущем эпохэ, сравнив его с профессиональными установками: именно, что в свое «профессиональное время» оно хотя и «выводит из игры» все прочие интересы, но вовсе не отменяет их способ бытия как наших интересов (и наш способ бытия как «интересантов»), как если бы мы отказались от них или же только принимали бы в расчет их дальнейшее поддержание и т. д. Нельзя забывать и о том, что мы говорили, возражая против его обесценивания и уравнивания с другими профессиями, а также о возможности радикально изменить все человечество посредством этого эпохэ, проникающего в глубины его философии.

**§ 41. Подлинное трансцендентальное эпохэ позволяет провести «трансцендентальную редукцию» — раскрыть и исследовать трансцендентальную корреляцию мира и сознания мира**

Мы, философствующие заново, в самом деле осуществляем эпохэ как перемену установки, как выход из установки естественного человеческого вот-бытия, предшествующей не случайным, а сущностным образом, той установки, которая никогда не прерывалась в его историчности ни в жизни, ни в науке. Но теперь необходимо действительно уяснить себе, что дело не ограничивается ничего не значащим хабитуальным воздержанием, но что с ним взгляд фи-

лософа впервые на деле становится полностью свободным, и прежде всего свободным от самой сильной, самой универсальной и притом самой скрытой внутренней связанности: он перестает быть связан преданностью мира. Вместе с этим освобождением и благодаря ему нам открывается универсальная, абсолютно замкнутая в себе и абсолютно самостоятельная корреляция между самим миром и сознанием мира. Под последним понимается сознательная жизнь субъективности, производящей мировую значимость, субъективности, которая в своих непрекращающихся приобретениях уже обладает миром и активно придает ему все новые обличья. И наконец возникает понимаемая в самом широком объеме абсолютная корреляция между сущим всякого рода и во всяком смысле, с одной стороны, и абсолютной субъективностью, таким наиболее широким способом конституирующей смысл и бытийную значимость — с другой. В особенности и прежде всего нужно показать, что благодаря эпохé философствующему открывается совершенно новый вид опытного познания, мышления, теоретизирования, в котором он, занимая позицию *над* своим естественным бытием *и над* естественным миром, не теряет ничего из бытия и объективных истин этого мира, как и вообще ничего из духовных завоеваний своей жизни в мире и жизни всей исторической общности, с той лишь разницей, что — как философ, в уникальном своеобразии направленности своего интереса — он запрещает себе и дальше естественным образом осуществлять свою жизнь в мире, т. е. ставить вопросы — вопросы о бытии, о ценности, практические вопросы, вопросы о существовании или несуществовании, о бытии в качестве ценного, полезного, прекрасного или благого и т. д. — на почве наличествующего мира. Ведь все естественные интересы выведены из игры. Но мир, точно такой, каким он прежде был и все еще есть для меня, как мой, наш мир, мир всего человечества, имеющий значимость тем или иным субъективным способом, — этот мир не исчез, только в ходе последова-

тельно осуществляемого эпохэ он принимается во внимание чисто как коррелят субъективности, придающей ему бытийный смысл, субъективности, в силу действенности которой он вообще «есть».

Но это не просто какое-то «воззрение» на мир, не просто его «интерпретация». Всякое воззрение на..., всякое мнение об «этом» [«der»] мире свою почву имеет в предданном мире. Именно от этой почвы я устранился благодаря эпохэ, я стою *над* миром, который в совершенно своеобразном смысле стал теперь для меня феноменом.

#### **§ 42. Задача конкретного очерчивания путей действительного проведения трансцендентальной редукции**

Но как теперь достичь более конкретного понимания намеченного здесь свершения, ставшего возможным благодаря эпохэ (назовем его «трансцендентальной редукцией»), и открывающейся вместе с ним научной задачи? Как понять это действие по редуцированию «этого» мира к трансцендентальному феномену «мир», и вместе с тем к его корреляту: трансцендентальной субъективности, в чьей «жизни сознания» (и из этой жизни) вполне наивно, уже до всякой науки, значимый для нас мир обретает — и всегда уже имеет — все свое содержание и свою бытийную значимость? Как конкретнее понять то, что заключенная в редукции мира редукция человечества к феномену «человечество» позволяет увидеть в последнем самообъективацию трансцендентальной субъективности, всегда исполняющей последнюю функцию и потому «абсолютной»? Как благодаря этому эпохэ становится возможно показать эту субъективность в ее действии, в ее трансцендентальной «жизни сознания», распространяющейся на скрытые глубины, показать те способы, какими она «производит» в себе мир как бытийный смысл, — как выявить это с очевидностью, ничего не выдумывая, избегая мифических конст-

рукций? Если здесь речь идет о новом виде научности, о новом способе теоретического вопрошания и решения вопросов, то ведь и для этих вопросов уже должна быть готова почва. Естественные вопросы о мире находят свою почву в предданном мире, мире актуального и возможного опыта. Стало быть и тот взгляд, который высвобождается в результате эпохэ, тоже будет в своем роде взглядом опытного познания. Результат тотальной смены установки должен состоять в том, что она превращает бесконечность действительного и возможного опыта мира в бесконечность действительного и возможного «трансцендентального опыта», в котором мир и его естественный опыт познается прежде всего как «феномен».

Но как с этого начать и как пойти дальше? Как, поначалу двигаясь ощупью, получить первые результаты, пусть даже пока и только как материал для новых осмыслений, в которых должен получить полную ясность метод систематической дальнейшей работы, а также собственный и чистый смысл всего нашего предприятия и своеобразие этой новой научности? Сколь сильна потребность в этом здесь, где мы уже не движемся по давно привычной почве мира, а благодаря нашей трансцендентальной редукции стоим у ворот до сих пор остававшегося неизведанным царства «матерей познания», сколь велико здесь искушение неправильно понять самих себя и сколь многое, а в конечном счете и действительный успех трансцендентальной философии, зависит от предельной ясности самоосмысления — покажут наши дальнейшие размышления.

### **§ 43. Характеристика нового пути к редукции, отличного от «картезианского пути»**

Мы хотим здесь пойти вперед таким образом, чтобы, начиная заново и исходя чисто из естественной жизни мира, поставить вопрос о том, как осуществляется предданность

мира. Вопрос о преданности мира мы понимаем прежде всего так, как она с наибольшей ясностью видится из естественной установки, а именно, как преданность мира сущих вещей при непрекращающейся смене относительных способов данности: мира, как он сообразно своей сущности постоянно существует для нас как само собой разумеющийся во всем естественном протекании жизни, в неисчерпаемом изобилии все новых само собой разумеющихся моментов, подверженных, однако, постоянному изменению субъективных явлений и значимостей. Итак, теперь мы последовательно тематизируем его как почву всех наших интересов, наших жизненных задач, среди которых теоретические интересы и задачи объективных наук образуют лишь одну особую группу. Но все это теперь никоим образом не выдвигается на первый план, т. е. мир уже не мотивирует нашу постановку вопросов так, как мотивировал прежде. В этом смысле пусть нашей темой теперь будет не мир как таковой, а исключительно мир как постоянно преданный нам в сменяющихся способах своей данности.

Тогда в рамках универсального эпохэ, которое поначалу само собой разумеющимся образом представляется непосредственно необходимым, возникают новые и все более обширные систематические задачи. Однако при систематическом проведении так понимаемого эпохэ, или редукции, оказывается, что его смысл при постановке всех его задач должен быть прояснен и изменен, если только мы хотим действительно конкретно и без смысловых нелепостей построить новую науку или, что то же самое, если оно должно действительно осуществить редукцию к абсолютно последним основаниям и при этом избежать неприметного, обесмысливающего вмешательства со стороны прежде приобретенных естественно-наивных значимостей. Таким образом мы еще раз приходим к трансцендентальному эпохэ, которое в своей всеобщности уже было введено в предшествующем изложении, но теперь мы не только обогатились деталями важных усмотрений, приобретенными

на пройденном пути, но и достигли принципиального понимания самих себя, которое придает этим усмотрениям и самому эпохé их последний смысл и ценность.

Замечу, кстати, что намного более короткий путь к трансцендентальному эпохé, изложенный в моих «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» и названный мною «картезианским» (в том смысле, что он был найден всего лишь благодаря углубленному осмыслению картезианского эпохé, содержащегося в «Размышлениях», и критическому очищению последнего от предрассудков и заблуждений Декарта) имеет тот большой недостаток, что он — словно одним скачком — хотя и приводит уже к трансцендентальному его, но, ввиду отсутствия какого бы то ни было предварительного разъяснения, показывает это его так, что оно кажется содержательно пустым, и в этой содержательной пустоте поначалу остается неясным, что мы таким образом выиграли, и, главное, как отсюда найти путь к фундаментальной науке совершенно нового вида, науке, имеющей решающее значение для философии. Поэтому, как показало восприятие моих «Идей», читатели слишком легко, и уже в самом начале, уступали и без того весьма сильному искушению вернуться к наивно-естественной установке.

**§ 44. Жизненный мир как тема теоретического интереса, определенная универсальным эпохé в отношении действительности вещей жизненного мира**

Начнем наш новый путь, обращая теперь свой исключительный, последовательно теоретический интерес к «жизненному миру» как ко всеобщей «почве» человеческой жизни в мире, а точнее — именно к тому, каким способом ему присуща эта всеобщая функция «почвы». Поскольку мы напрасно стали бы искать в мировой литературе исследования, которые могли бы послужить нам в качестве предшествующих разработок, — исследования, в которых

эта задача понималась бы как задача собственной науки (конечно, науки весьма своеобразной: о презренной  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , которая вдруг начинает претендовать на высокую роль фундамента для науки, для  $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ), — постольку нам придется начинать с самого начала. Как и во всех принципиально новых задачах, где нельзя руководствоваться даже аналогией, этому неизбежно сопутствует известная наивность. В начале будет дело. Оно внесет бóльшую определенность в пока еще не вполне ясное предприятие и в то же время, по мере его успешного осуществления, придаст ему ясности в деталях. Затем (и это будет вторым) потребуются методическая рефлексия, которая установит четкие границы всеобщего смысла и пределы осуществимости такого предприятия, а также того, что уже достигнуто в отношении этой цели.

Таким образом, мы хотим рассмотреть окружающий жизненный мир конкретно в его до сих пор не привлекавшей должного внимания относительности и во всех существенно принадлежащих ему способах относительности, рассмотреть мир, в котором мы живем и что-либо созерцаем, со всеми его реальностями, но так, как они поначалу предстают перед нами в простом опыте и как они зачастую колеблются в отношении своей значимости (колеблются между бытием и видимостью и т. д.). Наша исключительная задача будет состоять в том, чтобы постичь именно этот стиль, именно эту всего лишь субъективную и будто бы непостижимую «гераклитову реку». Стало быть, дело для нас не в том, действительно ли существуют вещи, реальности мира, и что они суть в действительности (в их действительном бытии и действительном так-бытии со всеми их свойствами, отношениями, связями и т. д.), и не в том, что действительно представляет собой мир, рассматриваемый в тотальности, что вообще присуще ему, скажем, как априорная структурная закономерность или подобает ему согласно фактическим «законам природы» — ничто из этого не будет нашей темой. Мы исключаем, таким образом, все по-

знания, всякую констатацию истинного бытия и установленных в отношении этого бытия предикативных истин, в каковых для своей практики нуждается деятельная жизнь (ситуативных истин), а также все науки, все равно, подлинные или мнимые, с их познаниями относительно мира, как он есть «по себе», в «объективной истинности». В теперешней тематической сфере мы, конечно же, никоим образом не причастны и ко всем тем интересам, которые приводят в действие ту или иную человеческую практику, тем более что в силу своей укорененности в почве уже существующего мира она тоже всегда заинтересована в отношении истинного бытия или небытия вещей, которыми занимается.

Здесь, таким образом, имеет место такое универсальное эпохэ, которое служит лишь для того, чтобы выделить тему дальнейших исследований, о возможных результатах которых мы вообще-то еще не имеем никакого представления. Изначально этой теме требовала мотивация, возникшая из потребности прояснить очевидные достижения позитивных наук. От этой мотивации мы уже отделились. Чтобы понять, как это может стать самостоятельной задачей, полем подлежащих разработке проблем, потребуются более глубокие осмысления.

#### **§ 45. Начала конкретного истолкования данностей чувственного созерцания чисто как таковых**

В первую очередь нужно будет наполнить пустую всеобщность нашей темы. Как совершенно незаинтересованные, в смысле вышеуказанного эпохэ, наблюдатели, рассматривающие мир чисто как соотнесенный с субъектом (мир, в котором проходит вся наша повседневная жизнь с ее стремлениями, заботами и свершениями), мы впервые наивно осматриваемся вокруг, с тем чтобы не исследовать его бытие и так-бытие, а рассмотреть все, что было значимым и по-прежнему значимо для нас как сущее и так-су-



щее с точки зрения того, *как* оно значимо субъективно, в каком виде и т. д.

Вот, например, те или иные отдельные вещи опыта; я смотрю на какую-нибудь одну из них. Ее восприятие, даже если она воспринимается как совершенно неизменная, есть нечто весьма многообразное; воспринимать ее означает видеть ее, ее осязать, обонять, слышать и т. д., и каждый раз я имею дело с чем-то различным. То, что я вижу в видении, по себе и для себя есть нечто иное, чем то, что я осязаю при осязании. Но, несмотря на это, я говорю: это одна и та же вещь; различны, разумеется, лишь способы ее чувственного представления. Если я остаюсь чисто в области видения, то здесь имеются новые различия, которые в ходе всякого нормального видения, представляющего собой все же непрерывный процесс, весьма многообразны; каждая его фаза сама уже есть видение, но увиденное в каждой фазе есть, собственно, нечто другое. Я говорю об этом примерно так: чистая видимая вещь [Sehding], то, что можно видеть «у» вещи, это прежде всего ее поверхность, и в изменчивом видении я вижу эту последнюю то с одной «стороны», то с другой, непрерывно воспринимая ее вновь и вновь с других сторон. Но в них благодаря непрерывному синтезу мне представляется *эта* поверхность, в меру осознанности каждая из них есть способ ее представления. Это означает, что когда она дана актуально, я мню о ней больше, чем она предлагает мне. Ведь у меня есть бытийная достоверность в отношении этой вещи, которой принадлежат все стороны сразу, в том модусе, в каком я ее «лучше всего» вижу. Каждая сторона дает мне что-то *от* видимой вещи. И хотя в непрерывно меняющемся видении увиденная сторона перестает быть все еще действительно видимой, она все же «сохраняется», «прибавляется» к тем, что были сохранены прежде, и так я «научаюсь узнавать» эту вещь, «знакомлюсь» с ней.

Подобные пояснения можно было бы расширить в отношении сфер ближнего и дальнего.

Если я останавливаюсь на восприятии, то я все же обладаю уже полным сознанием вещи, поскольку уже при первом взгляде вижу ее как эту вещь. Видя вещь, я постоянно «мню» ее со всеми ее сторонами, которые вовсе не даны мне, не даны даже в форме предшествовавшего приведения к наглядному присутствию [*anschauliche Vorvergegenwärtigungen*]. Следовательно, восприятие «в меру осознанности» каждый раз имеет присущий его предмету (в тот или иной момент мнимому в нем) *горизонт*.

Но если поразмыслить точнее, то все, что было указано до сих пор и что я приписываю самой вещи, например, ее видимая цветная фигура, при взаимной смене ближней и дальней ориентации опять-таки предстает многообразным — я говорю сейчас о смене *перспектив*. Перспективы фигуры, равно как и перспективы ее цвета, различны, но каждая есть в этом новом смысле *представление чего-либо*: этой фигуры, этого цвета. Подобное можно обнаружить в каждой модальности чувственного восприятия (осязательного, слухового и т. д.) одной и той же вещи. Все они попеременно играют свою роль, то прерываясь, то вновь вступая в игру, и именно как представления; они предлагают нам многообразные комбинации представлений, явлений, из которых каждое функционирует именно как представление чего-либо. В своем протекании они функционируют так, что образуют то непрерывный, то дискретный синтез отождествления, или, лучше сказать, *единения*. Оно происходит не как внешнее слияние; как несущие в себе в каждой фазе некий «смысл», как что-то мнящие, они связываются друг с другом в прогрессирующем *смыслообогащении и дальнейшем смыслообразовании*, в котором как все еще сохраняемое остается значимым то, что уже не явлено, и в котором одновременно наполняется и точнее определяется предмнение, антиципирующее непрерывный ход процесса, предожидание «грядущего». Таким образом все вбирается в единство значимости, т. е. в единое, *в эту вещь*. Здесь можно ограничиться этим грубым начальным описанием.

### § 46. Универсальное априори корреляции

Как только вместо того чтобы ориентироваться на вещи, объекты жизненного мира и познавать их как то, что они есть, мы, напротив, нацеливаемся на то, чтобы ставить вопросы о модусах их субъективных способов данности, т. е. о том, *как* объект (в нашем примере — объект восприятия) предстает в качестве сущего и так-сущего, мы попадаем в царство весьма примечательных и все более переплетенных друг с другом открытий. Обычно мы не замечаем всего субъективного аспекта способов представления вещей, но в рефлексии с удивлением узнаем, что здесь имеют место существенные корреляции, входящие в состав простирающегося еще шире универсального априори. И сколь достопримечательные «импликации» тут возникают, которые, к тому же, можно совершенно непосредственно обнаружить в дескрипции. Выше мы уже кратко указывали на это: я непосредственно сознаю вот-сущую вещь, когда имею меняющееся от момента к моменту переживание «представление о», но с этим своим достопримечательным «о» оно становится видно только в рефлексии. В том или ином восприятии вещи имплицирован целый «горизонт» неактуальных, но тем не менее тоже функционирующих способов явлений и синтезов значимости.

Всякое первое описание оказывается здесь по необходимости грубым, и вскоре перед нами встают загадки этой импликации неактуальных многообразий явления, без которых у нас вообще не было бы никаких вещей, никакого мира опыта. Вскоре мы сталкиваемся также с трудностями конкретного развертывания этого корреляционного априори. Его можно обнаружить только с некоторой относительностью, в развертывании горизонта, при котором мы вскоре замечаем, что оставшиеся без внимания ограничения, некоторые уже не ощутимые горизонты настоятельно требуют поставить вопрос о новых корреляциях, которые неразрывно связаны с уже обнаруженными. К примеру, мы

невольно начинаем такой «интенциональный» анализ восприятия с того, что отдаем предпочтение покоящейся и качественно неизменной вещи. Но вещи воспринимаемого окружающего мира бывают даны так лишь недолгое время, сразу же возникает интенциональная проблема движения и изменения. Но было ли такое начало, отправлявшееся от покоящейся и неизменной вещи, действительно лишь случайным, не имеет ли само предпочтение покоя своего мотива в необходимом ходе таких исследований? Или же, если посмотреть с другой, не менее важной стороны, мы невольно начали с интенционального анализа *восприятия* (чисто как восприятия того, что в нем воспринимается) и при этом отдали предпочтение данным в созерцании *телам*. Не заключалась ли и в этом существенная необходимость? Мир существует как временной, пространственно-временной мир, в котором каждая вещь имеет свою телесную протяженность и длительность, а в отношении последней — свое положение в универсальном времени и в пространстве. Таким он всегда осознается бодрствующим сознанием, таким он получает значимость универсального горизонта. Восприятие соотносится только с *настоящим*. Однако заранее подразумевается, что это настоящее имеет позади себя бесконечное *прошлое*, а впереди — открытое *будущее*. Сразу становится видно, что нужен интенциональный анализ воспоминания [*Wiedererinnerung*], как того способа, которым изначально осознается прошедшее, и что такому анализу должен быть принципиально предпослан анализ восприятия, поскольку в припоминании [*Erinnerung*] примечательным образом имплицировано предшествовавшее восприятие [*Wahrgenommenhaben*]. Если мы абстрактно рассматриваем восприятие само по себе, то в качестве его интенционального свершения обнаруживаем презентацию [*Präsentation*], фиксацию в настоящем [*Gegenwärtigung*]: объект дан в нем как «вот», как изначально «вот» и как присутствующий [*in Präsenz*]. Но в этом присутствии, в присутствии протяженного и дляще-

гося объекта, заключена непрерывность того, что все еще сознается, что уже протекло, что уже никак не доступно созерцанию, непрерывность «ретенций» и, в другом направлении, непрерывность «протенций». Однако в отличие от припоминания в обычном смысле наглядного «воспоминания», это не феномен, так сказать, открыто соучаствующий в апперцепции объекта и мира, и потому различные модусы приведения к настоящему [Vergegenwärtigung] вообще включаются в ту универсальную тематику, которая нас здесь занимает и состоит в том, чтобы последовательно задавать миру вопросы исключительно о том, *как* осуществляются способы его данности, его открытые или имплицитированные «интенциональности», при обнаружении которых нам вновь и вновь приходится говорить, что без них для нас не было бы объектов и мира, что объекты, скорее, есть для нас только в том смысле и в том бытийном модусе, который им постоянно придают — и уже придали — эти субъективные *свершения*.

**§ 47. Указание дальнейших направлений исследования: основные субъективные феномены кинестез, перемены значимости, горизонтного сознания и формирования общности опыта**

Но сначала будет необходимо на ощупь продолжить путь в это неизведанное царство субъективных феноменов и сделать еще несколько дальнейших, по понятным причинам еще грубых и в некотором отношении еще не полностью определенных указаний. Давайте снова выберем восприятие. До сих пор мы направляли свой взгляд на многообразия представлений сторон одной и той же вещи, а также на смену ближних и дальних перспектив. Вскоре мы замечаем, что эти системы представлений «о» соотнесены с коррелятивными многообразиями кинестетических процессов, своеобразно характеризуемых как «я делаю», «я двигаюсь» и т. д. (куда следует причислить и «я нахожусь в

покое»). Кинестезы отличны от телесно [körperlich] представленных движений нашего живого тела [Leib] и тем не менее образуют с ними единство, принадлежат собственно живому телу в этой двусторонности (внутренние кинестезы — внешние телесно-реальные движения). Если мы спросим об этой «принадлежности», то увидим, что «мое живое тело» всякий раз требует особых обширных описаний, что оно имеет свойственные только ему особенности касательно того, каким способом оно представляется в многообразиях.

Но мы еще не назвали другое чрезвычайно важное тематическое направление, которое характеризуется феноменом *перемены значимости*, например переходом от бытия к иллюзии. При непрерывном восприятии вещь стоит передо мной в простой бытийной достоверности непосредственного присутствия — нужно добавить: в нормальном случае, а именно, сознание одной вещи, многообразными способами предстающей как она сама, сохраняется в актуальном присутствии только тогда, когда я, давая разыгрываться своим кинестезам, переживаю протекающие при этом представления как сопринадлежащие им. Если же я спрашиваю, что включает в себе эта принадлежность представлений вещи к изменчивым кинестезам, то узнаю, что здесь действует скрытая интенциональная связь «если — то»: представлениям в их протекании должны сопутствовать известные систематические следствия; поэтому они в плане ожидания уже намечены в ходе восприятия, как восприятия верного. Актуальные кинестезы входят при этом в систему кинестетической способности, с которой коррелирует система согласованных возможных следствий. Таков, стало быть, интенциональный фон всякой простой бытийной достоверности презентированной вещи.

Но эта согласованность нередко нарушается: бытие превращается в иллюзию, или хотя бы только в сомнительное, всего лишь возможное, вероятное бытие, в да-иллю-

зорное-но-не-совсем-ничтожное-бытие и т. д. Тогда иллюзия развеивается посредством «корректировки», через изменение того смысла, в котором была воспринята вещь. Нетрудно увидеть, что изменение апперцептивного смысла имеет место благодаря изменению горизонта ожиданий в отношении тех многообразий, которые антиципируются в нормальном случае (т. е. при согласованном протекании); например, когда видишь человека, а затем, дотрагиваешься до него, и приходится переистолковывать его как куклу (визуально представляющуюся человеком).

Но при такой направленности интереса неожиданную многогранность можно заметить не только у отдельной вещи и уже в каждом восприятии. Само по себе отдельное — в меру его осознанности — ничтожно, восприятие какой-либо вещи есть ее восприятие в некоем *поле восприятия*. И подобно тому как в восприятии отдельная вещь имеет смысл только благодаря открытому горизонту «возможных восприятий», поскольку собственно воспринятое «отсылает» к систематическому многообразию возможных, согласованно связанных с ним и соразмерных восприятию представлений, так вещь имеет еще один горизонт: в противоположность «внутреннему горизонту» — «внешний горизонт», именно как вещь, принадлежащая *вещному полю* [Dingfeld]; а это отсылает нас в конце концов, ко всему «миру как миру восприятия» в целом. Вещь — это одна вещь в группе действительно одновременно воспринятых вещей, но в сознательном отношении эта группа для нас не есть мир, а мир представлен в ней; как сиюминутное поле восприятия она всегда уже имеет для нас характер *фрагмента, вырезанного «из»* мира, из универсума вещей возможных восприятий. Таким образом, это каждый раз мир настоящего; он каждый раз представлен для меня ядром «оригинального присутствия» (чем определяется непрерывно субъективный характер актуально воспринятого как такового), а также своими значимостями из внутреннего и внешнего горизонта.

В нашей — каждый раз в моей — бодрствующей жизни мир постоянно воспринимается таким способом, он постоянно течет в единстве воспринимающей жизни моего сознания, но таким примечательным образом, что в деталях согласованное протекание заранее очерченных многообразий, порождающее сознание обычного вот-бытия соответствующих вещей, имеет место не всегда. Бытийная достоверность, уже заранее содержащая уверенность в том, что в дальнейшем ходе восприятия и в произвольном управлении кинестезами соответствующие многообразия будут согласованно приведены к наполнению, часто не сохраняется, зато всегда сохраняется *согласованность в совокупном восприятии* мира, достигаемая благодаря никогда, собственно, не прекращающейся корректировке. Сюда, к примеру, можно отнести ту, которая в каждом случае более близкого рассмотрения точнее определяет и одновременно корректирует то, что было увидено издали (напр., то, что вдаль казалось равномерно красным, вблизи оказывается покрыто пятнами).

Однако вместо того чтобы продолжить исследование в сфере наших собственных созерцаний, мы обратим свое внимание на то, что в ходе нашего непрерывно текущего восприятия мира мы не изолированы, а связаны в нем и с другими людьми. У каждого свои восприятия, свои воспоминания, у каждого по-своему происходит согласование, обесценивание имеющихся у него достоверностей до уровня чего-то всего лишь возможного, сомнительного, до уровня вопроса, иллюзии. Но в *совместной жизни* каждый может принимать участие в жизни другого. Поэтому мир вообще существует не только для отделенных друг от друга людей, но для человеческой общности, уже хотя бы благодаря формированию общности воспринимаемого.

При формировании этой общности тоже всегда происходит перемена значимости, сопровождаемая взаимной корректировкой. Во взаимопонимании мой опыт и его приобретения вступают с опытом и приобретениями других людей



в такую же связь [Konnex], что и отдельные ряды опыта в рамках моей — или чьей бы то ни было — собственной опытной жизни; и это вновь происходит так, что в отношении деталей в общем и целом нормальными оказываются intersубъективная согласованность значимости и тем самым intersубъективное единство в многообразии значимостей и того, что в нем имеет значимость; что, далее, intersубъективная несогласованность хотя и проявляется достаточно часто, но потом, в ходе совместного обсуждения и критики, достигается — будь то молчаливо и даже неприметно, будь то в явном выражении — единение, относительно которого заранее есть уверенность, что оно, хотя бы как возможное, достижимо для каждого. Все это происходит таким образом, что в сознании каждого и в общественном сознании, которое вырастает в общении [Konnex] и в котором перекрываются отдельные сознания, получает постоянную значимость и непрерывно пребывает один и тот же мир, частично уже познанный в опыте, частично же как открытый горизонт возможных опытов всех людей: мир как универсальный, общий для всех горизонт действительно сущих вещей. Как субъект возможных опытов каждый имеет свои опыты, свои точки зрения, свои апперцептивные взаимосвязи, у каждого по-своему меняются значимости, по-своему осуществляется корректировка и т. д. и у каждой особой сообщающейся группы, в свою очередь, есть точки зрения своей общности и т. д. При этом каждый, если быть точным, имеет и свои вещи опыта, а именно, если под этим понимать то, что так или иначе значимо для него, — увиденное им и в опыте видения познанное как вот-сущее и так-сущее. Но каждый «знает» себя живущим в горизонте других людей [Mitmenschen], с которыми он может вступать то в актуальное, то в потенциальное общение, как и они (и это он тоже знает) могут актуально и потенциально делать это в отношении друг друга. Он знает, что он и его товарищи в актуальном общении соотносятся с одними и теми же вещами опыта таким образом, что у каждого в отношении этих вещей, одних и тех же, есть раз-

личные их аспекты, различные стороны, перспективы и т. д., но они каждый раз извлекаются из одной и той же совокупной системы многообразий, которые каждый постоянно сознает как одни и те же (в актуальном опыте одной и той же вещи), как горизонт возможного опыта в отношении этой вещи. При направленности на различие в способах явления между «исконно своими» вещами и вещами, «почувствованными» [eingefühlten] у другого, и на саму возможность несогласованности между собственными воззрениями и воззрениями, перенятыми в результате вчувствования, то, что каждый действительно originaliter познает в опыте как воспринимаемую вещь, для каждого превращается всего лишь в «представление о», в «явление» объективно сущего. Ведь новый смысл «явление чего-либо», в каком они теперь значимы, они приняли из синтеза. Саму «эту» [«das»] вещь, собственно, никто в действительности не видел, так как она, скорее, постоянно находится в движении, постоянно и притом для каждого, составляет сознаваемое единство открыто-бесконечного многообразия чередующихся собственных и чужих опытов и вещей опыта. Субъекты-участники этого опыта сами при этом суть для меня и для каждого открыто-бесконечный горизонт людей, которые могут мне встретиться и тогда вступить со мной и друг с другом в актуальное общение [Konnex].

**§ 48. Все сущее в любом смысле и в любом регионе как индекс, указывающий на субъективную систему корреляции**

При этом углублении исключительно в многообразии субъективных способов явления, которыми нам заранее дан мир, перед нами уже сейчас — хотя рассматривали мы, собственно, только мир восприятия, да и в нем только телесную его сторону — вновь и вновь брезжит понимание того, что дело здесь идет не о случайных фактах, что, скорее, ни один мыслимый человек, каким бы мы его мыслен-

но ни представляли, не смог бы опытно познавать мир в других способах данности, нежели в описанной нами в общих чертах непрестанно подвижной относительности, как мир, заранее данный ему в его сознательной жизни и в его общности с остальным человечеством. Наивная, само собой разумеющаяся уверенность в том, что каждый вообще видит вещи и мир такими, какими они для него выглядят, застигала, как мы увидели, обширный горизонт достопримечательных истин, которые в своем своеобразии и в своей систематической взаимосвязи никогда не попадали в поле зрения философии. Корреляция между миром (миром, о котором мы когда-либо говорим) и субъективными способами его данности никогда (а именно до первого прорыва «трансцендентальной феноменологии» в «Логических исследованиях») не возбуждала философского удивления, несмотря на то что она явственно дает о себе знать уже в философии досократиков, а также (хотя и только как мотив скептической аргументации) у софистов. Эта корреляция так никогда и не пробудила собственного философского интереса, так и не стала темой собственной научности. Всегда оставалось само собой разумеющимся, что каждая вещь выглядит для каждого по-разному.

Но как только мы начинаем точнее следить за тем, как выглядит та или иная вещь в своих действительных и возможных изменениях, и последовательно обращать внимание на заключенную в ней самой корреляцию между *внешним видом* и *внешне выглядящим как таковым*, и коль скоро мы при этом рассматриваем изменение также и как перемену значимости интенциональности, протекающей в Я-субъектах и при формировании их общности, у нас вырисовывается четкая, все более разветвленная типика — и не только в отношении восприятия, не только для тел и для доступных исследованию глубин актуальной чувственности, но и для всего (и каждого) сущего, заключенного в пространственно-временном мире, и для его субъективных способов данности. Все находится в такой корреляции

со своими присущими ему и никоим образом не всего лишь чувственными способами данности в возможном опыте, все имеет свои модусы значимости и свои особые способы синтеза. Опыт, очевидность — это не пустая всеобщность, он дифференцирован по видам, родам, региональным категориям сущего, а также по всем пространственно-временным модальностям. Сущее в каждом конкретном или абстрактном, реальном или идеальном смысле имеет свои способы данности, а в стороне Я — его способы интенции в модусах значимости, куда относятся и его способы субъективных изменений последней в ее синтезах согласованности или несогласованности, примененной к отдельному субъекту или интересубъективной. Мы уже заранее видим (уже первые пробы показывают это с очевидностью), что эта многогранная, сбивающая с толку, повсюду вновь дифференцирующаяся типика корреляций не есть всего лишь факт (пусть и констатируемый во всеобщности), но что в этом фактическом заявляет о себе сущностная необходимость, которую надлежащим методом можно преобразовать в сущностную всеобщность, в мощную систему новых и в высшей степени удивительных априорных истин. За что бы ни взялись, каждое сущее, которое имеет для меня или для любого мыслимого субъекта значимость как сущее в действительности, есть тем самым, коррелятивно и с сущностной необходимостью, индекс, указывающий на его систематические многообразия. Каждое сущее индицирует идеальную всеобщность действительных и возможных способов опытной данности, каждый из которых есть явление этого одного сущего, и притом таким образом, что в каждом действительном конкретном опыте осуществляется непрерывно наполняющее интенцию опытного познания протекание способов данности из этого тотального многообразия.<sup>1</sup> Но последнее, как горизонт возможных протекания

<sup>1</sup> Первое обнаружение этого универсального априори корреляции между предметом опыта и способами данности (в ходе разработки «Логических исследований» примерно в 1898 г.) настолько глубоко потрясло

ний, которые могут быть осуществлены помимо актуального, само тоже принадлежит каждому опыту и реализующейся в нем интенции. Для того или иного субъекта эта интенция есть *cogito*, *cogitatum* которого в отношении того, «что» и «как» сознается, составляют способы данности (понимаемые в самом широком смысле), которые, со своей стороны, производят в себе, как свое единство, «представление» одного и того же сущего.

**§ 49. Предварительное понятие трансцендентальной конституции как «изначального смыслообразования».**

**Узость круга примеров проведенного анализа;  
указание дальнейших горизонтов истолкования**

Насколько широко все это следует понимать (причем понятия «сущее», «способы данности», «синтезы» и т. д. снова и снова релятивизируются), видно из того, что речь все же идет о совокупном многоступенчатом интенциональном свершении той или иной субъективности, но не единичной, а целостной интерсубъективности, общность которой сформировалась в ходе самого свершения. Снова и снова выясняется, что, начиная с поверхностно видимого, способы яв-

---

меня, что с тех пор весь труд моей жизни был подчинен задаче систематической разработки этого корреляционного априори. Дальнейший ход осмыслений в этом тексте объяснит, каким образом вовлечение человеческой субъективности в проблематику корреляции с необходимостью должно было привести к радикальному превращению смысла всей этой проблематики и, наконец, к феноменологической редукции к абсолютной трансцендентальной субъективности.

Первое, еще весьма нуждавшееся в дальнейших пояснениях, понимание феноменологической редукции возникло через несколько лет после выхода в свет «Логических исследований» (1900/01); первая попытка дать систематическое введение в новую философию с привлечением трансцендентальной редукции появилось в 1913 г в виде фрагмента («Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии». Т. 1).

ления образующих единство многообразий сами в свою очередь оказываются единствами более глубоко лежащих многообразий, которые они конституируют посредством явлений, так что мы углубляемся в темный горизонт, который, конечно же, должен быть раскрыт в ходе постоянного методического вопрошания [Rückfrage]. Все ступени и слои, в которых сплетаются между собой интенционально переходящие [übergreifende] от субъекта к субъекту синтеза, образуют универсальное единство синтеза, через их посредство возникает предметный универсум, мир, как он дан в своей конкретной живости (и заранее дан для всякой возможной практики). В этом отношении мы говорим об «интерсубъективной конституции» мира, подразумевая в ней совокупную систему сколь угодно глубоко скрытых способов данности, а также модусов значимости, присущих Я; благодаря ей, если в ее выявлении мы действуем систематически, становится понятен сущий для нас мир, понятен как смысловое образование, возникающее из элементарных интенциональностей. Ее собственное бытие состоит не в чем ином, как в функционировании, соединяющем одно смыслообразование с другим, и в «конституировании» нового смысла в синтезе. А смысл — это всегда смысл в том или ином модусе значимости, т. е. он соотнесен с Я-субъектами как интендирующими и осуществляющими значимость. Интенциональность есть титульное обозначения для единственно действительного и подлинного объяснения, понимания. Свести все к интенциональным истокам и единствам смыслообразования — означает добиться такой ясности, которая, будучи однажды достигнута (что, конечно, может произойти лишь в идеальном случае), не оставила бы после себя уже никаких осмысленных вопросов. Но уже каждое серьезное и подлинное возвращение от чего-либо «готово-сущего» к его интенциональным истокам способствует хотя и относительному, но, насколько далеко оно идет, все же действительному пониманию в отношении уже раскрытых слоев и прояснения уже осуществленных в них свершений.

То, что мы рассмотрели, скорее, в качестве примеров, конечно, представляло собой только начало в прояснении мира восприятия, а ведь и этот последний, взятый целиком и полностью, тоже всего лишь «слой». Мир — это пространственно-временной мир, и к его собственному бытийному смыслу, как смыслу жизненного мира, принадлежит («живая», а не логико-математическая) пространство-временность. Установка на мир восприятия (а такое начало, по всей видимости, не случайно) дает нам в отношении мира только временной модус настоящего, который сам в плане горизонта отсылает к временным модусам прошлого и будущего. Для формирования смысла прошлого интенциональную функцию выполняет прежде всего воспоминание [Wiedererinnerung] — если отвлечься от того, что само восприятие как «текуще-застывшее» [«strömend-stehende»] настоящее конституируется только благодаря тому, что, как показывает более глубокий интенциональный анализ, застывшему [stehende] Теперь присущ двусторонний, хотя и по-разному структурированный горизонт под интенциональными титулами континуума ретенций и протенций. Но эти первые предварительные черты временности [Zeitigung] и времени остаются полностью скрытыми. В фундированном ими воспоминании мы обретаем прошлое — некое прошедшее настоящее — как предметное в изначальной наглядности. Это прошлое тоже «сущее», у него есть свои многообразия способов данности, свои способы приходить в качестве того или иного прошедшего к изначальной данности самого себя (к непосредственной очевидности). Точно так же ожидание, предпоминание [Vorerinnerung], — и вновь в смысле интенциональной модификации восприятия (поэтому «будущее» означает «грядущее настоящее»), — есть изначальное смыслообразование, в котором возникает бытийный смысл грядущего как такового, с более глубокой структурой, которую надлежит точнее раскрыть. Этим указываются начала новых измерений временности, или времени с его временным содержанием, — не говоря о том (поскольку

это здесь еще не разъясняется), что всякая конституция каждой разновидности и каждой ступени сущего также вносит некую временность, которая каждому своеобразному смыслу сущего в конститутивной системе сообщает его временную форму, в то время как лишь благодаря тому всеобъемлющему универсальному синтезу, в котором конституируется мир, все эти времена приходят к синтетическому единству одного времени. Нужно указать еще на одно обстоятельство: для прояснения того, что свершается в интенциональных синтезах, приоритет отдается прояснению непрерывных синтезов (например, синтеза, заключенного в потоке единого восприятия), используемого в качестве почвы для проводимого на более высокой ступени прояснения синтезов дискретных. В качестве примера я назову отождествление чего-либо воспринятого с тем же самым, что, согласно воспоминанию, уже имело место ранее. Узнавание того, что уже было, его истолкование в ходе непрерывного воспоминания, более глубокий анализ этих «само собой разумеющихся» моментов — все это приводит нас к необходимости весьма непростых исследований.

Здесь, как и в других местах, мы можем обратиться только к самому близкому. Однако из вышеизложенного, пожалуй, можно было понять, что, если в изменении установки эпохэ мы зашли уже настолько далеко, что в чисто субъективном в его собственной, замкнутой в себе и чистой взаимосвязи смогли увидеть интенциональность, что затем сумели познать ее как функцию, формирующую бытийный смысл, то и теоретический интерес тоже быстро возрастает, и мы от этапа к этапу приходим во все большее изумление от необозримого обилия возникающих здесь рабочих проблем и от тех важнейших открытий, которые здесь можно совершить. Конечно, вскоре мы оказываемся сильно озадачены тем, насколько трудно здесь сохранить чистоту умонастроения, насколько трудно освоиться в этом неведомом мире, где нечего ждать помощи со стороны каких бы то ни было понятий, каких бы то ни было способов мышления и науч-



ных методов, действенных на почве естественного мира, в том числе и всех логических понятий объективной науки, насколько нелегко осуществить по-новому организованное и все же научное мышление требуемым здесь, но еще только ошупью формируемым методом. Это и в самом деле целый мир; если бы мы могли отождествить эту субъективность с гераклитовой  $\psi\upsilon\chi\eta$ ,<sup>1</sup> то о ней, несомненно, можно было бы сказать его словами: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: настолько глубока ее основа». Всякая достигнутая «основа» на деле вновь отсылает к другим основам, каждый раскрытый горизонт пробуждает новые горизонты, и все же это бесконечное целое в своем бесконечно текущем движении направлено к единству смысла, хотя, конечно, и не так, что мы могли бы схватить и понять его сразу и целиком, но, как только мы в некоторой степени овладеваем универсальной формой смыслообразования, широта и глубина этого смысла с его бесконечной тотальностью приобретает аксиотические измерения: проблемы тотальности раскрываются как проблемы универсального разума. Начинаящие, однако, от всего этого далеки, они начинают с разрозненных и плохо связанных между собой указаний, лишь постепенно научаясь находить сообразный существу дела порядок работы или, что то же самое, соответствовать тем великим точкам зрения, которые позднее, в ходе дальнейших находок и описаний, распознаются как всеопределяющие. Сейчас они могут быть только грубо обрисованы путем косвенных указаний.

**§ 50. Первый порядок всех рабочих проблем под титулами  
ego — cogito — cogitatum**

Если вступает в силу интерес к соотносимому с субъектом жизненному миру, то наш взгляд на первых порах есте-

<sup>1</sup> «Психея», душа (др.-греч.).— *Примеч. ред.*

ственным образом оказывается прикован к явлению и являющемуся, и сами мы пока тоже остаемся в сфере созерцаемого, в сфере модусов опыта. Несозерцательные способы осознания и их обратная соотношенность с возможностями созерцания остаются пока без внимания. Мы следим, стало быть, за синтезом, в котором многообразные явления несут в себе «сущее» как свой «предметный полюс»: не реально [reell], а интенционально, как то, явлениями *чего* они, каждое по-своему, выступают. Такова, например, вещь, которая в согласованном синтезе единения, сторона за стороной, показывается, как эта вещь, истолковывает свое тождественное бытие в своих свойствах (предстающих нам в различных перспективах). В интенциональном отношении все, что напрямую распознается в опыте как «это вот», как вещь, выступает в качестве индекса, указывающего на свои способы явления, которые можно увидеть (и по-своему познать в опыте) при рефлексивной направленности взгляда. Разумеется, во всех осуществляемых при этом наблюдениях речь косвенно идет и о Я, но, в конце концов, оно имеет полное право стать своей собственной и притом весьма обширной темой, именно, как по-своему *тождественный осуществитель всех значимостей*, как интендирующее Я, которое при всей изменчивости многоступенчатых способов явления направлено «сквозь них» к полюсу единства, т. е. направленное к преследуемой им цели (его намерению) Я, которое предполагается с большей или меньшей отчетливостью и ясностью, которое, как сущее и становящееся, наполняется от одной фазы к другой — наполняется, наполняя *свою* интенцию. Сюда также относится и то, что Я (как *Я-полюс*) непрерывно выполняет функцию сохранения: таким образом, что, деятельно истолковывая предмет в его свойствах (разлагая его на отдельные модусы его «есть» [seine «Ist-heiten»] как те, в которых он что-либо есть по отдельности), оно в дальнейшем ходе восприятия не дает погрузиться в ничто тому, что уже было originaliter истолковано, а, пусть уже и вне

восприятия, сохраняет его и по-прежнему его мнит. В Я-полюсе сосредоточено все, в том числе и модализация бытийных достоверностей, «зачеркивание» чего-либо как иллюзии, настроенность на исключение всякой недостоверности, всякого сомнения и т. п. С другой стороны, к Я-полюсу устремлены *аффекты*; с большей или меньшей настоятельностью они притягивают к себе Я, мотивируют уделяемое им внимание и свою собственную активность. Все это и подобное этому ориентирует нас на особый глубинный анализ Я как Я-полюса.

Поэтому у нас в картезианском словоупотреблении есть три титула: *ego — cogito — cogitata*. Я-полюс (и все, что присуще ему в его тождественности), субъективное как являющееся в синтетической связности, и предметные полюса — в отношении проводимого анализа это различные направления взгляда, и им соответствуют различные способы в рамках всеобщего титула интенциональности: направленность на что-либо, явление чего-либо и что-либо предметное в качестве того, что образует единство в своих явлениях и на что сквозь эти явления направлена интенция Я-полюса. Хотя эти титулы неотделимы друг от друга, нам каждый раз приходится следовать то одному, то другому из них, сохраняя этот порядок и в обратном направлении, чему нас учит картезианский подход. Первое здесь есть обычным способом данный жизненный мир, и, в первую очередь, такой, каким он обычно бывает дан в восприятии как «нормальный», непрерывно вот-сущий в чистой [pure] бытийной достоверности, т. е. несомненно. С учреждением новой направленности интереса и, тем самым, в его строгом эпохэ он становится первым интенциональным титулом, *индексом, путеводной нитью* вопрошания о многообразиях способов явления и об их интенциональных структурах. На второй ступени рефлексии новое направление взгляда ведет к Я-полюсу и к тому, что присуще его тождественности. Здесь как на самое важное нужно указать только на наиболее всеобщий момент его формы:

на присущую ему временность [Zeitigung], превращающую его в длящееся Я, конституирующее себя в своих временных модальностях: одно и то же Я, которое теперь актуально присутствует в настоящем, в каждом прошлом (каковое является его прошлым) есть уже некоторым образом другое Я, а именно то, которое было и потому теперь уже не есть, и все же в непрерывности своего времени это одно и то же Я, которое есть, которое было и перед которым лежит его будущее. Как наделенное временностью [verzeitlichtes], оно, актуально теперешнее Я, может тем не менее сообщаться со своим прошлым (и теперь уже не существующим) Я, вступать с ним в диалог, критиковать его, как если бы это был кто-то другой.

Все усложняется, как только мы принимаем в соображение, что субъективность есть то, что она есть — Я, выполняющее конститутивную функцию, — только в интересубъективности. Для точки зрения «Я» это означает появление новых тем синтеза, особо касающегося Я и другого Я (каждого чисто как Я), синтеза Я-Ты, а также, что еще сложнее, синтеза Мы. Некоторым образом речь тут опять идет о внесении временности [Zeitigung], а именно об одновременности [Simultaneität] Я-полюсов или, что означает то же самое, об одновременном конституировании личного (своего чистому Я) горизонта, в котором себя знает каждое Я. Это универсальная социальность (и в этом смысле — «человечность»), «пространство» всех Я-субъектов. Но синтез интересубъективности естественным образом распространяется на все: интересубъективно тождественный для всех жизненный мир служит интенциональным «индексом», указывающим на многообразия явлений, сквозь которые, когда они связаны друг с другом в интересубъективном синтезе, все Я-субъекты (а вовсе не каждый только сквозь свои, только ему индивидуально свойственные многообразия) оказываются ориентированы на общий для них мир и его вещи как на поле всех активных действий и т. д., связанных друг с другом во всеобщем Мы.

**§ 51. Задача «онтологии жизненного мира»**

Но во всем этом властвует (и благодаря этому становится возможна научность, описание, трансцендентально-феноменологическая истина) устойчивая типика, которая, как уже было сказано, есть сущностная типика, методически охватываемая как чистое априори. Примечательно и в философском отношении очень важно здесь то, что это касается и нашего первого титула, жизненного мира и универсума его объектов, который при всей своей относительности все же конституирован как единство. Собственно говоря, он и без всякого трансцендентального интереса, т. е. в «естественной установке» (на языке трансцендентальной философии: в наивной установке до эпохé) мог бы стать темой собственной науки — онтологии жизненного мира чисто как мира опыта (т. е. мира, который единым и последовательным образом может быть согласованно рассмотрен в действительном и возможном созерцании). Ведь и мы, до сих пор постоянно осуществлявшие наши систематические осмысления в измененной установке трансцендентального эпохé, со своей стороны, в любой момент можем вновь восстановить естественную установку и в ней поставить вопрос об инвариантных структурах жизненного мира.

Мир жизни, безоговорочно вбирающий в себя все практические образования (даже те, которые принадлежат объективным наукам как фактам культуры, если мы воздерживаемся от участия в их интересах), при постоянной изменчивости относительных моментов, конечно же, соотносится с субъективностью. Но как бы он ни менялся и какой бы ни подвергался коррекции, он сохраняет свою выстраиваемую по сущностным законам типичу, к которой остается привязана всякая жизнь и, тем самым, всякая наука, «почву» которой он составляет. Таким образом, у него тоже есть своя онтология, почерпываемая из чистой очевидности.

О возможности и значении такой онтологии жизненного мира на естественной почве, т. е. вне горизонта транс-

цендентального интереса, мы уже говорили и еще будем говорить в другой связи. Нам нельзя упускать из виду, что присущий этой «онтологии» смысл априорной науки резко контрастирует с традиционным смыслом. Мы не должны забывать о том, что в своих объективных науках философия Нового времени руководствуется конструктивным понятием по себе истинного мира, в математической форме субструируемого по меньшей мере в отношении природы. Поэтому используемое в ней понятие априорной науки — в конечном счете это универсальная математика (логика, логистика) — не может обладать достоинством действительной очевидности, не может быть усмотрением сущности, почерпнутым из прямой самоданности (из опытного созерцания), на что она так хотела бы претендовать.

Если, припомнив все это, мы вновь возвращаемся в трансцендентальную установку, в установку эпохэ, то в нашей трансцендентально-философской взаимосвязи мир превращается всего лишь в трансцендентальный «феномен». При этом он сохраняется в своем собственном существовании, остается тем, чем был, но теперь оказывается, так сказать, всего лишь «компонентой» в конкретной трансцендентальной субъективности, а его априори, сообразно этому, оказывается одним «слоем» в универсальном априори трансцендентальности. Конечно, такие слова, как «компонента» или «слой», поскольку они заимствуются из естественной мировой сферы [Weltlichkeit], представляют некоторую опасность, и поэтому нужно принимать во внимание их необходимое смысловое превращение. В рамках эпохэ для нас открыта возможность последовательно направлять свой взгляд исключительно на этот жизненный мир или на его априорные сущностные формы, а с другой стороны, при соответствующем повороте взгляда, — на корреляты, конституирующие его «вещи» или формы вещей: на многообразия способов данности и их коррелятивные сущностные формы. А затем также и на функционирующие во всем этом субъекты и общности субъектов, со-

образно присущим им сущностным формам Я. В чередовании этих частичных [partiale] установок, при котором установка на феномены жизненного мира должна служить в качестве исходной установки, а именно в качестве путеводной нити для относящихся к более высокой ступени установок на корреляты, реализуется универсальная исследовательская задача трансцендентальной редукции.

**§ 52. Возникновение парадоксальных неясностей.  
Необходимость новых радикальных осмыслений**

Первый обзор чистой корреляционной проблематики, который мы провели благодаря переходу от установки жизни с ее естественным интересом к миру к установке «незаинтересованного» наблюдателя, хотя он и имел несколько наивный и потому предварительный характер, принес нам обилие, по всей видимости, весьма неожиданных познаний, которые в том случае, если бы они были полностью методически гарантированы, означали бы радикальное преобразование всего нашего взгляда на мир. В целях получения такой гарантии нам нужно теперь провести осмысление в отношении почвы последних предпосылок, в которой коренится вся эта проблематика и из которой, стало быть, в конечном счете получают свой смысл ее теоретические решения. Но тогда мы сразу сталкиваемся с большими затруднениями, с неожиданными и поначалу неразрешимыми парадоксами, которые ставят под вопрос все наше предприятие. И это несмотря на те очевидности, которые предстали перед нами и от которых мы не можем так сразу отказаться. Быть может, дело в том, что новое вопрошание о почве *этих* познаний (в отличие от вопрошания о почве познаний объективных) приведет нас лишь к выяснению их подлинного смысла и при этом заставит их соответствующим образом ограничить. При рассмотрении корреляционной темы мы постоянно говорили о мире и о челове-

стве как о субъективности, которая, формируя свою общность, интенционально осуществляет мировую значимость. Наше эпохé (определяющее теперешнюю тематику) закрыло нам доступ ко всякой естественной жизни мира и к его, этого мира, интересам. Оно поставило нас над ними. Всякий интерес к бытию, действительному бытию или небытию мира и, таким образом, всякий интерес, теоретически ориентированный на познание мира, а также всякий практический интерес в обычном смысле, связанный предпосылками его ситуативных истин, нам теперь запрещен; нам (философствующим) запрещено не только самим заниматься нашими собственными интересами, но также и принимать какое бы то ни было участие в интересах других людей, ибо и в этом случае мы были бы еще опосредованно заинтересованы в существующей действительности. Никакая объективная истина, все равно, в донаучном или в научном смысле, никакая констатация в отношении объективного бытия не входит теперь в наш круг научности — ни как посылка, ни как следствие. Здесь мы могли бы обнаружить *первое затруднение*. Разве мы тоже не занимаемся наукой, разве мы не устанавливаем истины в отношении истинного бытия? Не вступаем ли мы при этом на опасный путь удвоения истины? Может ли наряду с объективной истиной существовать другая, субъективная? Ответом, конечно, будет следующее: неожиданный, но очевидный и только требующий окончательного прояснения в нашем теперешнем осмыслении результат исследования, проведенного в рамках эпохé, состоит именно в том, что естественная объективная жизнь мира представляет собой только особый способ трансцендентальной жизни, постоянно конституирующей мир, так что трансцендентальная субъективность, если она просто живет таким способом [in dieser Weise dahinlebend], не сознает и никогда не может осознать конституирующие горизонты. Она, так сказать, «посвящает себя» полюсу единства, не сознавая существенным образом связанных с ним, конституирующих многообразий, для чего потребо-



валась бы как раз полная перемена установки и рефлексия. Объективная истина соотносится исключительно с установкой естественно-человеческой жизни мира. Она изначально произрастает из потребности человеческой практики, из стремления предохранить то, что обычно бывает дано как сущее (предметный полюс, антиципируемый в бытийной достоверности как неизменный) от возможной модализации достоверности. В измененной установке эпохé ничто не утрачивается, в ней целиком сохраняются все интересы и цели жизни мира, в том числе и цели познания. Разница лишь в том, что теперь для всего этого оказываются найдены соразмерные его сущности субъективные корреляты, благодаря чему проступает полный и истинный бытийный смысл объективного бытия и тем самым бытийный смысл всякой объективной истины. Философия как универсальная *объективная* наука (а такой была вся философия античной традиции), вкуче со всеми объективными науками, вовсе не есть универсальная наука. В свой круг исследования она помещает только конституированные предметные полюса, она остается слепа к трансцендентально конституирующему, полному и конкретному бытию и жизни. Однако хотя мы, как было сказано, и удерживаем все это в качестве истины, нужно будет сперва достичь окончательного прояснения ее смысла.

Возникает еще и другое затруднение. Эпохé в отношении всех интересов естественной человеческой жизни означает, казалось бы, полный отход от них (таково, кстати, весьма распространенное неправильное понимание трансцендентального эпохé). Но если бы это имелось в виду, то никакое трансцендентальное исследование не могло бы состояться. Как мы могли бы сделать трансцендентальной темой восприятие и воспринятое, припоминание и припомненное, объективное и подтверждение всякого рода объективного, в том числе искусство, науку, философию — если бы мы не проживали всего этого на примере или даже в полной очевидности? Так оно и есть на деле. Стало быть,

философ, осуществляющий эпохé, тоже должен «естественно проживать» естественную жизнь, и все же эпохé вносит сюда существенное отличие: оно изменяет всю модальность тематики, а в дальнейшем преобразует познавательную цель во всем ее бытийном смысле. В обычной естественной жизни все цели *получают свой предел* [terminieren] в «этом» [«der»] мире, и всякое познание *получает свой предел* [terminiert] в действительно существе, которое удостоверено подтверждением. Мир — это открытый универсум, горизонт «пределов» [«Termini»], универсальное поле сущего, которое предполагается во всякой практике и вновь и вновь обогащается ее результатами. Поэтому мир есть совокупность всего, что допускает само собой разумеющееся подтверждение, он возникает и присутствует «тут» из нацеливания [Abzielung] и представляет собой почву для все нового нацеливания на сущее — на «действительно» сущее. В эпохé же мы движемся назад, к *субъективности*, осуществляющей последнее нацеливание и уже располагающей результатами прежних нацеливаний и наполнений, уже имеющей мир, а также к тому, какими способами своей скрыто-внутренней «методики» она имеет этот мир, «производит» его и формирует дальше. Интерес феноменолога нацеливается не на готовый мир, не на руководствующееся внешними намерениями действие в нем, которое само есть нечто «конституированное». Феноменолог осуществляет всякий вид практики действительным образом или в последующем размышлении, но не так, что «окончание» этой практики, ее наполняющее, становится его собственным «концом», его пределом. Напротив, благодаря тому, что он делает собственной темой как раз это окончание [Endesein] как таковое, эту жизнь, направленную на цели в жизни мира, и ее определенность [Terminieren] этими целями, благодаря тому, что он делает это собственной темой в отношении властвующего во всем этом субъективного, наивный бытийный смысл мира вообще превращается для него в смысл «полюсной системы трансцендентальной субъек-

тивности», которая «имеет» мир и содержащиеся в нем реальности именно в той мере, в какой она имеет эти полюса: конституируя их. По-видимому, это в корне отличается от того, как в самом мире происходит постоянное превращение «конечных целей» в «средства», в послышки для новых внутримировых целей.

Сказанное здесь подразумевает, что в отношении нашего способа истолкования интенциональной жизни как осуществляющей свои свершения в рамках эпохэ достигнута полная ясность и что прежде всего обретоно понимание того, что уже в самом обычном восприятии, и потому в каждом осознании, в котором сущему напрямую придается значимость вот-бытия, содержится нацеливание [Abzielen], которое осуществляется в согласованности все новых и новых бытийных значимостей (принадлежащих способам данности этого сущего), а в доступных созерцанию — осуществляется как «оно само». Каким бы вариациям ни подвергалась интенциональность, начиная с момента ее первого обнаружения в способах актуальной направленности на предметы, все это будут вариативные формы свершений, в конечном счете осуществляемых Я.

Третье затруднение состоит в том, что не видно, каким образом можно было бы дескриптивно рассмотреть в эпохэ «гераклитову реку» конституирующей жизни в ее индивидуальной фактичности. При этом мы руководствуемся принятым в объективной науке о мире различием между дескриптивными науками, которые на опытной основе описывают и классифицируют фактическое вот-бытие и проектируют индуктивные всеобщности в рамках доступной созерцанию эмпирии, чтобы таким образом определить его для каждого, кто пребывает в той же самой эмпирии, — и науками, вырабатывающими законы, науками о безусловных всеобщностях. Между тем, как бы ни обстояло дело с этим объективным различием, затруднение, собственно, возникает для нас не потому, что было бы неправомерно предъявлять к трансцендентальности те же требования, что и к объ-

ективности. Верно, однако, что у нас не может быть аналога эмпирической науки о фактах, не может существовать «де-скриптивная» наука о трансцендентальном бытии и жизни как индуктивная наука, основанная лишь на опыте и наделенная смыслом установления *индивидуальных* трансцендентальных корреляций, как они фактически появляются и исчезают. Даже отдельный философ, находящийся в установке эпохэ, применительно к себе самому не может ничего удержать из этой неуловимо-текучей жизни, не может ничего воспроизвести всегда с одинаковым содержанием, не может удостовериться в его этости [Diesheit] и в его так-бытии настолько, чтобы описать все это в четких высказываниях и, так сказать, задокументировать (хотя бы для себя самого). Но полную конкретную фактичность универсальной трансцендентальной субъективности все же можно научно постичь в другом правомерном смысле, а именно, благодаря следующей великой задаче, которая может и должна быть поставлена действительно эйдетическим методом: исследовать сущностную форму трансцендентальных свершений во всей типике индивидуальных и интерсубъективных свершений, и тем самым исследовать совокупную сущностную форму субъективности, осуществляющей трансцендентальные свершения, во всех ее социальных обличьях. Факт здесь определяется как факт по своей сущности и только *через* свою сущность, а никоим образом не по аналогии с объективностью, где он эмпирически документируется посредством индуктивной эмпирии.

**§ 53. Парадоксальность человеческой субъективности:  
бытие сразу и в качестве субъекта для мира  
и в качестве объекта в мире**

Но теперь возникает действительно серьезное затруднение, которое затрагивает всю нашу постановку задач и смысл ее результатов и заставляет на деле придать новый

вид тому и другому. В силу нашего теперешнего метода эпохé все объективное превратилось в субъективное. Очевидно, это нужно понимать не так, как если бы благодаря ему сущий мир и человеческое представление о мире противопоставались друг другу, и на почве само собой разумеющимся образом действительно сущего мира ставился вопрос о субъективном, т. е. о душевных процессах у людей, в которых они приобретают опыт мира, повседневные или научные мнения о мире, те или иные чувственные и мысленные «картины мира». Наша научность не есть научность психологическая. В результате радикального эпохé всякий интерес к действительности или недействительности мира (во всех модальностях, т. е. также и к его возможности, мыслимости или же к отсутствию таковых) оказывается выведен из игры. Поэтому здесь нет речи и о какой бы то ни было научной психологии, о поднимаемых ею вопросах. Почвой психологии и ее вопросов выступает мир, предполагаемый ею как само собой разумеющийся и действительный; у нас эпохé отняло как раз эту почву. А в чисто коррелятивной установке, которую оно создает, мир, т. е. объективное, сам становится особым субъективным. В этой установке «субъективное» еще и парадоксальным образом релятивизируется. Именно: мир (при смене установки названный «трансцендентальным феноменом») с самого начала берется лишь как коррелят субъективных явлений, мнений, субъективных актов и способностей, в которых ему всегда бывает свойствен и заново приобретается смысл изменчивого единства. Если теперь от вопроса о мире (чей способ бытия сводится уже всего лишь к способу бытия некоего смыслового единства) перейти к вопросу о сущностных формах этих «явлений и мнений о» нем, то последние имеют значимость его «субъективных способов данности». Если затем, на следующем шаге рефлексии и вопрошания, темой сущностного исследования становятся Я-полюсы и все, что в них есть специфически принадлежащего Я, то теперь они, в новом и еще более высоком смысле, называют-

ся субъективной стороной мира, а также способов его явления. Всеобщее же понятие субъективного охватывает в эпохé все: будь то Я-полюс и универсум Я-полюсов, многообразия явлений или предметный полюс и универсум предметных полюсов.

Но здесь-то как раз и заключена трудность. Универсальная интерсубъективность, в которой растворяется всякая объективность, все сущее вообще, по всей видимости, не может быть ничем иным, кроме как человечеством, о котором невозможно отрицать, что оно само входит в состав мира как его часть. Как составная часть мира, его человеческая субъективность, могла бы конституировать весь мир, а именно конституировать его как свое интенциональное образование? — мир, это всегда уже ставшее и далее становящееся образование в рамках универсальной связи [Копех] субъективности, осуществляющей интенциональные свершения, — причем они, совместно осуществляющие эти свершения субъекты, сами оказываются лишь частными образованиями тотального свершения?

Субъектный состав мира, так сказать, поглощает весь мир и с ним самого себя. Какая бессмыслица! Или это все же допускающая осмысленное решение и даже необходимая парадоксальность, необходимо возникающая из постоянного напряжения между властью само собой разумеющейся естественной объективной установки (властью *common sense*<sup>1</sup>) и противопологаемой ей установкой «незаинтересованного наблюдателя»? Правда, эту последнюю крайне трудно провести радикально, потому что она всегда может быть неправильно понята. К тому же, только благодаря осуществлению эпохé феноменолог еще отнюдь не получает в свое распоряжение горизонт новых возможных и само собой разумеющихся замыслов; перед ним не сразу расстилается трансцендентальное рабочее поле, заранее сформированное в некоей само собой разумеющейся

<sup>1</sup> Общее чувство; здесь: здравый смысл (англ.) — *Примеч. ред.*

типике. Мир есть единственный универсум само собой разумеющегося, которое дано заранее. Феноменолог с самого начала живет в парадоксальных обстоятельствах, на само собой разумеющееся ему приходится смотреть как на спорное, как на загадочное, и впредь у него не может появиться никакой другой научной темы, кроме этой: добиться того, чтобы бытие мира (которое для него составляет величайшую из всех загадок) перестало всюду разумеется само собой и достигло, наконец, подлинного уразумения. Неразрешимость только что развернутой парадоксальности означала бы, что действительно универсальное и радикальное эпохэ вообще не может быть проведено, как и планируемая в строгой привязке к нему наука. Если бы наша незаинтересованность и наше эпохэ были всего лишь незаинтересованностью и эпохэ психолога, которые никому не кажутся странными, поскольку движутся на почве мира, тогда то, что было действительно достигнуто в наших очевидностях, свелось бы к существенным усмотрениям объективной психологии, хотя и нового стиля. Но можем ли мы успокоиться на этом, можем ли мы удовольствоваться всего лишь констатацией того факта, что люди суть *субъекты для мира* (который в меру осознанности есть для них их мир) и в то же время объекты в этом мире? Можем ли мы, как ученые, успокоиться на том, что Бог создал мир и человека в нем, что он одарил его сознанием, разумом, т. е. способностью к познанию, в том числе и к высшему научному познанию? В наивности, которая свойственна существу позитивной религии, это может быть несомненной истиной и всегда оставаться таковой, даже если для философа дело не может ограничиться этой наивностью. Загадка творения и загадка самого Бога есть существенная составная часть позитивной религии. Для философа же в них и в сопряжении словосочетаний «субъективность в мире как объект» и «субъективность для мира как субъект сознания» заключен необходимый теоретический вопрос: как это возможно. Ведь, помещая нас в установку *над*

субъектно-объектной корреляцией, так же принадлежащей к миру, и тем самым в установку на *трансцендентальную субъект-объектную корреляцию*, эпохэ ведет нас к самоосмыслению и к познанию того, что мир, который есть для нас, по своему бытию и так-бытию есть наш мир, что он целиком и полностью черпает свой бытийный смысл из нашей интенциональной жизни, из ее свершений с их априорной типикой, которая может быть обнаружена — обнаружена, а не сконструирована на основе тех или иных аргументов и не измышлена мифическим мышлением.

Со всем этим и с заключенными здесь глубинными трудностями нам не справиться, если мы бросаем на них лишь беглый взгляд и устранимся от труда последовательного вопрошания и исследования; или если мы заимствуем аргументы в мастерской философов прошлого, к примеру, Аристотеля или Фомы, и теперь ввязываемся в игру логических доказательств и опровержений. В случае эпохэ логика, а также любое априори и любые философские доказательства в старом достопочтенном стиле не могут быть использованы в качестве тяжелых орудий; скорее, они отличаются наивностью, которая сама подлежит эпохэ, как и всякая объективная научность. С другой стороны, существу философии, начинающей в этом трансцендентально-феноменологическом радикализме, свойственно то, что она, как уже было сказано, в отличие от объективной философии, не обладает заранее готовой почвой само собой разумеющегося, а в принципе исключает всякую почву подобного (пусть и другого) стиля. Стало быть, ей приходится начинать вовсе без всякой почвы. Но она сразу же получает возможность создать себе почву собственными силами, а именно, овладевая в оригинальном самоосмыслении наивным миром, превратившимся в феномен, или в универсум феноменов. Ее начальный ход, подобно тому как он вчерне был проведен в вышеизложенном, по необходимости есть ход опытного познания и мышления в наивной очевидности. У нее нет никакой заранее данной ло-



гики и методологии, свой метод и сам подлинный смысл своих свершений она может получить только благодаря все новым самоосмыслениям. Ее судьба (задним числом ее, конечно, можно понять как сущностную необходимость) состоит в том, чтобы снова и снова сталкиваться с парадоксами, которые проистекают из остающихся не расспрошенными и даже не замеченными горизонтов и, начиная функционировать, выражаются прежде всего в возникающих при этом недоразумениях.

### § 54. Разрешение парадокса

*а) Мы как люди и мы как субъекты последних функций и свершений*

Как же обстоит дело с рассматриваемой сейчас субъективностью — субъективностью, сопрягаемой и с конституирующим мир человечеством, и, тем не менее, с самим миром? В наивности своих первых шагов мы заинтересовались вновь и вновь раскрывающимися горизонтами достопримечательных открытий и при этом задержались на той направленности взгляда, которая естественным образом оказалась первой; это направленность на корреляцию первой ступени рефлексии: предметный полюс — способ данности (способ явления в наиболее широком смысле). Я, как тема наивысшей ступени рефлексии, хотя и было упомянуто, однако при том осторожном аналитико-дескриптивном движении, которое естественным образом отдает предпочтение ближайшим связям, не обсуждалось в своей полной правомерности. Ведь глубины его функционирования становятся ощутимы лишь позднее. В связи с этим отсутствовал феномен превращения значения «Я» (как я сейчас произношу это Я) в «другое Я», в «Мы все», Мы со многими «Я», где я емь «одно» Я. Таким образом, отсутствовала проблема конституции интерсубъективности, этого Мы-все,

осуществляемой из меня, и даже «во» мне. На том пути, на который мы дали себя вовлечь и по которому пошли дальше, эти проблемы никак себя не проявляли. Теперь они неизбежно привлекают к себе внимание. Ибо необходимость сделать сейчас остановку и углубиться в самоосмысление наиболее остро ощущается нами благодаря всплывающему наконец (и неизбежному) вопросу: кто мы суть как субъекты, осуществляющие смысловое и значимостное свершение универсальной конституции, конституирующие в общности друг с другом мир как полюсную систему, т. е. как интенциональное образование нашей обобществленной жизни? Мы — может ли это означать «мы-люди», люди в естественно-объективном смысле, т. е. реальности этого мира? Но разве эти реальности сами не являются «феноменами» и, как таковые, предметными полюсами и темами вопрошания о коррелятивных интенциональностях, полюсами которых они являются, из функционирования которых они получили свой смысл и теперь им обладают?

На этот вопрос нужно, конечно, ответить утвердительно. В самом деле, как и для всех региональных мировых категорий, мы можем для всех сущностно онтических типов обнаружить конституирующие их смыслообразования, если только в достаточной мере будет разработан метод постановки соответствующих вопросов. Здесь это вопросы, идущие от реальных людей к их «способам данности», к их способам «явления», прежде всего явления в восприятии, т. е. в модусе изначальной самоданности, способов согласованного подтверждения и корректировки, способов отождествления в узнавании в качестве одной и той же человеческой личности: как «лично» знакомой нам ранее, той самой, о которой говорят другие, которые сами когда-то имели знакомство с ней и т. д. Происходит, стало быть, растворение само собой разумеющегося «вот человек этого общественного круга хорошо знакомых друг с другом лиц» в выдвигаемых относительно него трансцендентальных вопросах.

Но люди ли трансцендентальные субъекты, т. е. субъекты, *функционирующие* при конституировании мира? Ведь эпохэ сделало их «феноменами», так что философ, находящийся в состоянии эпохэ, ни себя, ни других не считает с наивной прямоотой значимыми в качестве *людей*, но именно и только в качестве «феноменов», в качестве полюсов трансцендентальных вопрошаний. По всей видимости, здесь, в радикально последовательном эпохэ, каждое Я принимается во внимание только как Я-полюс своих актов, habituальных черт и способностей, и отсюда — как «сквозь» свои явления, свои способы данности направленное на являющееся в бытийной достоверности, на тот или иной предметный полюс и его полюсный горизонт: мир. Ко всему этому адресуются потом дальнейшие вопросы во всех указанных направлениях рефлексии. Конкретно каждое Я — это не только Я-полюс, но Я во всех его свершениях и полученных в их результате приобретениях, к которым причисляется и мир, имеющий значимость сущего и так-сущего. Но в эпохэ и при взгляде, направленном чисто на функционирующий Я-полюс, а от него — на конкретное целое жизни и ее промежуточных и итоговых интенциональных образований, eo ipso не показывается ничто человеческое, не обнаруживается душа и душевная жизнь, реальные психофизические люди — все это входит в «феномен», принадлежит миру как конституированному полюсу.

*б) Я как изначальное Я конституирую мой горизонт трансцендентальных Других как субъектов, входящих вместе со мной в конституирующую мир трансцендентальную интерсубъективность*

Тем не менее мы не удовлетворены и еще задержимся на этой парадоксальности. Наше наивное продвижение было на самом деле не совсем корректным, потому что мы забыли самих себя, философствующих; если говорить яс-

нее: эпохé осуществляю я, и даже если тут существуют многие, даже если они осуществляют эпохé в актуальной общности со мной, то для меня, в моем эпохé, все другие люди со всей их жизнью и ее актами включены в мировой феномен, который в моем эпохé есть исключительно мой феномен. Эпохé порождает единственное в своем роде философское одиночество, которое является фундаментальным методическим требованием для действительно радикальной философии. В этом одиночестве [Einsamkeit] я все же не какой-то одиночка [ein Einzelner], который по какому-либо собственному, пусть даже теоретически оправданному умыслу (или случайно, например как жертва кораблекрушения) выделяется из общности людей, все еще сознавая свою принадлежность к ней также и после этого. Я не есмь *одно Я*, которое все еще придает естественную значимость своему Ты, своему Мы и всей общности, в которую он входит наряду с другими субъектами. Все человечество, а также все подразделение и весь порядок личных местоимений стало в моем эпохé феноменом, вместе с тем предпочтением, которое отдается Я-человеку среди других людей. Я, которого я достигаю в эпохé, то самое, которым при критическом переистолковании и корректировке декартовой концепции было бы «его», называется «Я», собственно, лишь в силу омонимии, хотя эта омонимия и соразмерна его существу, поскольку, когда я пытаюсь как-то назвать его в рефлексии, я не могу сказать ничего иного, кроме как: это я, я, осуществляющий эпохé, я, исследующий мир — имеющий сейчас для меня значимость совершенно своему бытию и так-бытию, со всеми его людьми, в существовании которых я полностью уверен, — в качестве феномена; стало быть, я, стоящий надо всем естественным вот-бытием, которое имеет для меня смысл, и образующий Я-полус той или иной трансцендентальной жизни, в которой мир сначала имеет для меня смысл чисто как мир: Я, которое в полной конкретности объемлет в себе все это. Это не означает, что наши прежние очевидности, которые

уже были изложены как трансцендентальные, обманывали нас и что мы теперь не в праве будем, несмотря на это, говорить о трансцендентальной intersубъективности, конституирующей мир как «мир для всех», в которой снова выступаю я, но уже как «одно» трансцендентальное Я среди других, а также «мы все» как трансцендентально функционирующие.

Нарушена же была методичность, неправильно было сразу вскакивать в трансцендентальную intersубъективность, перескакивая при этом через изначальное Я [Ur-Ich], ego моего эпохé, всегда остающееся уникальным и по лицам не склоняемым. Этому лишь по видимости противоречит то, что оно (в особом свойственном ему конститутивном свершении) для себя самого делает себя склоняемым трансцендентально; что оно, стало быть, из себя и в себе конституирует трансцендентальную intersубъективность, к которой затем причисляет и себя, в качестве всего лишь предпочитаемого члена, а именно, в качестве Я трансцендентальных других. Этому действительно учит философское самоистолкование в эпохé. Оно может показать, как остающееся всегда единственным Я в своей оригинальной, протекающей в нем конституирующей жизни конституирует первую, «примордиальную», предметную сферу, как оно осуществляет отсюда мотивированное конститутивное свершение, посредством которого получает бытийную значимость интенциональная модификация его самого и его примордиальности — под титулом «чужого восприятия», восприятия Другого, другого Я, Я для себя самого, как я сам. Это становится понятным по аналогии, если мы при трансцендентальном истолковании воспоминания уже поняли, что к припомненному, к прошлому (имеющему смысл некоего прошедшего настоящего) принадлежит также и прошлое Я того настоящего, тогда как действительное оригинальное Я есть Я актуального присутствия [Präsenz], к которому, помимо того, что явлено в качестве теперешней предметной сферы, принадлежит также и воспомина-

ние как присутствующее [präses] переживание. Таким образом, актуальное Я осуществляет свершение, в котором оно конституирует вариативный модус себя самого как сущего (в модусе прошедшего). Отсюда можно проследить, как актуальное Я, всегда текуче-настоящее, конституирует себя в собственной временности [Selbstzeitigung] как длящееся в «своих» прошлых [Vergangenheiten]. Точно так же актуальное Я, уже длящееся в длящейся примордиальной сфере, конституирует в себе Другого как Другого. Приобретение собственной временности [Selbstzeitigung] посредством, так сказать, удаления-от-настоящего [Ent-Gegenwärtigung] (в ходе воспоминания) имеет свою аналогию в моем от-чуждении [Ent-Fremdung] (в ходе вчувствования как удаления-от-настоящего на более высокой ступени — удаления от моего изначального присутствия [Urpräsenz] во всего лишь приведенное к настоящему изначальное присутствие [vergegenwärtigte Urpräsenz]). Так во мне получает бытийную значимость «другое» Я, как соприсутствующее [kompräsent], со своими способами очевидного подтверждения, по-видимому, совсем иными, нежели способы «чувственного» восприятия.

Методически трансцендентальная интересубъективность и формирование ее трансцендентальной общности, в которой на основе функционирующей системы Я-полюсов конституируется «мир для всех» (для каждого субъекта *как* мир для всех), может быть обнаружена только из его и из систематики его трансцендентальных функций и свершений. Только на этом пути, в сущностно систематическом продвижении, можно обрести и последнее уразумение того, что каждое принадлежащее интересубъективности трансцендентальное Я (как участвующее в конституировании мира указанным путем) должно быть с необходимостью конституировано как человек в мире, что, следовательно, каждый человек «носит в себе трансцендентальное Я»; но не как реальную [reale] часть или слой своей души (что было бы абсурдно), а в той мере, в какой он есть само-

объективация соответствующего трансцендентального Я, каковую может обнаружить феноменологическое самоосмысление. Пожалуй, каждый человек, осуществивший эпохé, смог бы познать свое последнее, функционирующее во всех его человеческих деяниях Я. Наивность первого эпохé имела, как мы сразу увидели, то следствие, что Я, философствующее «ego», поскольку я схватывал себя как функционирующее Я, как Я-полюс трансцендентальных актов и свершений, сразу же — и необоснованно, а значит, неправомерно — приписывало человечеству, в котором я себя нахожу, то самое превращение в функционирующую трансцендентальную субъективность, которое только я один осуществил в себе. Несмотря на методическую неправомерность, в этом все же заключалась некая истина. Но при любых обстоятельствах и из глубочайших философских оснований (не только методических), о которых сейчас нельзя говорить подробнее, нужно отдать должное абсолютной уникальности ego и его центральному положению во всякой конституции.

**§ 55. Принципиальная корректировка нашей первой попытки эпохé через его редукцию к абсолютно уникальному ego, выполняющему последние функции**

Поэтому в дополнение к первой попытке эпохé потребуются еще вторая, а именно потребуются осознанно преобразовать его посредством редукции к абсолютному ego как, в конечном счете, единственному функциональному центру всякой конституции. Отныне это будет определять весь метод трансцендентальной феноменологии. Мир есть заранее, он всегда заранее дан и несомненен в бытийной достоверности и самоподтверждении. Даже если я и не «предполагаю» его в качестве почвы, он все же имеет для меня (для Я в cogito) значимость в силу постоянного самоподтверждения, со всем, что он для меня есть и что в отдельности

может иметь или не иметь объективную правомерность, в том числе со всеми науками, искусствами, со всеми социальными и персональными формами и институтами, насколько это тот мир, который действителен для меня. Более сильного реализма, следовательно, и быть не может, если это слово означает лишь: «я уверен в том, что я человек, который живет в этом мире и т. д., и я насколько в этом не сомневаюсь». Но огромная проблема состоит как раз в том, чтобы понять это «само собой разумеющееся». Ведь метод требует, чтобы его в своем вопрошании двигалось вспять [zurückfragt] от своего конкретного феномена мира и при этом знакомилось с самим собой, с трансцендентальным его в его конкретности, с систематикой его конститутивных слоев и фундированных им невыразимо переплетающихся значимостей. С началом эпохé его дано аподиктически, но оно дано как «немая конкретность». Его надо заставить заговорить, истолковать себя, и притом истолковать в систематическом интенциональном «анализе», идущем в вопрошании вспять от феномена мира. В этом систематическом продвижении мы прежде всего обретаем корреляцию между миром и объективированной в человечестве трансцендентальной субъективностью.

Но тогда надвигаются новые вопросы, касающиеся этого человечества: разве и сумасшедшие — это тоже объективации субъектов, об участии которых в свершении конституирования мира сейчас идет речь? Далее, дети, даже те, которые уже обладают некоторым сознанием мира? Ведь они (с помощью воспитывающих их взрослых и нормальных людей) еще только знакомятся с миром в его полном смысле, с миром для всех, т. е. с миром культуры. А как дело обстоит с животными? Так вырастают проблемы интенциональных модификаций, в которых всем этим субъектам сознания, которые в нашем прежнем (и с тех пор навсегда фундаментальном) смысле не соучаствуют в каком-либо функционировании для мира — для мира, истина которого есть истина из «разума», — может и должен быть придан их



собственный способ трансцендентальности, именно по «анalogии» с нами. Смысл этой аналогии сам предстанет тогда в виде трансцендентальной проблемы. Так мы естественным образом переходим в царство трансцендентальных проблем, охватывающих в конечном счете всех живых существ в той мере, в какой у них, пусть сколь угодно косвенно, но все же несомненно есть что-то вроде «жизни», в том числе жизни в общности в духовном смысле. При этом на различных ступенях, сначала в отношении людей, а затем и в универсальном смысле, выступают и проблемы генеративности, проблемы трансцендентальной историчности, трансцендентального вопрошания, идущего от сущностных форм человеческого вот-бытия в обществах [Gesellschaftlichkeit], в личностях [Personalitäten] более высокого порядка — к их трансцендентальному и тем самым абсолютному значению; затем проблемы рождения и смерти и трансцендентальной конституции их смысла как происшествий в мире, а также проблема полов. Наконец, что касается столь широко обсуждаемой сейчас проблемы «бессознательного» [«Unbewusste»] — сна без сновидений, обморока и всего прочего в таком же или подобном роде, что только можно отнести к этому титулу, — то при этом речь во всяком случае идет о происшествиях в предданном мире, и поэтому они, само собой разумеется, попадают в трансцендентальную проблематику, как выше рождение и смерть. Как сущее в общем для всех мире все это имеет свои способы бытийного подтверждения, «самоданности» [«Selbstgebung»], которая, конечно, носит особенный характер, но для сущего с такой особенностью именно она изначально создает бытийный смысл. И сообразно этому в абсолютно универсальном эпохе в отношении сущего с такой или любой другой смысловой наполненностью следует ставить соразмерные ей конститутивные вопросы.

После всего вышеизложенного становится ясно, что нет ни одной осмысленной проблемы прежней философии, и вообще ни одной мыслимой бытийной проблемы, с кото-

рой трансцендентальная феноменология не столкнулась бы однажды на своем пути. Сюда относятся и те проблемы, которые на более высоком уровне рефлексии перед феноменологом ставит она сама: проблемы феноменологического языка, истины, разума, а не только соответствующие проблемы языка, истины, науки и разума во всех их формах, конституированных в естественной мировой сфере [Weltlichkeit].

Сообразно этому понимается и смысл требования аподиктичности *ego* и всех трансцендентальных познаний, приобретенных на этой трансцендентальной основе. Придя к *ego*, мы сознаем, что находимся в сфере такой очевидности, что спрашивать о чем-то позади нее уже нет никакого смысла. Напротив, всякая обычная ссылка на очевидность, в той мере, в какой ею пресекается дальнейшее вопрошание, была ничем не лучше ссылки на оракул, в речи которого открывается бог. Все естественные очевидности, очевидности всех объективных наук (не исключая формальную логику и математику), принадлежат царству «само собой разумеющегося», фоном которого на самом деле является недоразумение. Всякая очевидность знаменует собой некую проблему, только не феноменологическая очевидность, после того как она в рефлексии разъяснила самое себя и оказалась последней. Бороться с трансцендентальной феноменологией как с «картезианством», будто ее «*ego cogito*» представляет собой посылку или сферу посылок, из которой с абсолютной «гарантией» дедуцируются прочие познания (причем в наивности говорится только об объективных) — это, конечно, смехотворное, но, к сожалению, широко распространенное недоразумение. Объективность надо не гарантировать, а понять. Нужно, наконец, увидеть, что никакая сколь угодно точная объективная наука ничего всерьез не объясняет и никогда не сможет объяснить. Дедукция — это не объяснение. Делать предсказания, например, познать объективные формы строения физических и химических тел, и потом делать от-

носителем их предсказания — все это ничего не объясняет, а наоборот, нуждается в объяснении. Сделать трансцендентально понятным — вот единственно действительное объяснение. Ко всему объективному предъявляется требование понятности. Таким образом, естественнонаучное знание о природе не дает в отношении нее никакого действительно объясняющего, никакого последнего познания, потому что оно вообще не исследует природу в той абсолютной взаимосвязи, в которой ее действительное и подлинное бытие раскрывает свой бытийный смысл, т. е. никогда не приближается к этому бытию тематически. Величие его творческого гения и его свершений от этого ничуть не уменьшается, подобно тому как бытие объективного мира в естественной установке и сам этот мир ничего не потеряли оттого, что они были поняты, так сказать, возвращенными [zurückverstanden] в абсолютную бытийную сферу, в коей они оказываются последними и истинными. Конечно, познание конститутивного «внутреннего» метода, благодаря которому получают смысл и возможность все объективно-научные методы, не может не иметь значения для естествоиспытателя и для представителя любой объективной науки. Ведь речь все же идет о самом радикальном и самом глубоком самоосмыслении осуществляющей свои свершения субъективности, и оно, конечно, не может не послужить тому, чтобы предохранить наивное и обычное свершение от возможных недоразумений, которые в изоляции можно наблюдать, например, в том влиянии, которое получила натуралистская теория познания, или в преклонении перед логикой, которая и сама-то себя не вполне понимает.

## **В**

### **ПУТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКУЮ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ ОТ ПСИХОЛОГИИ**

#### **§ 56. Характеристика философского развития после Канта с точки зрения борьбы между физикалистским объективизмом и вновь и вновь заявляющим о себе «трансцендентальным мотивом»**

На путях своего развития философия попадает в такие теоретические ситуации, где от нее требуется принятие решений с далеко идущими последствиями, ситуации, в которых философам приходится проводить новые осмысления, ставить под вопрос весь целевой смысл своего занятия, иногда по-новому его определять и решаться на радикальное изменение своего метода. Зачинателям теоретических идей, которые и приводят к возникновению таких ситуаций, в истории философии отводится совершенно особое место: в них репрезентированы исходящие от них, от поставленных ими новых универсальных целей линии развития, предварительно оформленные в разработанных ими теориях и наделенные неким единым смыслом. Каждый великий философ сохраняет свое воздействие, свое влияние на все позднейшие исторические времена. Но не каждый приносит с собой мотив, придающий единство целому историческому периоду, а иногда и окончательный смысл его развитию, мотив, который действует как движущая сила и ставит задачу, которая должна быть выполнена, а ее выполнение знаменует окончание того или иного периода

исторического развития. Что касается философии Нового времени, то здесь для нас в качестве таких репрезентантов особую важность приобрели: *Декарт*, который отмечает поворотный пункт в отношении всей предшествующей философии, *Юм* (справедливости ради здесь следовало бы назвать и *Беркли*) и разбуженный Юмом *Кант*, определивший, в свою очередь, линию развития немецких трансцендентальных философий. (В приведенном упорядочении можно, кстати, заметить, что дело здесь идет, собственно, не о творцах наиболее обширных систем, наиболее проникнутых духовною мощью, поскольку в этом отношении никто бы, конечно, не поставил Юма и Беркли в один ряд с Кантом или, среди более поздних, с Гегелем).

В первом цикле докладов мы провели более глубокий анализ мотивов картезианского философствования, определяющих Новое время во всем его развитии: это, с одной стороны, мотивы, заявляющие о себе в его первых «Размышлениях», а с другой — контрастирующие с ними мотивы физикалистской (или математизирующей) идеи философии, сообразно которой мир в своей полной конкретности несет в себе в форме *ordo geometricus* объективно истинное бытие и, в тесной связи с этим (на что здесь нужно обратить особое внимание), в приписываемом ему метафизическом «по-себе-бытии» [«*Ansich*»] заключен дуалистический мир тел и умов [Geister]. Этим характеризовалась философия объективистского рационализма в эпоху Просвещения. Затем мы попытались проанализировать ситуацию Юма и Канта и смогли осветить ее только после того, как углубились в ее предпосылки, а от них пришли к постановке наших собственных, самому тому времени чуждых вопросов и в систематических размышлениях прояснили для себя (в предварительном наброске) стиль действительно научной трансцендентальной философии; «действительно научной», т. е. работающей в направлении снизу вверх и продвигающейся отдельными очевидными шагами, а потому на самом деле имеющей и дающей последнее обоснование.

Была сделана попытка достичь при этом полной ясности относительно того, что только такая философия и только в таком возвращении к вопросу о последнем мыслимом основании, лежащем в трансцендентальном его, может исполнить смысл философии, который был ей врожден при ее изначальном учреждении. Стало быть, в своих первых, еще незрелых проявлениях у англичан и у Канта, пусть в них еще никоим образом не содержались серьезные научные обоснования и пусть даже Юм отошел на позиции бессильного академического скептицизма, трансцендентальная философия знаменовала собой, в общем и целом, не какой-то ложный путь, и вообще, не какой-то «один» из возможных путей, а один-единственный путь в будущее, на который в своем развитии безусловно должна была выйти философия, чтобы достичь формы, подлежащей методическому наполнению, формы, в которой она только и могла быть действительно научной, в которой только и могла стать философией, работающей в правильном понимании смысла своей задачи, в духе ее окончательности, и работающей в аподиктической очевидности своей почвы, своих целей, своего метода. Эта подлежащая наполнению форма могла войти в историческую действительность только как результат наиболее радикальных самоосмыслений, в форме их первого начинания, первого обретения проясненной задачи, аподиктической почвы и метода доступа к ней, первого начала, действительного приложения рук в ходе работы, исследующей сами вещи. Теперь, в качестве трансцендентальной философии (но исключительно в очерченном здесь смысле), это стало действительно живым началом. Отныне — и, осмелюсь сказать, навсегда — не только физикалистский натурализм Нового времени, но и всякая объективная философия, относится ли она к предшествующим временам или к последующим, будет характеризоваться как «трансцендентальная наивность».

Между тем наша задача еще не выполнена. Мы сами — и те мысли, которые нам пришлось по необходимости сфор-

мировать, чтобы привести мысли предшествующих времен к подлинному резонансу, в котором как раз и стала очевидной их, как зародышевых форм, ориентированность на конечную форму, — мы сами, говорю я, все-таки тоже принадлежим этому единству историчности. Поэтому перед нами стоит еще задача: осмысленно истолковать развитие философии, предшествующее нам самим и нашей сегодняшней ситуации. Но, как мы вскоре поймем, именно на это указывает имя психологии в названии этих докладов. Для окончательного выполнения нашей задачи не требуется подробнее вдаваться в разнообразные философии и особые течения последующего времени. Нужно будет дать лишь общую характеристику, основанную на приобретенном понимании предшествующей историчности.

Философский объективизм нововременного склада с его физикалистской тенденцией и психофизическим дуализмом не вымирает, на этой стороне можно совсем неплохо чувствовать себя в «догматической дремоте». Пробудившиеся от нее, на другой стороне, были разбужены прежде всего и главным образом Кантом. Здесь, стало быть, берет начало течение немецких идеализмов, вышедших из трансцендентальной философии Канта. В них в новой форме трансцендентального рассмотрения мира поддерживается, и даже с особенной силой обновляется тот великий порыв, который прежде, со времен Декарта, воодушевлял объективистскую философию. Правда, и ему не суждено было длиться долго, несмотря на то потрясающее впечатление, которое временами производила гегелевская система и которое, казалось, обещало ей вечное господство. Резко усилившая свою действенность реакция вскоре стала по своему смыслу реакцией против всякой трансцендентальной философии этого стиля, и хотя последний не совсем отмирает, однако дальнейшие попытки такого философствования утрачивают свою первоначальную силу и живость развития.

Что касается порыва объективистской философии, то он в некоторой степени сохраняется в развитии позитивных

наук. Но при ближайшем рассмотрении выясняется, что это вовсе не был философский порыв. Напомню о том смысловом превращении, которое эти науки претерпели одновременно с их формированием в качестве специальных наук и в результате которого они, в конце концов, полностью утратили великий смысл, который раньше был жив в них как в ветвях философии. Мы уже говорили об этом, однако ради прояснения ситуации, сложившейся в XIX веке, здесь очень важно остановиться на этом несколько подробнее. Из наук, отличавшихся тем единственно подлинным смыслом, не приметно развились новые достопримечательные искусства, которые можно было поставить в ряд с прочими искусствами более высокого и более низкого ранга: как изящными искусствами (например, зодчество), так и искусствами более низких ступеней. Им стало можно научить и научиться в соответствующих институтах, в семинариях, на выставках моделей, в музеях. В них можно было выказать сноровку, талант, и даже гений — например, в искусстве находить новые формулы, создавать новые точные теории, чтобы предвидеть, как будут протекать природные явления, чтобы проводить индуктивные умозаключения такой широты действия, какая в прежние времена была бы немыслима. Или в искусстве интерпретировать исторические документы, выполнять грамматический анализ языков, конструировать исторические взаимосвязи и т. д. Здесь повсюду можно встретить великих гениев, пролагающих новые пути, вызывающих наивысшее восхищение среди остальных людей и даже слишком его заслуживающих. Но искусство — это не наука, чья изначальная и никогда уже не оставляемая интенция состоит в том, чтобы через прояснение последних источников смысла достичь знания того, что действительно понято, и понято в своем последнем смысле. По-другому это выражается в понятии радикально беспредпосылочной и получившей последнее обоснование науки или философии. Конечно, это теоретическое искусство имеет ту особенность, что, возникая из философии (пусть и из несовершенной философии



фии), оно имеет сообщаемый всем ее искусным порождениям, но скрытый смысл, который нельзя извлечь из одной лишь методической техники и ее истории, но который может пробудить только действительный философ, а развернуть в его подлинных глубинах — только трансцендентальный философ. Таким образом, в теоретическом искусстве действительно скрыто научное познание, только доступ к нему затруднен.

Об этом мы уже говорили в нашем систематическом изложении и при этом показали, что нужно для того, чтобы обрести познание из его последних оснований, а также, что такого рода познание можно обрести только в универсальной взаимосвязи, а никоим образом не в наивной «специальной науке» или же в предрассудках нововременного объективизма. На специализацию много жалуются, но сама по себе она не является недостатком, потому что необходима в рамках универсальной философии, равно как в каждой специальной дисциплине необходимо формируется тот или иной искусный метод. Роковым же тут, пожалуй, оказывается то, что теоретическое искусство утратило свою связь с философией. Между тем, хотя чистые специалисты и выходили из игры, среди них и наряду с ними все же оставались еще философы, которые по-прежнему рассматривали позитивные науки в качестве ветвей философии, и потому осталось в силе утверждение, что объективистская философия после Юма и Канта не вымирает. Рядом проходит линия развития трансцендентальных философий, причем берущих начало не только от Канта. Ибо к ним примыкает еще один ряд трансцендентальных философов, которые своей мотивацией обязаны продолжающемуся или, как в Германии, возобновляющемуся воздействию Юма. Из англичан я, в частности, назову Дж. С. Милля, который в годы мощной реакции против систематических философий немецкого идеализма оказывает сильное влияние в самой Германии. Но в Германии появляются с намного большей серьезностью задуманные попытки провести существенно определяемую англий-

ским эмпиризмом трансцендентальную философию (Шуппе, Авенариус), которые, однако, со своим мнимым радикализмом еще отнюдь не достигают подлинного радикализма, который тут только и мог бы помочь. Возобновление позитивистского эмпиризма мало-помалу вступает в тесную связь с вызванным все большей настоятельностью трансцендентального мотива ренессансом предшествующих, и в особенности трансцендентальных философий. Возвращаясь к ним и критически их преобразуя (в чем определяющую роль играют позитивистские мотивы), надеются вновь прийти к подлинной философии. Подобно Юму и Беркли, оживает и Кант — Кант многоцветный в многообразии проведенных интерпретаций и неокантианских преобразований. Канта переистолковывают даже в духе эмпиризма, поскольку исторические традиции смешиваются в различном переплетении и создают для всех ученых квазифилософскую атмосферу, атмосферу многоречивой, но вовсе не глубокой и много мнящей о себе «теории познания». Кроме Канта, свой ренессанс пережили к тому же и все прочие идеалисты, даже неофризианству удалось выступить в качестве школы. Когда мы принимаем в расчет произошедший в XIX веке бурный рост международного гражданского образования, учености, литературы, то повсюду наблюдаем, насколько невыносимая путаница при этом возникла. Все шире распространяется скептический настрой, внутренне парализовавший философскую энергию даже тех, кто держался за идею научной философии. Философию подменяет история философии, или же философия становится личным мировоззрением, так что в конце концов теперь и из нужды хотели бы сделать добродетель, заявляя, что философия будто бы вообще не может выполнять для человечества никакой другой функции, нежели в качестве суммарной личной образованности выстраивать соответствующую индивидуальную картину мира.

Хотя до отказа от подлинной, пусть и никогда еще радикально не проясненной идеи философии, дело никоим об-

разом не доходит, однако уже необозримое разнообразие философий приводит к тому, что оно уже не подразделяется на научные направления, — которые занимаются серьезной совместной работой, общаются между собой в научном кругу, критикуют друг друга и отвечают на встречную критику и потому все же ведут на путь осуществления общую для всех идею единой науки, как это происходит, например, в направлениях современной биологии или математики и физики, — а эти направления противопоставляются друг другу соборно, так сказать, общности эстетического стиля, по аналогии с «направлениями» и «течениями» в изящных искусствах. Да разве при такой расколотости философий и философских сочинений вообще можно еще всерьез изучать их как научные труды, критически их оценивать и поддерживать единство общей работы? Да, они действуют, но нужно сказать откровенно: они действуют, впечатляя; они «возбуждают», они волнуют душу подобно стихам, они будят в нас «предчувствия», — но разве не то же самое делают (бывает, что и в более-менее благородном, но, к сожалению, чаще всего совсем в другом стиле) многообразные литературные однодневки? Мы можем признавать за философами самые благородные намерения, можем сами быть преисполнены твердой убежденности в телеологическом смысле истории и признавать значение ее образований — но разве это то значение, которое было доверено, которое было задано философии исторически, не отказываемся ли мы от чего-то другого, самого высокого и самого необходимого, когда обращаемся к такому философствованию? Уже то, что мы обсудили в ходе критики и обнаружения очевидностей, дает нам право поставить этот вопрос — не как вопрос романтических настроений, поскольку мы-то как раз хотим вернуть всякую романтику к ответственной работе, а как вопрос совести ученого, взывающей к нам в универсальном и радикальном самоосмыслении, которое, если оно осуществлено с наивысшей ответственностью перед самим собой, само должно стать действительной и наивысшей истиной.

После всего, что было изложено в первом цикле докладов, едва ли нужно еще раз говорить, что фактическое положение дел должно было означать для экзистенциальной нужды европейского человечества, которое — ведь это было результатом Ренессанса, определившим совокупный смысл Нового времени, — хотело создать универсальную науку в качестве того органа, который позволил бы ему вновь обрести устойчивость и преобразовать себя в новое человечество, руководствующееся чистым разумом. Что от нас здесь требуется, так это уразуметь, почему, по всей видимости, оказалась несостоятельной великая интенция, направленная на постепенное осуществление идеи «*philosophia perennis*», истинной и подлинной универсальной науки из последнего обоснования. Одновременно с этим мы должны оправдать ту дерзость, с которой мы (что уже явствует из наших систематико-критических выкладок) еще отваживаемся (теперь, в наше время) составить благоприятный прогноз относительно будущего развития философии, задуманной как наука. Рационализм эпохи Просвещения больше уже не рассматривается, мы уже не можем следовать ее великим философам, как и вообще философам прошлого. Но их интенция, рассматриваемая в ее наиболее всеобщем смысле, никогда не должна в нас отмирать. Ибо я снова хочу подчеркнуть: истинная и подлинная философия, или наука, и истинный и подлинный рационализм — это одно и то же. Реализовать этот рационализм в противоположность отягощенному скрытой абсурдностью рационализму Просвещения, остается нашей собственной задачей, если мы не хотим, чтобы специальная наука, наука, опустившаяся на уровень искусства, τέχνη, или же новомодные искажения философии, вырождающейся в иррационалистскую тщету, подменили собой неиссякаемую идею философии как окончательно обоснованной и универсальной науки.

**§ 57. Роковой разрыв  
между трансцендентальной философией и психологией**

Вернемся к тем временам, когда человек и философ Нового времени еще верил в себя и в философию и, будучи трансцендентально мотивирован, боролся за новую философию с ответственностью и серьезностью абсолютного внутреннего призвания, которые мы можем ощутить в каждом слове подлинного философа. Эта серьезность и после так называемого крушения гегелевской философии, в которой определенная Кантом линия развития достигла своей кульминации, какое-то время сохранялась в философиях, выступавших против нее. Но почему не смотря на все эти изломы не было обретено единство трансцендентально-философского развития? Почему самокритика и взаимная критика, практикуемая теми, кто еще был воодушевлен прежним духом, не привела к интеграции неоспоримых познавательных свершений в единство познавательного строения, от поколения к поколению возрастающего, и только совершенствуемого посредством все новой критики, корректировки и методического улучшения. Об этом на первых порах можно вообще сказать следующее: абсолютно новое по своему способу продвижение, каким было продвижение трансцендентальной науки, которая не могла руководствоваться никакой аналогией, могло поначалу видаться лишь в некоей инстинктивной антиципации. Смутное недовольство прежним способом обоснования всей науки разряжается в постановке новых проблем и в теориях, которые приносят с собой некоторую очевидность их успешного разрешения, несмотря на кое-какие пока еще незаметные или, так сказать, заглушаемые трудности. Эта первая очевидность может все еще скрывать в себе более чем достаточное количество глубже лежащих неясностей, особенно в форме неисследованных, будто бы само собой разумеющихся предпосылок. Но такие первые теории помогают в дальнейшем течении истории, неясности становятся все ощутимее, исследуется то,

что будто бы разумелось само собой, теории подвергаются критике в отношении этого само собой разумеющегося, и все это дает толчок новым попыткам. К этому еще надо добавить, что трансцендентальная философия по сущностным причинам (которые уже явствуют из нашего систематического изложения) никогда не может здесь неприметно превратиться всего лишь в τέχνη, и тем самым подвергнуться выхолащиванию, вследствие которого то, что уподобилось искусству, заключает в себе уже только скрытый смысл, который еще только надлежит трансцендентально раскрыть во всех его глубинах. Сообразно этому мы понимаем, что история трансцендентальной философии на первых порах должна быть историей все новых попыток вообще еще только привести трансцендентальную философию к ее началу и прежде всего к ясному и правильному пониманию того, чего она собственно может и должна хотеть. Ее начало — это «коперниканский поворот», а именно отказ от того способа обоснования, которым пользуется наивно-объективистская наука. В своей изначальной форме, в виде ростка, она, как мы знаем, выступает в первых из декартовых «Размышлений», как попытка абсолютно субъективистского обоснования философии из аподиктического его, однако как попытка неясная, многозначная и сразу же искажающая свой подлинный смысл. Новый этап, реакция Беркли и Юма против философской наивности точного математического естествознания, еще не привела к подлинному смыслу требуемого коперниканского поворота, равно как не привела к нему и новая попытка Канта навсегда обосновать систематическую трансцендентальную философию в духе строгой научности. Действительного начала, обретаемого благодаря радикальному отрыву от всякой научной и донаучной традиции, Кант не достиг. Он не пробился к абсолютной субъективности, конституирующей все сущее в его смысле и значимости, и к методу, который позволил бы достичь ее в ее аподиктичности, исследовать ее и аподиктически истолковать. С этих пор история этой философии по необходимости была не-

престанной борьбой именно за ясный и подлинный смысл надлежащего трансцендентального переворота и рабочего метода, иными словами: за подлинную «трансцендентальную редукцию». На опасность впечатляющих, но все же неясных очевидностей или, если хотите, чистых очевидностей, просвечивающих в форме смутных антиципаций в ходе работы с вопросами, поставленными на непроясненной почве (на почве «само собой разумеющегося») нам отчетливо указали уже наши критические рефлексии в отношении Канта, и тем самым стало уже понятно и то, как он был оттеснен в область образования мифических понятий и в метафизику, имевшую опасный, враждебный всем подлинным наукам смысл. Все трансцендентальные понятия Канта — понятие Я трансцендентальной апперцепции, понятия различных трансцендентальных способностей, понятие «вещи по себе» [«Ding an sich»] (лежащей в основе и тел, и душ) — суть конструктивные понятия, которые принципиально противятся последнему прояснению. Это в полной мере относится и к позднейшим идеалистическим системам. Здесь был повод к действительно необходимым выступлениям против этих систем, против всего принятого в них способа философствования. Конечно, если кто-либо с готовностью углублялся в такую систему, он не мог полностью отказать ее идейным образованиям в силе и широте. И все же невозможность понять ее окончательно вызывала глубокую неудовлетворенность у всех, кто был образован в новых великих науках. Пусть эти науки, согласно нашему объяснению и словоупотреблению, и предлагали всего лишь «техническую» очевидность, пусть трансцендентальная философия никогда не могла превратиться в такое τέχνη, но все же и она представляет собой духовное свершение, которое должно быть ясным и понятным в каждом шаге, обладать очевидностью сделанного шага и той почвы, на которую он опирается, и в этом (просто формальном) отношении для нее справедливо то же, что и для всякой искусно практикуемой и технически очевидной науки, например, математики. Здесь ничего не

помогает: ни в том случае, когда непонятность трансцендентальных конструкций хотят объяснить с помощью разработанной в этом же духе конструктивной теорией необходимости таких непонятностей; ни в том, когда пытаются внушить, что безмерно глубокий смысл трансцендентальных теорий обуславливает возникновение соответствующих трудностей для понимания, для преодоления которых мы слишком ленивы. Верно то, что трансцендентальная философия вообще и в силу сущностной необходимости предлагает пониманию естественного человека — «common sense» — чрезвычайные трудности, а следовательно, и всем нам, поскольку нам неизбежно приходится восходить от естественной почвы к трансцендентальному региону. Полное обращение естественной жизненной позиции [Haltung], т. е. превращение ее в «неестественную», предъявляет наивысшие мыслимые требования к решительности и последовательности философа. Естественный человеческий рассудок и заключенный в нем объективизм будет ощущать всякую трансцендентальную философию как излишнюю заносчивость, а ее мудрость — как бесполезную глупость, или же он будет интерпретировать ее как психологию, которая воображает, что она вовсе не психология. Ни один действительно восприимчивый к философии человек никогда не боялся трудностей. Но человек Нового времени, как человек научного склада, требует ясности [Einsichtigkeit], которая, согласно совершенно оправданной метафоре видения в свою очередь требует очевидного «видения» целей и путей, и притом при каждом шаге по выбранному пути. Сколь бы ни был долог путь и сколь многие годы ни приходилось бы, как в математике, отдавать ее усердному изучению, — это не отпугнет того, чей жизненный интерес составляет математика. Великие трансцендентальные философии не смогли удовлетворить научную потребность в такой очевидности, и потому их способы мышления вышли из употребления.

Если мы вернемся к нашей теме, то теперь сможем сказать, не боясь быть неправильно понятыми: если выявив-



шаяся непонятность рационалистической философии Просвещения как «объективной» науки вызвала реакцию со стороны трансцендентальной философии, то реакция на непонятность всех испробованных версий трансцендентальной философии должна была вывести нас за их пределы.

Но теперь перед нами стоит вопрос: как можно понять то, что такой стиль вообще смог сформироваться в развитии философии Нового времени, вдохновляемой научной волей, и прорасти в великих философах и их философиях? В обращении с понятиями эти философы ни в коей мере не были лишь какими-нибудь сочинителями [Begriffsdichter]. Им было вполне присуще серьезное намерение создать философию как предельно обоснованную науку, как бы ни варьировался смысл этого предельного обоснования (вспомним хотя бы убедительные пояснения Фихте в набросках его «Наукоучения» или пояснения Гегеля в «Предисловии» к «Феноменологии духа»). Как же получилось, что они остались связаны своим стилем мифического образования понятий и интерпретации мира в темных метафизических антиципациях и не смогли пробиться к строгой научной понятийности и методу, так что каждый последователь Канта вновь и вновь замышлял философию в этом же стиле? В собственном смысле трансцендентальной философии заключалось то, что она возникала из рефлексии в отношении субъективности сознания, в которой для нас становится познаваемым и получает свою бытийную значимость мир (как научный, так и повседневно созерцаемый), и что она в силу этого считала себя обязанной развешивать чисто духовное рассмотрение мира. Но если она имела дело с духовным, то почему она не обратилась к психологии, столь ревностно развиваемой на протяжении столетий? Или, если эта психология ее не удовлетворяла, то почему она не разработала лучшую? Конечно, нам ответят, что эмпирический человек, психофизическое существо, сам принадлежит конституированному миру и своим живым телом, и своей душой. Таким образом, человеческая субъектив-

ность не есть субъективность трансцендентальная, и психологические теории познания Локка и его последователей всегда были предостережениями против «психологизма», то есть от любого применения психологии ради достижения трансцендентальных целей. За это трансцендентальная философия должна была постоянно нести свой крест: оставаться непонятной. Неизбежным оставалось различие между эмпирической и трансцендентальной субъективностью, неизбежным, но также и непонятным — их тождество. Я сам, как трансцендентальное Я, «конституирую» мир, и в то же время, как душа, остаюсь человеческим Я в мире. Рассудок, предписывающий миру свой закон, есть мой трансцендентальный рассудок, а последний формирует по этим законам меня самого — он-то, который представляет собой мою, как философа, душевную способность. Само себя полагающее Я, о котором говорит Фихте, — разве может оно быть каким-то другим Я, нежели Я Фихте? Если это и в самом деле не абсурд, а некая разрешимая парадоксальность, то какой другой метод мог бы помочь нам достичь ясности, если не метод исследования нашего внутреннего опыта и проводимого в его рамках анализа? Если речь идет о некоем трансцендентальном «сознании вообще», если я, как это индивидуальное и отдельное Я, не могу быть носителем конституирующего природу рассудка, то не должен ли я буду спросить, каким образом я помимо моего индивидуального самосознания могу еще иметь всеобщее, трансцендентально-интерсубъективное сознание? Сознание интерсубъективности должно, следовательно, стать трансцендентальной проблемой; но опять-таки не видно, как оно может ею стать, разве только если расспросить меня самого, и снова во внутреннем опыте, а именно относительно тех способов сознавания, которыми я обретаю и дальше сохраняю других и человечество вообще; и как следует понимать, что я могу в себе проводить различие между мной и другими и придавать им смысл «мне подобных». Разве психология может тут оставаться безразличной, разве не должна она все

это обсуждать? Такие же или подобные вопросы адресовались не только Канту, но и всем его последователям, совсем потерявшим в темной метафизике, или «мифике». Однако следовало бы иметь в виду, что только после того, как будет разработано научное понятие о нашем человеческом разуме и о свершениях, осуществляемых человеком или человечеством, стало быть, только исходя из подлинной психологии мы сможем получить и научное понятие об абсолютном разуме и его свершениях.

Первый ответ на эти вопросы гласит, что трансцендентальная философия (также и всякого другого испробованного стиля), даже помимо забот, связанных с психологизмом, имела достаточно поводов для того, чтобы не надеяться на совет со стороны психологии. Дело было в самой психологии, в том роковом ложном пути, который был навязан ей в силу особенности нововременной идеи объективистской универсальной науки *more geometrico* с ее психофизическим дуализмом. В дальнейшем я постараюсь показать (сколь ни парадоксально здесь прозвучит этот тезис), что именно эти чары, которые, искажая ее смысл, лежали на психологии и вплоть до сего дня мешали ей постичь ее подлинную задачу, несут главную вину за то, что трансцендентальная философия не нашла выхода из той мучительной ситуации, в которой она оказалась, и потому не пошла дальше тех понятий и конструкций,— целиком и полностью лишенных возможности черпать из изначальной очевидности,— с помощью которых она интерпретировала свои (сами по себе весьма ценные) эмпирические наблюдения. Если бы психология удалась, она непременно проделала бы всю опосредующую работу для конкретной, свободной от каких бы то ни было парадоксов трансцендентальной философии. Но она оказалась несостоятельной, потому что уже при своем изначальном учреждении в качестве психологии нового вида наряду с новым естествознанием не подняла вопрос о смысле своей единственно подлинной задачи, соответствующей ее существу универсаль-

ной науки о психическом бытии. Напротив, задача и метод были предписаны ей в соответствии с образцовостью естествознания, т. е. в соответствии с ведущей идеей философии Нового времени как объективной и при этом конкретной универсальной науки. Конечно, при данной исторической мотивации такая задача, по-видимому, вполне сама собой разумелась. Всякое сомнение в этом отношении исключалось настолько, что оно вообще стало мотивом философского мышления только к концу XIX века. Поэтому история психологии есть, собственно говоря, лишь история кризисов. Потому же психология не смогла ничем помочь и в развитии подлинной трансцендентальной философии, ведь это было возможно только после радикальной реформы, в результате которой были на основе глубочайшего самоосмысления прояснены свойственные ее существу задача и метод. И это потому, что последовательное и чистое проведение этой задачи само по себе и с необходимостью должно было привести к науке о трансцендентальной субъективности и тем самым — к превращению психологии в универсальную трансцендентальную философию.

**§ 58. Родство и различие между психологией  
и трансцендентальной философией.  
Психология как поле решений**

Все это станет понятным, если для освещения сложного, даже парадоксального соотношения между психологией и трансцендентальной философией мы используем результаты наших систематических рассмотрений, благодаря которым мы прояснили для себя смысл и метод радикальной и подлинной трансцендентальной философии. Для нас уже нет сомнения в том, что научная психология нововременного склада (какую бы из многочисленных попыток ее построения со времен Гоббса и Локка мы ни рассматривали) никогда не сможет участвовать или хотя бы выработать ка-

кие-нибудь посылки для тех теоретических свершений, которые составляют задачу трансцендентальной философии. Поставленная психологии Нового времени и принятая ею задача заключалась в том, чтобы стать наукой о психологических реальностях, о людях и животных как о существах единых, но расчлененных на два реальных [reale] слоя. Все теоретическое мышление движется здесь на почве само собой разумеющимся образом предданного мира опыта, мира естественной жизни, и теоретический интерес только особо направляется здесь на одну из реальных сторон, на души, тогда как относительно второй подразумевается, что в своем объективно-истинном по-себе-бытии она уже познана, или еще познается, в точном естествознании. Но для философа-трансценденталиста вся реальная объективность, научная объективность всех действительных и возможных наук, а также донаучная объективность жизненного мира с его «ситуативными истинами» и относительностью сущих в нем объектов, стала теперь проблемой, загадкой всех загадок. Загадку представляет именно та само-собой-разумеемость [Selbstverständlichkeit], с которой для нас всегда, уже до всякой науки существует «мир», как титульное обозначение для бесконечности неотъемлемого от всех объективных наук само собой разумеющегося. Когда я, философствующий, в чистой последовательности осуществляю рефлекссию в отношении самого себя как Я, постоянно функционирующего при всей изменчивости опыта и проистекающих из этого опыта мнений, сознающего в них мир и осознанно им занимающегося, то, всесторонне и последовательно спрашивая о том, что и как осуществляется в способах данности и модусах значимости, а также в способе Я-центрирования, я понимаю, что эта жизнь сознания во всех отношениях есть интенциональное свершение, что в ней отчасти вновь получает, отчасти всегда уже имеет свой смысл и значение жизненный мир со всеми изменчивыми содержаниями его представлений. Конституированный результат свершения есть в этом смысле вся реальная, мир-

ская [mundane] объективность, в том числе объективность людей и животных, т. е. объективность «душ». Поэтому и психическое бытие, и всякого рода объективная духовность (например, человеческие общности, культуры), в том числе и сама психология, принадлежат к трансцендентальным проблемам. А пытаться обсуждать такие проблемы на наивно-объективной почве и методом объективных наук, означало бы попасть в замкнутый круг абсурдности.

И все же психология и трансцендентальная философия особым образом неразрывно сроднены [verschwistert] друг с другом, а именно, в силу уже не представляющего для нас загадки, уже проясненного родства, обнаруживающегося между различием и тождественностью психологического (т. е. человеческого, помещенного в пространственно-временной мир) и трансцендентального Я, его жизни и свершений. После проведенных разъяснений можно теперь с полным пониманием сказать: в своем наивном осознании себя как человека, который знает себя живущим в мире, и в отношении этого мира составляет совокупность всего, что существует для него как значимое, я остаюсь слеп к необъятному измерению трансцендентальных проблем. Они пребывают в скрытой анонимности. Хотя я поистине есмь трансцендентальное ego, но я этого не сознаю; пребывая в особой, а именно естественной установке, я оказываюсь целиком занят предметными полюсами, полностью связан исключительно на них направленными интересами и задачами. Но я могу осуществить трансцендентальную переменную установки (в ходе чего раскрывается трансцендентальная универсальность), и тогда понимаю односторонне замкнутую естественную установку как особую трансцендентальную, свойственную известной хабитуальной односторонности всей заинтересованной жизни. Теперь передо мной в качестве нового горизонта интересов лежит вся конституирующая жизнь и все конститутивное свершение со всеми корреляциями — новая бесконечная научная область, если я приступаю к надлежащей систематической ее

разработке. При измененной установке мы сталкиваемся исключительно с трансцендентальными задачами; все естественные данности и свершения получают трансцендентальный смысл, и в трансцендентальном горизонте они вообще ставят перед нами трансцендентальные задачи нового вида. Так я, как человек и как человеческая душа, становлюсь сперва темой психофизики и психологии, а затем, в новом, более высоком измерении, — трансцендентальной темой. Ведь я сразу же осознаю, что все мнения, которые я имею о себе самом, проистекают из моих собственных апперцепций о себе самом, из опытов и суждений, которые я, рефлексивно обращенный к самому себе, получил и синтетически связал с другими апперцепциями моего бытия, которые были позаимствованы из общения [Konnex] с другими субъектами. Таким образом, мои все новые и новые апперцепции о себе самом всегда приобретаются как результаты свершений, осуществленных в единстве моей самообъективации, ставшие в дальнейшем (или вновь и вновь становящиеся) хабитуальными приобретениями. Все это свершение, последним Я-полюсом которого выступаю я сам как «ego», я могу трансцендентально исследовать в строении его интенционального смысла и значимости.

Как психолог же я ставлю перед собой задачу познать себя, это уже находящееся в мире [schon weltliche], с тем или иным реальным смыслом объективированное, ставшее, так сказать, мирским [mundanisierter] Я (конкретнее: мою душу), и именно способом объективного, естественным образом мирского (в наиболее широком смысле) познания: познать себя как человека среди вещей, среди других людей, животных и т. д. Мы, следовательно, понимаем, что тут на самом деле дано неразрывное внутреннее родство [Verschwisterung] между психологией и трансцендентальной философией. И уже отсюда можно предвидеть, что путь к трансцендентальной философии должен вести через конкретно разработанную психологию. Ведь можно уже заранее сказать себе: если я сам осуществляю трансценден-

тальную установку как способ подняться над всеми апперцепциями мира и моими человеческими апперцепциями о себе самом и делаю это исключительно с намерением изучить трансцендентальное свершение, из которого и в котором я «обладаю» миром, то задним числом я обязательно обнаружу это свершение и в психологическом внутреннем анализе, хотя и как вновь вошедшее в апперцепцию, т. е. апперцепцированное в качестве реально-душевного, реально привязанного к реальному живому телу [Leib].<sup>1</sup>

И наоборот: радикальное психологическое развертывание моей апперцептивной жизни и каждый раз являющегося в ней мира в отношении того, как он каждый раз является (т. е. в отношении человеческой «картины мира») — ведь при переходе в трансцендентальную установку это должно было бы сразу приобрести трансцендентальное значение, коль скоро теперь, на более высокой ступени, я постоянно учитываю и то свершение, которое придает смысл объективной апперцепции, свершение, в силу которого представление мира [Weltvorstellen] имеет смысл реально-сущего, человечески-душевного, смысл моей и других людей психической жизни, жизни, в которой каждый имеет свои представления о мире [Weltvorstellungen], в которой каждый обнаруживает себя как сущего в мире, имеющего в нем свои представления, действующего в нем сообразно тем или иным целям.

Это столь близкое нам, хотя и нуждающееся в еще более глубоком обосновании соображение, конечно же, не могло быть доступным до осуществления трансцендентальной

<sup>1</sup> Если я пытаюсь прояснить, понять с моей, как его, точки зрения: каким образом другие люди суть люди для самих себя, как для них становится значимым мир в качестве постоянно сущего для них мира, в котором они живут вместе с другими и вместе со мной, а также, как они оказываются в предельном смысле трансцендентальными субъектами, то придется еще раз сказать себе: все, что мое трансцендентальное разъяснение сообщает относительно трансцендентальных самообъективаций других, я все же должен причислить к их человеческому бытию, оцениваемому с позиций психологии.



редукции; но разве и при всех неясностях родство психологии и трансцендентальной философии не было все же вполне ощутимо? Ведь и оно действительно входило в число мотивов, постоянно определявших их развитие. Поэтому поначалу должно казаться удивительным, что трансцендентальная философия после Канта не сумела извлечь во все никакой реальной пользы из психологии, которая со времен Локка все же хотела быть психологией, основанной на внутреннем опыте. Напротив, всякое, даже самое незначительное вмешательство психологии расценивалось всякой трансцендентальной философией, не отклонявшейся в сторону эмпиризма и скептицизма, уже как предательство в отношении ее истинного предназначения и заставляло ее вести постоянную борьбу против психологизма, борьбу, желавшую возыметь и действительно возымевшую то следствие, что философ вообще уже не смел даже интересоваться объективной психологией.

Конечно, большой соблазн толковать теоретико-познавательные проблемы в психологическом ключе даже после Юма и Канта сохранялся для всех тех, кого не удалось пробудить от их догматической дремоты. Несмотря на усилия Канта, Юм оставался непонятым и в дальнейшем; все реже стали обращаться именно к изучению его систематического труда, в коем излагались основы его скептицизма,— к «Трактату»; английский эмпиризм, т. е. психологистская теория познания в локковом стиле, разрастался все шире и повсюду давал бурную растительность. Поэтому трансцендентальной философии с ее совершенно новой постановкой вопросов неизбежно приходилось вступать в борьбу с этим психологизмом. Но об этом в нашем теперешнем вопрошании речь уже не идет, потому что вопрос адресуется не философам-натуралистам, а действительным философам-трансценденталистам, в том числе и самим творцам великих систем. Почему они вообще нисколько не заботились о психологии, даже об аналитической психологии, основанной на внутреннем опыте? Уже намеченный ответ,

требующий дальнейших разъяснений и обоснований, говорит: после Локка психология — во всех ее обличьях, даже когда она хотела быть аналитической психологией, основанной на «внутреннем опыте», — неверно понимала свою подлинную задачу.

Вся философия Нового времени, в изначальном смысле универсальной, окончательно обоснованной науки, есть, согласно нашему описанию (по крайней мере после Юма и Канта), единственная в своем роде борьба между двумя идеями науки: идеей объективистской философии на почве предданного мира и идеей философии на почве абсолютной, трансцендентальной субъективности — последняя, как нечто совершенно небывалое и неведомое, в истории пробивает себе дорогу у Беркли, Юма и Канта.

В этом великом процессе развития психология принимает постоянное участие, причем выполняет, как мы видели, различные функции; более того, она представляет собой *истинное поле всех решений*. Это о ней можно сказать потому, что именно в ней, пусть и в другой установке, а следовательно, с иной постановкой задач, тематизируется универсальная субъективность, которая во всякой своей действительности и возможности есть *одна-единственная субъективность*.

**§ 59. Анализ перехода из психологической установки в трансцендентальную. Психология «до» и «после» феноменологической редукции (проблема «вливания»)**

Вернемся здесь к той мысли, которую мы антиципировали ранее как уже имеющую для нас трансцендентально-философское значение и которая уже подталкивает нас к идее возможного пути от психологии к трансцендентальной философии. В психологии наивно-естественная установка приводит к тому, что человеческие самообъективации трансцендентальной субъективности, которые в силу

сущностной необходимости входят в состав мира, конституированного для меня и для нас в качестве предданного, обязательно имеют горизонт интенциональностей, выполняющих трансцендентальные функции, горизонт, который не может быть раскрыт никакой, в том числе и научно-психологической, рефлексией. «Я, этот человек», и точно так же «другие люди» — это означает соответственно апперцепцию себя самого и апперцепцию чужого, которые вкупе со всем присущим им психическим являются трансцендентальным приобретением, изменчивым в своей текучей ежеминутности и получаемым из скрывающихся в наивности трансцендентальных функций. Поставить вопрос о трансцендентальной историчности, в которой в конечном счете берет начало смысловое и значимостное свершение, можно, только разрушая наивность, только методом трансцендентальной редукции. Если наивность, в которой удерживается всякая психология, всякая наука о духе, всякая человеческая история, не разрушается, то я, психолог, как и всякий другой человек, остаюсь в рамках обычного осуществления апперцепций в отношении своего и чужого [Selbstapperzeptionen und Fremdapperzeptionen]. Правда, при этом я могу подвергать тематической рефлексии себя, мою душевную жизнь и душевную жизнь других, мои — и других — сменяющие друг друга апперцепции; могу также вспоминать прошлое; как представитель наук о духе могу в качестве, так сказать, воспоминания целостной общности [Gemeinschaftserinnerung] тематизировать ход истории; как наблюдатель, руководствующийся теоретическим интересом, могу осуществлять восприятия и воспоминания в отношении себя самого, а посредством вчувствования — оценивать чужие апперцепции, выполняемые другими в отношении их самих [fremde Selbstapperzeptionen]. Я могу спрашивать о моем развитии и о развитии других, могу тематически проследивать историю, так сказать, воспоминания всей общности, но вся *такая рефлексия* остается трансцендентально наивной, в трансцендентальном отношении она

представляет собой осуществление, так сказать, готовой апперцепции мира, тогда как трансцендентальный коррелят — функционирующая (актуально и в виде осадочных отложений) интенциональность, каковая представляет собой универсальную апперцепцию, конститутивную в отношении тех или иных особых апперцепций, придающую им бытийный смысл «психических переживаний того или иного человека», — остается полностью скрытым. В наивной установке мировой жизни существует как раз только то, что принадлежит миру [*nur Weltliches*]: конституированные предметные полюса, которые, однако, не были поняты *как* конституированные. Как и всякая объективная наука, психология остается привязана к области того, что дано заранее, до всякой науки, т. е. к тому, что может быть названо, высказано, описано средствами всеобщего языка; в нашем случае — к области психического, которое может быть выражено в языке нашей (в наиболее широком смысле, европейской) языковой общности. Ибо жизненный мир — «мир для всех нас» — это то же самое, что и мир, о котором все могут говорить. Каждая новая апперцепция посредством апперцептивного переноса по существу ведет к новой типизации в рамках окружающего мира, а через общение — к новому названию, которое сразу же вливается во всеобщий язык. Поэтому мир всегда уже допускает эмпирически всеобщее (интерсубъективное) истолкование, и при этом может быть истолкован в языке.

Но с разрушением наивности при переходе к трансцендентально-феноменологической установке происходит одно значительное, в том числе и для самой психологии, изменение. Конечно, как феноменолог я могу в любой момент перейти обратно к естественной установке, к обычному осуществлению моих теоретических или других жизненных интересов; я могу вновь, как прежде, действовать в качестве отца семейства, гражданина, должностного лица, в качестве «доброго европейца» и т. д., именно как человек среди моего человечества, человек в моем

мире. Как прежде — и все же не совсем как прежде. Ибо я уже не могу достичь прежней наивности, я могу только понять ее. Мои трансцендентальные усмотрения и цели лишь становятся в этом случае неактуальными, но они и дальше остаются моими собственными. И более того: прежде наивная самообъективация в качестве эмпирического человеческого Я с моей душевной жизнью приводится в новое движение. Все апперцепции нового вида, связанные исключительно с феноменологической редукцией, вместе с новым языком (новым, ибо, хотя я по неизбежности пользуюсь народным языком, я так же неизбежно вношу в него смысловые изменения) — все это, прежде скрытое и невыразимое, вливается [strömt ein] теперь в самообъективацию, в мою душевную жизнь, и апперцепируется в качестве ее вновь раскрываемого интенционального фона конститутивных свершений. Ведь из моих феноменологических штудий мне известно, что я, это прежде наивное Я, был не чем иным, как трансцендентальным Я в модусе наивной скрытости, я знаю, что ко мне, этому Я, вновь обычным образом апперцепируемому в качестве человека, неразрывно принадлежит и противоположная, конституирующая сторона, в силу чего только и возникает моя полная конкретность; я знаю обо всем этом измерении устремленных в бесконечность, тесно переплетенных друг с другом трансцендентальных функций. Как прежде душевное, так теперь и все это вновь влившееся [Eingeströmte] оказывается конкретно локализовано в мире через мое живое тело как тело [durch den körperlichen Leib], которое сообразно своему существу всегда тоже конституируется при этом; Я-человек, с приданным мне теперь трансцендентальным измерением, существую где-то в пространстве и когда-то во времени мира. Таким образом, каждое новое трансцендентальное открытие при возвращении в естественную установку обогащает мою душевную жизнь и (апперцептивно) душевную жизнь каждого.

**§ 60. Причина несостоятельности психологии:  
дуалистические и физикалистские предпосылки**

Это важное дополнение к нашему систематическому изложению проясняет существенное различие между ограниченным по своему существу тематическим горизонтом, за пределы которого в принципе не может выйти психология, основанная на почве наивного обладания миром (и, стало быть, всякая психология прошлого до появления трансцендентальной феноменологии), — ни о каком *plus ultra*<sup>1</sup> она не имела даже представления, — и, с другой стороны, новым тематическим горизонтом, который психология впервые получает только после того, как в душевное бытие и душевную жизнь со стороны трансцендентальной феноменологии вливается трансцендентальное, т. е. только после преодоления наивности.

При этом родство психологии и трансцендентальной философии получает новое освещение и понимание, и в то же время мы — помимо всех тех мотивов, которые были приобретены для нашего суждения в предшествующем систематическом рассмотрении, — получаем в свои руки новую путеводную нить для понимания несостоятельности психологии во всей ее нововременной истории.

Психология неминуемо должна была оказаться несостоятельной, потому что своей задачи — задачи исследования полной конкретной субъективности — она могла достичь только путем радикального осмысления, полностью свободного от предрассудков, благодаря которому потом с необходимостью должны были раскрыться трансцендентально-субъективные измерения. Для этого, по всей видимости, требовалось провести в предданном мире размышления и анализ, подобные тем, что были осуществлены нами выше, в лекции, связанной с Кантом.<sup>2</sup> Если в

<sup>1</sup> Сверх того (*лат.*). — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Ср. § 28 и след.

ней наш взгляд следовал прежде всего за телами в отношении их способов преданности в жизненном мире, то в анализе, требуемом здесь, следовало бы идти от того, какими способами в жизненном мире заранее даны души. Вопросание изначального осмысления направляется сейчас на следующее: что суть души (прежде всего человеческие) в мире, жизненном мире, и как они суть; т. е. как они «одушевляют» те или иные живые тела как тела [körperliche Leiber], как они локализуются в пространстве-времени, как каждая из них «живет» в психическом смысле, обладая «сознанием» мира, в котором она живет и сознает, что живет; как каждая познает в опыте «свое» тело не просто вообще как то или иное особое тело [Körper], но совершенно своеобразным способом, как «живое тело» [Leib], как систему своих «органов», которыми она движет как Я (в своем властвовании), как она благодаря этому «вмешивается» в сознаваемый ей окружающий мир в качестве «я толкаю», «я двигаю», «я поднимаю» то или другое и т. д. Душа, конечно, «есть в» мире, но означает ли это, что она есть в нем таким же способом, что и тело, и что если люди с их живым телом и душой познаются в опыте мира как реальные [reale], то эта реальность людей, равно как и реальность их живых тел и душ, имеет и может иметь точно такой же, или хотя бы подобный смысл, что и реальность просто тел? Пусть человеческое живое тело и причисляется к телам, но это все же «живое тело» — «мое тело», которое я «привожу в движение», в котором и через которое я «властвую», которое я «одушевляю». Если мы основательно и действительно без всяких предрассудков все это не взвесим, то скоро это может завести нас слишком далеко, и мы уж конечно не сумеем уловить то, что *существенно свойственно* душе как таковой (слово это понимается совсем не в метафизическом смысле, а, скорее, в смысле наиболее изначальной данности психического в жизненном мире), а равно не удержим и подлинный последний субстрат для науки о «душах». Вме-

сто этого психология начала с понятия о душе, которое вовсе не было почерпнуто изначально, а заимствовалось из картезианского дуализма и уже было под рукой благодаря предшествующей конструктивной идее телесной природы и математического естествознания. Поэтому психология с самого начала несла на себе бремя задачи, взятой из параллельной науки, и того воззрения, что душа — ее тема — есть нечто реальное в том же смысле, что и телесная природа, тема естествознания. До тех пор, пока этот вековой предрассудок не будет разоблачен в своей абсурдности, психология не возникнет, как наука о действительно душевном, о том душевном, которое изначально получает от жизненного мира свой смысл, к которому, как и всякая другая объективная наука, неизбежно привязана психология. Неудивительно поэтому, что она осталась в стороне от того постоянно прогрессирующего развития, которое обнаруживал ее удивительный прообраз — естествознание, и что никакой сколь угодно изобретательный ум, никакое методическое искусство, не могли воспрепятствовать тому, что она попадала во все новые кризисы. Так, совсем недавно мы пережили очередной кризис психологии, которая, будучи учреждена в международном масштабе, еще несколько лет назад была исполнена возвышающей уверенности в том, что сможет наконец стать вровень с естествознанием. Не то чтобы ее работа осталась вовсе бесплодной. В научной объективности были открыты многие примечательные факты, связанные с душевной жизнью человека. Но было ли это уже и всерьез психологией, наукой, в которой мы получаем какое-либо знание о собственной сущности духа; я вновь подчеркиваю: не о мистически «метафизической» сущности, а о собственном в-себе и для-себя-бытии [In-sich- und Für-sich-sein], которое посредством так называемого «внутреннего восприятия», или «самовосприятия», все же доступно исследованию рефлектирующего Я?



**§ 61. Психология в условиях разногласий между идеей объективистски-философской науки и эмпирической процедурой: невозможность соединить два направления психологического исследования (психофизическое и «психологию как внутренний опыт»)**

Всякой научной эмпирии свойственна ее изначальная правомерность, а также свое достоинство. Но не всякая рассматриваемая сама по себе уже есть наука в наиболее изначальном и неотъемлемом смысле, наука, первым именем которой было имя философии; а равно и в том смысле, в котором какая-либо философия или наука вновь учреждалась со времен Ренессанса. Не всякая научная эмпирия возникает как частная функция такой науки. Но только в том случае, если она соответствует этому смыслу, она может действительно называться научной. О науке же как таковой можно вести речь только там, где в рамках неделимого целого универсальной философии в результате разветвления универсальной задачи вырастает та или иная единая в себе особая наука, в чьей (как ветви) особой задаче универсальная задача отражается в изначальном живом обосновании систематики. Не всякая произвольно, ради нее самой, практикуемая эмпирия уже есть в этом смысле наука, какую бы практическую пользу она ни приносила и сколь бы надежным ни было господствующее в ней методическое искусство. К психологии же все это относится постольку, поскольку она исторически, в постоянном стремлении выполнить свое назначение в качестве философской и, стало быть, подлинной науки не может преодолеть неясность в отношении своего правомерного смысла и наконец уступает соблазну: строго методически формирует психофизическую или, лучше сказать, психофизикалистскую эмпирию, после чего, убедившись в надежности своих методов, полагает, что тем самым исполнила уже и свой научный смысл. Но сделать это (и прежде всего применительно к самой психологии, как к «средоточию всех

решений» для правильного формирования философии вообще) центральным предметом интереса, выяснить всю его мотивацию и определить широту действия — этим уже должны заняться не современные психологи-специалисты, а мы, философы.

В этой направленности изначального намерения на (как сказали бы мы) «философскую» научность вновь и вновь проявлялись мотивы неудовлетворенности, вступающие в силу уже очень скоро после картезианских начал. Здесь имелись ощутимые разногласия между, с одной стороны, исторически унаследованной со времен Декарта задачей, в соответствии с которой нужно методически трактовать души точно так же, как и тела, как связанные с телами пространственно-временные реальности, т. е. физикалистски исследовать весь жизненный мир как «природу» в расширенном смысле; и, с другой стороны, задачей, согласно которой души нужно исследовать в их в-себе и для-себя-бытии путем «внутреннего опыта» (примордиального внутреннего опыта психолога о своем собственном субъективном) или, в интенциональном опосредовании, путем «вчувствования», тоже направленного внутрь (т. е. в то внутреннее, которое принадлежит тематизируемым другим лицам). Казалось само собой разумеющимся, что обе задачи методически и предметно связаны между собой, и тем не менее они никак не хотели согласоваться. Новое время с самого начала приуготовило себе дуализм субстанций и параллелизм методов *more geometrico*, оно, можно сказать, предпочертило для себя методический идеал физикализма; пусть от поколения к поколению он становился все более смутным и поблекшим и пусть ему так и не удалось всерьез стать на путь развернутого проведения, все же он задавал меру для фундаментального воззрения на человека как на психофизическую реальность и для всех попыток разработать психологию, осуществить методическое познание психического. Таким образом, мир уже заранее рассматривался «натура-

листски», как двухслойный мир реальных фактов, управляемых каузальными законами; а следовательно, и души рассматривались как реальные приатки к их живым телам (мыслимым по способу точного естествознания), которые, хотя и обладают иной структурой, нежели просто тела, т. е. не являются *res extensa*, однако все же реальны в том же смысле, что и эти тела, и в этой связи должны исследоваться в том же смысле, в отношении «каузальных законов» — т. е. в теориях, которые в принципе относятся к тому же виду, что и теории образцовой и в то же время фундирующей их физики.

**§ 62. Предварительное обсуждение абсурдности принципиального уравнивания души и тела как реальностей: указание на принципиальное различие между временностью, каузальностью и индивидуацией у природной вещи и у души**

Это принципиальное уравнивание тела и души в натуралистическом методе, по всей видимости, предполагает их принципиальное изначальное уравнивание в их донаучной данности, в их данности в опыте жизненного мира. Сообразно этому тело и душа обозначали два реальных слоя в этом мире опыта, в одинаковом смысле, как реально [reell und real] связанные в нем друг с другом подобно двум частям одного тела; таким образом, конкретно, одно вне другого, в обособленности от него и только в регулятивной связи с ним. Но уже это формальное уравнивание абсурдно; оно противоречит тому, что существенным образом свойственно телам и душам, как оно действительно дано в опыте жизненного мира и как им определяется подлинный смысл всех научных понятий. Выделим для начала некоторые общие для естествознания и психологии понятия, которым и там и тут якобы присущ одинаковый смысл, испытаем эту смысловую равнозначность [Gleichsinnigkeit] на том, что еще до каких бы то ни было теорети-

ческих выкладок (которые требуют участия точной науки) показывает действительный опыт, абсолютно изначально определяющий всякий смысл, т. е. на том, что в обычном опыте жизненного мира дано как физическое и психическое. Теперь нужно сделать то, что ни с одной, ни с другой стороны ни разу не предпринималось всерьез, радикально и последовательно: нужно от фундаментальных научных понятий пойти назад к содержаниям «чистого опыта», радикально отложить в сторону все презумпции точной науки, все свойственные ей мыслительные выкладки — т. е. рассмотреть мир так, как если бы этих наук еще не было, именно как жизненный мир, который в жизни при всей своей относительности удерживает единство своего вот-бытия и всегда бывает заранее очерчен в ней в плане значимости.

Сначала редуцируем *пространство-временность* [Raumzeitlichkeit] (временность как одновременность и последовательность) к пространство-временности этого чистого [reine] жизненного мира, реального в донаучном смысле. В таком понимании она представляет собой универсальную форму реального мира, в которой и посредством которой все реальное в жизненном мире определяется в отношении своей формы. Но разве души обладают пространство-временностью в собственном смысле, разве они существуют в [Inexistenz haben in] этой форме, как и тела? На то, что психическое бытие само по себе не имеет пространственной протяженности и локализации, всегда обращали внимание. Но можно ли мировое время (форму последовательности) отрывать от пространственности, разве оно в полноте пространства-времени [Raumzeit] не является собственной существенной формой только тел, коим души причастны лишь косвенно? Без радикального различения между жизненным и научно мыслимым миром это отрицание пространственности психического ориентировалось, очевидно, на действительное содержание опыта. По своему существу все объекты мира «вопло-

щены в телах» [«verkörperert»], и именно поэтому все они «причастны» пространству-времени тел; в отношении того, что в них есть нетелесного, стало быть, причастны «косвенно». Это касается духовных объектов всякого вида, прежде всего душ, но также и духовных объектов всякого другого вида (например, произведений искусства, технических приспособлений и т. д.). Сообразно тому, что придает им духовное значение, они — тем способом, каким они «обладают» телесностью, — «во-площены телесно» [«ver-körperert»]. Здесь и там, и будучи также протяженными вместе со своими телами, они присутствуют несобственным способом. Точно так же, косвенно, они обладают своим бывшим и будущим бытием в пространстве-времени тел. Телесную воплощенность душ каждый изначально способом познает только по своему опыту. То, что существенным образом составляет живую телесность, я познаю только по своему живому телу [Leib], а именно по своему постоянному и непосредственному властвованию единственно в этом теле [Körper]. Только оно изначально осмысленным способом дано мне как «орган», с его членением на частные органы; каждый из его членов имеет ту особенность, что я могу в нем непосредственно властвовать в отдельности: видя глазами, ощупывая пальцами и т. д., стало быть, властвовать в отношении того или иного восприятия, осуществляемого именно такими способами. По всей видимости, только благодаря этому у меня есть восприятия и, далее, все прочие опыты относительно объектов мира. Этим опосредуется всякое прочее властвование и вообще всякая Я-соотнесенность с миром. Через телесное «властвование» в виде толкания, поднимания чего-либо, противостояния чему-либо и т. п. я действую как Я на расстоянии, в первую очередь, на телесную сторону объектов мира. Только мое властвующее Я-бытие я действительно познаю в опыте как его само, как собственно существенное, и каждый — только свое. Всякое такое властвование протекает в модусах «движения», но это

принадлежащее властвованию «я двигаю» (как при ощупывании, при толчке я двигаю руками) в нем самом не есть пространственное, телесное движение, которое как таковое мог бы воспринять каждый другой. Мое тело, к примеру, часть тела «рука», двигается в пространстве; но властвующее действие «кинестезы», которое телесно воплощено в единстве с телесным движением, само не осуществляется в пространстве как пространственное движение, а лишь косвенно со-локализовано в нем. Только исходя из моего оригинального опытного властвования, этого единственно оригинального опыта живой телесности как таковой, я могу понять какое-либо другое тело как живое тело, в котором в своем властвовании воплощено другое Я, т. е. снова опосредованно, но уже в опосредовании совершенно другого вида, нежели опосредование несобственной локализации, на котором оно фундировано. Только в силу этого другие Я-субъекты жестко связаны для меня с «их» телами и локализованы тут и там в пространстве-времени, стало быть, как несобственным образом существующие в [inexistent] этой свойственной телам форме, тогда как сами они и, следовательно, души вообще, рассмотренные сообразно их собственной сущности, вовсе в нем не существуют.

Далее,— если мы придерживаемся жизненного мира, дающего изначальное обоснование всякому бытийному смыслу,— принципиально другой смысл имеет и каузальность, все равно, идет ли речь о природной каузальности или о «каузальности» между душевным и душевным и между телесным и душевным. Тело, как то, что оно есть, как это определенное тело, есть в своей собственной сущности локализованный в пространстве-времени субстрат «каузальных» свойств.<sup>1</sup> Таким образом, если мы отнимем

<sup>1</sup> Применительно к жизненному миру это означает лишь, что тело как таковое, со своим опытным содержанием, заранее может быть эксплицировано в своих существенных свойствах и что этим для него уже предопределено его так-бытие при тех или иных определенных «обстоя-

каузальность, тело потеряет свой бытийный смысл как тело, его нельзя будет отождествить или различить как физическую индивидуальность. Но Я есть «это» Я и имеет свою индивидуальность в себе и из себя самого, а не из каузальности. Конечно, при посредстве живой телесности как телесности [durch die körperliche Leiblichkeit] оно обладает своим положением в телесном пространстве, которым оно, как несобственным, обязано своему живому телу как телу [seinem körperlichen Leib], и может быть различено каждым другим и, тем самым, вообще каждым. Но возможность быть различимым или идентифицируемым для каждого в пространство-временности со всей психофизической обусловленностью, которая при этом вступает в игру, совершенно ничего не прибавляет к его бытию как *ens per se*.<sup>1</sup> В качестве такого сущего оно заранее содержит в себе свою единственность. Пространство и время не являются для него принципами индивидуации, оно не знает никакой природной каузальности, которая по

---

тельствах». Прежде всего: в наиболее всеобщую структуру жизненного мира входит то, что тело имеет, так сказать, свои привычки бытия в так-бытии, что оно относится к какому-либо известному или, если оно для нас «ново», еще только подлежащему изучению типу, в котором допускающие экспликацию свойства соединены типической взаимосвязью. Но к типике форм жизненного мира относится также и то, что тела имеют свое типическое бытие друг с другом, в сосуществовании (прежде всего в том или ином поле восприятия) и последовательности — принадлежит, стало быть, постоянная универсальная пространственно-временная типика. В последней заключено то, что каждое когда-либо познанное в опыте тело не только вообще по необходимости существует вместе с другими телами, но — как типически это тело среди типически связанных с ним, в типической форме взаимосвязи, протекающей в типике последовательности. Сообразно этому, каждое «есть» так, как оно есть, при тех или иных «обстоятельствах»; изменение свойств одного отсылает к изменениям свойств в другом — но все это в грубом и относительном виде, как это вообще существенным образом свойственно жизненному миру; о «точной» каузальности, отсылающей к идеализирующим субструкциям науки, здесь речь не идет.

<sup>1</sup> Сущее по себе (*лат.*). — *Примеч. ред.*

своему смыслу неотделима от пространство-временности; оно действует как властвующее Я, и это властвование осуществляется непосредственно через его кинестезы как властвование в его живом теле, и лишь опосредованно (поскольку последнее есть также и просто тело) — как воздействие на другие тела.

**§ 63. Спорность понятий «внешний» и «внутренний опыт».**  
**Почему опыт телесной вещи жизненного мира**  
**как опыт чего-то «всего лишь субъективного»**  
**до сих пор не стал темой психологии?**

Принципиальное искажение — состоящее в том, что людей и животных всерьез пытались рассматривать как двойную реальность, как (в том и в другом случае) соединение двух разнородных реальностей, уравниваемых в смысле своей реальности, и сообразно этому пытались также и души исследовать методом науки о телах, т. е. как сущие в рамках природной каузальности, в пространство-временности, подобно телам, — привело к будто бы само собой разумеющемуся формированию метода по аналогии с естествознанием. Вполне понятным следствием того и другого был ложный параллелизм «внутреннего» и «внешнего» опыта. Оба эти понятия остались неясными по своему смыслу и выполняемой функции (их научной функции в физике, психологии и психофизике).

В обоих случаях опыт мыслится как исполняющий теоретическую функцию: естествознание должно покоиться на внешнем, психология — на внутреннем опыте; в первом нам дана физическая природа, во втором — психическое, душевное бытие. Тогда опыт психологии становится эквивалентным выражением для внутреннего опыта. Говоря точнее: в опыте действительно познается обычным образом сущий мир, сущий до всякой философии и теории, сущие вещи, камни, животные, люди. Все это познается в



обыденной жизни [Dahinleben] как обычным образом воспринимаемое «вот-сущее» [«Da»] (как обычным образом сущее, бытийно достоверное настоящее) или столь же обычным образом вспоминаемое «вот-бывшее» [«Dagewesen»] и т. д. Уже в этой естественной жизни бывает возможна, а иногда и необходима повседневная рефлексия. Тогда становится заметна относительность, и то, что когда-либо имеет значимость как обычно-вот-сущее [schlicht-daseiend], в ежеминутной смене способов своей данности в самой жизни превращается во «всего лишь субъективное явление»; оно называется явлением в отношении того, что (и вновь в относительности) выделяется в результате корректировки при взгляде на изменчивость таких «явлений» — выделяется как единое, как «само сущее». То же и в отношении других модальностей опыта и коррелятивных им временных модальностей.

Если в отношении всего этого, что уже было тщательно продумано в другой связи, мы достигаем здесь обновленной живой ясности, то все же возникает вопрос: почему жизненный мир в целом, находящийся в постоянном течении, с началом психологии не фигурирует сразу же как «психическое», а именно, как перво-доступное психическое, как первое поле типического истолкования непосредственно данных психических феноменов? И коррелятивно: почему опыт, который действительно как опыт обеспечивает данность этого жизненного мира и в нем — в первоначальном модусе восприятия — особым образом презентрует одни лишь телесные вещи, называется не психологическим опытом, а «внешним опытом», будто бы по контрасту с психологическим? Конечно, есть различия в том, каким способом осуществляется опыт жизненного мира, в зависимости от того, познаются ли в этом опыте камни, реки, деревья, — или же мы, рефлектируя, познаем свое опытное познание всего этого, а также прочие действия Я, собственного или чужого, как, например, властвование в живом теле. Это различие может быть важным для

психологии и вести к серьезным проблемам, но разве это что-то меняет в том, что все принадлежащее жизненному миру очевидно является «субъективным»? Разве может психология как универсальная наука иметь какую-либо иную тему, нежели все субъективное? Разве более глубокое, не ослепленное натурализмом осмысление не учит тому, что все субъективное принадлежит некой неделимой тотальности?

**§ 64. Картезианский дуализм как основа установления параллелей. В схеме «описывающая и объясняющая наука» оправдан только ее формально-всеобщий момент**

По смыслу галилеевского естествознания природа математической физики есть объективно-истинная природа; именно эта природа должна заявлять о себе во всего лишь субъективных явлениях. Поэтому ясно (и ранее мы на это уже указывали), что природа точного естествознания не есть та природа, которая действительно познается в опыте, природа жизненного мира. Это идея, возникшая из идеализации и гипотетически замесившая собой действительно созерцаемую природу.<sup>1</sup> Мыслительный метод идеализации образует фундамент для совокупного естественнонаучного (в смысле науки только о телах) метода построения «точных» теорий и формул, а также для их применения вновь в рамках практики, движущейся в мире действительного опыта.

Таким образом, здесь содержится достаточный для теперешнего хода мысли ответ на поставленный вопрос: почему природа жизненного мира, эта всего лишь субъективная сторона «внешнего опыта», в традиционной психологии не причисляется к психологическому опыту, а наоборот, последний противопоставляется внешнему опыту.

<sup>1</sup> Ср. § 36.

Картезианский дуализм требует установления параллели между *mens* и *corpus*<sup>1</sup> и проведения имплицированной при этом натурализации психического бытия, а тем самым и соответствующей параллели в требуемой методике. Конечно, сам тот способ, которым перенималась уже готовая геометрия древних, был причиной того, что полностью определяющая ее смысл идеализация была почти забыта, что никто не потребовал, никто не дерзнул выполнить ее в стороне психического, как свершение, действительно осуществляемое изначально и соразмерным психическому образом. Тогда, конечно же, непременно выяснилось бы, что ей и в самом деле нечего делать в этой стороне, поскольку здесь не могло быть речи ни о каких сменах перспектив и кинестезах, ни о каком измерении [*Messung*] или о чем-то подобном ему.

Предрассудок одинакового метода породил ожидание того, что, соответствующим образом варьируя его, можно и без более глубоких субъективно-методических рассуждений прийти к построению надежных теорий и методической техники. Но это была напрасная надежда. Психология так никогда и не стала точной, установить параллель оказалось в действительности невозможно, причем, как мы понимаем, по сущностным причинам. Ибо здесь мы уже можем это сказать — сколь бы много еще ни предстояло сделать для достижения столь необходимой всесторонней и последней ясности, чтобы понять и то, почему каждое из обличий, в которых дуалистическая и психофизиологическая (или психофизикалистская) психология Нового времени в течение более или менее долгих периодов могла все же сохранять видимость ее методического и направленного на правомерную цель осуществления,<sup>2</sup> и почему могла сохраняться убежденность в ее непрекращающихся

<sup>1</sup> Душой и телом (*лат.*) — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Эта часть фразы выглядит незаконченной или грамматически не согласованной. В русском переводе она представлена в том же виде, что и в немецком тексте. — *Примеч. ред.*

успехах в качестве действительно соразмерной своему источнику науки о психическом — или понять также, почему полностью легитимная и совершенно неотъемлемая психофизическая эмпирия не могла рассматриваться в качестве пути к проведению подлинной психологии, удовлетворяющей собственному существу самого психического. В любом случае мы можем уже заранее сказать, опираясь на очевидные основания: душевное, рассмотренное соответственно его собственной сущности, не имеет никакой природы, никакого мыслимого по-себе-бытия [An-sich] в смысле природы, никакого каузального по-себе-бытия в пространстве-времени, которое можно было бы идеализировать и математизировать, никаких законов, подобных законам природы; там нет таких теорий, которые обладали бы той же соотнесенностью с созерцаемым жизненным миром, что и теории естествознания, нет таких наблюдений и экспериментов, которые выполняли бы при построении теорий ту же функцию, что и его наблюдения и эксперименты, — вопреки всем заблуждениям, в которых эмпирическая экспериментальная психология пребывала в отношении самой себя. Но поскольку принципиальное понимание отсутствовало, постольку историческое наследие дуализма с его натурализацией душевного оставалось в силе, хотя и было окутано неясностью, которую не смогла развеять даже потребность в изначально-подлинном осуществлении дуализма точных наук в обеих сторонах (как того требовал его смысл).

Поэтому как само собой разумеющаяся осталась в резерве и схема *дескриптивной и теоретически объясняющей науки* — мы видим, как остро она в отношении психологии подчеркивается у Brentano и Дильтея, — как и на протяжении всего XIX века, во времена страстных усилий построить, наконец, строго научную психологию, которую можно было бы рассматривать наравне с естествознанием. Но этим мы ни в коем случае не хотим сказать, что понятие чистой дескрипции и дескриптивной науки, а также разли-

чие между описательным и объясняющим методом вообще не может найти никакого применения в психологии; равно как не отрицаем мы и того, что опыт в отношении одних только тел следует отличать от опыта в отношении душевного, духовного. Мы должны в критическом рассмотрении достичь полной прозрачности в отношении натуралистического, а точнее, физикалистского предрассудка, свойственного всей психологии Нового времени, а именно, с одной стороны, в отношении все еще не проясненных понятий опыта, которыми руководствуются дескрипции, а с другой стороны — в отношении того способа, каким осуществляется однородная интерпретация контраста между описательными и объясняющими дисциплинами, устанавливающая параллель между ними.

Нам уже стало ясно, что «точная» психология как аналог физики абсурдна (и, стало быть, абсурден дуалистический параллелизм реальностей, методов, наук). Поэтому больше не может уже существовать и описательная психология, которая строилась бы по аналогии с описательным естествознанием. Наука о душе никоим образом не может ориентироваться по науке о природе, не может искать у нее методического совета, в том числе и в отношении схемы «описание и объяснение». Она может ориентироваться только по своей теме, коль скоро она прояснила ее самое в ее собственной сущности. Сохраняется только формально-всеобщий момент, а именно: что мы не должны оперировать выхолощенными словами-понятиями, не должны двигаться в неопределенности, а должны черпать из ясного созерцания, действительно дающего нам сами предметы, или, что то же самое, из очевидности, т. е., в данном случае, из изначального опыта жизненного мира, из того, что принадлежит собственному существу психического, и только из него. Отсюда проистекает и может быть к чему-либо применен неотъемлемый смысл дескрипции и дескриптивной науки, а также, на более высокой ступени, смысл «объяснения» и объясняющей науки. Объяснение, как

свершение более высокой ступени, означает тогда не что иное, как метод, выходящий за пределы дескриптивной области, которая может быть усмотрена посредством действительного опытного созерцания. Это происходит на основе «дескриптивного» познания и, поскольку речь идет о научном методе, — посредством ясной и понятной процедуры, в конечном счете верифицируемой дескриптивными данностями. В этом формально-всеобщем смысле у *всех* наук существует необходимая фундаментальная ступень дескрипции и более высокая ступень объяснения. Но это может рассматриваться только как формальная параллель и в каждой науке должно получать свое смысловое наполнение из ее собственных сущностных источников, причем понятие последней верификации не должно, как в физике, заранее искажаться тем, что в качестве окончательно верифицирующих предложений принимаются какие-либо предложения, заимствованные из специфической сферы физики (т. е. из математически идеализированной сферы).

**§ 65. Проверка правомерности эмпирически обоснованного дуализма путем вживания в фактический способ действия психологов и физиологов**

Если дескрипция понимается таким образом, то она должна характеризовать начало единственно подлинной в своей изначальности, единственно возможной психологии. Но вскоре оказывается, что здесь, как и везде, ясность, подлинную очевидность нельзя купить задешево. Прежде всего, как уже говорилось, принципиальные доводы против дуализма, против двуслойности, уже искажающей смысл чистого опыта жизненного мира, против якобы однородной по своему глубинному реальному смыслу реальности (в жизненном мире) физического и психического бытия, против однородности временности и индивидуальности — все эти доводы имеют слишком

философскую, слишком принципиальную направленность, чтобы они вообще могли произвести убедительное впечатление на психолога и ученого наших дней, и даже на «философа». От принципиальных споров, не ведущих тем не менее ни к какому единению, устают и тогда уже с самого начала слушают лишь вполуха, больше доверяя силе уже осуществленных в великих опытных науках несомненных свершений, силе их действенных методов, их действительному опыту, соответствующему их особым областям: физики — физическому, биологи — биологическому, представители наук о духе — духовнонаучному опыту. Конечно, все эти науки по праву называются опытными. Если мы обращаем внимание не на рефлексии, в которых они высказываются о своем методе и своей работе, т. е. философствуют (скажем, не на обычные академические речи по какому-либо случаю), а на их действительный метод и действительную работу, то видим, конечно, что они здесь в конечном счете всегда прибегают к опыту. Но если мы ближе рассмотрим этот опыт, то в отношении телесного и духовного он — возразят нам — сам сразу же показывает, что превратная дуалистическая интерпретация все же включена в смысл, который считается опытным смыслом, и дает исследователям право действовать в соответствии с дуализмом, имеющим, собственно, только эмпирическое обоснование, и оперировать внутренним и внешним опытом, понятиями временности, реальности и каузальности так, как они это и делают; сколь бы убедительно философ ни говорил о принципиальной абсурдности, он все же не может тягаться с властью традиции. Впрочем, мы и сами вовсе не собираемся отказываться от наших возражений, и именно потому, что они резко отличаются от всех тех аргументов, в которых используются исторически унаследованные понятия, не исследованные заново в их изначальном смысле, а также потому, что сами они были почерпнуты как раз из изначальных источников, в чем должна убедить всякая последующая проверка

того, что нами изложено. Между тем ясность в отношении образа действия занятых своей работой опытных наук, в отношении смысла и границ их правомерности еще не установлена эксплицитно и, в частности, в отношении психологии, нашей теперешней темы, еще не прояснен ее по-прежнему психофизиологический образ действий — не прояснена его правомерность и в то же время его соблазны, причем как во всех примитивных методических формах, относящихся к более ранним временам, так и в наиболее развитых, возникающих начиная со второй половины XIX века. Не прояснена необходимость различать опыт телесного и опыт духовного, а также заранее наделенная значимостью правомерность того, что и опыт телесного, поскольку и он всегда имеет то или иное значение для психолога, включается в сферу психического, т. е. правомерность того, что универсальность психического расширяется до всеобъемлющей. Все это, конечно, готовит нам много парадоксальных трудностей. Но трудности, которые можно оставить в стороне в ходе добросовестной и достигающей неизменных успехов работы, не могут быть оставлены в стороне универсальной философией, но должны быть преодолены ею, поскольку философия существует именно для того, чтобы снимать все шоры практики, в особенности научной практики, вновь пробуждать истинные и подлинные цели в их полноте, да и попросту спасать то, что наука (в данном случае психология) должна была воплотить в действительность, следуя врожденному ей смыслу. Поэтому мы непременно должны обращать свои вопросы назад, к той наиболее всеобщей почве, на которой произрастают возможные задачи психологии, равно как и всякой объективной науки, а именно к почве всеобщего опыта, в котором работают опытные науки, на который они, стало быть, ссылаются, если только они — отклоняя всякую «метафизику» — претендуют на то, чтобы следовать неукоснительным требованиям опыта.



**§ 66. Мир всеобщего опыта; его региональная типика и возможные в нем универсальные абстракции: «природа» как коррелят универсальной абстракции, проблема дополняющей абстракции**

Мы начинаем с одного общего соображения, где только повторяем и при этом углубляем уже ранее сказанное, чтобы на основе изначально живой ясности сказать здесь что-либо существенное в отношении намеченных вопросов. Мы уже знаем, что всякое теоретическое свершение объективной науки осуществляется на почве предданного — жизненного — мира, что оно предполагает донаучное познание и его целесообразное преобразование. Обычный опыт, в котором дан жизненный мир, есть последнее основание всякого объективного познания. И коррелятивно: сам этот мир, как (исзначально) сущий для нас чисто из опыта, донаучно, уже содержит в своей инвариантной сущностной типике все возможные научные темы.

Здесь принимается во внимание прежде всего самое всеобщее: то, что универсум заранее дан как универсум «вещей». В этом наиболее широком смысле выражение «вещь» означает сущее в последнем смысле, «имеющее» [Habendes] последние свойства, отношения, связи (в которых истолковывается его бытие), тогда как оно само уже не есть «имеемое» [Gehabtes] этим же способом, а есть как раз «имеющее» в последнем смысле [Letzt-«Habende»] — короче говоря (но вовсе не в метафизическом смысле): последний субстрат. Вещи имеют каждая свою конкретную типичу, выражающуюся в «основных словах» того или иного языка. Но вся особенная типика перенимается из наиболее всеобщей, «региональной» типики. В жизни она есть то, что в своей постоянной фактической всеобщности определяет практику, а как сущностно необходимая она выступает только в методах теоретического исследования сущности. Я назову здесь такие различия, как различие живых и неживых вещей; далее, в кругу живых мы различаем одушев-

ленные [animalische], т. е. живущие не просто по инстинкту, но всегда также и в своих Я-актах, в противоположность живущим только инстинктивно (как, например, растения). Среди одушевленных вещей особо отличаются люди, причем настолько, что только под их углом зрения получают свой бытийный смысл просто животные, как вариации их самих. Среди неживых вещей выделяются очеловеченные [humanisierte], получающие свое значение (например, культурный смысл) от человека, и далее, как их вариации, соответствующие вещи, подобным образом осмысленно отсылающие к вот-бытию животных,— в противоположность вещам, которые в этом смысле не имеют значения. Ясно, что такое наиболее всеобщее различие и объединение в группы, идущее от жизненного мира как мира изначального опыта, является определяющим для различения научных областей, равно как в силу внутренней взаимосвязанности и пересечения регионов оно является определяющим и для внутренней взаимосвязи наук. С другой стороны, темы возможных наук определяются и универсальными, объемлющими всякую конкретность абстракциями. По этому последнему пути пошло только Новое время, и именно о нем у нас теперь идет речь. Утверждаясь в качестве физики, естествознание Нового времени коренится в последовательном абстрагировании, при котором оно *хочет* видеть в жизненном мире только телесность. Каждая «вещь» *имеет* телесность, пусть даже она, если это человек или произведение искусства, не является только телесной, а лишь, как и все реальное, «телесно воплощена». При таком осуществляемом с универсальной последовательностью абстрагировании мир редуцируется к абстрактно-универсальной природе, теме чистого естествознания. Только отсюда черпает свой возможный смысл сначала геометрическая идеализация, а затем и вся дальнейшая теоретическая математизация. Она покоится на очевидности «внешнего опыта», который на самом деле, стало быть, есть результат абстракции. Но в рамках абстракции он име-

ет свои формы сущностного истолкования, свои относительные моменты, свои способы мотивировать идеализацию и т. д.

А как обстоит дело с человеческими душами? Конкретно в опыте познаются люди. Только после того, как абстрагируется их телесность (в рамках универсальной абстракции, которая редуцирует мир к миру абстрактных тел), возникает представляющийся теперь таким само собой разумеющимся вопрос о «противоположной стороне», т. е. о дополняющей [ergänzende] абстракции. Поскольку телесная «сторона» отныне относится ко всеобщей задаче естествознания и там претерпевает теоретическую идеализацию, постольку задача психологии характеризуется как «дополняющая» и состоит именно в том, чтобы подвергнуть соответствующей теоретической процедуре душевную сторону, причем подвергнуть с такой же универсальностью. В самом ли деле, как вполне может показаться, этим безукоризненно — а именно действительно только на почве опыта жизненного мира и без какого бы то ни было вмешательства метафизики — обосновывается дуалистическая наука о человеке, а психология наделяется своим изначальным смыслом? Т. е. в первую очередь для человеческого, а затем таким же способом, по всей видимости, и для животного царства. В дальнейшем этим — как кажется — уже упорядочивался бы и способ действия наук о социальной и опредмеченной [versachlichte] духовности (наук о духе). Ведь, как учит коррелятивная абстракция, человек (а также всякая одушевленная реальность) представляет собой двуслойную реальность, данную в качестве таковой чисто в опыте жизненного мира, в чистом опыте, и потому для региональной науки о человеке как само собой разумеющееся требуется прежде всего то, что иногда, по контрасту с социальной психологией, называют психологией индивидуальной. Люди, конкретно пребывающие в пространство-времени мира, имеют свои выделенные в результате абстракции души, распределенные по телам, которые при рас-

смотрении, направленном чисто на природные тела, образуют универсум, рассматриваемый в себе как целостный. Сами души в силу своей воплощенности в телах внеположны друг другу [sind ein Außereinander], и, стало быть, в своем собственном абстрактном слое они не образуют параллельный целостный универсум. Значит, психология может быть только наукой о всеобщем *отдельных* душ — это вытекает из того, каким способом они в своей собственной сущности оказываются определены психофизической взаимосвязью, своей включенностью во всеобщую природу. Эта индивидуальная психология должна потом стать фундаментом социологии, а также науки об опредмеченной духовности (предметной культуре), которая в своем собственном бытии содержит отсылку к человеку как личности и, следовательно, к душевной жизни. Все это, по аналогии, — насколько простирается такая аналогия, — может быть в соответствующем специфическом значении перенесено и на животных, на их сообщества, на их окружающий мир.

Разве этим соображением, ведущим назад к почве эмпирии жизненного мира, т. е. к тому источнику очевидности, который здесь исследуется с предельной тщательностью, не оказывается оправдан традиционный дуализм телесности и психической духовности и, соответственно дуалистическая взаимосвязь физиологии, как науки о человеческой (и животной) телесности, и, с другой стороны, психологии, как науки о «душевной стороне» человека? И более того, разве в сравнении с рационалистической традицией, идущей от Декарта, чье влияние проникло и в эмпиризм, он не оказывается даже улучшен, а именно освобожден от всех метафизических субструкций в силу того, что он не хочет быть ничем иным, нежели верным выражением того, чему учит сам опыт? Конечно, с «опытом» все обстоит не совсем так, как его понимают психологи, физиологи и физики, и в сравнении с их собственной, весьма привычной интерпретацией мы уточнили его смысл, задающий меру для их работы. Ме-

тафизический остаток заключается в том, что естествоиспытатели считают природу конкретной и не замечают абстракции, благодаря которой их природа стала темой науки. Поэтому душам у них и остается присуще что-то от их собственной субстанциальности, хотя и не самостоятельной, поскольку, как учит опыт, душевное может встретиться в мире только как связанное с телами. Но чтобы мы могли поставить дальнейшие, важные сейчас вопросы, мы должны были сделать этот шаг. Мы должны были сначала помочь эмпирии понять самое себя, должны были благодаря рефлексии увидеть то, в чем состояло ее анонимное свершение, а именно вышеописанную «абстракцию». Следовательно, в силу этого мы в большей мере верны эмпирии, чем психологи и естествоиспытатели; исчезает последний остаток картезианской теории двух субстанций, поскольку абстрактное как раз не может быть «субстанцией».

**§ 67. Дуализм абстракций, покоящихся на опытном основании. Исторические следствия эмпиризма (от Гоббса к Вундту). Критика эмпиризма данных**

Но здесь нужно спросить, что является и остается действительно осмысленным в дуализме и в «расслоении» человека, которое в результате абстракции вновь стало правомерным, а также в соответствующем разделении наук. Мы намеренно не использовали результаты нашего первого критического рассмотрения этого дуализма, нашего указания на принципиальную вторичность пространственно-временной локализации и индивидуации психического бытия, мы хотели полностью вжиться в психофизический, дуалистический эмпиризм ученых, чтобы принимать свои решения в универсальной взаимосвязи тотального мира опыта, понимаемого как изначальная почва. Наряду с новыми усмотрениями, которые, как выяснится, имеют существенное значение для понимания подлинной задачи

психологии, мы вновь получим и те предыдущие, что были упомянуты выше.

Будем исходить из рассмотренной нами абстракции, которая уже очень скоро обнаружит скрытые в ней трудности. Возьмем ее целиком в обычном и естественном смысле, как направление взгляда и интереса, различаемое на основе конкретного опыта о человеке. Мы, само собой разумеется, можем обратить внимание только на его телесность и последовательно интересоваться одной лишь этой его стороной, а можем обратиться и к противоположной стороне, интересуясь только его душевным. Благодаря этому, по-видимому, в своей непоколебимой правомерности сразу же становится ясным и различие между «внешним» и «внутренним» опытом (прежде всего восприятием), равно как и различие в самом человеке двух реальных сторон, или слоев. На вопрос, что относится к психической стороне и что из нее становится потом данностью чисто внутреннего восприятия, обычно отвечают: личность [Person], субстрат личных свойств, изначальных или приобретенных психических предрасположенностей (способностей, привычек). А это отсылает назад, к потоку «жизни сознания», к некому временному протеканию, в котором прежде всего выделяется череда Я-актов, но подоснову ее составляют пассивные состояния [Zuständlichkeiten]. Именно этот поток «психических переживаний» якобы и познается в той абстрактивной установке на душевное. Напрямую и собственным образом (и даже, как полагают, с особой аподиктической очевидностью) воспринимается только сфера присутствующих в настоящий момент психических переживаний человека в отношении его самого, как его «внутреннее переживание»; переживания других — только опосредованным способом опыта: через «вчувствование». Так выглядит дело, если этот способ опыта по крайней мере не истолковывается как умозаключение, что раньше было повсеместно распространено.

Между тем все это вовсе не является таким простым, само собой разумеющимся и не требующим дальнейших

размышлений, каким считалось на протяжении столетий. Психология, возникающая из параллельной абстракции на основе «внутреннего восприятия», образующего параллель к восприятию внешнему, и прочего психологического опыта, должна быть со всей серьезностью поставлена под вопрос, и даже вообще принципиально невозможна в таком понимании. Очевидно, это касается всякого покоящегося чисто на опытной созерцании дуализма двух реальных сторон, или слоев, в человеке, а также в науках о нем.

Исторически мы принимаем в рассмотрение эмпирическую психологию и возобладавший в ней со времен Гоббса и Локка сенсуализм, который оказывал губительное влияние на психологию вплоть до наших дней. В этой первой исторической форме натурализма душа, как собственная реальная сфера, будто бы на основе опыта отделяется от психических данных, существующих для себя в замкнутом единстве пространства сознания. Наивное уравнивание этих данностей психологического опыта данных с данностями телесного опыта приводит к их овеществлению [Verdinglichung]; постоянная ориентация на образец естествознания подталкивает к тому, чтобы понимать их как психические атомы или комплексы атомов и установить параллель между задачами как в одной, так и в другой стороне. Душевные способности или, как предпочли говорить позднее, психические предрасположенности становятся аналогами физических сил, титульными обозначениями всего лишь каузальных свойств души, будь то принадлежащих ее собственному существу или возникающих из каузальной связи с телом — в любом случае реальность и каузальность одинаково понимаются обеими сторонами. Конечно, сразу же, уже у Беркли и Юма, заявляют о себе загадочные трудности, связанные с такой интерпретацией души и подталкивающие к имманентному идеализму, в котором одно звено «параллели» пропадает. Но вплоть до XIX века это ничего не меняет в фактической работе пси-

хологии и физиологии, будто бы следующих опыту. «Идеалистический» натурализм имманентных философий вышеупомянутых последователей Локка мог быть с легкостью перенесен в дуалистическую психологию. Теоретико-познавательные затруднения, которые сделал столь ощутимыми фикционализм Юма, преодолевались — и именно в «теории познания». Занятные, но, к сожалению, избегающие подлинного радикализма рефлексии осуществлялись ради дополнительного оправдания того, что и так делают в естественном стремлении следовать очевидности опыта. Так все увеличивающийся запас несомненно ценных эмпирических фактов получает видимость смысла, который нужно понимать как философский. Образцом таких следующих за наукой теоретико-познавательно-метафизических интерпретаций являются рефлексии Вундта и его школы, с их учением о «двух точках зрения», о теоретической оценке одного всеобщего опыта в двойной «абстракции». Казалось бы, оно намеревается преодолеть всякую традиционную метафизику и привести психологию и естествознание к пониманию самих себя, но в действительности эмпирический дуалистический натурализм лишь переистолковывается в монистический натурализм с двумя параллельными аспектами [Gesichter], т. е. в параллелизм Спинозистского толка. В остальном и в этом вундтовском, и в других способах оправдания психологии, связанной эмпирическим дуализмом, дело не идет дальше натуралистической интерпретации данных сознания, унаследованной от Локка, что, впрочем, не мешало говорить о представлении, воле, о ценности и целеполагании как о данностях сознания, не поднимая радикальный вопрос о том, как на основе таких данных и их психической каузальности должна пониматься та активность разума, которая является предпосылкой всех психологических теорий (как осуществляемых ею свершений), тогда как в самих этих теориях она же должна выступать как результат среди других результатов.



**§ 68. Задача чистого истолкования сознания как такового:  
универсальная проблематика интенциональности  
(попытка Brentano реформировать психологию)**

В первую очередь здесь нужно преодолеть ту наивность, которая делает жизнь сознания, в которой и благодаря которой мир есть для нас то, что он есть, как универсум действительного и возможного опыта, реальным свойством человека, реальным в том же смысле, что и его телесность; т. е. по схеме: в мире мы встречаем вещи, отличающиеся различными особенностями, в том числе и такие, которые познают в опыте, разумно постигают и т. д. то, что находится вне них. Или, что то же самое, прежде всего (и притом в непосредственном рефлексивном опыте себя самого) нужно вне каких бы то ни было предрассудков принять жизнь сознания как то, что она совершенно непосредственно дает нам здесь в качестве самой себя. Тогда в непосредственной данности мы находим вовсе не цветовые, не звуковые данные или прочие данные «ощущений», данные чувств, воли и т. д., не находим, стало быть ничего из того, что в традиционной психологии само собой разумеющимся образом выступает как с самого начала данное непосредственно. А находим мы, как уже Декарт (прочие его намерения мы, конечно, оставляем в стороне), *cogito, интенциональность*, принимающую (подобно всему действительному в окружающем мире) хорошо знакомое языковое выражение: «я вижу дерево зеленого цвета; я слышу шелест его листьев, ощущаю запах его цветов» и т. д., или: «я вспоминаю мои школьные годы», «я опечален болезнью друга» и т. д. Мы не находим тут ничего иного, кроме «сознания о...» — сознания в самом широком смысле, который еще только должен быть исследован во всей своей широте и во всех своих модусах.

Здесь уместно вспомнить о чрезвычайно ценной заслуге Brentano, состоящей в том, что в своей попытке реформировать психологию он начинает с исследования своеоб-

разного характера психического (в контрасте с физическим) и в качестве одной из его характеристик называет интенциональность; таким образом, наука о «психических феноменах» всюду имеет дело с сознательными переживаниями. Но, к сожалению, в отношении самого существенного он остался в плену предрассудков натуралистической традиции, которые еще не преодолеваются тем, что психические данные понимаются уже не как чувственные (все равно, внешнего или внутреннего «чувства»), а как данные особого вида интенциональности, иными словами, если остается в силе дуализм, психофизическая каузальность. Сюда же относится и его идея дескриптивной психологии, как параллели дескриптивному естествознанию, на что указывает параллельный способ ее осуществления, когда задача классификации и дескриптивного анализа психических феноменов ставится целиком в духе унаследованной интерпретации соотношения между дескриптивными и объясняющими науками о природе. Все это было бы невозможно, если бы Brentano проник к истинному смыслу задачи, состоящей в том, чтобы исследовать жизнь сознания как интенциональную жизнь, и прежде всего (поскольку вопрос стоял об обосновании психологии как объективной науки) на почве предданного мира. Таким образом, он лишь формально поставил задачу построения психологии интенциональности, но сам не приложил к этому никаких усилий. То же самое можно сказать и обо всей его школе, которая, как и он сам, упорно отказывалась придавать значимость решительной новизне моих «Логических исследований» (хотя в них отразилось его требование построения психологии интенциональных феноменов). Их новизна заключается никоим образом не только в онтологических исследованиях, которые, вопреки глубинному смыслу сочинения, производили впечатление односторонних, а в субъективно ориентированных исследованиях (главным образом, в пятом и шестом «Исследованиях» второго тома (1901)), в которых *cogitata qua cogitata* впервые

получают должное внимание как существенные моменты всякого сознательного переживания, как оно дано в подлинном внутреннем опыте, и немедленно подчиняют себе весь метод интенционального анализа. Там впервые проблематизируется «очевидность» (этот закосневший логический идол), там она освобождается от предпочтения, которое отдавалось научной очевидности, и расширяется до понятия всеобщей изначальной самоданности [Selbstgebung]. Там был открыт подлинный интенциональный синтез — в синтезе, связывающем многие акты в один акт, подобно чему один смысл единственным в своем роде способом связывается с другим не просто в некое целое, части которого суть смыслы, а в единственный смысл, в котором заключены они сами, но заключены именно как смыслы. При этом уже заявляет о себе и корреляционная проблематика, и потому в этом сочинении действительно содержатся первые, конечно, еще весьма несовершенные начала «феноменологии».

**§ 69. Фундаментальный психологический метод  
«феноменолого-психологической редукции».**

- (Первая характеристика: 1. интенциональная соотнесенность и эпохэ; 2. ступени дескриптивной психологии;  
3. учреждение интстанции «незаинтересованного зрителя»)**

Однако эта критика психологии данных, а равно и той психологии, которая, как у Brentano, принимает в расчет интенциональность, должна получить теперь систематическое оправдание. Рассмотрим несколько ближе описанный ранее само собой разумеющийся характер будто бы самого обычного опытного обоснования дуализма, параллельных абстракций, различения внешнего и внутреннего опыта как абстрактивных видов опыта, приписываемые, соответственно, естествознанию и психологии. Если мы, в частности, направим наше внимание на «внутренний», ду-

шевный опыт, то это происходит не так, как если бы мы в обычном опыте человека, абстрагируясь от всякой природы, сразу же нашли бы его чисто душевную жизнь как реально свойственный ему слой интенциональных переживаний, т. е. действительно получили бы противоположность той абстракции, которая поставляет нам в качестве темы его телесность. В обычном опыте мира мы находим людей в их интенциональной соотнесенности с какими-либо вещами, животными, домами, полями и т. д., т. е., в плане сознания, как аффицируемых ими, активно обращенных к ним, вообще их воспринимающих, активно их вспоминающих, о них размышляющих, планирующих, действующих.

Если мы, как психологи, абстрагируемся в отношении отдельного человека от его живого тела как тела [körperlicher Leib] (поскольку оно принадлежит к темам естествознания), то это ничего не изменит в этих интенциональных соотнесенностях с реальным в мире. Осуществляющий их человек достоверно сознает при этом действительность реальных вещей, которыми он занят, и точно так же психолог, время от времени делающий человека своей темой и пытающийся понять то, что этот человек воспринимает, что он думает, обсуждает и т. д., имеет свои достоверности в отношении соответствующих вещей. Здесь нужно заметить: познаваемые в опыте и получающие языковое выражение интенциональности того или другого лица (которое понимается уже в абстракции от его живой телесности) имеют смысл *реальных связей* между этим лицом и другими реальностями. Конечно, эти реальности не являются составными частями собственной психической сущности этого лица, вступающего в связи с соответствующими реальностями, хотя мы и должны приписывать тем не менее его восприятие, его мышление, оценивание и т. д. его собственной сущности. Чтобы получить, таким образом, чистую и подлинную тему требуемой теперь «дескриптивной психологии», нам нужен полностью осознанный

метод, который я — в этой взаимосвязи, как метод психологии — называю *феноменолого-психологической редукцией*. (Вопрос о том, как она соотносится с трансцендентальной редукцией, мы пока оставим открытым.)

Как психолог, я наивно стою на почве предданного созерцаемого мира. В нем распределены вещи, люди и звери с их душами. Теперь я хочу сначала на примерах, а затем во всеобщности истолковать то, что конкретно и собственно присуще человеку чисто в его духовном, душевном бытии. К этой собственной существенности души принадлежат все интенциональности, например переживания, относящиеся к типу «восприятие», в точности те, которые переживаются выбранной в качестве примера личностью и в точности так, как они ею переживаются, причем никогда не принимается в расчет то, что выходит за пределы собственно существенного для этой личности, для ее «души». Но вне зависимости от того, имеет ли восприятие модус акта рассмотрения-истолкования или же модус пассивного сознания того не принимаемого во внимание фона, на котором как раз воспринимается то, на что внимание обращено, ясно: то, как обстоит дело с бытием или небытием воспринимаемого, обманывается ли в отношении этого воспринимающая личность, а также, обманываюсь ли в этом я, психолог, в своей попытке последующего понимания [Nachverstehen] безоговорочно разделяющий веру в воспринимаемое, — все это для меня, как психолога, должно оставаться вне вопроса. Ничто из этого не должно входить в психологическую дескрипцию восприятия. Действительно ли мы имеем дело с бытием или всего лишь с иллюзией — это ничего не меняет в том, что соответствующий субъект в самом деле осуществляет, например, некое восприятие, в самом деле сознает: «вот это дерево», что он при этом осуществляет ту самую обычную достоверность, которая принадлежит существу восприятия, именно достоверность простого [schlichte] вот-бытия. Таким образом, все действительно непосредственно дескриптивные высказы-

вания о личностях, о Я-субъектах, как они обычно бывают даны в опыте, с необходимостью выходят за пределы того, что относится чисто к собственно существенному этих субъектов. В чистоте мы можем выделить это только благодаря своеобразию метода эпохэ. Это эпохэ в отношении значимости; в случае восприятия мы воздерживаемся от участия в осуществлении той значимости, которую осуществляет воспринимающая личность. Для этого у нас есть свобода. Нельзя произвольно и с легкостью изменить модальность той или иной значимости, нельзя обратить достоверность в сомнение, в отрицание, точно так же как приязнь нельзя обратить в неприязнь, любовь — в ненависть, желание — в отвращение. Но можно с легкостью воздержаться от любой значимости, т. е. ради каких-либо целей приостановить ее осуществление. Но здесь нужно обдумать следующее. Каждый акт для выполняющей его личности есть некое достоверное бытие [Gewißsein] или некая модальность достоверного бытия (сомнительное бытие, предположительное, ничтожное бытие) с тем или иным своим содержанием. Но в то же время это достоверное бытие чего-либо, или, как мы еще говорим, придание чему-либо значимости [In-Geltung-Haben], тоже имеет свои существенные различия, например, бытийная достоверность отличается от ценностной достоверности, далее, та и другая — от практической достоверности (скажем, достоверности какого-либо намерения), и каждая имеет свои модальности. Кроме того, различия в значимости того или иного акта возникают в силу того, что в них *имплицированы* другие акты и имплицированные в этих последних значимости, например, в силу окружающего каждый акт сознания горизонта.

Отвлечемся от того, что уже в понятии сознания «горизонта», в горизонтной интенциональности заключены весьма различные модусы «бессознательной» (в обычном, более узком смысле слова), и тем не менее тоже, как можно показать, живой и тоже (причем даже различными спосо-

бами) функционирующей интенциональности, которые имеют свои собственные модальности значимости и собственные способы ее изменять. Как должен показать более точный анализ, у нас и помимо этого еще остаются «бессознательные» интенциональности. Ведь сюда можно было бы отнести открытые новейшей «глубинной психологией» (хотя ради этого мы и не отождествляем себя с ее теориями) вытесненные аффекты любви, унижения, «рессентиментов», бессознательно мотивируемые ими способы поведения и т. п. У них тоже есть свои модусы значимости (бытийные достоверности, ценностные, волевые достоверности и их модальные вариации), и поэтому в отношении них заранее учитывается то, что мы для себя прояснили на примере восприятия. Стремясь к чистой психологии, сам психолог никогда не должен разделять с личностями, становящимися его темой, их сколь угодно разнообразные значимости; пока длится его исследование, он вообще не должен занимать по отношению к ним никакой собственной позиции, причем заранее и универсально, в отношении всех еще не обнаруженных у них, еще скрытых от него в глубинах их жизни интенциональностей и, конечно, безотносительно к тому, сознаются ли они в определенном смысле самой личностью, или не сознаются. Сюда входят все хабитуальные черты, все интересы, длящиеся какое-то время или подчиняющие себе целую жизнь. В своей профессиональной жизни, в часы, отводимые этой профессии, психолог заранее, раз и навсегда, воздерживается от какой бы то ни было собственной заинтересованности в интересах тематизируемых им личностей. Как только он нарушает это требование, он сразу же выпадает из своей темы. Интенциональности, в которых личности (чисто душевно) суть то, что они суть в себе и для себя самих, и свойственное им имманентное «соотнесение-себя» и соотнесенность сразу же превращаются в реальные соотнесенности между этими личностями и какими-либо внешними по отношению к ним предметами мира, в чьи реальные соотнесенности они впелетены.

Но специфическую тему дескриптивной психологии составляет именно то, что собственно присуще личностям как таковым как субъектам в себе исключительно интенциональной жизни, которая, в случае отдельной души, должна рассматриваться как ее собственная чисто интенциональная взаимосвязь. Но каждая душа пребывает также в общности с другими, интенционально связанными между собой душами, т. е. входит в чисто интенциональную, существенным образом внутренне замкнутую взаимосвязь, во взаимосвязь intersубъективности. Этим мы еще займемся. Здесь же для нас чрезвычайно примечательным оказывается этот двоякий способ, каким могут быть тематизированы субъекты; эта двойная установка, в которой все они, сколь ни различны, обнаруживают тем не менее отвечающие их существу свойства: с одной стороны, личности чисто внутренне соотносят себя с осознаваемыми ими, интенционально значимыми для них вещами в рамках интенционально значимого для них мира; с другой — эти личности, будучи реальностями в реальном мире, стоят в реальном отношении к вещам мира. Чисто дескриптивная психология тематизирует личности в чисто внутренней установке эпохé, и отсюда возникает ее тема: душа.

При этом мы, конечно, трактуем понятие дескриптивной психологии столь же широко, как и понятие других дескриптивных наук, которые не только привязаны к одним лишь данностям прямого созерцания, но и строят свои умозаключения в отношении того, что никаким действительно опытным созерцанием не может быть реализовано как действительно сущее, разве что оно будет репрезентировано в созерцаниях по аналогии. Так геология и палеонтология являются «дескриптивными науками», хотя они углубляются в такие климатические периоды Земли, где аналогические созерцания в отношении индуцируемых ими живых существ в принципе не могут репрезентировать их для возможного опыта. Нечто подобное справедливо и для дескриптивной психологии. У нее тоже есть свое царст-



во многообразных психических феноменов, которые могут быть раскрыты только опосредованно. Но всему остальному предшествует то, что доступно непосредственному опыту. Однако, как мы говорили, свою тему она вообще обретает только благодаря универсальному эпохэ в отношении значимости. В самом деле, она начинает с реальных интенциональностей, выделяющихся в естественной установке: со способов поведения людей, с их поступков. И поэтому, воздерживаясь от участия в осуществлении какой-либо значимости, она прежде всего улавливает в них нечто «внутреннее». Но тем самым она еще не становится действительно дескриптивной психологией; тем самым она еще не достигает своего чистого и замкнутого в себе рабочего поля, не достигает «чистой души», замкнутого в себе универсума чистых душ в его собственно существенной и исключительно интенциональной замкнутости. Для этого, и притом с самого начала, требуется универсальное эпохэ психолога. Он должен «одним ударом» прекратить свое участие в осуществлении всех значимостей, которые эксплицитно или имплицитно осуществляют тематизируемые им личности, причем речь идет обо всех личностях вообще. Ведь психология должна быть универсальной наукой о душах, параллелью к универсальной науке о телах и, как последняя с самого начала является наукой в универсальном «эпохэ», в хабитуальной и заранее учрежденной профессиональной установке, стремящейся абстрагировать телесное и только его исследовать в его собственно-существенных взаимосвязях, — так и психология. Поэтому и для нее требуется своя хабитуальная «абстрактивная» установка. Ее эпохэ касается всех душ, а стало быть, и собственной души психолога; это означает, что, как психолог, он должен воздерживаться от своего участия в осуществлении всех своих собственных значимостей, связанных с реальностями объективного мира в естественной повседневной жизни. Психолог учреждает в себе «незаинтересованного зрителя» и такого же исследователя самого себя, как и всех

других, причем раз и навсегда, т. е. на все то «профессиональное время», когда ведется психологическая работа. Но эпохé должно быть проведено действительно универсально и тем самым радикально. Оно не должно мыслиться, к примеру, как критическое эпохé, служащее самокритике или критике чужого, теоретической или практической критике. Его нельзя мыслить и в рамках всеобщего философского намерения, как универсальную критику опыта, критику способности познания истин-по-себе в отношении объективно сущего мира; а также, разумеется, и как скептически-агностицистское эпохé. Во всем этом содержится та или иная позиция. Психолог же, как таковой, в рамках своего исследования, повторяем мы, не должен занимать никакую позицию, не должен ни соглашаться, ни отрицать, не должен и оставаться в проблематической неопределенности, как если бы он был вовлечен в разговор о значимостях тематизируемой им личности. Пока он не приобрел такую установку [Haltung] как всерьез и сознательно учрежденную, он еще не достиг своей действительной темы, а как только он ее нарушает, эта тема уже оказывается им утрачена. Только в этой установке он обретает существенным образом единый, абсолютно замкнутый в себе «внутренний» мир [«Innen»-Welt] субъектов и универсальное единство всей интенциональной жизни как свой рабочий горизонт: в изначальной оригинальности — свою собственную жизнь, а отсюда также — живущих вместе с ним и их жизнь, причем жизнь каждого, с ее собственной интенциональностью, интенционально проникает в жизнь каждого другого, и все они, ближние и дальние, различными способами сплетаются в единство совместной жизни. Психологу, пребывающему среди всего этого, но в установке «незаинтересованного наблюдателя», тематически доступна каждая интенциональная жизнь, как ее проживает каждый субъект и каждая особая общность субъектов, осуществляемые в ней акты, действия восприятия или какого-либо иного опытного познания, меняющиеся мнения относительно

бытия, волевые полагания и т. д. Поэтому его ближайшую и наиболее фундаментальную тему вообще составляет чисто деятельная жизнь личностей. т. е. прежде всего сознательная жизнь в более узком смысле. Это, так сказать, поверхностная сторона духовной жизни, то, что становится видно в первую очередь, и лишь затем постепенно раскрываются интенциональные глубины, а с другой стороны, в работе опытного познания, тоже на первых порах продвигающегося ошупью, раскрывается метод и систематическая взаимосвязь исследуемых предметов. Потребовалась, конечно, вся долгая история философии и ее наук, чтобы были, наконец, мотивированы осознание необходимости этой радикальной смены установки и решимость последовательно соблюдать новую, а еще — понимание того, что только благодаря такой дескриптивной психологии психология вообще может исполнить свой собственный научный смысл и посредством соразмерного ограничения своего правомерного смысла соответствовать правомерному смыслу психофизической тематики.

**§ 70. Трудности «психологической абстракции».  
(Парадоксальность «интенционального предмета»,  
интенциональный прафеномен «смысла»)**

В отличие от естествознания, получающего свою тему в результате обычным образом осуществляемой универсальной абстракции в отношении всего духовного, психология не может с такой же легкостью достичь своей темы в результате столь же обычной абстракции, осуществляемой в отношении всего только телесного. Даже после того, как ею была познана необходимость феноменологического эпохэ, на пути к пониманию самой себя она сталкивается с чрезвычайными трудностями, даже с неожиданными парадоксами, которые нужно по очереди прояснить и преодолеть. Этим мы теперь и должны заняться. Во главе угла сто-

ит парадоксальная трудность, связанная с *интенциональными предметами как таковыми*. Мы начнем с вопроса о том, что стало со всеми теми предметами, которые в различных модусах значимости осознавались в «сознании» субъектов и которые до эпохэ полагались как реально сущие (или как возможно сущие, а также и как не-сущие), если теперь, в эпохэ психолога, мы должны воздерживаться от всякой позиции в отношении такого полагания. Мы отвечаем: именно эпохэ высвобождает наше внимание не только для интенций, протекающих в чисто интенциональной жизни (в отношении «интенциональных переживаний»), но также и для того, что они каждый раз полагают в самих себе, в их собственном содержании, в качестве своего предмета, и каким способом они это делают: в каких модальностях значимости и бытия, в каких субъективных временных модальностях, как присутствующее — в восприятии, как прошедшее — в припоминании и т. д.; с каким смысловым содержанием, в отношении какого предметного типа и т. д. Интенция и интенциональная предметность как таковая, а затем также и в отношении «способов ее данности», становится богатейшей темой прежде всего в сфере актов. Она довольно скоро приводит к постепенному осторожному расширению коррелятивных понятий и проблем.

Тем самым положение, содержащееся в моих «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», которое, если его вырвать из контекста рассматриваемого там феноменологического эпохэ, могло возбудить недоумение, оказывается совершенно корректным: о дереве как таковом можно сказать, что оно сгорело, но воспринятое дерево «как таковое» не может сгореть; ведь говорить о нем так было бы абсурдно, ведь тогда компоненте чистого восприятия, которую можно мыслить только как существенный момент некоего Я-субъекта, приписывается то, что может иметь смысл только применительно к телу, состоящему из древесины, а именно горение. Психолог, пока он придерживается чистой дескрипции, в качестве единст-

венных предметов-как-таковых имеет Я-субъекты и то, что может быть опытно познано «в» самих этих субъектах (но тогда только посредством вышеупомянутого эпохé) как имманентно свойственное им, чтобы затем стать темой дальнейшей научной работы. Но он повсюду тут находит не только интенции, но и коррелятивно содержащиеся в них («содержащиеся» соразмерным их существу, совершенно своеобразным способом) «интенциональные предметы». Они являются не реальными частями интенции, а тем, что мнится в них, их тем или иным смыслом, причем с теми модальностями, которые имеют смысл именно и только для того, что подобно «смыслу». О том, что мнится в мнениях, сознается в сознательных переживаниях, интендируется в интенциях, — все это слова, которые в феноменологической психологии неизбежно приходится употреблять в их предельно широком значении, — нельзя просто говорить; скорее, все это должно стать методически исследуемой рабочей темой психологии. Первое свойственно психологии данных. Даже Юм (да и как мог бы он этого избежать) говорит: впечатления *от*, перцепции *от* деревьев, камней и т. д., и так до сего дня говорит вся психология. Именно в силу этого, в силу своей слепоты к интенциональному бытию-внутри, к этому «имению-чего-либо-в-мыслях», как это, напротив, называется в языке, она закрыла для себя доступ к действительно интенциональному анализу и, с другой стороны, к тематике интенционального синтеза, — т. е. не менее как к совокупной теме собственно-психологического, а именно дескриптивно-психологического исследования. Для внепсихологической жизни привычна установка то на личностное действие или претерпевание, то на его «смысл» (на то, что «имеют в мыслях»); также и в научной сфере мы сталкиваемся с известными ограничениями интереса в отношении тематики истолкования смысла, как, например, в филологии, с ее постоянной рефлексией и вопрошанием относительно того, что человек, употребляющий в своей речи те или иные сло-

ва, имел в виду, в чем состояло его опытное, теоретическое, практическое и т. п. мнение, что он имел в своих мыслях. Но только в том случае, если мы не хотим видеть ничего другого, не хотим следовать ничему другому во всех его субъективных модусах и в универсальной конкретности жизни, которая и придает смысл всему, и сама его имеет, в ее всеобъемлющем синтезе всех смыслообразований, а не изолированно, — только тогда мы получаем чисто психологические проблемы. Иными словами, только тот, кто живет в состоянии универсального эпохé и благодаря ему открывает для себя универсальный горизонт чистой «внутренней жизни», интенциональной жизни как осуществляющей смысловое и значимостное свершение, открывает также и действительную, подлинную и, я подчеркиваю, абсолютно замкнутую в себе проблематику интенциональности — проблематику чистой психологии, которая затем передается и всем тем наукам (психофизическим, биологическим), которые занимаются психическим.

Психолог получает их из своей оригинальной сферы, которая, однако, никогда не может быть для него изолированной. Благодаря вчувствованию в свою оригинальную сферу сознания и тому, что порождается в ней как всегда присутствующее в ней содержание, он, сколь бы мало он поначалу ни обращал на это внимание, уже имеет также и универсальный интересубъективный горизонт.

Конечно, эпохé как явно выраженное методическое требование может быть только делом последующей рефлексии со стороны того, кто с известной наивностью и в силу определенной исторической ситуации уже был, так сказать, вовлечен в эпохé и уже овладел какой-то частью этого нового «внутреннего мира», неким ближним его полем с намечающимся в темноте дальним горизонтом. Поэтому он только через четыре года после завершения «Логических исследований» пришел к явному, но и тогда все еще несовершенному осознанию его метода. Вместе с тем, однако, возникли и чрезвычайно трудные проблемы, свя-

занные с ними самими — с эпохé и редукцией, с феноменологическим пониманием их самих и их чрезвычайно важного философского значения.

Прежде чем перейти здесь к обсуждению этих трудностей и тем самым к полному развертыванию смысла психологического эпохé и редукции, нужно еще особо пояснить различие в употреблении этих двух понятий — различие, которое после всего вышеизложенного стало уже само собой разумеющимся. В чистой, т. е. истинно дескриптивной психологии эпохé является средством для того, чтобы субъекты, которые в естественной жизни мира познаются (и сами познают себя) в опыте как пребывающие в интенционально-реальной соотнесенности с реальными предметами мира, могли быть опытно познаны и тематизированы в их собственно-существенной чистоте. Поэтому для абсолютно незаинтересованного наблюдателя-психолога они становятся «феноменами» в новом своеобразном смысле — и эта смена установки называется здесь феноменолого-психологической редукцией.

**§ 71. Опасность превратного понимания «универсальности» феноменолого-психологического эпохé.**

**Решающая важность правильного понимания**

Перейдем теперь к обсуждению некоторых существенных пунктов, чтобы таким путем выявить с разных сторон более глубокий смысл эпохé и редукции, а в дальнейшем и самой чистой психологии. У нее и в самом деле есть свои глубины, она и в самом деле порождает парадоксы, к которым не мог быть готов психолог, ориентированный исключительно на объективную науку о душе. Быть может, наше изложение все же подаст ему повод перепроверить свою психологию сознания в отношении содержащегося в ней натуралистического сенсуализма и затем признать, что действительная психология нуждается в универсальном

эпохé. Пусть поначалу он будет утверждать, что, хотя он и не прокламировал это явно в качестве метода, он все же неявно уже его осуществил и в установке на имманентно-собственную сферу личностей уже выключил внешние по отношению к ним реальности в их истинном бытии или небытии, под титулом описаний внутреннего восприятия, внутреннего опыта или вчувствования. Но он, пожалуй, все же сознается в том, что этот наивно-естественный способ направляться на «внутреннее бытие» человека, который нисколько не чужд и донаучной жизни, недостаточен, и что только благодаря осознанному методическому проведению универсального эпохé чистое в-себе и для-себя-бытие субъекта может стать тематическим полем в своей полной конкретности. Только если я (так он должен видеть дело и так должен сказать себе) выключаю все внепсихическое, мир, имеющий значимость в психической жизни, и для меня замкнутым миром становится чисто психический универсум, только тогда мне становится или с необходимостью должно стать очевидно, что в собственном существе самого психического заключено то, что в нем мнятся, создаются и т. п. те или иные предметы.

Тогда в универсальном объеме я имею многообразную текучую интенциональность и, в ее течении, значимый мир как таковой; но не так, чтобы при этом нечто не-психическое действительно полагалось в качестве мира. Психолог, пожалуй, еще согласится с нами, если мы добавим здесь, что именно психофизиологическая установка, именно превалирующая нацеленность на открытие психофизических каузальностей или кондициональностей, до сих пор заставляла его отдавать предпочтение данным ощущения и не позволяла задать вопрос об их дескриптивном месте в интенциональной взаимосвязи и об их только отсюда определяющемся смысле. Действительно, может он, наконец, признать, здесь заключено нечто важное: тематика интенциональности, и притом, как титул корреляции. По смыслу всего нашего изложения, это и в самом



деле главный пункт, в надежности которого нужно сперва полностью убедиться, чтобы вообще появилась возможность что-либо начать. Только благодаря универсальному эпохé мы впервые открываем в качестве своего тематического поля то, что, собственно, есть жизнь Я: интенциональная жизнь, и в ее интенциональности — аффицированность интенциональными предметами, которые в этой интенциональной жизни имеют значимость являющихся, тем или иным способом осуществляемая направленность на них, занятость ими. Все то, чем занята эта занятость, само принадлежит чистой имманентности и должно быть дескриптивно схвачено в своих чисто субъективных модусах, в своих импликациях со всеми заключенными в них интенциональными опосредованиями.

Но мыслительные привычки вековой традиции не так-то легко преодолеть, они все еще сохраняют свою силу, даже если от них сознательно отказываются. Внутренне психолог все же останется при том мнении, что вся эта дескриптивная психология есть некая несамостоятельная дисциплина, подразумевающая наличие естествознания как науки о телесном, и в то же время — предварительная ступень к естествознанию, дающему психофизиологические, или психофизические объяснения. И если даже ей может быть приписано самостоятельное бытие в качестве чисто дескриптивной психологии, то она в любом случае требовала бы параллельной «объясняющей» психологии (такова в конце предыдущего столетия была еще точка зрения Brentano и Дильтея). Начинаящий (а по своему воспитанию каждый кафедральный психолог здесь — всего лишь начинающий) прежде всего сочтет, что в отношении чистой психологии речь идет лишь о некотором ограниченном комплексе задач, о некоей полезной, но вторичной, вспомогательной дисциплине. Отчасти такое мнение коренится в необходимости начинать со способов поведения людей и в соображении касательно того, что они, как реальные отношения, должны быть редуцированы к тому, что

при этом происходит внутри души. Поэтому кажется само собой разумеющимся, что необходимая универсальная редукция с самого начала означает как раз решение всегда подвергать редукции по отдельности все встречающиеся в опыте мира способы поведения людей и таким образом, иногда прибегая к помощи эксперимента, научно описывать выражающееся уже во всеобщем языке психическое, описывать человеческое действие и претерпевание, грубо говоря: психическое деятельности сферы, в его эмпирической типике, смысл которой всегда учитывает психофизическую каузальность. Но все это ради того, чтобы потом получить возможность строить индуктивные умозаключения целиком по естественнонаучному образцу и благодаря этому — образуя новые понятия, выражающие аналоги и модификации тех актов, которые действительно могут быть познаны в опыте, — проникнуть в темное царство бессознательного. Это со стороны психического. В отношении же противоположной стороны, стороны физического, возникают психофизические проблемы, переплетенные с чисто психологическим. Можно ли тут с чем-нибудь спорить? Будет ли кто-нибудь поколеблен, если мы заметим здесь, что под титулом «способы поведения» должны ведь, в конечном счете, рассматриваться и все представления, восприятия, воспоминания, ожидания, а также всякий опыт вчувствования; далее, все ассоциации, все действительно дескриптивно прослеживаемые вариации актов (их затемнение, отложение в виде осадка), а также все инстинкты и влечения, не говоря уже о «горизонтах»?

В любом случае, при всей решимости к проведению имманентной дескрипции, универсальная редукция будет пониматься как универсальность частной редукции. Кроме того, здесь еще очень важно следующее. Путь психолога направлен от рассмотрения внешнего к рассмотрению внутреннего, стало быть, от внеположности людей и животных — к рассмотрению их внутреннего бытия и жизни. Таким образом, проще всего (именно для того, чтобы при-

дать психологической универсальности смысл, параллельный смыслу естественнонаучной универсальности мира) осуществление универсальной редукции мыслить таким образом, что она должна осуществляться по отдельности применительно ко всем отдельным субъектам, когда-либо доступным благодаря опыту или индукции, и притом у каждого — в отношении отдельных переживаний. Да и как могло бы быть иначе? Ведь люди существуют вне друг друга, представляют собой отделенные друг от друга реальности, поэтому их внутренние душевные сферы тоже друг от друга отделены. Таким образом, психология внутреннего может быть только индивидуальной психологией, психологией отдельных душ, а все прочее есть дело психофизического исследования, также и в отношении животного царства и, наконец, в отношении всего ряда органических существ, если есть основания полагать, что всякое органическое существо вообще имеет свою психическую сторону. Все это кажется просто-таки само собой разумеющимся. Поэтому мои слова будут восприняты отчасти как сильное преувеличение, отчасти же — как извращение истины, если я сейчас заранее скажу: правильно понятое эпохé в его правильно понятой универсальности тотально изменяет все представления, которые когда-либо было можно составить себе о задачах психологии, и разоблачает все, что выше представлялось само собой разумеющимся, как наивность, которая с необходимостью и навсегда становится невозможной, как только мы достигаем действительного понимания эпохé и редукции и действительно осуществляем их в их полном смысле.

Сообразно своему смыслу, феноменологическая психология раскрывается в нескольких ступенях, поскольку сама феноменологическая редукция (и это обусловлено ее сущностью) смогла раскрыть свой смысл, свои внутренние необходимые требования и широту своего действия только поступенно. Каждая ступень требовала новых рефлексий, новых осмыслений, которые, в свою очередь,

были возможны только благодаря нашему пониманию самих себя и свершениям, осуществленным на других ступенях. В этой связи я обычно говорю, что для обретения своего тотального горизонта феноменологическая редукция нуждалась в «феноменологии феноменологической редукции». Но уже в отношении первой ступени, где мы еще ориентированы на отдельных субъектов и где нам придется еще удерживать свершение психофизической, или биологической, науки в состоянии открытого вопроса, справедливо, что к ее смыслу можно пробиться только в ходе упорной работы, что его нельзя попросту перенять от тех бихевиористских редукций, с которых мы в силу необходимости начали.<sup>1</sup>

Но, выполнив эту первую редукцию, мы еще не достигаем собственного существа души. И поэтому можно сказать: и для всей естественной жизни, и для всех психологов прошлого подлинное феноменолого-психологическое эпохэ есть абсолютно чуждая, искусственная установка. Поэтому в отношении собственной сущности Я-субъектов, в отношении их психического вообще отсутствовало необходимое для научной дескрипции поле опыта, отсутствовала возникающая только из постоянного повторения типика известного. «Внутреннее восприятие» в смысле подлинной психологии и психологический опыт вообще, понимаемые как восприятие и опытное познание душ в их собственном чистом бытии, настолько не являются чем-то непосредственным и повседневным, чем-то обретаемым уже посредством обычного первоначального «эпохэ», что до введения особого метода феноменологического эпохэ они вообще не были возможны. Поэтому тот, кто принимает феноменологическую установку, должен сначала научиться видеть, должен приобрести какой-то навык и благодаря навыку

<sup>1</sup> Конечно, я отвлекаюсь здесь от преувеличений бихевиористов, вообще оперирующих только внешней стороной поведения, как будто поведение не теряет из-за этого свой смысл, который ему придает именно чувство, понимание «выражения».

получить сперва грубые и неустойчивые, но в дальнейшем все более определенные понятия о том, что является собственносущественным для него и для других. Истинная бесконечность дескриптивных феноменов становится в силу этого видна лишь постепенно, но зато в самой сильной и самой безусловной из всех очевидностей — в очевидности этого единственно подлинного «внутреннего опыта».

Конечно, это выглядит досадным преувеличением, но только для связанного традицией новичка, который, начиная с опытов установки на внешнее [Außen-Einstellung] (естественной антропологической субъект-объектной установки, установки на психическое в мире [psycho-mundane]), поначалу думает, что речь идет всего лишь о само собой разумеющемся «очищении» от груза реальных предпосылок, в то время как содержание опыта психического в сущности уже известно и даже может быть выражено в народном языке. Но это фундаментальная ошибка. Если бы это было правильным, то нужно было бы только аналитически истолковать полученное из всеобщего опыта опытное понятие человека как мыслящего, чувствующего, действующего субъекта, субъекта, переживающего удовольствия и страдания и т. п.; но это, так сказать, лишь внешняя, поверхностная сторона психического, то из него, что объективировалось во внешнем мире. Дело тут обстоит так же, как с ребенком, который вполне может иметь опыт вещей как таковых, но не имеет еще никакого представления об их внутренних структурах, которые еще полностью отсутствуют даже в его апперцепциях вещей. Так и у психолога, не научившегося в феноменологическом смысле, доступ к которому открывает истинное эпохé, понимать поверхностное как таковое и ставить вопрос о его необъятных глубинных измерениях, отсутствуют все собственно психологические апперцепции и, следовательно, всякая возможность ставить собственно психологические вопросы как рабочие вопросы, которые уже должны иметь заранее очерченный смысловой горизонт.

Таким образом, мнимое «очищение» или, как часто говорят, «прояснение психологических понятий» лишь тогда вообще впервые делает психическое доступным, лишь тогда вообще впервые дает увидеть его собственное бытие и то, что в нем «лежит», когда от овнешненных интенциональностей переходят ко внутренним, интенционально их конституирующим. Тогда впервые научаются понимать, что, собственно, означает психологический анализ и, наоборот, психологический синтез, и какие смысловые бездны отделяют их от того, что можно было понимать под анализом и синтезом с позиции наук, ориентированных на внешнее.

Конечно, то первое эпохé является необходимым началом опыта чисто душевного. Но теперь нужно на какое-то время задержаться на этом чисто душевном, осмотреться в нем и вникнуть в него, а затем с настойчивой последовательностью овладеть тем, что составляет его собственную сущность. Если бы эмпиризм оказал больше чести своему имени такой привязкой к чистому опыту, то он не прошел бы мимо феноменологической редукции, и тогда его описания никогда не привели бы его к данным и комплексам данных, а духовный мир не остался бы скрыт в своем своеобразии и в своей бесконечной тотальности. Разве не парадоксально, что никакая традиционная психология до сего дня не дала ни одного действительного истолкования восприятия, хотя бы в отношении одного только особого типа телесного восприятия, или воспоминания, ожидания, «вчувствования» или какого-либо другого способа приведения к настоящему; далее, не дала также ни одной дескрипции интенциональной сущности суждения, а равно и прочих типов в классификации актов, не осуществила интенциональное прояснение синтезов согласованности и несогласованности (с их различными модальностями); что никто и не подозревал о разнообразных и трудных проблемах, скрывающихся под каждым из этих титулов? Не было открыто поле опыта, не была разработана особая сфера психологических фактов, поле для осуществления описа-

ний; никто даже не находился в состоянии действительно психологического опыта, который заранее дает психическое в еще не проанализированном виде и благодаря его горизонту внутреннего и внешнего опыта неопределенно очерчивает то, что можно обнаружить интенционально. Какую же пользу могло принести иногда столь часто и столь настойчиво выдвигавшееся требование построения дескриптивной психологии, пока не была познана необходимость универсального эпохэ и редукции, посредством которых вообще только и удалось впервые обрести субстраты дескрипции и интенционального анализа и тем самым поле для работы? Я вынужден отрицать, что прежняя психология действительно ступила на собственно психологическую почву. Только когда такая психология возникнет, станет возможным оценить многообразные и, несомненно, очень ценные факты психофизики и опирающейся на нее психологии в отношении их действительно психологического содержания, а также прояснить для себя, что действительно представляют собой соотносимые друг с другом члены эмпирических регулярностей как с одной, так и с другой стороны.

Власть предрассудков столь велика, что трансцендентальные эпохэ и редукция уже на протяжении десятилетий представали на различных ступенях своего развития, но при этом было достигнуто только то, что первые результаты подлинной интенциональной дескрипции с пагубными для их смысла последствиями переносились в старую психологию. Насколько серьезными нужно считать слова об искажении смысла при таких переносах, покажут наши дальнейшие соображения, которые происходят из наиболее зрелого самоосмысления и, я надеюсь, поспособствуют достижению столь же глубокой прозрачности и ясности. Кроме того, исчезнет трудность, свойственная такому «discours de la méthode»,<sup>1</sup> как оно здесь намечено, в силу

<sup>1</sup> Рассуждение о методе (франц.).— Примеч. ред.

того, что стоящие за ним конкретные исследования последних десятилетий не могут выступать и как его конкретные основания, тем более что даже опубликованные работы могут оказать свое подлинное воздействие только после достижения действительного понимания редукции, что всегда очень нелегко. Почему об этом говорится здесь, хотя трансцендентально-философская редукция была введена там, вскоре станет ясно из дальнейшего хода наших рассуждений.

Наша ближайшая задача — и очень важная для прояснения подлинного смысла эпохэ — состоит теперь в том, чтобы достичь очевидного понимания: все, что будто бы разумелось само собой при в первую очередь напрашивающейся интерпретации той универсальности, с которой должно быть осуществлено эпохэ, на самом деле — всего лишь недоразумение. Было бы в корне неправильно, исходя из способов отношения людей к реальному окружающему миру, из по-отдельности осуществляемой редукции их к психическому, да и вообще было бы неправильно думать, что универсальная редукция направлена на то, чтобы редуктивно очистить вообще все встречающиеся отдельные интенциональности и затем заняться ими по отдельности. Конечно, подвергая себя рефлексии в своем самосознании, я нахожу себя живущим в мире так, что бываю аффицирован отдельными вещами, занят отдельными вещами, и потому редукция всегда производит отдельные представления, отдельные чувства, отдельные акты. Но, в отличие от психологии «данных на доске сознания», я здесь не должен упускать из виду то, что эта «доска» обладает сознанием самой себя как доски, существует в мире и сознает мир: я постоянно сознаю отдельные вещи мира, которые меня интересуют, волнуют, которые мне мешают и т. д., но у меня при этом постоянно есть осознание самого мира, в котором существую я сам, хотя он существует тут не как вещь, оказывая на меня, подобно вещам, аффективное воздействие или в том же смысле становясь предметом моих занятий.



Если бы мир не сознавался как мир, пусть даже он не мог бы быть предметным, подобно какому-либо объекту, то как мог бы я в рефлексии обозреть мир и привести в действие познание мира, возвысившись тем самым над обычной непосредственной жизнью, которая всегда занята вещами? Каким образом я, и все мы, постоянно имеем сознание мира? Каждая вещь, которую мы познаем в опыте, которой мы как-либо занимаемся, — и мы сами, если мы подвергаем рефлексии самих себя, — дает себя самое, независимо от того, учитываем мы это или нет, *как* вещь в мире, как вещь в том или ином поле восприятия, а это последнее — как всего лишь соразмерный восприятию сегмент мира. Мы можем это учесть и адресовать этому постоянному мировому горизонту свои вопросы, что мы всегда и делаем.

Психологическая редукция должна, таким образом, редуцировать сразу и сознание отдельной вещи, и его мировой горизонт, и потому всякая редукция осуществляется универсально в отношении всего мира [*ist welt-universal*].

Для психологии это имеет характер априори; нельзя помыслить никакого психолога, который, задавая свои вопросы о психологическом, не имел бы уже своего сознания мира, или в бодрствующем состоянии не был бы занят объектами, необходимо влекущими за собой свой мировой горизонт; который, представляя себе других, мог бы представить их как-либо иначе, нежели в точности как самого себя, как человека, обладающего сознанием мира, которое в то же время есть и самосознание: осознание себя самого как сущего в мире.

Это и, быть может, еще кое-что в том же роде относится, стало быть, к началам, к первому учреждению психологии, и не обращать на это внимание было бы такой же ошибкой, как если бы физик, приступая к изучению тел, не обратил внимания на то, что к сущности тела относится протяженность. Но то, что при обосновании физического метода происходило гладко, как бы само собой — мы принимали во внимание априорные структуры, следовали им и даже

(как систему собственных научных норм, математику) сделали их методическим фундаментом, — в отношении возможного построения психологии, несмотря на всю кажущуюся аналогию с физикой, конечно, было сопряжено с чрезвычайными и весьма странными трудностями. То, что физическим методом было сделать относительно легко — осуществить универсальную абстракцию природы и овладеть ей посредством математической идеализации, — здесь, где должна быть осуществлена параллельная абстракция, где универсальной темой должно стать сознание мира и самосознание, в силу глубочайших оснований оказывается трудным делом и запутывается в предварительных методических осмыслениях.

Психология, универсальная наука чисто о душах вообще — в этом состоит ее абстракция — нуждается в эпохé, которое в отношении всех душ должно заранее редуцировать их сознание мира, каждое в его тех или иных особенностях, с тем или иным содержанием и модальностями. Сюда относится апперцепция каждым самого себя вместе со смыслом своих значимостей, вместе с привычками, интересами, настроениями и т. д., которые он может заметить у себя самого, с тем или иным опытом, с суждениями, которые он когда-либо выносит и т. д., причем каждый по-своему, так, как он является, мнится самому себе, но в то же время и так, как он мнится в качестве сущего в мире; все это должно быть редуцировано.

Но мы не должны оставлять без ответа вопрос: каким образом каждый имеет сознание мира, когда он апперципирует самого себя как этого человека? Тут мы сразу же видим в качестве еще одного априори, что самосознание и сознание чужого неразрывны; невозможно помыслить (и вовсе не является всего лишь фактом), что я был бы человеком в мире, не будучи при этом *одним* человеком среди многих [*ein Mensch*]. В моем поле восприятия может никто не появляться, но остальные люди необходимы как действительно известные мне и как открытый горизонт тех, кто

может мне повстречаться. Я фактически нахожусь в одном настоящем с другими людьми и в открытом горизонте человечества, я фактически знаю себя во взаимосвязи поколений, в едином потоке историчности, в которой это настоящее есть настоящее всего человечества, а сознаваемый им мир есть историческое настоящее с неким историческим прошлым и неким историческим будущим. Конечно, я могу свободно преобразовывать это сознание мира в своей фантазии, но эта форма генеративности и историчности не может быть разрушена точно так же, как и принадлежащая мне как отдельному Я форма оригинально воспринимаемого мной настоящего как настоящего с припоминаемым прошлым и предположительным будущим. Насколько это априори простирается в содержательном плане, как оно может быть сформулировано в строгих и четко определенных законах в качестве, так сказать, онтологии сознания мира и самосознания — это, конечно, большой вопрос, и он остается открытым; но это в любом случае вопрос, затрагивающий смысл универсального эпохэ и касающийся того, что в нем может быть обретено как редуцированный феномен психологии внутреннего, т. е. что можно в нем с самого начала уловить в качестве психологической темы. Но здесь нам нужно быть еще более точными. Психологу, конечно, придется осуществлять эпохэ и редукцию от себя самого и сначала в отношении себя самого; он должен исходить из своего оригинального опыта себя самого и из изначально свойственного ему сознания мира: апперцепция себя самого как человека, которому он приписывает все то, что он вообще когда-либо ему приписывает — как этому добропорядочному человеку или этому грешнику, со всем остальным, чем он будто бы является, — все это, поскольку он занимает позицию незаинтересованного наблюдателя в отношении самого себя, утрачивает всякую действительную значимость [Geltung], в то время как сама она, как и всякое обладание значимостью [Gelten] и значимое [Geltende] как таковое, становится феноменом, так что ничто

здесь не утрачивается ни в малейшей степени. Оригинальное сознание он имеет только в отношении всего того, что подверг редукации в первую очередь; в том числе свое сознание мира в его текучей ежеминутности и в его историчности, со всем тем, что он примысливает к миру в пространственно-временном и содержательном плане. Благодаря редукации этот мир — а другого, который имел бы значимость для него, у него нет (другой мир вообще не имел бы для него никакого смысла) — становится для него всего лишь феноменом.

Но помимо опыта себя самого он, по всей видимости, осуществляет эпохé и в опыте чужого, причем заранее, во всяком возможном опыте чужого; все люди становятся всего лишь душами, Я-субъектами апперцепций в отношении самих себя и мира, которые могут быть тематизированы сообразно корреляции между обладанием значимостью и значимым [Gelten und Geltende]. Теперь примем в соображение, что при общении с другими каждый в своем сознании мира имеет также сознание чужого с теми или иными особенностями этого чужого, что его интенциональность удивительным образом проникает в интенциональность другого, и наоборот, что своя собственная и чужая бытийная значимость при этом связываются друг с другом в модусах согласованности и несогласованности, и что благодаря взаимной корректировке всегда и с необходимостью получает, наконец, значимость согласованное сознание одного и того же общего для всех мира с одними и теми же вещами. Сознание мира, присущее каждому, уже заранее (и притом в модусе бытийной достоверности) есть сознание одного и того же мира для всех, для всех знакомых и незнакомых, для всех субъектов, которые могут повстречаться, и все они уже должны быть субъектами в мире; у меня есть мир, ориентированный из меня самого (и у каждого — из него самого), мир, который предполагает других как всякий раз из себя самих тоже имеющих других, у которых опять-таки есть другие, и, таким образом, в опосредованиях интенцио-

нального сообщения [Konnex] они предполагаются как субъекты некой общей для них всех апперцепции мира, в то время как каждый имеет свою собственную в своей апперцепции самого себя. И все это в непрерывно текущей изменчивости, обусловленной, кроме прочего, и взаимной корректировкой. Иными словами, каждый из нас имеет свой жизненный мир, который мыслится как мир для всех. У каждого он наделен смыслом полюсного единства миров, мыслимых в соотносительности с субъектами, миров, которые в ходе корректировки превращаются всего лишь в явления *этого* [der] мира, жизненного мира для всех, этого постоянно удерживающегося интенционального единства, которое само есть универсум отдельного, универсум вещей. Это и есть мир, другой же вообще не имеет для нас никакого смысла; в результате эпохэ он становится феноменом, и то, что теперь остается, есть не множество отделенных друг от друга душ, каждая из которых редуцирована к своему чисто внутреннему, но, подобно тому как существует одна-единственная универсальная природа как замкнутая в себе единая взаимосвязь, так же существует и только одна-единственная психическая взаимосвязь, всеобщая взаимосвязь всех душ, где все они едины не внешне, а внутренне, именно благодаря интенциональному взаимопроникновению в ходе формирования общности их жизни. Каждая душа, редуцированная к своему чисто внутреннему, имеет свое для-себя и в-себе-бытие, имеет свою изначально собственную жизнь. И все же ей свойственно своим собственным оригинальным способом иметь то или иное сознание мира — посредством того, что у нее есть опыт вчувствования, опытное сознание других как имеющих мир, причем имеющих один и тот же мир, т. е. апперципирующих его в своих собственных апперцепциях.

Подобно тому, как каждый Я-субъект имеет оригинальное поле восприятия с его горизонтом, который может быть открыт неким свободным действием и который ведет ко все новым полям восприятия, вновь и вновь очерчивае-

мым с большей или меньшей определенностью, так каждый имеет и свой горизонт вчувствования, горизонт другой субъективности [Mitsubjektivität], который может быть открыт в прямом или косвенном общении, в сцеплении других, которые являются другими и друг для друга, могут опять-таки иметь своих других и т. д. Но это означает, что у каждого мир ориентирован так, что у него есть ядро относительно оригинальных данностей, а именно, ядро горизонта, который является титульным обозначением некоей сложной, но при всей своей неопределенности все же действительной и антиципирующей интенциональности. Это в то же время означает, что в живом потоке интенциональности, в коей состоит жизнь Я-субъекта, в модусе вчувствования и горизонта вчувствования уже заранее интенционально имплицировано каждое другое Я. Благодаря эпохé, действительно понимающему самого себя, становится видно, что для душ в их собственной сущности вообще нет никакого разрыва внеположенности. То, что в естественной установке жизни в мире до эпохé представляется внеположенностью [Außereinander], обусловленной локализацией душ в живых телах, благодаря эпохé превращается в чистое интенциональное взаимопроникновение [Ineinander]. Тем самым мир, сущий в обычном смысле, а вместе с ним и сушая природа превращается в общий для всех феномен «мир», «мир для всех действительных и возможных субъектов», ни один из которых не может ускользнуть от интенциональной импликации, сообразно которой он заранее включен в горизонт каждого субъекта.

Поэтому мы, думаю, с удивлением видим, что при чистом развитии идеи дескриптивной психологии, которая стремится дать выражение собственному существу душ, с необходимостью совершается переход от феноменолого-психологического эпохé и редукции к *трансцендентальному*; и мы видим, что мы здесь не сделали и не могли сделать ничего другого, кроме как в основных чертах повторить те рассуждения, которые нам ранее пришлось про-

вести при совершенно ином интересе — когда мы интересовались не психологией как позитивной наукой, а универсальной и, далее, трансцендентальной философией.

Но при этом воспроизводится ведь и необходимость корректировки, которая должна быть проведена в отношении этого ближайшего способа осуществления эпохэ и редукции. Стремясь к объективной научности также и в психологии, мы рассматриваем людей точно так же, как и прочие вещи в мире, также и для них объективность означает выключение всего только субъективного, а стало быть, и нас самих как функционирующей субъективности, хотя именно благодаря ее функционированию вообще возникает бытийный смысл «мир». Как психолог, я, стало быть, допускаю, что даже в таких размышлениях, уже направленных на интенциональное конструирование мира, я благодаря особому опыту вчувствования имею других как вот-сущие действительности и знаю себя просто как находящегося в общности с ними. Но если я осуществляю эпохэ в отношении себя и *моего* сознания мира, то тем самым и другие люди — как и мир вообще — подлежат эпохэ, т. е. суть для меня только интенциональные феномены. Таким образом, радикальная и совершенная редукция приводит к *абсолютно единственному ego* чистого психолога, остающегося в силу этого сначала в полном одиночестве, который, как это ego, больше не имеет для себя значимости как человек и не считается чем-то реально сущим в мире, а есть чистый субъект своей — благодаря радикальной редукции — универсальной и чистой интенциональности со всеми ее интенциональными импликациями. Это аподиктическое ego, аподиктически сущее в своих интенциональностях, которые аподиктически заключены и могут быть обнаружены в нем самом. И если в них (и притом сообразно их сущности) можно показать также и бытие [Mitsein] других субъектов, как имплицированных других ego, и тем самым доказать изначальное различие Я и Другого, то одна из главных задач чистой интенциональной психологии состо-

ит в том, чтобы, продолжая редуцировать мировую значимость, сделать понятной ту субъективную и чистую функцию, благодаря которой мир существует как «мир для всех нас» из меня, из его, существует как мир для всех, с тем или иным своим содержанием. Пустая всеобщность эпохэ еще ничего не объясняет, а только отворяет ту дверь, за которой может быть открыт новый мир чистой субъективности. Его действительное открытие есть дело конкретной, в высшей степени трудной и кропотливой работы.

Теперь нужно еще раз подчеркнуть главный результат. Проведенные нами рассмотрения показали, что эпохэ не было достигнуто не только при отдельной редукции в рамках отдельных душ, но оно не было достигнуто и в виде отдельной редукции, простирающейся от одной души к другой. Все души образуют одно-единственное, систематически развертываемое в феноменологии единство интенциональности при взаимной импликации жизненных потоков отдельных субъектов; то, что в наивной позитивности или объективности представляется внеположенным, при взгляде изнутри оказывается интенционально проникающим друг в друга.

**§ 72. Соотношение между трансцендентальной психологией и трансцендентальной феноменологией, открывающее подлинный доступ к чистому самопознанию. Окончательное устранение объективистского идеала из науки о душе**

Поразительный результат наших исследований можно, по-видимому, выразить и следующими словами: чистая психология как позитивная наука, психология, которая хочет универсально исследовать живущих в мире людей как реальные факты в мире, подобно другим позитивным наукам, наукам о природе и наукам о духе, — такая психология не существует. Существует только трансцендентальная психология, тождественная трансцендентальной филосо-



фии. Теперь мы должны подумать над тем, в каком смысле это нужно скорректировать. Было бы, конечно, неверно говорить, что психология не может существовать как наука на почве предданного мира, т.е. просто как наука о людях (а потом и животных) в мире. Достоверно то, что никакая психология в этом смысле не возможна, если она не спрашивает о том, что составляет чисто собственное существо душевного бытия, и точно так же достоверно, что это нельзя получить, так сказать, *gratis*,<sup>1</sup> как то, что надо только увидеть и что уже существует, хотя и остается без внимания. Все, что существует таким способом, принадлежит к миру как апперципируемое тем, кто это таким видит, и все это попадает в область того, что подлежит редукции. Но если нам нужно осуществить универсальное эпохэ, охватывающее всякое осознание мира [*Weltbewußt-haben*], то психология, пока длится это эпохэ, утрачивает почву объективного мира. Стало быть, чистая психология в себе самой тождественна трансцендентальной философии как науке о трансцендентальной субъективности. Это, стало быть, остается непроверяемым. Но вспомним теперь то, что мы уже узнали о феноменологической редукции как о смене естественной мировой установки. Из новой установки мы можем вновь вернуться к естественной установке; как и всякая наука и всякое жизненное призвание, чистая психология, как мы уже говорили, имеет свое профессиональное время и свое эпохэ, длящееся в течение этого времени. В то время, когда я являюсь трансцендентальным, или чистым феноменологом, я пребываю исключительно в трансцендентальном самосознании и являюсь своей темой исключительно как трансцендентальное *ego* сообразно всему, что интенционально имплицировано в нем. Здесь нет никакой объективности как таковой, объективность, вещи, мир и науки о мире (в том числе, стало быть, и все позитивные науки и философии) существуют здесь только как мои,

<sup>1</sup> Даром (*лат.*).— *Примеч. ред.*

трансцендентального ego, феномены. Все бытийные значимости, которые мне позволено осуществлять и которые я хочу осуществлять как трансцендентальный исследователь, соотнесены со мною самим, но именно в силу этого — также и с действительными и возможными «вчувствованиями», «восприятиями чужого», выступающими наряду с моими оригинальными интенциональностями. В результате редукции другие из сущих для меня людей превращаются в сущие для меня alter-ego,<sup>1</sup> обладающие бытийным смыслом интенциональных импликатов моей оригинальной интенциональной жизни. Тогда справедливо и обратное: я имплицирован в них со всей моей оригинальной жизнью, и точно так же все они имплицированы друг в друге. То, что я говорю тут в научном плане, я говорю только о себе и только себе, но при этом, парадоксальным образом, также и всем другим, трансцендентально имплицированным во мне и друг в друге.

Ведь чистая психология не знает ничего, кроме субъективного, и она уже отказалась от того, чтобы впускать сюда что-либо объективное как сущее. Бесконечное психологическое исследование как трансцендентально чистое исследование касается этого интенционального взаимопроникновения субъектов и их трансцендентальной жизни и с необходимостью осуществляется как ориентированное вокруг меня. Оно осуществляется только так, что я в ходе эгологического самоосмысления провожу границы своей оригинальной сферы (сферы «примордиальности») и в переплетении интенциональных синтезов и импликаций раскрываю эти синтезы и импликации сообразно ступеням их интенциональной модификации; когда я методически, посредством своего рода эпохэ внутри эпохэ, лишаю значимости все свои вчувствования и сохраняю их только как свои переживания, я обретаю сущностные структуры интенциональной жизни. Если я придаю вчувствованию зна-

<sup>1</sup> Другое Я (лат.).— Примеч. ред.

чимость («участвую» в его осуществлении сообразно его интенциональным коррелятам значимости), то это будут сущностные структуры каждого мыслимого для меня alter-ego, и тогда на передний план выступают проблемы возникающей в результате вчувствования всеобщности и ее особых сущностных форм — это как раз те формы, которые при естественном рассмотрении мира выступают как объективированные, а именно как семья, народ, общность народов, а отсюда — как сущностные структуры человеческой историчности; но будучи здесь редуцированы, они образуют сущностные структуры абсолютной историчности, а именно сущностные структуры общности трансцендентальных субъектов, такой общности, которая, живя как интенционально сформированная в этих и наиболее всеобщих, и обособленных формах, имеет в себе мир как интенциональный коррелят значимости и продолжает создавать его во все новых формах и на все новых ступенях мира культуры. Если придать всему этому систематический ход и осуществлять наиболее строгими из всех возможных методами, а именно методами аподиктически осмысляющей и аподиктически истолковывающей самое себя трансцендентальной субъективности, то это и будет трансцендентальная философия; и поэтому чистая психология не является и не может быть ничем иным, нежели той самой абсолютно обоснованной философией, которую мы заведомо искали, следуя своему философскому намерению, и которая может осуществиться только как феноменологическая трансцендентальная философия. Но будучи чистым психологом или философом-трансценденталистом я тем самым не перестаю быть человеком, и точно так же ничто не меняется в действительном бытии мира и всех людей, равно как и прочих существ мира. Я точно так же не перестаю проявлять этот особый интерес к миру, выступающий под титулом «универсальная наука о людях в отношении их душевного бытия — индивидуально душевного и социального»; таким образом, я вновь возвращаюсь к естественной уста-

новке, меняя свою профессию и возобновляя свою работу как психолог на почве мира. Именно как психолог я был вынужден решиться приступить к формированию чистой психологии. Таким образом, речь, по-видимому, идет о чем-то подобном тому, как интерес естествоиспытателей потребовал формирования чистой математики, или потребовал бы, если бы она уже ранее не возникла в результате развертывания собственного теоретического интереса. В самом деле, для подлинной психологии и для той точности, которая сообразна ее существу, трансцендентальная философия играет роль априорной науки, к которой она должна прибегать во всех своих действительно психологических познаниях и понятия которой (понятия априорной структуры) она должна применять в своей мировой эмпирии. Конечно, при этом указании подлинной параллели между психологией и естествознанием, и даже между психологией и всякой позитивной наукой обнаруживается и огромное различие. В своем поиске чисто душевного психолог, с абсолютной неизбежностью вынужденный выводить из игры все реальные значимости, осуществляет эпохé, и в дальнейшем, опять-таки неизбежно, методически проводя его в весьма трудных осмыслениях, он освобождается от той наивности, которая свойственна всякой жизни в мире и всем объективным наукам, хотя и не осознается ими. В расположенной ниже уровня науки повседневности естественной жизни каждый думает, что обладает познанием самого себя и познанием людей; он может сколь угодно скромно оценивать совершенство этого познания, будучи уверен, что часто заблуждается, но он знает, что это познание можно улучшить, и точно так же каждый думает, что обладает познанием мира, по крайней мере своих ближайших окрестностей. Позитивная наука говорит, что это было наивностью, а истинное познание мира дает она своими научными методами. Психолог хочет того же самого, что и другие позитивные науки, чьи намерения уже увенчались удачей, он не ищет ничего, кроме метода пози-

тивной научности, позволяющего превзойти повседневное самопознание и познание людей. Но поскольку он видит, что должен развивать метод феноменологической редукции, он открывает для себя, что никто в своем самопознании, собственно, не достиг на деле своей истинной и действительной самости [Selbst], не достиг свойственного ему самому бытия в качестве Я-субъекта и в качестве субъекта всего своего познания мира и всех осуществляемых в мире свершений; что бытие это, напротив, выявляется только благодаря редукции, и что чистая психология есть не что иное, как бесконечно трудный путь подлинного и чистого самопознания; а в этом заключено и познание людей, познание их истинного бытия и жизни в качестве Я или души, а в дальнейшем, в не меньшей степени, и познание мира; а затем и истинное бытие мира, которого никакая позитивная наука, сколь бы успешно она ни развивалась, в принципе не может достичь. То, что она называет познанием мира, есть познание вещей мира, их родов и видов, их связности и разрозненности, их изменчивости и неизменности, познание законов их неизменного бытия в постоянной изменчивости, их всеобъемлющей структуры, форм и их закономерности, которой связано все бытие вещей. Но все ее познания, все ее вопросы и ответы, все ее гипотезы и подтверждения стоят или движутся на почве предданного мира; мир есть постоянная предпосылка, вопрос только в том, что он есть, что он собой представляет в ходе индуктивных заключений от известного к неизвестному. Мир не является гипотезой в том смысле, в каком только и могут быть осмыслены гипотезы позитивной науки, например гипотезы относительно структуры системы Млечного пути,— все гипотезы позитивности суть как раз гипотезы на основе «гипотезы» мира, для которой абсурдно было бы искать такого же позитивно-научного обоснования. В самом деле, только исходя из трансцендентальной психологии или философии, мы можем увидеть и понять, что здесь отсутствует исследование «гипотезы» мира в отношении

того, что это такое и почему требуется поставить ее под вопрос. Оставаясь полностью внетематическими, в какой-то мере забытыми, мы все как функционирующие субъекты, в функционировании и из функционирования которых для нас существует мир, оказываемся лишены значимости со всем в тот или иной момент получающим в нас смысл и придающим смысл содержанием. Нельзя говорить, что функционирующая субъективность давно была открыта в форме эмпирической теории познания, появившейся после Локка. Потому что либо эта психология была позитивной и говорила о людях как о функционирующих субъектах, и тогда она предполагала почву мира и двигалась по кругу; либо она действительно ставила эту почву под вопрос, как у Юма, который в этом был, следовательно, более радикален, чем Кант, но тогда она повергала нас в парадоксальный солипсизм и скептицизм, и во всяком случае — в ужасающую неясность относительно бытия мира. Причина стала для нас очевидна. Проблема значимости в качестве почвы, свойственная миру как миру, который есть то, что он есть, из действительного и возможного познания, из действительной и возможной функционирующей субъективности, вообще заявила о себе. Но нужно было преодолеть огромные трудности, чтобы не только указать методы эпохэ и редукции, но и привести их к полному пониманию самих себя и тем самым впервые открыть абсолютно функционирующую субъективность — не как человеческую, а как объективирующую себя в человеческой или — прежде всего в человеческой субъективности.

При этом мы видим, что было бы наивным останавливаться на субъект-объектной корреляции, имеющей антропологический, внутримировой характер, и истолковывать то, что было в феноменологическом плане обнаружено мной в моих первых работах, в смысле этой корреляции. Это означает оставаться слепым как раз к великим проблемам этой парадоксальности, к тому, что человек, а в общности людей — человечество, есть субъективность для мира, и

в то же время должен быть объективным в нем как сущий в мире. Мир, который существует для нас, имеет и получает для нас все новый смысл в нашей человеческой жизни — смысл и значимость. Это истинно, как истинно и то, что для нас, людей, наше собственное бытие предшествует бытию мира сообразно познанию, но отнюдь не сообразно действительности бытия. Но трансцендентальная корреляция между субъективностью, в своей трансцендентальной жизни конституирующей мир, и самим миром — миром, который в качестве идеи полюса постоянно очерчивается и подтверждается в жизненной общности трансцендентальной intersубъективности — есть загадочная корреляция, осуществляющаяся не в самом мире. Полюс, или система полюсов, которая называется миром, точно так же заключена в конкретности трансцендентальной intersубъективности, в ее универсальной жизненной связи в качестве интенциональной предметности, как в какой-либо интенции — ее интенциональная предметность, неотделимая от ее относительной конкретности. Все прежние дискуссии об идеализме и реализме еще не проникли к осознанию подлинной проблемы, которая скрывается за всеми теориями познания, которую ищут, но так и не могут открыть, не говоря уже о том, чтобы в этих дискуссиях можно было постичь трансцендентальную редукцию в ее трудном для понимания смысле: как ту дверь, которая открывает доступ к подлинному самопознанию и познанию мира.

Но теперь нам зададут еще и вопрос о том, как чистая психология, вместе с трансцендентальной субъективностью покинувшая почву мира, могла бы послужить психологу в его позитивной работе именно на этой почве. Его интересует не трансцендентальное внутреннее, а внутреннее, сущее в мире, его интересуют встречающиеся в мире люди и общности людей, и если он говорит о душевной жизни и о свойствах той или иной личности, если он ставит (или мог бы поставить) подобные вопросы и в отношении общностей, то он имеет в виду только то, что реально про-

исходит в мире, что разыгрывается в реальных людях и что в их человеческом самосознании может быть доступно опытному познанию посредством беспридрасудочного опыта себя самого, а в отношении других — посредством опыта чужого. Для этого достаточно первой ступени эпохэ и редукции, которую мы еще не признали собственно трансцендентальной или первой в самоосмыслении более высокого уровня. В своих человеческих деяниях люди соотносятся с реальностями, имеющим значимость для них самих, психолог может не разделять с ними значимость того, что они считают реальным, и т. д. И разве тогда психофизический или психофизиологический дуализм не сохраняет все же свою эмпирическую правомерность в отношении мира, что бы последний ни означал в трансцендентальном смысле, разве в психологии человека и животных не правомерна тогда постановка задач, ориентированная по аналогии с естественнонаучной?

Старые соблазны возвращаются вновь, и здесь, отвлекаясь от принципиальных возражений, с которых мы начали рассмотрение локализации и каузальности, нужно прежде всего сказать, что только при абсолютной беспридрасудочности, приобретаемой благодаря непревзойденному радикализму полного трансцендентального эпохэ, становится возможным действительное освобождение от традиционных соблазнов, и это означает, что только тогда, только в обладании тотальностью субъективного, в которой человек, внутренне-интенционально связанные человеческие общности и мир, в котором они живут, сами заключены в качестве интенциональных предметностей, у нас появится способность увидеть и систематически исследовать то, что мы имели в виду, говоря о том, «как» осуществляются способы данности. Только благодаря этому удалось обнаружить, что каждая мировая данность есть данность с учетом того, «как» ее дает тот или иной горизонт, что в горизонтах имплицированы дальнейшие горизонты и, наконец, все, что дано в мире, влечет за собой мировой горизонт



и только в силу этого осознается как принадлежащее миру. Насколько я знаю, У. Джеймс был единственным, кто обратил внимание на феномен горизонта (под титулом *fringes*<sup>1</sup>), но как ему было исследовать этот феномен, если он не располагал приобретенным в феноменологии пониманием интенциональной предметности и импликаций? Но если это происходит, если сознание мира освобождается от своей анонимности, то тем самым уже совершается прорыв в трансцендентальное. Если же произошло и это, если трансцендентальное рабочее поле было достигнуто как поле тотальной и универсальной субъективности, то при возвращении к естественной, но теперь уже больше не наивной, установке оказывается, что с прогрессом феноменологического исследования души людей приходят в достопримечательное движение вместе со своим собственным душевным содержанием. Ибо каждое новое трансцендентальное познание в силу сущностной необходимости обогащает содержание человеческой души. Ведь как трансцендентальное Я я остаюсь тем же самым, которое в мировой сфере есть человеческое Я. То, что было от меня скрыто в сфере человеческого, я раскрываю в трансцендентальном исследовании. Оно само является всемирно-историческим процессом, поскольку оно не только обогащает историю конституирования самого мира еще одной новой наукой, но вообще и в отдельности обогащает и содержание мира; все принадлежащее миру имеет свои трансцендентальные корреляты, и с каждым новым их раскрытием у исследователя людей, у психолога, появляются новые определения человека в мире. Никакая позитивная психология, не располагающая уже работающей трансцендентальной психологией, никогда не сможет открыть такие определения человека и мира. Все это очевидно, и в то же время парадоксально для всех нас, воспитанных в старых — столетних, а иногда и тысячелетних — мыслительных привычках. Здесь

<sup>1</sup> Pl. от *fringe* (англ.): кайма, край. — *Примеч. ред.*

по-новому становится видна бездонная разница между математикой, между всякой априорной наукой о мире — и феноменологией как априорной психологией, т. е. учением о сущности трансцендентальной субъективности. Априори природы «предшествует бытию мира», но не в том смысле, что прогресс познания математического априори мог бы как-то влиять на бытие самой природы. Природа есть по себе так, как она есть, а по себе она математична, и независимо от того, сколь велики и малы наши знания о математике, все тут уже заранее решено в чистой математике и в самой природе. Так гласит господствующая и уже столетия руководящая естествознанием гипотеза. Но для мира как мира, содержащего и духовные существа, всякое предшествующее бытие [Vorwegsein] абсурдно; лапласов дух здесь немислим. Идея онтологии мира, идея объективной универсальной науки о мире, которая опиралась бы на некое универсальное априори, сообразно чему всякий возможный фактический мир был бы познаваем *more geometrico*, эта идея, соблазнившая еще Лейбница, есть просто нонсенс. Для царства душ такая онтология в принципе не существует, для него не существует никакая наука, которая относилась бы к типу физикалистско-математического идеала, хотя душевное бытие может быть вполне систематически исследовано в трансцендентальной универсальности и в принципиальной сущностной всеобщности в форме априорной науки. Феноменология освобождает нас от старого объективистского идеала научной системы, от теоретической формы математического естествознания, а потому освобождает нас и от идеи аналогии души, которая могла бы строиться по аналогии с физикой. Только слепота в отношении трансцендентального, становящегося доступным опыту и познанию, только благодаря феноменологической редукции делает в наши дни возможным возрождение физикализма — в видоизмененной форме логицистского математизма, отрекающегося от задачи, поставленной нам самой историей: от философии, исходящей из по-

следних усмотрений и из абсолютной универсальности, в которой не может быть не заданных вопросов, не достигших подлинного уразумения само собой разумеющихся истин. Называть физикализм философией означает лишь выдавать омонимию за решение наших познавательных затруднений, в которых мы пребываем со времен Юма. Природу можно мыслить как дефинитное многообразие и гипотетически взять за основу эту идею. Но поскольку мир есть мир познания, мир сознания, мир людей, постольку для него такая идея оказывается неимоверно абсурдной.

**§ 73. <Заключительное слово:> Философия как самоосмысление человечества и самоосуществление разума<sup>1</sup>**

Задача, которую ставит себе философ, его жизненная цель как философа — универсальная наука о мире, универсальное, окончательное знание, универсум по-себе-истин о мире, о мире по себе. Как обстоит дело с этой целью и с ее достижимостью? Могу ли я начать с истины, с окончательной истины? С окончательной истины, в которой я могу что-либо высказать о сущем по себе, будучи несомненно уверен в окончательности высказанного? Если у меня уже есть такие «непосредственно очевидные» истины, то я, пожалуй, мог бы опосредованно выводить из них новые. Но где они у меня есть? Обладаю ли я в непосредственном опыте столь несомненной достоверностью в отношении чего-либо сущего по себе, что, используя дескриптивные понятия, непосредственно согласующиеся с опытом, с содержанием опыта, могу сообразно этой достоверности высказывать непосредственные истины по себе? Но как обстоит дело со всем — и каждым — опытом о том, что принадлежит миру, о том, что я с непосредственной достовер-

<sup>1</sup> Текст этого параграфа был помещен издателем в конце книги; он происходит из рукописи К III 6. Первоначальная версия обрывается на § 72.

ностью знаю как сущее в пространстве-времени? Оно достоверно, но эта достоверность может модализироваться, оно может стать сомнительным, может в дальнейшем ходе опыта обернуться иллюзией: никакое непосредственное опытное высказывание не дает мне сущее как то, что оно есть по себе, а дает лишь нечто с достоверностью предполагаемое, что должно подтвердиться в изменчивости моей опытно-познающей жизни. Но подтверждение, лежащее всего лишь в согласованности действительного опыта, не может предохранить меня от возможности иллюзии.

Познавая что-либо в опыте, вообще живя как Я (мысля, оценивая, действуя), я с необходимостью емь Я, которое имеет свое Ты, свое Мы и Вы, — Я личных местоимений. И с такой же необходимостью я емь, и мы, в общности Я, суть корреляты всего того, о чем мы говорим, чему даем имена и что обсуждаем, что обосновываем в познании как сущее в мире, причем оно всегда уже бывает предположено как то, что доступно нашему общему опыту, как то, что в общности сознательной жизни — не индивидуально изолированной, а внутренне обобществленной — есть для нас, действительно и значимо для нас. Но всегда именно так, что мир есть наш общий мир, необходимо пребывающий в бытийной значимости, однако в частности я могу приходить в такое же противоречие с моими другими, как и с самим собой, могу сомневаться и подвергать бытие отрицанию. Каким же образом и где у меня есть что-либо окончательно по-себе-сущее? Опыт, опыт общности и осуществляемая в нем взаимная корректировка, равно как и собственный персональный опыт и самокорректировка, ничего не меняет в относительности опыта, остающегося относительным и в качестве опыта всей общности, так что все дескриптивные высказывания и все мыслимые умозаключения, дедуктивные или индуктивные, по необходимости относительны. Как может мышление достичь чего-либо иного, кроме относительных истин? Ведь человек повседневной жизни не лишен разума, он является мыслящим существом, в отли-

чие от зверя у него есть некое καθόλου,<sup>1</sup> и поэтому есть язык, способность что-либо описывать, поэтому он производит умозаключения, ставит вопросы об истине, доказывает, аргументирует и принимает разумные решения — но в целом идея «истины по себе, имеет ли она для него какой-то смысл? Не является ли она, равно как и коррелятивное ей сущее по себе, философским изобретением? Именно не фикцией, не излишним и ничего не значащим изобретением, а таким изобретением, которое возводит или призвано возвести человека на новую ступень в новой историчности человеческой жизни, чьей энтелехией является эта новая идея и поставленная в соответствие ей философская или научная практика, методика научного мышления нового вида.

«По себе» означает ровно то же, что и «объективно», по крайней мере, в том смысле, в каком в точных науках объективное противопоставляется всего лишь субъективному, причем последнее понимается как то, что должно лишь указывать на объективное, или то, в чем объективное должно лишь проявляться. Это всего лишь феномен объективного, и задача состоит в том, чтобы извлечь из феноменов объективное, познать его и определить в объективных понятиях и истинах.

Но смысл такой постановки задачи и ее предпосылок, а значит, и всего метода, никогда не был обдуман всерьез, никогда не был сам исследован научным образом и с предельной ответственностью; настолько, что не было даже выяснено, что смысл естественнонаучной объективности и, соответственно, естественнонаучной задачи и метода в принципе отличается от их смысла в науках о духе. Это относится как к так называемым конкретным наукам о духе, так и к психологии. Психологии приписывали ту же объективность, что и физике, и именно поэтому психология в ее полном и собственном смысле оставалась совершенно не-

<sup>1</sup> «Нечто вообще», всеобщее (*др.-греч.*).— *Примеч. ред.*

возможной; ибо применительно к душе, к субъективности — как индивидуальной, у отдельного человека и в отдельной жизни, так и общественно-исторической, социальной в самом широком смысле — объективность, мыслимая по типу естественнонаучной объективности, оказывается просто-таки абсурдной.

В этом заключается последний смысл того, что ставилось в упрек философии всех времен (за исключением философии идеализма, которая, правда, тоже не разработала правильного метода): что она не могла преодолеть натуралистический объективизм, в котором с самого начала — и до сих пор — заключается вполне естественное искушение. Как уже сказано, только идеализм, во всех его формах, пытается уловить субъективность как субъективность и сообразоваться с тем, что мир никогда не бывает дан субъекту или сообществам субъектов иначе, нежели как имеющий значимость для них с тем или иным опытным содержанием в субъективной соотнесенности, как мир, претерпевающий в этой субъективности все новые, ею же вызываемые смысловые превращения, и что неизменная аподиктическая убежденность в том, что это один и тот же мир, теми или иными сменяющимися друг друга способами являющийся в субъективном представлении, тоже мотивирована чисто в субъективности, и потому свойственный ей смысл «самого мира», «действительно сущего мира» никогда не выходит за пределы породившей его субъективности. Но идеализм всегда слишком торопился со своими теориями и чаще всего не мог избавиться от скрытых объективистских предпосылок, или же, как спекулятивный идеализм, оставлял в стороне задачу конкретного аналитического исследования актуальной субъективности, в которой имел свою значимость актуальный созерцаемый мир феноменов, — задачу, которая, будучи правильно понята, представляет собой не что иное как осуществление феноменологической редукции и приведение в действие трансцендентальной феноменологии. Этим, кстати, объясняется то, почему

я называю разработанную мной феноменологию трансцендентальной и говорю в ней о трансцендентальной субъективности. Ибо если Кант в своей *критике разума* придает новый смысл этому старому слову, то при ближайшем рассмотрении можно очень скоро убедиться в том, что и совершенно иной идеализм Беркли и Юма, и всякий идеализм вообще, имеет перед собой одно и то же тематическое поле и только ставит в нем по-разному ориентированные вопросы.

*Разум* есть специфическая особенность человека как существа, жизнь которого характеризуется личной активностью и хабитуальностью. Эта личная жизнь есть постоянное становление в постоянной интенциональности развития. Становящееся в этой жизни есть сама личность. Ее бытие есть постоянное становление, а поскольку существует корреляция между бытием отдельной личности и бытием общности (как личности более высокой ступени), постольку это справедливо в отношении того и другого, в отношении отдельных людей и в отношении единых человеческих общностей.

Личная жизнь человека проходит через несколько ступеней самоосмысления и самоотчета, от разрозненных, случайных актов такого вида — до ступени универсального самоосмысления и самоотчета, до осознания идеи автономии, идеи принятия волевого решения — решения придать всей своей личной жизни форму синтетического единства жизни в универсальной ответственности перед самим собой и, коррелятивно, придать самому себе форму истинного, свободного, автономного Я, которое старается осуществить врожденный ему разум, стремление оставаться верным самому себе, сохранять свое тождество с собой как разумным Я [Vernunft-Ich]; но все это в неразрывной корреляции между отдельными личностями и общностями, в силу их непосредственной и опосредованной внутренней связанности — имеющей место и в согласии, и в спорах — во всех их интересах и в необходимости вести разум отдель-

ной личности ко все более совершенному осуществлению только как личностный разум общности, и наоборот.

Универсально и аподиктически обоснованная и обосновывающая наука, как я уже говорил, с необходимостью возникает теперь как наивысшая функция человечества, а именно должна способствовать его развитию в направлении личной и, в рамках всего человечества, всеобъемлющей автономии — такова идея, составляющая движущую жизненную силу на высшей ступени человечества.

Таким образом, философия есть не что иное, как рационализм, рационализм абсолютный, но этот рационализм различается в самом себе на различных ступенях движения интенции и ее наполнения, это *ratio в постоянном движении прояснения самого себя*, начиная с первого философского прорыва в истории человечества, врожденный разум которого до той поры еще целиком находился в скрытом состоянии, окруженный ночной темнотой.

Начальная стадия греческой философии характеризуется образом утренней зари, первым прояснением, наступившим благодаря первой познавательной концепции «сущего» как универсума, как мира сущего, и последовавшему вскоре (в субъективной направленности взгляда) коррелятивному раскрытию давно известного человека в качестве субъекта мира, но в качестве такого субъекта человек оказывается включен в человечество и в своем разуме соотносится со всей совокупностью бытия и с самим собой. Для поверхностной исторической учености, когда она обращает свой взгляд на сущих в мире людей и на философии как теоретические образования (системы положений), история философии есть лишь одна культурная форма среди других, и в поблекшем поверхностном движении своего становления (которое она — *lucus a non lucendo*<sup>1</sup> — называет развитием) это протекающий в мире, в его пространственно-временности каузальный процесс.

<sup>1</sup> Иноск.: в силу ложной этимологии.— *Примеч. ред.*



Но если посмотреть изнутри, то это окажется борьбой объединенных духовной общностью, живших когда-то и все еще живущих поколений философов, носителей этого духовного развития, в постоянном стремлении «пробудившегося» разума пробиться к самому себе, к пониманию самого себя, к конкретно понимающему самого себя — а именно в качестве сущего мира, мира, сущего во всей своей универсальной истине, — разуму. Философия, наука во всех своих формах рациональна, это тавтология. Но во всех своих форма она находится на пути к более высокой рациональности, ее рациональность такова, что, вновь и вновь открывая для себя свою недостаточность и относительность, она вновь и вновь стремится завоевать истинную и полную рациональность. Но наконец она обнаруживает, что такая рациональность есть лежащая в бесконечном идея, которая фактически с необходимостью должна встретиться на пути; а также, что здесь существует некая конечная форма, которая одновременно является начальной формой новой бесконечности и относительности; но все это в двояком смысле слова «открытие», которым характеризуются две эпохи: эпоха начала и эпоха продолжения.

Первая эпоха — та, в которой было открыто требование аподиктичности, в которой оно впервые прояснилось и стало волевым намерением у одной исторически уникальной философской личности: у Декарта, инициатора исторической эпохи Нового времени. Временами это открытие забывается, подвергается неправильному толкованию, но даже будучи неправильно истолкованным, оно приносит свои относительные плоды, выражаясь в рационалистических науках — априорных и эмпирических. Сознание недостаточности этой философии возбуждает противодействие, которое, не говоря о сенсуализме и скептицизме (Юм), приводит к возникновению философии Канта и последующей трансцендентальной философии, в которой, впрочем, еще не был разбужен изначальный трансцендентальный мотив, происходящий из требования аподиктичности.

Поступательные и возвратные исторические движения, вновь укрепляющийся эмпиристский сенсуализм и скептицизм, вновь укрепляющийся рационализм прежних наук, немецкий идеализм и реакция против него — все это вместе характеризует первую эпоху, эпоху всего «Нового времени». Вторая представляет собой обновленное начало, новое обращение к картезианскому открытию, к фундаментальному требованию аподиктичности, и здесь благодаря изменившейся исторической ситуации (чему поспособствовали все роковые повороты развития и все философии первой эпохи) возникают мотивирующие дальнейшее исследование силы, осуществляется радикальное продумывание подлинного и неотъемлемого смысла аподиктичности (аподиктичности как фундаментальной проблемы), обнаружение истинного метода аподиктически обоснованной и аподиктически продвигающейся философии — в том числе открытие радикального контраста между тем, что обычно называется аподиктическим познанием, и тем, что в трансцендентальном понимании предпочерчивает изначальную почву и изначальный метод всякой философии. Именно с этого начинается философия, характеризующаяся самым глубоким и самым универсальным пониманием философствующим его себя самого как носителя приходящего к самому себе абсолютного разума, пониманием себя самого как имплицитующего в своем аподиктическом для-себя-самого-бытии всех других субъектов и всех возможных философов, совершается открытие абсолютной интересубъективности (объективированной в мире как совокупное человечество) как той субъективности, в которой разум, то погружаясь в темноту, то вновь выходя на свет, движется путем бесконечного прогресса в стремлении достичь ясного как день понимания самого себя; открытие необходимого конкретного способа бытия абсолютной (в предельном смысле трансцендентальной) субъективности с ее трансцендентальной жизнью, в коей постоянно «конституируется мир», и в корреляции с этим — новое от-

крытие «сушего мира», бытийный смысл которого, как конституированный трансцендентальным способом, придает новый смысл тому, что на более ранних ступенях называлось миром, истиной мира и познанием мира; в том числе также и человеческому вот-бытию, вот-бытию человека в предданном пространственно-временном мире как самообъективации трансцендентальной субъективности и ее бытия, ее конститутивной жизни, а в дальнейшем приводит к последнему пониманию человеком самого себя как ответственного за свое собственное человеческое бытие, к пониманию им своего бытия как бытия, призванного к жизни в аподиктичности — не только абстрактно, в обычном смысле занимаясь аподиктической наукой, — но в аподиктической свободе приводя свое совокупное конкретное бытие к осуществлению аподиктического разума, понимая, что субъективность эта разумна в своем стремлении быть разумной, что это означает бесконечность жизни и стремления к разуму, что разум есть именно то, к чему человек как таковой стремится прийти в своем самом сокровенном стремлении, что только и может его удовлетворить, сделать его «счастливым», что разум не следует разделять на «теоретический», «практический», «эстетический» и какой бы то ни было еще, что человеческое бытие есть бытие телеологическое, есть долженствование бытия, и эта телеология властвует во всем и в каждом деянии или помысле Я, что благодаря самопониманию эта субъективность может во всем распознать аподиктический телос и что это присутствующее предельному самопониманию познание может быть только самопониманием согласно априорным принципам, самопониманием в форме философии.

**Я. А. Слинин**

**КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА:  
В ЧЕМ ОН СОСТОИТ И КАКИЕ СРЕДСТВА  
ПРЕДЛАГАЕТ ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ  
ДЛЯ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ**

«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» — одно из произведений Гуссерля (1859–1938), изданных посмертно. Обширный рукописный архив Гуссерля сохранился усилиями его учеников. С 1950 года в Нидерландах начало выходить в свет многотомное собрание трудов Гуссерля («Гуссерлиана»), как опубликованных при его жизни, так и не опубликованных. Неопубликованные автором рукописи Гуссерля, по преимуществу, представляют собой разного рода черновики и конспекты лекций. «Кризис европейских наук» отличается от всех остальных рукописей Гуссерля тем, что эта рукопись готовилась автором к печати, она имеет «беловой вид» и почти закончена. К сожалению, смерть помешала Гуссерлю дописать последние главы «Кризиса». Таким образом, мы имеем дело с последним произведением Гуссерля. Это не черновик, не конспект, не что-то такое, что автор не собирался давать в печать. Если бы внешние обстоятельства ему не помешали, Гуссерль опубликовал бы эту рукопись приблизительно в том виде, в каком мы имеем возможность с ней познакомиться после того, как она была подготовлена к печати и издана его учениками в VI томе «Гуссерлианы» в 1954 году. О том, что предшествовало написанию «Кризиса европейских наук», о том, как Гуссерль его писал, и о том, как затем

рукопись издавалась, из каких элементов состоит, подробно рассказано в предисловии издателя VI тома «Гуссерлианы» В. Биммеля.

Книга Гуссерля многопланова, но главной ее темой является обсуждение радикального кризиса европейского человечества, свидетелем которого довелось быть автору «Кризиса европейских наук». О кризисе европейского духа, о радикальном переломе, происходящем в жизни европейского человечества, писали в то время многие. Вообще говоря, всякая эпоха, по-видимому, кажется тем людям, которые ее переживают, кризисной. Какое бы время ни взять, всегда найдется какое-нибудь сочинение, в котором автор сетует на то, что разразился кризис и что вот-вот наступит конец времен. Апокалиптические настроения свойственны любой эпохе. Однако бывают такие времена, когда подобного рода настроения имеют под собой реальную почву. В одну из таких эпох и жил Гуссерль. Его размышления о кризисе европейского человечества имеют реальную подоплеку. Первая половина XX века действительно была кризисной, и не только для европейского, но и для всего человечества. Впрочем, для европейского — в первую очередь. В социальном плане кризис выразился в виде двух мировых войн и знаменовал собой радикальный перелом в образе жизни людей. Коренным образом изменились как материальная, так и духовная жизнь людей, и изменение это проходило чрезвычайно болезненно. О надвигающемся кризисе предупреждали многие наиболее дальновидные мыслители еще во второй половине XIX в. О нем пророчествовал Ницше, о нем писал Карл Маркс. Когда кризис уже разразился, свой знаменитый «Закат Европы» опубликовал Освальд Шпенглер. «Кризис европейских наук» написан Гуссерлем перед самым началом второй мировой войны. Каждый из мыслителей, писавших о кризисе, определял его причину по-своему. В чем видел причину радикального кризиса европейского человечества Гуссерль?

Гуссерль полагал, что в основе жизненного кризиса европейского человечества лежит его духовный кризис. Духовный кризис новоевропейского человечества вызван тем, что в кризисное состояние пришло его научное мировоззрение. Гуссерль считал научное мировоззрение сутью новоевропейского духа. И вот приходится констатировать, что к концу XIX — началу XX века европейские науки и новейшая европейская философия пришли в состояние кризиса, и кризис этот в момент написания гуссерлевского «Кризиса европейских наук» продолжал обостряться и углубляться. В чем состоит этот кризис и есть ли шансы благополучно выйти из него? Если таковые имеются, то каким образом можно это сделать? Вот вопросы, которые ставит и пытается решить в своей книге Гуссерль.

Но, прежде всего, что собой представляют европейские науки? И вообще, что означает в понимании Гуссерля слово «наука»? Это слово Гуссерль понимает в сравнительно узком смысле. Все новоевропейские науки Гуссерль объединяет в «Кризисе европейских наук» термином «галилеевская наука». Вот она-то, по его мнению, и есть наука в собственном смысле этого слова. Иначе говоря, по мнению Гуссерля, наука, в подлинном смысле этого слова, возникла сравнительно недавно, в конце XVI — начале XVII века; ее-то в наше время и поразила кризис, о котором идет речь. Очень многие социологи и культурологи современности разделяют описанную точку зрения Гуссерля, считая, что, действительно, наука, как некое особого рода социальное и культурное образование, возникла именно во времена Галилея. Это образование состоит из большого числа различных наук, причем число этих наук не постоянно. В течение времени то и дело новые науки или возникают сами по себе, или отпочковываются от старых; с другой стороны, уже существующие науки видоизменяются, объединяются друг с другом и т. п. Но при всем том для всех наук нового

времени характерны единство метода исследования, единство подхода к предмету исследования, единство мировоззрения.

Гуссерль в «Кризисе европейских наук» высказывает свое мнение о том, каковы общие черты европейских наук, позволяющие объединить их под названием «галилеевская наука». Прежде всего он говорит о том, что она возникла не на пустом месте. Исследовательский дух, устремленность процесса познания в бесконечность, к непрекращающемуся освоению все новых и новых горизонтов неведомого, существовали и до галилеевского времени. Однако в древние времена они не были чем-то определяющим в жизни людей; после же Галилея они сделались самыми характерными чертами европейского духа и стали существенным образом влиять на жизнь европейского человечества. Установка на познание окружающего мира имеется у всех древних обществ. Однако всюду она является чисто практической и имеет религиозно-мифологический характер. Мир познается людьми исключительно ради того, чтобы как можно лучше в нем ориентироваться, чтобы достигать в нем как можно больших практических успехов. Этой цели удовлетворяет религиозно-мифологическое мировоззрение. Однако там, где оно господствует, не зарождается и никогда не может зародиться наука. Согласно Гуссерлю, в подавляющем большинстве древних культур она и не зародилась. Ни в индийской, ни в китайской культурах, ни в какой из культур первобытных народов мы не находим зачатков науки галилеевского типа. Она возникает только в Средиземноморье: только у древних греков мы обнаруживаем первые ее следы. У древних греков религиозно-мифологическое мировоззрение, начиная с VII в. до н. э., перестало быть тотально господствующим. У греков, наряду с практической, появилась теоретическая, «незаинтересованная» созерцательная установка познания мира. Не практическая польза, а удивление, которое вызывает вселенная у праздного созерцающего ее человека, является стимулом

чисто теоретического познания мира. В древней Греции возникает существовавшая на протяжении многих веков немногочисленная группа мудрецов-теоретиков, изучающая мир «незаинтересованно» и передающая свои знания из поколения в поколение. Эти мудрецы известны нам под именем древнегреческих философов. В глазах большинства людей, каковому свойственна практическая установка познания, они нередко слыли чудаками, над коими было не грех добродушно посмеяться. Об этом свидетельствует известная легенда об одном из первых древнегреческих философов — Фалесе. В ней он предстает в качестве абсолютно «незаинтересованного» в практической жизни созерцателя природы. Как-то раз, идя домой, Фалес был настолько занят изучением звездного неба, что не смотрел под ноги, сбился с дороги и упал в яму.

По мнению Гуссерля, чисто теоретическое отношение к миру встречается только в древнегреческой культуре, ни китайцы, ни индусы такого отношения не породили. Но именно греческая культура лежит в основе европейской культуры вообще и галилеевской науки, в частности. В качестве достижений греческой чисто теоретической познавательной деятельности до нас дошли философские сочинения Платона и Аристотеля, геометрические изыскания Пифагора и Евклида, физические результаты Архимеда и Герона, астрономические концепции Евдокса и Птолемея, равно как и многое другое. Античное наследие, равно как и занятия средневековых чернокнижников, звездочетов и алхимиков содержали в себе зачатки галилеевской науки.

Гуссерль не хуже нас с вами знал, что чистая теория не отделена от практики непреодолимой стеной. И Архимед, и Птолемей, и средневековые алхимики нередко получали свои чисто теоретические результаты, ставя перед собой практические задачи. С другой стороны, очень много практических результатов принесли чисто теоретические работы Коперника, Галиллея, Кеплера, Ньютона и других корифеев науки нового времени. Деятелям науки нового време-



ни удалось провести такие теоретические исследования, которые, будучи использованы в практике, привели к кардинальным изменениям во всей практической жизни человечества. Эти изменения, в свою очередь, способствовали дальнейшему расширению поля научных исследований. Возник своеобразный и дотоле никогда не виданный в истории «тандем» науки и возникшей на основе достигнутых ею результатов техники, получивший название научно-технического прогресса. Научно-технический прогресс круто переменял всю жизнь человечества: возникли пароходы, паровозы, автомобили, самолеты, динамомашины, электродвигатели, телефон, телеграф, радио, телевидение, интернет — всего не перечислить. При этом возникли и разного рода приборы — технические устройства, предназначенные для чисто научной деятельности. Были изобретены телескопы, микроскопы, счетчики Гейгера и множество других приборов, позволивших радикальным образом расширить и видоизменить представления людей об окружающей их природе.

Однако Гуссерль констатирует, что несмотря на все эти значительные и неоспоримые успехи науки и техники имеет место серьезный кризис науки, влекущий за собой кризисные явления во всех областях жизни европейского человечества. Что это за кризис? Гуссерль отвечает: это кризис научного мировоззрения.

\* \* \*

С чего начинала галилеевская наука? Она возникла в полемике и борьбе с господствовавшим до той поры в Европе и во всем мире религиозно-мифологическим мировоззрением. В Европе господствовало христианство; основы его мировоззрения всем известны: это непререкаемые истины Писания и Предания. Главное, против чего выступили деятели науки нового времени — это авторитет Писания и

Предания. Они хотели бы исследовать природу, не опираясь на какие бы то ни было авторитеты, а непосредственно. В качестве авторитетов, претендующих на знание подлинной картины мира, могут также выступать и выступали многочисленные гностики, философы, мистики и т. п. Что противопоставила наука нового времени разного рода авторитетам? Она противопоставила им свой универсальный метод. Гуссерль в своем «Кризисе европейских наук» подробно описывает ряд основных черт научного метода.

Прежде всего в своих исследованиях ученый должен руководствоваться исключительно собственным опытом и собственным разумом. Он не обязан никому безоговорочно верить. Истина только тогда имеет право именоваться научной, когда она для ученого очевидна, когда она ему понятна. Ф. Бэкон и Р. Декарт по праву считаются одними из самых влиятельных идеологов зарождавшегося научного метода. В «Рассуждении о методе» Декарта в качестве первого правила значится правило «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью». Ясно, что данное правило не следует понимать так, что для того, чтобы истина стала научной, достаточно, чтобы она стала очевидной и понятной для какого-нибудь одного отдельно взятого ученого. Нет, она должна быть очевидна и понятна для всех членов сообщества ученых, для любого из них. Отсюда вытекает основной принцип современной науки: принцип проверяемости научных истин. Любая истина, провозглашаемая тем или иным ученым, должна иметь возможность быть проверенной любым другим ученым. Этот принцип касается как экспериментальных, так и дедуктивных наук. Если кем-либо поставлен какой-либо эксперимент, то он должен быть поставлен так, чтобы его могли повторить другие ученые, с тем чтобы проверить его результаты. Если кем-либо установлено какое-либо новое математическое положение, то должно быть предъявлено доказательство этого положения, с тем чтобы другие математики могли его проверить.

Другим важным принципом науки является требование количественного подхода к исследованиям. Везде, где это возможно, необходимо проводить как можно более точные измерения и расчеты. Это тоже касается как дедуктивных, так и индуктивных наук. И этим вызвано то обстоятельство, что математика в большей или меньшей мере проникла в область всех экспериментальных наук: ведь результаты экспериментов должны быть, насколько это возможно, подвергнуты количественной оценке, должны быть выражены в числах и формулах. Поэтому математические методы используются и в физике, и в химии, и в биологии, и в социологии, и даже в психологии, языкознании и лингвистике.

Гуссерль обращает внимание на то, что применение математических методов в естественных науках нового времени тесно связано с принципом идеализации природных явлений. Ученые считают, что все явления природы суть большие или меньшие приближения к разного рода идеальным сущностям, которые сами по себе в природе не существуют и не могут быть экспериментально обнаружены, но которые могут быть открыты и описаны с помощью нашего абстрактного мышления. Именно применительно к этим абстрактным и идеальным сущностям и формулируются учеными все точные законы и пишутся все точные формулы и уравнения. Гуссерль отмечает, что принцип идеализации природных явлений присущ европейскому духу изначально. Античная геометрия уже имела дело только с идеальными сущностями. В природе нет ни геометрических точек, ни геометрических линий, ни соответствующих им плоскостей, треугольников, квадратов, кругов, пирамид, кубов и шаров, а имеются только приближения к ним. Между тем все числовые соотношения, выведенные в «Началах» Евклида, формулируются применительно к идеальным точкам, линиям, плоскостям, фигурам и телам. Это значит, что в реальной природе эти соотношения никогда и нигде не выполняются точ-

но, а всегда и везде лишь с большей или меньшей погрешностью.

В науке нового времени метод идеализации применяется самым широким образом. Все основные законы механики, оптики, молекулярной и атомной физики, химии, биологии и других естественных наук сформулированы применительно к идеальным объектам соответствующих наук. Такие объекты, как идеальное трение, идеальный газ, абсолютно черное тело и т. п. в изобилии встречаются в науке. Что касается реальных природных предметов, то отношения между ними лишь приблизительно соответствуют научным законам.

Мы уже говорили, что современная наука высоко ценит количественные методы исследования природы. Между тем принцип идеализации дает о себе знать в самой теории и практике измерений. Всякий, кто хотя бы немного сталкивался с этим делом, знает, что не существует абсолютно точных измерений ни в какой научной области. Нет таких измерительных приборов, при помощи которых можно было бы измерить длину, вес, скорость движения, напряжение или силу тока и т. п. без погрешностей. Какой бы физический, химический, биологический и т. п. параметр мы ни взяли, ни один из них не может быть нами измерен без той или иной погрешности. Перед создателями и изобретателями измерительных приборов всегда стоит и будет стоять задача предельно уменьшить погрешность своих приборов. Но до идеала никто из них никогда не дойдет.

Итак, предметом научных исследований является то, что может быть более или менее точно измерено, причем результаты исследований должны допускать возможность проверки. Общие положения науки должны быть выражены на языке математики, в виде формул и уравнений. Таковы основные требования методологии науки нового времени.

Исходную причину кризиса европейских наук Гуссерль усматривает в том, что деятели галилеевской науки имели неосторожность свои чисто методологические требования онтологизировать. Они стали утверждать, что только то, что допускает возможность своего исследования научными методами, существует реально и объективно. Все остальное было объявлено плодом чисто субъективных и наивных человеческих мнений и верований, результатом разного рода иллюзий и ошибок. Эта точка зрения немедленно нашла отражение и в философии нового времени: возникло то, что Гуссерль в своем «Кризисе европейских наук» назвал физикалистским объективизмом. По мнению Гуссерля, эта концепция наиболее четко проявилась в философии Джона Локка и, в частности, в его знаменитом учении о первичных и вторичных качествах.

Согласно Локку, мир состоит из физических тел, от которых неотъемлемы такие качества, как плотность, протяженность, форма и подвижность. Их Локк именует первичными качествами. Тела и первичные качества, неотъемлемые от них, существуют реально и объективно, независимо от того, воспринимают или не воспринимают их чувственно какие-либо субъекты. Но имеются и такие качества, как цвета, звуки, вкусы и т. д.; кажется, что они тоже присущи вещам, однако это не так. На деле они не играют никакой роли в самих вещах, а лишь вызываются в нас действием первичных качеств вещей: объемом, формой, строением и движением их незаметных частиц. Такие качества суть кажущиеся, иллюзорные качества тел, и Локк называет их вторичными.

Протяженность, плотность, объем, форма физических тел могут быть с большей или меньшей точностью измерены; могут быть построены различные системы уравнений, описывающие равномерное и ускоренное, прямолинейное и криволинейное движения этих тел. Но цвета, звуки, вку-

сы и т. п., как таковые, не поддаются числовой обработке. Их ученые, если только могут, стараются редуцировать к явлениям механического порядка, которые можно измерить. Так, по их мнению, в реальном мире нет красных, оранжевых, желтых, зеленых, синих или фиолетовых вещей, а есть тела, поверхность которых отражает световые колебания соответствующей длины волны и частоты. Физикалистский объективизм объявляет подлинной картину мира, рисуемую наукой. В ней нет места вторичным качествам, в ней присутствуют только волны, частицы, электромагнитные и гравитационные поля. Картина же мира, развертывающаяся перед глазами простого человека, не искусственного в разного рода физических, химических, биологических и математических теориях, та картина мира, которая наполнена цветами, звуками и запахами, в которой присутствуют тепло и холод, а не только молекулы, движущиеся быстро, и молекулы, движущиеся медленно, в которой солнце, луна, планеты и звезды совершают свои регулярные обращения вокруг земли, а не земля вращается вокруг солнца, — эта картина мира интерпретируется физикалистским объективизмом как ложная, наивная, устаревшая и иллюзорная.

Однако физикалистский объективизм очень скоро обнаружил свою внутреннюю несостоятельность. Ровно через 20 лет после опубликования «Опыта о человеческом разумении» (1690) Локка вышло в свет сочинение Джорджа Беркли «Трактат о принципах человеческого знания» (1710), в котором ирландский философ убедительно показал, что локковские первичные качества в некотором, чрезвычайно важном смысле являются производными от качеств вторичных. Дело в том, что мы не можем ничего знать о первичных качествах, не имея данных о вторичных. Эти последние даются нам в ощущениях непосредственно, тогда как первые суть не что иное, как разного рода комбинации этих непосредственных данных, полученные с помощью нашего абстрактного мышления. Отсюда немедленно

следует тот вывод, что поскольку первичные качества сводятся к комбинациям вторичных и поскольку научная картина мира базируется целиком и полностью на них, то она является ничуть не менее иллюзорной и ошибочной, чем обыденная картина мира, опирающаяся на вторичные качества непосредственно.

И возникает то, что Гуссерль назвал трансцендентальным субъективизмом. Историю философии нового времени Гуссерль описывает как борьбу между физикалистским объективизмом и трансцендентальным субъективизмом. Суть последнего состоит в его тезисе о том, что все наше знание о мире сводится к знанию вторичных качеств, иначе говоря — к непосредственным данным чувственного восприятия. С самого начала своего существования трансцендентальный субъективизм приобрел скептический и релятивистский характер; он продолжает оставаться таковым и по сию пору. Дело в том, что трансцендентальный субъективизм принял положение физикалистского объективизма о том, что картина мира, рисуемая обыденным сознанием, иллюзорна и неверна. Но тогда неверна и иллюзорна и научная картина мира. Где же истина? Значит, все наше знание ошибочно или, по крайней мере, сомнительно? Трансцендентальный субъективизм останавливается на том скептическом тезисе, что абсолютной истины вообще нет, а что, в лучшем случае, мы имеем право говорить об истинах относительных.

Наиболее выдающимися представителями трансцендентального субъективизма Гуссерль считает Юма и Канта. Оба эти философа, каждый по-своему, углубили скептицизм трансцендентального субъективизма. Юм лишил объективной значимости отношение причинности, сведя его к нашей чисто субъективной привычке связывать постоянно следующие одно за другим представления. Что касается Канта, то он субъективизировал сами пространство и время: согласно его учению, ни то, ни другое вовсе не представляют собой свойства каких-либо вещей самих по

себе, а суть всего лишь формы всех чувственных восприятий, т. е. чисто субъективные условия нашей чувственности. Кант ввел в язык философии нового времени термин «трансцендентальный», который Гуссерль использует для обозначения того направления философии нового времени (трансцендентальный субъективизм), к которому Кант принадлежит. Термин «трансцендентальный» Гуссерль применяет и для обозначения собственного философского учения: трансцендентальная феноменология. При этом надо отметить, что Гуссерль везде применяет этот термин в более широком смысле, чем это делал Кант, о чем сам же неоднократно и предупреждает читателей.

Учения Юма и Канта, как известно, оказали значительное влияние не только на всю позднейшую западную философию, но также на все мировоззрение европейского человечества вообще и на мировоззрение ученых, в частности. Ученые убедились в несостоятельности физикалистского объективизма, и их мировоззрение пропиталось субъективизмом и релятивизмом. Для науки XIX в. это особенно характерно. В начале упомянутого века возник позитивизм — общепризнанная философия науки того времени. Так вот, в его основе лежит юмизм, и характеризуется эта философия новой науки субъективизмом, скептицизмом и релятивизмом. Другое ведущее философское направление XIX века, неокантианство, как это следует из его названия, имеет своим предшественником Канта и характеризуется теми же чертами, что и позитивизм. Многие ученые XIX в. были неокантианцами.

Скептицизм и релятивизм — вот в чем видит Гуссерль кризис европейских наук. Эти черты присущи мировоззрению ученых XX в. не в меньшей степени, чем их коллегам, жившим в XIX в. Есть ли выход из этого кризиса? Могут ли быть побеждены релятивизм и скептицизм, разьевшие современное научное мировоззрение? Гуссерль утвердительно отвечает на этот вопрос. В своем «Кризисе европейских наук» он не только ставит диагноз болезни, но и



предлагает лекарство от нее. Этим лекарством является трансцендентальная феноменология.

\* \* \*

Здесь будет уместно напомнить о том, что релятивизм и скептицизм ведущих представителей науки и философии XIX в. стали для Гуссерля неприемлемыми еще в самом начале его философской карьеры. В первом томе «Логических исследований» (1900) он объединил все философские направления, которым в той или иной мере присущи субъективизм, релятивизм и скептицизм, под названием «психологизм» и объявил психологизму войну. Он был убежден, что далеко не всякая истина относительна, что имеется область абсолютных аподиктических (несомненных) истин, но она еще не найдена. Поиски области абсолютных истин, которые могли бы послужить аподиктической базой всех наук и философии, Гуссерль сделал задачей всей своей жизни. Вот основные труды Гуссерля, каждый из которых посвящен поискам аподиктической базы философии и всех наук: «Логические исследования», второй том (1901), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Формальная и трансцендентальная логика» (1929), «Картезианские размышления» (1931). Постепенно Гуссерль убедился в том, что область абсолютных аподиктических истин может быть найдена только на пути трансцендентальной феноменологии. Феноменология «Логических исследований» еще не была трансцендентальной; Гуссерль позже называл ее дескриптивной. Переход к трансцендентальной феноменологии он совершил в «Идеях чистой феноменологии» и в дальнейшем занимался только ею.

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль следующим образом определяет свою задачу поиска аподиктических истин. Физикалистский объективизм, по его мнению, полностью дискредитировал и изжил себя. Возвращение к нему

ни в какой форме невозможно. Что касается трансцендентального субъективизма, то кто сказал, что он обязательно должен быть скептическим? Правда, на протяжении истории он всегда был таким, но это ничего не значит. Поисками трансцендентального субъективизма, не имеющего черт релятивизма и скептицизма, и был занят всю свою жизнь Гуссерль. В «Кризисе европейских наук» он утверждает, что таковой ему удалось найти в процессе создания трансцендентальной феноменологии.

Ядром трансцендентальной феноменологии является учение о феноменологической, или трансцендентальной, редукции. Согласно Гуссерлю, только применяя метод феноменологической редукции можно обнаружить область несомненных абсолютных истин. Предшественником метода феноменологической редукции, как об этом говорит и сам Гуссерль, является метод сомнения Декарта. Применяя свой метод, Гуссерль, прежде всего, пришел к тому же, к чему пришел и Декарт: во всем можно усомниться, кроме истины «Я мыслю, следовательно, я существую». Если я спрошу себя, в чем я могу усомниться, то постепенно выяснится, что я могу усомниться во всем, кроме одного: в том что я в данный момент сомневаюсь, т. е. определенным образом мыслю. Я могу усомниться в существовании собственного тела на том же основании, на каком сомневаюсь в существовании всех прочих физических тел, но не могу усомниться в существовании собственного мышления, или — шире — сознания. Несомненность *sum cogito* — вот к чему приводят метод сомнения Декарта и феноменологическая редукция Гуссерля. Я несомненно существую в качестве собственного сознания.

Кстати сказать, этот результат удовлетворяет требованию проверяемости, которое предъявляет к своим результатам наука нового времени. Каждый может осуществить методическое сомнение Декарта или феноменологическую редукцию Гуссерля и убедиться в том, что *cogito ergo sum* несомненно.

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль много говорит о Декарте. Он отмечает двойственный характер трудов Декарта. С одной стороны, Декарт — один из тех, кто внес огромный вклад в дело становления галилеевской науки. Он младший современник Галилея и Кеплера и старший современник Ньютона и Лейбница. Он не только философ и методолог науки, но и математик и естествоиспытатель. Его «Рассуждение о методе» — это не что иное, как предисловие к трем чисто научным работам: «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия». И постольку, поскольку наука в его время находилась полностью под влиянием физикалистского объективизма, Декарт в своем учении о природе отдал дань этому направлению в философии. Но, с другой стороны, Гуссерль считает его родоначальником трансцендентального субъективизма, ибо не кто иной, как Декарт, благодаря изобретенному им методу сомнения, был первым, кто проник в область трансцендентального сознания. При этом Декарт является родоначальником не скептического субъективизма, который возник позже и независимо от Декарта, а такого, которому чужд скептицизм и который, наоборот, ведет к открытию множества несомненных истин, которые способны послужить аподиктической основой для всех наук и философии. Именно такого рода множество истин и стремился найти Гуссерль; поэтому он становится продолжателем дела Декарта.

Дело в том, что Декарт не довел свое дело до конца. Поэтому он и не был понят ни современными ему философами, ни теми, кто жил после него. Более того: Гуссерль считает, что и сам Декарт не до конца понимал к чему на самом деле ведет его открытие несомненности *sum cogito* и что это за несомненность. Проникнув с помощью методического сомнения в область трансцендентального субъекта, Декарт сразу же удаляется из нее, как следует не осмотревшись, и при помощи онтологического доказательства существования всеблагого Бога переходит в область реального эмпирического мира. Однако в силу того, что его онтологиче-

ское доказательство не оказалось ни для кого убедительным, ему не удалось обосновать ни несомненности существования Бога, ни несомненности существования трансцендентного человеческого сознанию физического мира. Гуссерль полагает, что это и невозможно сделать. По его мнению, искать аподиктические истины нужно не снаружи, а внутри трансцендентального субъекта.

Фактически Декарт открыл только одну аподиктическую истину, а именно — *sum cogito*. Обнаружить другие ему, согласно Гуссерлю, помешали некоторые, зависящие от него, и некоторые, не зависящие от него причины. Что это за причины? В чем Гуссерль видит недоработки Декарта?

Во-первых, как считает Гуссерль, Декарт провел границу между несомненным и сомнительным не там, где она проходит на самом деле. По мнению Гуссерля, Декарт полагал, что во всем, относящемся к телу, усомниться можно, но ни в чем, относящемся к сознанию, к душе, усомниться нельзя. На самом же деле граница между несомненным и сомнительным проходит не между душой и телом, а внутри сознания. Согласно Гуссерлю, есть сознание чистое, в существовании которого усомниться нельзя, и есть сознание эмпирическое — психика, которую экспериментальная психология изучает естественнонаучными методами. В существовании этой последней можно усомниться в силу тех же причин, в силу которых мы сомневаемся в существовании тела, с которым она теснейшим образом связана. Поэтому, согласно Гуссерлю, сомнению подлежит не только тело как таковое, но вся психофизическая структура, как ее называют специалисты, т. е. тело вместе с неотъемлемой от него психикой. Таким образом, граница, отделяющая несомненное от сомнительного проходит не между душой и телом, а между чистым и эмпирическим сознанием, между трансцендентальным и эмпирическим субъектом.

Гуссерль совершенно прав по существу дела: «выносить за скобки», т. е. подвергать сомнению, нужно не тела как таковые, а психофизические структуры, как он это делает,

проводя свою феноменологическую редукцию. Но он не совсем прав в отношении Декарта. Это надо отметить. Декарт прекрасно понимал разницу между чистым сознанием, существование которого несомненно, и эмпирическим, которое тесно связано с телом и существование которого сомнительно. То, что он эту разницу понимал, видно из его ответа на возражения Пьера Гассенди против «Размышлений о первой философии». Правда, Декарт, к сожалению, не смог, не успел или не счел нужным надлежащим образом разъяснить своим читателям и оппонентам, в чем состоит эта разница, и остался по этой причине ими непонятым. Все стали считать, что существование всего сознания он полагает несомненным и только существование тела — сомнительным. Это обстоятельство снизило в глазах как сторонников, так и противников Декарта строгость того результата, который он получил, осуществив свое методическое сомнение. Следствием этого обстоятельства и явилось то, что результат Декарта не был оценен по достоинству.

Во-вторых, Гуссерль полагает, что напрасно Декарт не стал исследовать, что собой представляет чистое сознание, а сразу обратился к онтологическому доказательству бытия божьего. Если бы он обратился к рассмотрению того, как устроено трансцендентальное сознание, то помимо одной, хотя и самой важной, аподиктической истины — *sum cogito* — он обнаружил бы много других, столь же несомненных, как эта. Проводя свою феноменологическую редукцию, Гуссерль хочет исправить это упущение Декарта. Он берет на себя труд исследовать фундаментальные эйдетические структуры и внутреннее содержание трансцендентального субъекта. Он исходит из того, что коль скоро трансцендентальный субъект существует аподиктически, то знание обо всем этом будет представлять собой некоторое множество аподиктических истин.

Что представляет собой трансцендентальное сознание? Это поток следующих друг за другом и никогда не повто-

ряющихся актов, протекающих во внутреннем времени трансцендентального субъекта. Гуссерль описывает разновидности актов сознания. Это чувственное восприятие, воображение, умозрение, желание, волевое усилие, эмоция и ряд других.

Внутреннее время трансцендентального субъекта — это не то время, в котором протекают трансцендентные сознанию природные процессы. Природное время подвергнуто сомнению и вынесено за скобки вместе с природными процессами. Декарту не была ясна разница между объективным природным временем и внутренним временем трансцендентального субъекта. И это немудрено: ведь только после того, как Кант смело интерпретировал время в качестве одного из чисто субъективных условий нашей чувственности, эта разница выяснилась. Поэтому Декарту трудно было бы нарисовать такую картину внутреннего устройства трансцендентального субъекта, какую рисует нам Гуссерль.

И еще одно упущение Декарта: в «Кризисе европейских наук» Гуссерль упрекает его в том, что он не принял во внимание того обстоятельства, что наше сознание интенционально. Принцип интенциональности сознания является одним из самых главных в феноменологии. Согласно этому принципу, всякое сознание интенционально, т. е. всякий акт его направлен на что-то, на какой-то объект. Собственно говоря, это обстоятельство было известно всем и всегда. Об этом говорили и Аристотель, и средневековые схоласты, и философы нового времени. Но это считалось чем-то само собой разумеющимся и маловажным. Никто не обращал на это внимания. И только учитель Гуссерля Франц Brentano смог оценить важность принципа интенциональности при описании структур сознания. Что касается гуссерлевской феноменологии, то для нее важность принципа интенциональности трудно переоценить.

Тут дело в следующем. Если интенционально всякое сознание, то интенционально и трансцендентальное сознание.

Как мы видели выше, методическое сомнение Декарта и феноменологическая редукция Гуссерля приводят к тому, что нельзя усомниться в истине: *sum cogito*. Но тогда, если несомненно *cogito*, то несомненно и *cogitatum*, т. е. то, на что оно направлено. Ведь нельзя делить акт сознания пополам. Не бывает направленности без того, на что она направлена. Значит, в сознании трансцендентального субъекта существуют не только акты, но и те объекты, на которые направлены эти акты, причем существуют так же аподиктически, как и сами акты, поскольку являются неотъемлемыми частями этих актов. А что собой представляют объекты, на которые направлены акты трансцендентального сознания, акты чувственного восприятия, воображения, умозрения и т. д.? С точки зрения их содержания, в них нет ничего нового: это все те же природные вещи, явления, процессы, события и т. д. Да, но ведь существование их всех в результате феноменологической редукции подвергнуто сомнению, они все вынесены за скобки. Как же так? Гуссерль отвечает: их существование в качестве реальных, трансцендентальных сознанию, независимых от него вещей, явлений, процессов и событий сомнительно, но как части актов трансцендентального сознания они существуют несомненно.

Они существуют в сознании как бы «в снятом виде». Они лишь части сознания, не более того. Независимо от сознания они не существуют. На них распространяется принцип: нет объекта без субъекта. Гуссерль назвал эти объекты интенциональными объектами. По числу и по содержанию это те же объекты, что и известные привычные нам объекты реального природного мира. Но статус существования у них иной. Реальные объекты трансцендентны сознанию и существуют сами по себе, а интенциональные объекты суть части сознания, целиком и полностью зависят от него и вне сознания не существуют. Зато существование реальных объектов сомнительно, проблематично, а существование интенциональных объектов несомненно, аподиктично.

До Гуссерля существования мира интенциональных объектов никто не замечал. Открытие этого мира является одним из главных достижений феноменологического метода. Так как интенциональные объекты существуют аподиктически, то установление разного рода связей между ними дает в перспективе бесконечное множество аподиктических истин. Таким образом, если Декарт, не учитывавший принципа интенциональности сознания, установил только одну аподиктическую истину, то перед Гуссерлем, после того как он принял во внимание этот принцип, развернулся уходящий в бесконечность ряд подобного рода истин.

Надо отметить, что общая структура мира интенциональных объектов существенным образом отличается от структуры природного мира трансцендентных объектов, описываемой современной наукой. Главное заключается в следующем. Космос физикалистского объективизма децентрализован, все его точки во всех отношениях равноправны. Что касается мира интенциональных объектов, то у него имеется центр: ведь это мир трансцендентального субъекта. Трансцендентальное эго и является центром окружающих его интенциональных объектов. Одни объекты расположены ближе к моему Я, другие — дальше от него, третьи — еще дальше. При этом отношение «ближе—дальше» может иметь не только пространственный смысл: одни объекты могут, например, быть мне ближе, с точки зрения моей заинтересованности в них, другие могут быть не так близки мне, с этой точки зрения. При этом мир трансцендентального субъекта не перестает быть многообразным миром, в котором открываются для его исследователей бесконечные перспективы. Поэтому феноменологию, изучающую интенциональные объекты, которые Гуссерль именует также феноменами, изучающую связи между ними и вообще всю область трансцен-



дентального Я, он в «Картезианских размышлениях» называет эгологией.

При исследовании мира трансцендентального субъекта перед эгологией встает одна серьезная трудность. Если ограничиться феноменологической редукцией, то быстро выясняется, что она приводит к следующему выводу: аподиктически существует всего один трансцендентальный субъект и только он. Аподиктически, несомненно для меня, существую только я сам в виде моего трансцендентального сознания с его внутренним временем, его интенциональными актами и интенциональными объектами. Понятно, что такой вывод неприемлем. Тот, кто отважился бы с ним согласиться, оказался бы на позиции, которая на философском языке зовется солипсизмом.

С солипсизмом не согласен никто из философов, так как из него вытекают очевидные следствия, уничтожающие возможность всякой философии. Не согласен с ним и Гуссерль. Однако он считает, что солипсизм неизбежен как необходимый этап в постепенном разворачивании феноменологической философии. Это временный солипсизм, он имеет чисто методический характер (вытекает из требований феноменологического метода), и из него есть выход. Как избавиться от солипсизма после проведения трансцендентальной (феноменологической) редукции, Гуссерль описывает в «Формальной и трансцендентальной логике» и в «Картезианских размышлениях».

Изо всех окружающих мое трансцендентальное Я интенциональных объектов во всех отношениях всего ближе ко мне моя психофизическая структура. Как реальный, трансцендентный моему сознанию объект она вынесена за скобки и влачит проблематичное существование, но как объект интенциональный она существует аподиктически и в этом качестве ближе ко мне, чем остальные интенциональные объекты. Однако, наблюдая эти более или менее далекие от меня интенциональные объекты, я замечаю, что среди них встречаются другие психофизические структу-

ры, аналогичные, моей, но не мои. Это наблюдение вызывает во мне то, что Гуссерль называет аналогизирующей апперцепцией, или аппрезентацией: мне становится аподиктически, со всей несомненностью, ясно, что за каждой такой психофизической структурой «стоит» другой, не мой, трансцендентальный субъект, в общих чертах аналогичный моему и имеющий независимое от меня трансцендентное по отношению к моему сознанию существование. Я прихожу к аподиктическому убеждению, что окружен Другими, что существую не один, что рядом со мной существует множество таких же как я трансцендентальных субъектов. Аподиктически ясно, что я не один, и временный феноменологический солипсизм оказывается, таким образом, преодоленным.

Другие трансцендентальные субъекты имеют точно такой же статус существования, что и я сам. Их существование не зависит от моего существования. Если я прекращу свое существование, то из-за этого прекратят существование и все объекты моего интенционального мира; однако Другие своего существования не прекратят из-за того, что перестал существовать я. Другие трансцендентальные субъекты трансцендентны по отношению ко мне еще и вот в каком отношении: ни один из них не дан мне непосредственно. Иначе говоря: мне не дано непосредственно трансцендентальное сознание никого из Других. «Внешняя» сторона Другого, его психофизическая структура, дана мне непосредственно, она находится в числе моих интенциональных объектов, но «внутренняя» его сторона мне не дана никогда: я не имею никакой возможности проникнуть «в чужие мысли».

Видим, что трансцендентальные субъекты напоминают лейбницевские «монады без окон», да они таковыми и являются: в «Картезианских размышлениях» Гуссерль так их и называет. Однако он говорит о «сообществе монад», потому что, не будучи даны друг другу непосредственно, они могут быть даны друг другу опосредствованно: через по-

средство общения друг с другом. Существует много различных средств общения между монадами. Для таких монад, какими являемся мы, люди, основным средством общения является членораздельная речь, язык.

В процессе общения возникает некая «предустановленная гармония» между монадами, определенная согласованность трансцендентального опыта каждой монады с трансцендентальным опытом других монад; возникает некий «общий» трансцендентальный опыт. Получается так, что некоторые интенциональные объекты моего трансцендентального опыта оказываются также и интенциональными объектами трансцендентального опыта Других. Образуются интенциональные объекты, «общие» мне и Другим; по поводу такого рода объектов мы, монады, можем обмениваться мнениями друг с другом. И возникает то, что Гуссерль называет интерсубъективным миром. В интерсубъективный мир входят те интенциональные объекты, которые являются общими для различных монад.

Теперь феноменолог может уже говорить о человечестве, понимая его как сообщество монад, обладающих такими-то и такими-то свойствами, как о сообществе монад типа *homo sapiens*. Он также может говорить об истории человечества, о человеческой культуре, науке, технике, экономике, политике. Он может говорить и о различных частях человечества, в культурном и географическом отношениях отделенных друг от друга, и, в частности — о европейском человечестве.

Если понимать человечество феноменологически, т. е. как сообщество монад, то живет оно в интерсубъективном мире. При этом мир этот дан нам аподиктически: ведь объекты, в него входящие, — это интенциональные объекты, которые, в отличие от реальных, трансцендентных всякому сознанию объектов, существующих проблематически, существуют аподиктически. Мир реальных объектов по-прежнему остается за скобками, его существование — сомнительным. При этом окончательно выясняется, что о

нем абсолютно ничего сказать нельзя: не известно ни каков он, ни существует ли он вообще. И выясняется еще одно важное обстоятельство: тот мир, о котором говорят ученые, стоящие на позициях физикалистского субъективизма, на поверку оказывается вовсе не объективным, независимо от людского сознания существующим миром, а миром интересубъективным, т. е. таким, о каждом объекте которого имеется тот или иной интересубъективный опыт. Объекты ученых — это интересубъективные объекты, и никаких других они не знают и знать не могут, как не может знать никаких других независимо от его опыта существующих объектов и все человечество.

Согласно Гуссерлю, если бы мы все наконец осознали, что живем не в мире трансцендентных нам объектов, а в мире объектов интенциональных, то исчезли бы малейшие поводы для возникновения скептицизма. Исчезли бы поводы для его возникновения и в среде ученых и философов. Таким образом, кризис европейских наук был бы преодолен. Таков окончательный вывод Гуссерля.

\* \* \*

В «Кризисе европейских наук» он предлагает два альтернативных пути к трансцендентальной феноменологии. Они отличаются друг от друга своими исходными точками. Первый путь — это путь от изначально данного жизненного мира. На этом пути нужно, в первую очередь, отказаться от убеждения в том, что картина мира, рисуемая учеными, стоящими на позициях физикалистского объективизма, является подлинной, а картина мира, явленная нам в красках, звуках, запахах и вкусах, есть какая-то иллюзия. Гуссерль предлагает прежде всего уравнивать эти две картины мира в правах, «восстановить в памяти забытый жизненный мир», как он говорит. Ведь именно в жизненном мире содержатся все фундаментальные значения математизиро-

ванного мира естественных наук. А возвратившись в свой жизненный мир, следует осуществить трансцендентальную (феноменологическую) редукцию и, подвергнув сомнению трансцендентный мир (включая и эмпирическое Я, психофизическую структуру), перейти к трансцендентальному эго, а затем — и к интересубъективному миру.

Второй путь к трансцендентальной феноменологии — это путь от психологии. По Гуссерлю, сначала нужно от экспериментальной психологии, от психологии Вундта и Фехнера, применяющей естественнонаучные методы для исследования психики, перейти к дескриптивной психологии, такой, например, какая фигурирует в гуссерлевских «Логических исследованиях». Затем дескриптивный психолог должен сделаться трансцендентальным феноменологом, т. е., отталкиваясь от знакомого ему материала, осуществить трансцендентальную редукцию обычным, уже описанным нами способом.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

В заключительном замечании к своему переводу мне хотелось бы, по возможности, ограничиться тем, что касается «языка оригинала» вообще и в частности, т. е. немецкого языка и особенностей его употребления в этом, наиболее позднем тексте Гуссерля. В концептуальном послесловии, каковое выражало бы мою персональную точку зрения и еще одну возможную интерпретацию гуссерлевского проекта, здесь нет надобности. Собственное понимание переводчика в достаточной мере выражается в самой форме предлагаемого им текста: в его связности, осмысленности, следовательно, во вполне грамматических категориях, и читателю остается только надеяться, что лежащий перед ним перевод выполнен не на какой-нибудь очередной, не подлежащий интересу субъективной идентификации экземпляр *private language*, а действительно притязает на некоторую общезначимость и более или менее удовлетворительную *аутентичность*. Если первая непременно подразумевается *eo ipso* (т. е. самим фактом предлежащей публикации), то именно о последней, как мне представляется, должен более всего заботиться переводчик, и в этом отношении читатель в праве требовать от него предварительных или (как того в данном случае хотят издательские предпочтения) немедленно следующих объяснений.

Именно в связи с этим я прежде всего хотел бы сказать, что в своей работе следовал способу, который для наивности может показаться парадоксальным: не немецкий язык с его школьной и словарной грамматикой служил мне заранее подразумеваемым фоном для перевода (т. е. стремящегося к грамматической аутентичности истолкования) текста «Кризиса», а наоборот, мысль Гуссерля, с большей или меньшей отчетливостью и лишь постепенно улавливаемая в его тексте, составляла пресловутый задний план для подчас весьма кропотливых разбирательств с немецким языком. Конечно, как и в любом «духовнонаучном» предприятии, здесь нельзя избежать герменевтического круга: я не могу понять мысль Гуссерля, не «владея» немецким языком, и, с другой стороны, я не могу считать себя «владеющим» немецким, если не могу понять мысль Гуссерля, на этом языке изложенную. Однако мне кажется, что каждый внимательный читатель, имеющий к тому же собственный опыт работы с иноязычными текстами, вовсе не сочтет такой образ действий парадоксальным, если только будут сразу оговорены и мотивированы две крайности.

Во-первых, речь при таком способе не может идти о действительной реализации некоей идеальной возможности перевести Гуссерля (или любого другого автора), при которой не требовалось бы абсолютно никакого знания и даже знакомство с той материей, о которой в его сочинениях говорится. Грамматическая канва всегда оказывается слишком слабой системой для того, чтобы выстроить авторские смыслы и, в конечном счете, авторский смысл в их аутентичной непротиворечивости (т. е. в той непротиворечивости, которую позволяет обнаружить сам автор). С точки зрения лингвистической теории, такая констатация ныне кажется совершенно тривиальной (почему я и говорил выше о наивности такого подхода), если не иметь в виду прикрываемый ею практический смысл такой идеальной возможности как требования. Именно в виде «идеала», т. е. в качестве некоторого интенционального предела та-

кая установка крайне необходима для профессиональной деятельности переводчика, и именно ее ему легче всего упустить из виду.

Во-вторых, в тесной связи с вышесказанным, нужно признать, что именно мысль и смыслы автора являются в этой деятельности *ведущими*. Грамматическая «форма», разумеется, не может быть признана таковой с формально-априорной точки зрения, а представляет собой, скорее, некоторую имеющую уже интерсубъективный, хабитуальный для всего человечества статус «материю», с которой автор имеет дело примерно в том же отношении, что и с материей своего опыта в той мере, в какой последний должен и может быть обобществлен. Такая материя подлежит активному формированию со стороны смыслов, вторгающихся иногда (как, например, у Гуссерля), в совершенно не исследованные и до-толе неведомые области. Речь при этом не идет о логификации, «математизации» этой материи с целью сформировать из нее «точные» критерии или нормы. Сам Гуссерль для подобных случаев использует слово «осмысление», которое означает ведь не только: «разобраться» с какими-либо уже наличествующими смыслами, сделать их «осмысленными» для себя, — но и «наделить» смыслом нечто еще вовсе не осмысленное и путем множества опосредований ввести этот новый смысл в интерсубъективный обиход. В этой связи языковая форма действительно представляется не только возможным, но и вообще единственным материалом нововведений и новообразований. Стало быть, я повторяю высказанную в предыдущем абзаце банальность относительно того, что грамматический закон не является номотетическим законом, который переводчик не может преступить, не теряя при этом самостождественности. Одно различие меняет все дело: речь в этом втором случае идет об авторе, а не о переводчике. Пожалуй, здесь лежит и пресловутая граница «сотворчества»: переходя к последнему из внутренне осознанных и оправданных мотивов, мы перестаем «переводить» текст, и лабильные законы грамматического смыслообразования поворачива-



ются к нам своей обратной стороной. Напротив, мы остаемся в пределах собственного, отслеживаемого нами намерения, только если даем нас вести авторскому смыслу, присоединяясь к нему, но не становясь его «мнимыми соавторами». Вторая идеальная возможность, руководящая работой переводчика, возможность стать «соавтором» переводимого сочинения, тоже должна оставаться необходимым идеальным критерием его деятельности, но возможность «достичь» его реально принадлежит к иной сфере идентификации. В напряженности, создаваемой этими двумя замыкающимися друг на друга требованиями и осуществляется, по всей видимости, работа переводчика.

Из вышесказанного, пожалуй, уже ясно, каким основным требованием я руководствовался в переводе «Кризиса»: это требование держаться как можно ближе к тексту, по возможности адекватнее реконструировать грамматическую структуру фразы и внимательнее относиться к ее синтаксису. Общеизвестно, что Гуссерлю приходилось писать о вещах до того времени неслыханных и поэтому он сам был очень взыскателен к точности своего изложения. Многие из того, что открывалось ему постепенно в его уникальном опыте самопознания, ему приходилось анализировать, оценивать и «выписывать» годами, неоднократно возвращаясь к уже сказанному ранее, чтобы открыть какие-то новые стороны, аспекты увиденного. Точно так же и в самом тексте «Кризиса» видно, что он не желает оказаться неправильно понятым и потому часто повторяет свою мысль, каждый раз по-новому ее уточняя, расставляя правильные акценты. В этой связи для перевода очень важно было по возможности, руководствуясь каждый раз конкретным авторским смыслом, уловить и правильно передать ситуативное значение множества так называемых служебных частей, поскольку именно от них и от их места в структуре фразы зависела адекватная расстановка смысловых акцентов, правильное распределение смысла внутри фразы и ее увязывание с предшествующими и последующими.

В связи с этим возникала еще одна проблема, которую мне хотелось разрешить как можно более аккуратно. Необходимо было найти приемлемый баланс между приоритетной точностью перевода и его желательным соответствием грамматическим и стилистическим нормам русского языка. Конечно, тексты Гуссерля, даже среди родственных философских, никак не возможно отнести к образцам высокой словесности; это объясняется не какими-либо субъективными особенностями его «стиля», а неподатливостью и трудноуловимостью самой той материи, о которой он пишет. Вполне отдавая себе в этом отчет, он сам неоднократно предупреждает читателя о тех модификациях, которые феноменологическая философия вносит в привычное («всеобщее», или «народное») словоупотребление. Стремясь выразить все тонкости осмысляемого предмета, Гуссерль отнюдь не произвольно обращается с предлежащими ему возможностями естественного языка, напротив, он всегда мотивированно прибегает к новому словообразованию и к измененной синтаксической структуре фразы, поскольку именно с помощью морфем и синтаксических инверсий по возможности наиболее точно может быть выражен его опыт. Поэтому в задачу перевода входило как можно более адекватно воспроизвести эти его новообразования и соблюсти порой весьма прихотливое движение смысла в рамках одной фразы или более или менее ограниченного периода («прихотливое» не в смысле авторской «прихоти», а в смысле неожиданных, не «само собой разумеющихся», не подразумевающихся для читателя поворотов этого смысла, открывающих его новые аспекты, порой весьма отличные от тех которые, казалось бы, могли при этом подразумеваться). Вообще говоря, опытного читателя не нужно предупреждать о том, что в философских текстах, в отличие от большинства других, смыслообразование чаще всего осуществляется как раз не на поверхностном лексико-фразеологическом или стилистическом уровне, а в более глубоком слое морфем и синтаксических сочленений. Но в дан-

ном случае хотелось бы все же заранее сказать, что некоторые даже почти общепринятые в философском языке обороты ради нужд более точной передачи смысла в тексте предлагаемого перевода оказываются видоизменены.

Так, широко употребительный в философских текстах оборот *an sich*, входящий также в состав фиксированных сочетаний (например, пресловутое *Ding an sich*, а также *das an-sich-Seiende*, *Wahrheit an sich* и т. п.) обычно переводится как «в себе» или, реже, «само по себе». Применительно к гуссерлевскому тексту ни тот, ни другой вариант не показался мне удовлетворительным. В первом случае переводная версия конфликтует с нередко встречающимся у Гуссерля оборотом *in sich* (например, *in-sich und für-sich-Seiendes*), который и следовало бы, собственно, переводить как «в себе». Второй же вариант представляется еще менее удачным: мало того, что никакой «самости» в этом немецком сочетании еще вовсе не подразумевается (а ведь понятие это несет немалую смысловую нагрузку, и в случае необходимости автор в нужном ему смысле вполне может употребить оборот *an sich selbst*), сопряжение этих слов в русском переводе может еще и имплицировать ложные смысловые связи.<sup>1</sup> Во избежание путаницы, а также ради того, чтобы предотвратить серьезные смысловые неточности и повсюду выдержать единообразный перевод, я решил использовать тоже уже опробованный, но менее распространенный вариант «по себе» («по-себе сущее», «вещь по себе», «истина по себе». Такая версия перевода по смыслу представляется наиболее правильной, а несколько непривычное ее звучание, думается, могло бы со временем сгладиться в обиходе, если такая замена подтвердится как оправданная.

---

<sup>1</sup> Немотивированное и неправомерное раздвоение смысла можно ощутить на примере перевода существительного *das an sich Seiende*: независимо от того, переводим ли мы его как «сущее само по себе» или как «само по себе сущее», произвольно добавляемый нами, отсутствующий в оригинале член радикально модифицирует смысл этого оборота.

В терминологическом отношении я старался придерживаться уже устоявшихся вариантов перевода, кое-где (особенно в тех случаях, когда немецкое понятие в силу иных законов словообразования не может быть передано на русском языке всегда одинаково, например, всегда *одним* словом) они слегка видоизменены в сравнении с традиционными, и видоизменяются по ходу самого текста, но, по-видимому, всегда могут быть распознаны и единообразно осмыслены внимательным читателем. Терминологические значения слов естественного языка я старался отделить от их обыденных значений, как это сделано, к примеру, в отношении слова *Gestalt*: там, где речь идет о геометрических фигурах, о геометрических «контурах», «очертаниях» сущего (гор, рек и т. п.), особенно же в контексте сопоставления этих «контуров» со «специфическими чувственными качествами», это слово воспринимается в его терминологическом значении и «переведено» как «гештальт», в остальных же случаях оно бывает включено в обычное речевое употребление, и тогда переводится как «вид», «облик» или «обличье» и т. п. Кроме того, в противопоставлении *Gestalt* — *Fülle* последнее также истолковывается как термин и всюду переведено как «полнота», т. е., собственно, «наполненность» геометрического контура теми или иными «специфическими чувственными качествами», «полнота специфических чувственных качеств», свойственных, например, тому или иному природному телу и т. п.

Мой способ обращения с основными понятиями оригинального гуссерлевского текста с достаточной ясностью виден из самого текста перевода, поэтому здесь нет необходимости комментировать каждое из таких понятий. Мне хотелось бы надеяться, что их распознавание и идентификация их смысла не составит для читателя большого, а главное, излишнего труда, и что ему придется уделять все свое внимание и способности тому, чтобы пробираться сквозь действительные сплетения гуссерлевских смыслов, а не сквозь досадные неточности и невнятности перевода. Особого по-

яснения требует, пожалуй, только перевод одного из ключевых для гуссерлевского философствования понятий — понятия *Leib*. Среди природных, так сказать, физических тел, которые Гуссерль называет *Körper*, он выделяет особый вид тел, а именно, те тела, в которых осуществляет свою деятельность человеческое Я, «властвуя» в них посредством своих кинестез; для обозначения этого особого вида как раз и используется понятие *Leib*. Всякое человеческое (вообще всякое одушевленное) тело остается при этом и «просто» телом (на которое действуют, например, законы притяжения), но тематизируется и рассматривается при этом уже в ином значении. Для перевода такого понятия в его постоянном сопоставлении (и даже грамматическом сочетании) с понятием «просто» тела (физического, «мертвого», неодушевленного тела) я счел возможным выбрать терминологическим эквивалентом понятие «живое тело». Мотивировать этот выбор можно двумя способами. Во-первых, такая формулировка, по-видимому, верно и с минимумом излишних коннотаций отражает суть дела. Во-вторых, выбор этот оправдан и этимологически, поскольку *Leib* действительно восходит к одному корню с *Leben*, т. е. «жизнью». В то же время, употребление понятия «живое тело» позволяет, как мне кажется, удовлетворительно разрешить и некоторые непростые ситуации с сочетанием обоих понятий (например, *körperlicher Leib*), так, как это и сделано в соответствующих местах перевода.

В заключение хочу поблагодарить всех, чья постоянная профессиональная работа над переводом и истолкованием текстов Гуссерля оказала мне огромную помощь в моей собственной работе. Надеюсь, что опубликованный ныне перевод «Кризиса» не обманет ожиданий читателя, стремящегося достичь адекватного понимания гуссерлевской мысли.

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ .....	5
--------------------------------------	---

## ЧАСТЬ I

### **КРИЗИС НАУК КАК ВЫРАЖЕНИЕ РАДИКАЛЬНОГО ЖИЗНЕННОГО КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

§ 1. Действительно ли существует кризис наук при их постоянных успехах? .....	17
§ 2. Позитивистская редукция идеи науки к науке всего лишь о фактах. «Кризис» науки как утрата ее жизненной значимости .....	19
§ 3. Обоснование автономии европейского человечества с новой концепцией идеи философии в эпоху Ренессанса ....	21
§ 4. Несостоятельность поначалу успешно развивавшейся новой науки и непроясненный мотив этой несостоятельности .....	25
§ 5. Идеал универсальной философии и процесс его внутреннего разложения .....	27
§ 6. История философии Нового времени как борьба за смысл человека .....	31
§ 7. Исследовательский замысел этого сочинения .....	33

## ЧАСТЬ II

### **ПРОЯСНЕНИЕ ИСТОКОВ ВОЗНИКАЮЩЕЙ В НОВОЕ ВРЕМЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ МЕЖДУ ФИЗИКАЛИСТСКИМ ОБЪЕКТИВИЗМОМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫМ СУБЪЕКТИВИЗМОМ**

§ 8. Возникновение новой идеи универсальности науки в ходе преобразования математики .....	37
§ 9. Математизация природы Галилеем .....	40
а) «Чистая геометрия» .....	41
б) Основная мысль галилеевой физики: природа как математический универсум .....	47
с) Проблема математизируемости «полнот» .....	54

d) Мотивация галилеевой концепции природы . . . . .	59
e) Подтверждение, характерное для фундаментальной естественнонаучной гипотезы . . . . .	65
f) Проблема смысла естественнонаучных «формул» . . . . .	66
g) Выхолащивание смысла математического естествознания в «технизации» . . . . .	70
h) Жизненный мир как забытый смысловой фундамент естествознания . . . . .	74
i) Роковые недоразумения, вытекающие из неясности относительно смысла математизации . . . . .	81
k) Основополагающее значение проблемы происхождения математического естествознания . . . . .	84
l) Методическая характеристика нашего изложения . . . . .	86
§ 10. Происхождение дуализма в условиях господствующей образцовости естествознания. Рациональность мира « <i>more geometrico</i> » . . . . .	89
§ 11. Дуализм как основа непостижимости проблем разума, как предпосылка специализации наук и как основание натуралистической психологии . . . . .	91
§ 12. Общая характеристика физикалистского рационализма Нового времени . . . . .	96
§ 13. Первые трудности физикалистского натурализма в психологии: непостижимость свершающей субъективности . . . . .	98
§ 14. Предварительная характеристика объективизма и трансцендентализма. Борьба этих двух идей как смысл духовной истории Нового времени . . . . .	100
§ 15. Рефлексия о методе нашего исторического рассмотрения . . . . .	102
§ 16. Декарт как первоучредитель идеи объективистского рационализма Нового времени и подрывающего этот рационализм трансцендентального мотива . . . . .	106
§ 17. Возвращение Декарта к « <i>ego cogito</i> ». Истолкование смысла картезианского эпохэ . . . . .	108
§ 18. Неверная самоинтерпретация Декарта: психологистское искажение чистого <i>ego</i> , обретенного посредством эпохэ . . . . .	113
§ 19. Преимущественный интерес Декарта к объективизму как основание его неверной самоинтерпретации . . . . .	116
§ 20. «Интенциональность» у Декарта . . . . .	118

§ 21. Декарт как исходный пункт двух линий развития: рационализма и эмпиризма . . . . .	119
§ 22. Психология Локка в рамках натуралистической теории познания . . . . .	120
§ 23. Беркли.— Психология Дэвида Юма как фикционалистская теория познания: «банкротство» философии и науки . . . . .	123
§ 24. Скрытый в абсурдности юмовского скепсиса подлинный философский мотив, которым может быть поколеблен объективизм . . . . .	126
§ 25. «Трансцендентальный» мотив в рационализме: кантова концепция трансцендентальной философии . . . . .	129
§ 26. Предварительное обсуждение ведущего для нас понятия «трансцендентального» . . . . .	137
§ 27. Философия Канта и его последователей в перспективе нашего ведущего понятия о «трансцендентальном». Задача критической точки зрения . . . . .	139

### ЧАСТЬ III

#### ПРОЯСНЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПРОБЛЕМЫ И СВЯЗАННАЯ С НИМ ФУНКЦИЯ ПСИХОЛОГИИ

##### А

Путь в феноменологическую трансцендентальную философию в вопрошании, идущем от предданного жизненного мира

§ 28. Невысказанная «предпосылка» Канта: окружающий жизненный мир в его само собой разумеющейся значимости . . . . .	143
§ 29. Жизненный мир можно раскрыть как царство субъективных феноменов, остающихся «анонимными» . . . . .	154
§ 30. Отсутствие наглядно-указывающего метода как основание мифических построений Канта . . . . .	157
§ 31. Кант и недостаточность современной ему психологии. Непрозрачность различия между трансцендентальной субъективностью и душой . . . . .	160
§ 32. Возможность скрытой истины в трансцендентальной философии Канта: проблема «нового измерения». Антагонизм между «поверхностной» и «глубинной» жизнью . . . . .	163



§ 33. Проблема «жизненного мира» как частная проблема в рамках всеобщей проблемы объективной науки .....	166
§ 34. Экспозиция проблемы науки о жизненном мире .....	169
а) Разница между объективной наукой и наукой вообще ....	169
б) Использование соотнесенных с субъектом опытов для объективных наук и наука о них .....	172
в) Является ли соотнесенное с субъектом предметом психологии? .....	173
г) Жизненный мир как универсум всего принципиально доступного созерцанию. «Объективно-истинный» мир как принципиально недоступная созерцанию «логическая» субструкция .....	174
е) Объективные науки как субъективные образования — образования особой, теоретико-логической практики, сами принадлежащие к полной конкретности жизненного мира	177
ф) Проблема жизненного мира не как частная, а как универсальная философская проблема .....	180
§ 35. Аналитика трансцендентального эпохé. Первое: эпохé в отношении объективной науки .....	184
§ 36. Как жизненный мир может стать темой науки после осуществления эпохé в отношении объективных наук? Принципиальное различие объективно-логического априори и априори жизненного мира .....	187
§ 37. Наиболее всеобщие формальные структуры жизненного мира: вещь и мир, с одной стороны, сознание вещи, с другой .....	193
§ 38. Два основных возможных способа тематизировать жизненный мир: наивно-естественная прямая установка и идея последовательно рефлексивной установки на то, каким способом осуществляется субъективная данность жизненного мира и его объектов .....	195
§ 39. Своеобразие трансцендентального эпохé: тотальное изменение естественной жизненной установки .....	200
§ 40. Трудности в понимании подлинного смысла осуществления тотального эпохé. Соблазн превратно понять его как постепенно осуществляемое воздержание от всех отдельных значимостей .....	201
§ 41. Подлинное трансцендентальное эпохé позволяет провести «трансцендентальную редукцию» — раскрыть и исследо-	

вать трансцендентальную корреляцию мира и сознания мира .....	204
§ 42. Задача конкретного очерчивания путей действительного проведения трансцендентальной редукции .....	206
§ 43. Характеристика нового пути к редукции, отличного от «картезианского пути» .....	207
§ 44. Жизненный мир как тема теоретического интереса, определенная универсальным эпохé в отношении действительности вещей жизненного мира .....	209
§ 45. Начала конкретного истолкования данностей чувственного созерцания чисто как таковых .....	211
§ 46. Универсальное априори корреляции .....	214
§ 47. Указание дальнейших направлений исследования: основные субъективные феномены кинестез, перемены значимости, горизонтного сознания и формирования общности опыта .....	216
§ 48. Все сущее в любом смысле и в любом регионе как индекс, указывающий на субъективную систему корреляции ....	221
§ 49. Предварительное понятие трансцендентальной конституции как «изначального смыслообразования». Узость круга примеров проведенного анализа; указание дальнейших горизонтов истолкования .....	224
§ 50. Первый порядок всех рабочих проблем под титулами ego — cogito — cogitatum .....	228
§ 51. Задача «онтологии жизненного мира» .....	232
§ 52. Возникновение парадоксальных неясностей. Необходимость новых радикальных осмыслений .....	234
§ 53. Парадоксальность человеческой субъективности: бытие сразу и в качестве субъекта для мира и в качестве объекта в мире .....	239
§ 54. Разрешение парадокса .....	244
а) Мы как люди и мы как субъекты последних функций и свершений .....	244
б) Я как изначальное Я конституирую мой горизонт трансцендентальных Других как субъектов, входящих вместе со мной в конституирующую мир трансцендентальную интересубъективность .....	246

- § 55. Принципиальная корректировка нашей первой попытки эпохэ через его редукцию к абсолютно уникальному его, выполняющему последние функции ..... 250

## В

### Путь в феноменологическую трансцендентальную философию от психологии

- § 56. Характеристика философского развития после Канта с точки зрения борьбы между физикалистским объективизмом и вновь и вновь заявляющим о себе «трансцендентальным мотивом» ..... 255
- § 57. Роковой разрыв между трансцендентальной философией и психологией ..... 264
- § 58. Родство и различие между психологией и трансцендентальной философией. Психология как поле решений ... 271
- § 59. Анализ перехода из психологической установки в трансцендентальную. Психология «до» и «после» феноменологической редукции (проблема «вливания») ..... 277
- § 60. Причина несостоятельности психологии: дуалистические и физикалистские предпосылки ..... 281
- § 61. Психология в условиях разногласий между идеей объективистски-философской науки и эмпирической процедурой: невозможность соединить два направления психологического исследования (психофизическое и «психологию как внутренний опыт») ..... 284
- § 62. Предварительное обсуждение абсурдности принципиального уравнивания души и тела как реальностей: указание на принципиальное различие между временностью, каузальностью и индивидуацией у природной вещи и у души . 286
- § 63. Спорность понятий «внешний» и «внутренний опыт». Почему опыт телесной вещи жизненного мира как опыт чего-то «всего лишь субъективного» до сих пор не стал темой психологии? ..... 291
- § 64. Картезианский дуализм как основа установления параллелей. В схеме «описывающая и объясняющая наука» оправдан только ее формально-всеобщий момент ..... 293

## СОДЕРЖАНИЕ

---

§ 65. Проверка правомерности эмпирически обоснованного дуализма путем вживания в фактический способ действия психологов и физиологов .....	297
§ 66. Мир всеобщего опыта; его региональная типика и возможные в нем универсальные абстракции: «природа» как коррелят универсальной абстракции, проблема дополняющей абстракции .....	300
§ 67. Дуализм абстракций, покоящихся на опытном основании. Исторические следствия эмпиризма (от Гоббса к Вундту). Критика эмпиризма данных .....	304
§ 68. Задача чистого истолкования сознания как такового: универсальная проблематика интенциональности (попытка Brentano реформировать психологию) .....	308
§ 69. Фундаментальный психологический метод «феноменолого-психологической редукции». (Первая характеристика: 1. интенциональная соотнесенность и эпохé; 2. ступени дескриптивной психологии; 3. учреждение интстанции «незаинтересованного зрителя») .....	310
§ 70. Трудности «психологической абстракции». (Парадоксальность «интенционального предмета», интенциональный прафеномен «смысла») .....	318
§ 71. Опасность превратного понимания «универсальности» феноменолого-психологического эпохé. Решающая важность правильного понимания .....	322
§ 72. Соотношение между трансцендентальной психологией и трансцендентальной феноменологией, открывающее подлинный доступ к чистому самопознанию. Окончательное устранение объективистского идеала из науки о душе .....	339
§ 73. <Заключительное слово:> Философия как самоосмысление человечества и самоосуществление разума .....	350
<i>Я. А. Слинин</i> Кризис европейского человечества: в чем он состоит и какие средства предлагает Эдмунд Гуссерль для его преодоления .....	359
<i>Д. В. Скляднев</i> Послесловие переводчика .....	385