# *Р. Ингарден*

# Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля

Источник сканирования: **Ингарден. Р.** **Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля** // (перевод А. Денежкина и В. Куренного) – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

(оригинал перевода: R. Ingarden, Innforing i Edmund Husserls Fenomenologi, Oslo, 1970.)

###### Первая лекция

(15 сентября 1967)

**<История феноменологического движения (I)>**

Слово «феноменология» многозначно, и поэтому понятие <феноменологии> я должен сперва, по крайней мере технически, ограничить. Впервые, как вы знаете, это слово всплывает уже в 18 веке, а именно в одном письме Канта. Затем была обширная *Феноменология духа* Гегеля. В последней четверти прошлого столетия уже и физики часто говорили о «феноменологии». Под феноменологией они понимали описание фактов, которые нам даны, в противоположность гипотезам, сформулированным в математических понятиях. Это была эпоха, когда стремились «очистить» различные физические понятия и приспособить их содержание к тому, что дано нам в опыте. Таким образом, и в этой связи говорили о феноменологии.

Напротив, та феноменология, о которой я должен здесь говорить, возникла в 20-м веке, и можно даже точно указать дату, когда это произошло: это было в 1900-1901 гг. В эти годы вышли в свет три работы, авторы которых в то время не знали друг друга, как не знали и того, что вскоре они станут главными представителями одного философского кружка. Это были следующие работы: *Логические исследования*1 Эдмунда Гуссерля, который был в то время доцентом в Галле, *Феноменология воли*2 Александра Пфендера — доцента из Мюнхена — и *Трансцендентальный и психологический метод*3 Макса Шелера, который также был доцентом в Йене. Слова «психологический» и «трансцендентальный» еще долгое время после этого играли <важную> роль в дискуссиях о методе философии.

Сперва я хотел бы дать очень краткий обзор фаз феноменологии. Ибо три этих человека — поначалу <еще> незнакомых друг с другом — дали толчок движению, в котором затем приняли участие много разных философов, не только в Германии, но и, позднее, во Франции, Бельгии и Америке. И поскольку феноменология развивалась при содействии различных философов и во многих странах, то за эти годы изменился и ее облик. Важно, таким образом, сперва сориентироваться относительно фаз феноменологии.

Первая фаза простирается от 1900 года до, примерно, начала первой мировой войны. Научные успехи и самостоятельная деятельность Гуссерля имели решающее значение в эту эпоху. По этой причине я говорю о «Геттингенской феноменологии», хотя начиная с середины этого периода в Мюнхене развивался второй центр феноменологии. В 1901 году, после публикации *Логических исследований*, Гуссерль был назначен профессором в Геттинген и действовал там до 1916 года. После начала войны многие его ученики пошли на фронт, и сам Гуссерль не мог далее спокойно работать. Таким образом, в 1914 году происходит разрыв в развитии феноменологического движения. За год до начала войны вышел в свет первый том Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию, содержащий вторую большую работу Гуссерля *Идеи к чистой феноменологии*, часть I.4 Идеи должны были выйти в трех частях, две из которых, однако, не были опубликованы при жизни Гуссерля. Эта работа завершает первый период; одновременно в ней обозначен новый поворот позиции Гуссерля, и с нее начинается второй период. В развитии феноменологического движения эта эпоха образует начало: она охватывает несколько лет, на протяжении которых положение Гуссерля в Геттингенском университете было довольно тяжелым. Дело в том, что он был назначен профессором вопреки желанию факультета. Факультет хотел видеть на его месте историка философии, и все же Вильгельм Дильтей настоял на том, чтобы министерство в Берлине назначило Гуссерля экстраординарным профессором в Геттинген — он получил персональную кафедру и поэтому формально не относился к факультету. Так как Гуссерль получил назначение вопреки воле факультета, то его бойкотировали на протяжении многих лет. В 1905 году министерство хотело назначить Гуссерля ординарным профессором, но факультет сказал: «Нет — не имеет таланта!» Это очень расстроило Гуссерля. Поначалу он должен был завоевывать публику для своих лекций. В первые годы в аудитории присутствовало лишь несколько студентов. Кроме того, он рассказывал этим студентам о вещах, которые они почти не понимали. Ибо в то время он в своей работе продвигался дальше, выходя за пределы того, что было изложено в Логических исследованиях, и развивал новую проблематику, смысл и цели который были непонятны слушателям. Сегодня мы знаем, что то были начала конститутивной проблематики.

Гуссерль все же стал ординарным профессором. И когда я прибыл весной 1912 года в Геттинген, ситуация уже изменилась. Гуссерль читал перед полной аудиторией. Существовало также философское общество, студенческое общество, которое основали ученики Гуссерля. Там было около 20-25 юношей и девушек, среди которых уже несколько докторов. Но через два года началась война с вытекающими отсюда последствиями. <Весной 1912 года> в Геттингене был <также> семинар, который вел доцент Адольф Райнах. Он был учеником Теодора Липпса, ставшим затем феноменологом. Это был блестящий учитель. Непосредственно перед войной он проводил так называемые «семинары для продвинутых студентов», которые были посвящены «проблеме движения». В этих семинарах принимало участие 15-20 человек. После войны остались почти исключительно женщины и иностранцы. Остальные погибли. Что стало тогда с участниками семинара Гуссерля (там было около 30 человек), я не узнавал; но, например, из пяти польских участников двое погибли на войне. Такова была судьба так называемого «Геттингенского кружка».

Второй период начался, когда Гуссерль был назначен во Фрайбург. Генрих Риккерт после смерти Виндельбанда направился <из Фрайбурга> в Гейдельберг. И весной 1916 года Гуссерль прибыл во Фрайбург, где он поначалу оказался в той же ситуации, что и когда-то <в Геттингене>. На его лекции приходило по пять-шесть студентов, остальные были на фронте. И все они, к тому же, были учениками так называемой «южно-немецкой школы», которая была основана Генрихом Риккертом, Виндельбандом и Ласком. Одним из учеников Риккерта был Мартин Хайдеггер, который незадолго до приезда Гуссерля габилитировался у Риккерта. Большинство Геттингенцев было на фронте; в 1917 году погиб Райнах. Летом 1916 года во Фрайбург прибыла Эдит Штайн, чтобы защищать у Гуссерля степень доктора, и осенью 1916 года она начала свою ассистентскую деятельность, работая с рукописями Гуссерля. Сам я писал свою докторскую работу, но должен был вернуться в Краков и лишь осенью 1917 года на короткое время приехал во Фрайбург для сдачи докторского экзамена. В конце января 1918 года я вернулся на родину. Эдит Штайн осталась, но это мало изменило ситуацию в университете. Гуссерль должен был создавать там совершенно новый круг. Через несколько лет ему это удалось, так что, например, в 1921-1923 гг. он писал мне о значительном оживлении на своих семинарах. Гуссерль был тогда уже очень известен, со всего мира к нему <во Фрайбург> приезжали студенты и молодые философы. Но он не осознавал тогда, что рядом с ним во Фрайбурге работал и Мартин Хайдеггер, который, правда, еще в 1917 году заявил о своей принадлежности к феноменологии и в последующие годы часто посещал Гуссерля, двигаясь, в сущности, своим собственным путем. Он и на студенчество влиял так, что это не всегда было благоприятно для Гуссерля. Однако это обнаружилось только в конце двадцатых годов, когда Хайдеггер вернулся во Фрайбург уже ординарным профессором. Но, вообще говоря, первые десять лет после войны были, по-видимому, очень благоприятны для феноменологии. Это была эпоха великого подъема, не только для самого Гуссерля в его университетской деятельности и в его лекционных поездках, но и для феноменологии вообще. Это было время, когда Макс Шелер был чрезвычайно активен не только по части публикаций, но и в своей университетской деятельности в Кельне. Его работы, среди которых *Формализм в этике и материальная этика ценностей*,5 оказывали большое влияние. К сожалению, Шелер скончался в 1928 году. В это время <также> вышло несколько томов *Ежегодника по философии и* *феноменологическому исследованию*, содержащих ряд значительных работ.

До 1930 года продолжался длительный период развития, период прогресса — в том числе и для Гуссерля. Правда, он надолго замолчал после выхода *Идей* I, и только в 1929 году последовала следующая публикация. В своих университетских лекциях он развивал, однако, живую деятельность и продолжал свои аналитические исследования в различных направлениях, причем это одновременно приводило к изменению его позиции по различным основополагающим вопросам («трансцендентальная логика», исследования времени, структура трансцендентального идеализма и т.д.). Он совершил также несколько лекционных поездок — в Лондон, Амстердам и Париж, где рассказывал о феноменологии. Осенью 1928 года он вышел на пенсию. Хотя он по-прежнему продолжал читать лекции в университете, его положение во Фрайбурге из-за выхода на пенсию, а также деятельности Хайдеггера в этом университете ослаблялось, чего Гуссерль, тем не менее, не осознавал. В 1929 году он справлял свой 70-ти летний юбилей и опубликовал свою третью значительную работу — *Формальная и трансцендентальная логика*,6 — работу, которую он заново написал на основании своих старых лекций, которые восходят к 1920-1921 гг.

Немного позже, а именно в 1931 году, вышли в свет *Meditations Cartesiennes*7 — расширенный вариант «Парижских докладов», прочитанных в 1929 году.8 Гуссерль намеревался опубликовать и немецкий текст. Однако вскоре он нашел, что эта редакция не соответствует ситуации, возникшей тем временем в Германии, и поэтому хотел дать этому тексту совершенно новую редакцию. (Я знаю это из письма, которое я получил от него.) На протяжении нескольких лет он снова и снова приступал к работе над новой редакцией этого сочинения. Она должна была стать его главным трудом. Кроме того, он работал над различными предварительными набросками для обширной систематической работы по феноменологии. В архиве Гуссерля в Лувене есть следы проекта этой работы, рассчитанной на четыре тома. — Ничего из этого не было опубликовано самим Гуссерлем. Примерно в 1936-1937 гг. он приступил к написанию новой работы, которая в настоящее время известна под названием *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Наконец, в 1936 году вышла в свет большая часть этой работы, правда не в Германии, а в Белграде, в журнале *Philosophia*,9 редактором которого стал тогда Артур Либерт, эмигрировавший в это время в Белград. Это третья фаза феноменологии. Она, таким образом, охватывает период с 1930 года до смерти Гуссерля в 1938 году. Это фаза, на протяжении которой — в силу различных обстоятельств — влияние феноменологии как в Германии, так и в остальном мире уменьшалось. Из-за длительного молчания Гуссерля его личное влияние также, в частности, сокращалось. Хотя в тридцатые годы он и читал несколько докладов, например в Праге и Вене, судьба его феноменологии уже давно была решена. Хайдеггер — с одной стороны и Гитлер — с другой одержали верх над Гуссерлем. Почему произошло такое сокращение личного влияния я расскажу подробнее позднее, когда я буду говорить о самом Гуссерле. Гуссерль скончался в апреле 1938 года. Затем началась вторая мировая война. Однако прежде, в последний момент, директор Института философии в Лувене господин Ноэль направил своего ученика отца Г.Л. ван Бреда во Фрайбург, чтобы спасти рукописи Гуссерля. Гуссерль, который — как вы видели — публиковался сравнительно редко, оставил после себя большое количество стенографических рукописей — около 30000 страниц. Это огромное наследие было передано семьей Гуссерля отцу ван Бреда, после чего рукописи были доставлены в Лувен. Там началась работа над рукописями — их упорядочивание, расшифровка и, наконец, подготовка к публикации. Однако лишь с 1950 года начала выходить в свет так называемая Гуссерлиана (на сегодняшний день она насчитывает 11 томов10). Тем самым была открыта и новая фаза в истории феноменологии. Но до ее наступления возникла примечательная ситуация. За несколько лет до начала второй мировой войны, а также во время этой войны во Франции все более ощутимо давало о себе знать влияние Гуссерля и феноменологии вообще, но особенно Хайдеггера. Здесь можно назвать Жан-Поль Сартра, Жана Валя, Мерло-Понти, Габриэля Марселя etc. Возник так называемый экзистенциализм, который часто считают феноменологией, но который по многим пунктам расходится с Гуссерлем и находится под явным влиянием Хайдеггера. Поль Рикер, сделавший перевод *Идей I*, стоит ближе к Гуссерлю. С тех пор как в последние годы многие работы Гуссерля были переведены на французский язык, его влияние во Франции становится все сильнее. Таково же и воздействие Гуссерлианы. Это последний позитивный ренессанс личного воздействия Гуссерля в мире. Во многих других странах: в Южной Америке, даже в определенных кругах в США, действительно начинают изучать Гуссерля. Однако то, что получило развитие за эти годы — что можно видеть и на примере серии сочинений *Phaenomenologica*, — это, скорее, не следующая фаза самой феноменологии, а период развития науки о феноменологии Гуссерля. До сего дня не возникло нового поколения феноменологов, которые бы самостоятельно занимались феноменологическими проблемами в духе Гуссерля. Углубленное изучение сочинений Гуссерля может, однако, привести к тому, что будут вновь активно философствовать феноменологически.

Что понимается под феноменологией, восходящей к Гуссерлю? Прежде всего чисто формально под этим понимается особый *способ рассмотрения* философских проблем, а также совершенно особая *техника* языкового изложения результатов, которые были получены при таком способе отношения к миру или рассмотрения мира. Короче говоря — феноменологический метод. Разумеется, не все люди, ставшие феноменологами, используют его в одном и том же смысле. Возникли различные варианты этого метода — в зависимости от таланта и склада ума соответствующих феноменологов. Однако ядро этого способа рассмотрения связывает всех нас, хотя мы, феноменологи, спорим друг с другом относительно отдельных утверждений.

Но феноменология может рассматриваться и в ином смысле, а именно как совокупность высказываний или как система теорий, которые составляют результат феноменологического способа рассмотрения. И в этом случае на первом месте находится феноменология Гуссерля как некоторая обособленная сама по себе тема, которая в различных существенных пунктах отличается от феноменологии Макса Шелера, или от так называемой «Мюнхенской феноменологии» (А. Пфендер, М. Гайгер, Д. ф. Гильдебранд и т.д.), или, наконец, от философии Хайдеггера. Большое различие, в частности, заключается в том, что молодые феноменологи не просто повторяют то, что было сказано отцом феноменологии, но стремятся с помощью его метода продвинуться далее, и по этой причине они вовсе не случайно приходят к результатам, отличающимся от тех, что желал бы видеть Гуссерль. Нет никакой «школы» феноменологии.

Феноменологи работали в совершенно различных областях. Уже в первом томе *Ежегодника* рассматривается множество разнообразных тем. Там есть, прежде всего, *Идеи к чистой феноменологии* Гуссерля. В определенном смысле речь здесь идет о теории познания, так как *Идеи I* дают анализ сознания, которое имеет место при познании различных предметностей. При этом развивается единая проблематика, относящаяся ко всему многообразию актов, операций и т.д. сознания. Рассматривается также методология самой феноменологии.

Кроме того, в этом томе есть большая работа Макса Шелера *Формализм в* *этике и материальная этика ценностей*,11 содержащая полемику с формальной этикой Канта. Затем там есть работа Морица Гайгера *Феноменология эстетического удовольствия*12 — статья, рассматривающая проблемы из области эстетики. Александр Пфендер развивает *феноменологию чувств и* *настроений*13 — особый вид психологии. Наконец Адольф Райнах излагает *Априорные основания гражданского права*14— работа, относящаяся к области философии права. Таким образом, уже в первом томе присутствует многообразие различных предметов рассмотрения, которые позднее стали характерными для феноменологии. Сходно обстояли дела в последующих томах *Ежегодника* и в других феноменологических сочинениях. Вследствие этого многие исследователи были заинтересованы феноменологией.

Если сегодня говорить о Гуссерле, то не следует забывать, что говорить о его философии в целом еще слишком рано, в первую очередь потому, что большая часть его наследия еще не опубликована. Кроме того, в истории развития и воздействия философии Гуссерля есть три различных аспекта. Первый аспект — это философия Гуссерля как она предстает в тех сочинениях, которые он сам опубликовал. Здесь мы имеем следующие работы и даты:

В 1891 году вышла в свет *Философия арифметики*, том I.15 Должен был последовать и второй том, но Гуссерль отказался как от результатов, так и от метода этой книги.

В 1900/1901: *Логические исследования*. Между *Философией арифметики* и выходом этой работы прошло, таким образом, 10 лет, в течение которых Гуссерль работал дома и публиковал лишь небольшие критические статьи. До сих пор мы точно не знаем, чем он занимался в эти годы. Рукописи этого периода отчасти отсутствуют, отчасти еще не расшифрованы. Мы знаем только, что он отошел от проблем *Философии арифметики* и много занимался логическими сочинениями своего времени. По отношению к *Алгебре логики* Шредера16 он был настроен очень критически и одновременно разрабатывал критику психологистской логики. Он искал путь, который мог бы привести к философскому обоснованию логики. Итогом этих лет были *Логические* *исследования*. Но затем Гуссерль вновь замолчал более чем на десять лет, которые были наполнены очень интенсивной работой над различными проблемами. Теперь он искал путь, на котором можно было бы обосновать философию вообще.

В 1911 году в журнале *Логос* вышла небольшая статья «*Философия как* *строгая наука*».17 Здесь впервые появляется слово «феноменология», так как в первом издании *Логических исследований* Гуссерль называл свою философию «дескриптивной психологией» (используя выражение Брентано). Это небольшое сочинение было первым результатом целого десятилетия поисков новой философии.

Затем наступил 1913 год, когда вышли *Идеи к чистой феноменологии* *и феноменологической философии*. *Первая книга*. Общее введение в чистую феноменологию, — сочинение, содержащее существенную часть работы Гуссерля, начиная с 1901 года. В рукописном виде существовали еще два последующих тома, которые Эдит Штайн как ассистентка Гуссерля подготовила к печати несколько позже — во время войны — и предоставила ему в 1918 году. Гуссерль, однако, остался недоволен этой редакцией. Видимо потому, что за это время он сделал большой шаг вперед в анализе изначального сознания времени и в <анализе> конститутивной проблематики и при этом все более и более укреплялся в свой идеалистической тенденции. Позднее он передал этот текст своему другому ассистенту — Людвигу Ландгребе, который подготовил вторую редакцию. Однако и она не удовлетворила Гуссерля, так что обе следующие части *Идей* при его жизни оставались в рукописном виде.18

В 1929/1930 гг.: *Формальная и трансцендентальная логика* и *Meditations Cartesiennes*. Объем *Логики* — около 250 страниц, *Meditations Cartesiennes* — это небольшая работа; но и та и другая обнаруживают значительный поворот к трансцендентальному идеализму. В этих книгах Гуссерль окончательно обратился к идеализму.

И наконец 1936 год. В этом году вышла первая часть книги *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология19* — объемом около 100 страниц, остальная часть которой еще не была готова. Летом 1937 года Гуссерль тяжело заболел и больше не оправился от этой болезни.

Те, кто не бывал в Геттингене, а позднее и во Фрайбурге, создавали свой образ философии Гуссерля на основании названных сочинений. Исходя из этих текстов можно писать историю мышления Гуссерля, что фактически и делается — за рубежом, в других университетах и т.д. — исторически в этой форме.

Второй аспект его философии обнаружится, если мы учтем тот факт, что Гуссерль на протяжении приблизительно 35 лет постоянно читал лекции в университете и на этих лекциях излагал свою собственную философию.

Он читал лекции двух различных видов. С одной стороны, у него были так называемые «большие», 4-х часовые лекции, которые были предназначены для широкой публики, так, например, «История философии», «Кант», «Немецкий идеализм» и т.д. При этом речь шла, в принципе, о сообщении знания, усвоенного из философской литературы. Здесь Гуссерль выступал, скорее, не как философ, а как ученый.

Но он читал и другие лекции, так называемые «малые», 2-х часовые лекции — по средам и субботам с 12 до 13 часов. Здесь он говорил о других философах, высказывал всегда свои собственные мысли о тех проблемах, над которыми он сам работал в это время: например, «Введение в феноменологию», «Основные проблемы феноменологии», «Избранные проблемы этики» и т.д. Часто повторяющийся курс лекций по логике был 4-х часовым, он также предназначался для специалистов. Так, например, в 1912 году, когда я прибыл в Геттинген, он читал лекции, которые он хотя никогда позднее сам не публиковал, но которые должны были составить второй том Идей.

Наконец, Гуссерль вел семинары, на которых он нередко брал за основной текст какого-либо классика — главным образом Декарта, Беркли, Юма и Канта. Речь шла, однако, не об анализе текста в обычном смысле слова и не об историческом разъяснении учения данного философа, но, прежде всего, о феноменологическом анализе проблем и фактов, которые рассматривались в тексте, который читался в качестве основного. Это была феноменология на полях чужого хода мысли. Иногда здесь имели место весьма далеко идущие феноменологические анализы, которые равным образом вели в область тех проблем, над которыми работал Гуссерль. Он был особенно плодотворен в период между 1920 и 1930 годом и в это время излагал те вещи, которые по сей день существуют лишь в записях слушателей. Эти <феноменологические анализы, проводимые на семинарах,> также возымели свое действие — в ряду поколений тогдашнего студенчества, лучшие представители которого сложились как самостоятельные философы (в Германии и в других странах).

Эти «малые» лекции, как и семинары, были для Гуссерля <местом>, где он, в определенном смысле, ставил мыслительные эксперименты. Он разрабатывал какую-нибудь тему, а затем ее излагал; то, что излагал, не было еще совершенно ясно или полностью готово. Однажды он сказал, что изучил большинство своих учеников на начальных занятиях по философии. У них, сказал он, впервые узнаешь, как надо говорить, чтобы тебя поняли другие. И Гуссерль неоднократно читал «одни и те же» лекции, но всегда в несколько иной, более развитой, более отточенной редакции. Он также часто находил различные пути, чтобы рассматривать тот же комплекс проблем, но на более глубоком уровне.

Сочинения и устно изложенные учения составляют второй аспект философии Гуссерля в ее развитии и ее фактическом воздействии. К сожалению, я принимал участие в геттингенских семинарах и слушал там лекции только с весны 1912 года до начала первой мировой войны, а также летом 1915 года и позднее в 1916 году во Фрайбурге. Во Фрайбурге я был занят, в первую очередь, написанием докторской работы и потому не посещал всех лекций. Но в 1916 году я почти ежедневно беседовал с Гуссерлем; обычно после ужина и до поздней ночи я был у него, и там я погружался в те проблемы, над которыми Гуссерль работал именно в это время.

Обратимся, наконец, к третьему аспекту развития и воздействия феноменологии Гуссерля: к рукописям, над которыми Гуссерль ежедневно, с небольшими перерывами, работал на протяжении приблизительно 40 лет. Гуссерль провел, например, обширные исследования времени и вскрыл его различные аспекты. Исследования конституированного, так называемого наполненного времени, изначального времени, исследования по проблеме сознания, конституирующего время, и т.д. (Все эти термины я объясню позже.) Некоторые части этих исследований времени, относящиеся к 1905-1906 гг., были впервые опубликованы в 1928 году.20 Их также подготовила к печати Эдит Штайн. Я читал эти анализы, существовавшие в рукописной редакции, в 1927 году, когда я посещал Гуссерля. Хайдеггер узнал об их существовании от меня. И затем Хайдеггер опубликовал их в 1928 году. Речь идет о так называемых *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени*.

Также около 1918 года Гуссерль приблизительно в течение двух лет работал над проблемой времени, и, вероятно, поэтому мало интересовался моей диссертацией, посвященной философии Бергсона. Я видел манускрипты, написанные в Бернау в 1927 году; это большая стопка рукописей — но они до сих пор не опубликованы.

Затем есть обширные исследования 1908/1909 гг. по проблеме пространства и времени.21 Далее — занявшие у Гуссерля много времени исследования о так называемой «первой философии», которые уже были опубликованы в 2-х томах.22

На основании этих рукописей, насчитывающих около 30000 страниц, можно ориентироваться в истинном ходе развития мышления Гуссерля. Только после того, как станут известны все эти рукописи, и они будут сравнены с его опубликованными книгами, и, кроме того, будет известно конкретное содержание лекций Гуссерля начиная с 1901 года, — только тогда можно будет сказать, каким образом, в действительности, развивалось его мышление. Но нам придется ожидать еще многие годы. Ибо в тех томах *Гуссерлианы*, что были опубликованы до настоящего времени, стала доступна лишь часть его рукописей. Кем был Гуссерль как философ — это можно будет узнать, таким образом, только после публикации оставшихся манускриптов. И только после этого можно будет систематически и исторически работать с его философией в целом.

Все, что я буду говорить здесь о Гуссерле, есть, разумеется, лишь часть того, что можно сказать на основании, прежде всего, чтения его сочинений (как опубликованных им самим, так и тех 11 томов *Гуссерлианы*, что вышли после войны). Иногда я буду также обращаться к некоторым беседам, которые я имел с ним в различное время, начиная с 1912/1913 гг. Для того, чтобы напасть на след феноменологии, следует понимать ту духовную ситуацию и те направления, из которых она возникла в качестве некоторого протеста.

Как я уже сказал, Гуссерль радикально изменил свою точку зрения в период между *Философией арифметики* и *Логическими исследованиями*. Это было для него критическое время. *Философия арифметики* была результатом всего того образования, которое Гуссерль получил как философ. Он родился в Мэрене, откуда он направился в Берлин изучать математику. Разумеется, он учил и философию, но его специальностью была математика — он был учеником Вейерштрасса. Вариационное исчисление было темой его диссертации. Это были, таким образом, очень специальные вещи. Австриец по рождению он, после завершения своей учебы, вернулся в Вену. О том, чем он там занимался, мы знаем очень мало. Одна легенда гласит, что однажды он посетил доклад Франца Брентано и это произвело на него такое впечатление, что после этого он был вовлечен в философию, находясь под сильным влиянием Франца Брентано.

Брентано, как вы, возможно, знаете, сперва был францисканским патером и интересовался метафизическими вопросами, проблемой существования Бога и т.д. Но и после того, как Ватиканский собор в 1870 году исключил его из ордена, он оставался священником.23 Он полностью посвятил себя философии и с особым интересом изучал взгляды Дж. Ст. Милля. В 1874 году он опубликовал *Психологию с эмпирической точки зрения,* том I (второй том не был опубликован). Книга была написана в духе времени. А именно, в эти годы произошел крах немецкого идеализма и, вместе с тем, тогдашней философии вообще, естествознание же полностью восторжествовало. За исключением историков философии и отдельных философов, таких как, например, Герман Лотце, интересующиеся философией естествоиспытатели — Т. Фехнер, В. Вундт, Гельмгольц — обратились к психологии. Имело место стремление разрабатывать ту область, на которую еще не успело распространиться господство естествознания, и при этом разрабатывать ее с помощью естественнонаучных, в особенности экспериментальных методов. В 1860 году вышла первая книга этого исследовательского направления: *Элементы психофизики* Т. Фехнера, в которой излагалась эмпирическая, экспериментальная психология. Примечательным образом здесь скрывалась одна проблема: отношение между материей и духом, которую старались разрешить эмпирическим и экспериментальным образом. Где полагали найти реализацию этого отношения? На том месте, где человек вступает в контакт с внешним миром, где, таким образом, внешние раздражители, или физические процессы, воздействуют на органы чувств. Используется, следовательно, метод экспериментального исследования, и в течение десятилетий занимаются чувственными данными ощущений и их отношением к внешним раздражителям.

Эта новая психология создается естествоиспытателями. Фехнер был физиком, Вильгельм Вундт, основавший (в 1879 году) первый психологический институт в Лейпциге, первоначально был физиологом. Эрнст Мах был также физиком и особенно интересовался психологией. Его главная работа называется *Анализ ощущений*, а первая часть озаглавлена «Антиметафизические предварительные замечания». Совершенно ясно, что там рассматриваются философские проблемы, и все же это называется психологией. Хотя они все были убежденными психологами, Фехнер, Вундт и Мах обсуждали философские проблемы. Одним из наиболее значительных психологов, который занимался так называемыми «данными ощущений», был Гельмгольц — величайший физик своего времени.

Такова одна сторона новой психологии, которая была не только строго эмпирической, но и антиметафизической, и представляла собой попытку установления математически постижимых, строгих законов, относящихся к области психофизики.

Брентано в 1874 году был также настроен против метафизики. Но он хотел заниматься не экспериментальной, а чисто дескриптивной психологией; он предпринял попытку описания психического, т.е., по его мнению, сознания. Ибо бессознательные психические процессы — это, для Брентано, противоречие.

Но, по Брентано, эта дескриптивная психология должна быть философской основной наукой. На ней основываются все другие философские дисциплины. Например, этика, эстетика и т.д. должны в первую очередь рассматриваться психологически, т.е. психология должна искать для них последние основания в переживаниях, которые следует точно описывать. Но психология как философская основная наука бросает тень и на остальные философские дисциплины, в частности, на логику. Тень эта уже не является больше психологией, но психологистической философией.

Теперь вы видите фон *Философии арифметики* Гуссерля. Гуссерль — математик, он интересуется математическими вещами, но то, как он это делает, перенято из дескриптивной психологии Брентано. Можно, правда, показать, что уже в это время его метод выходил за пределы метода Брентано. Есть уже первый след нового способа описания, но его отличие от дескриптивной психологии Брентано еще не осознается Гуссерлем, и поэтому он считает свою собственную манеру работы психологическим описанием. Во всяком случае, математические предметности, то есть числа, множества и т.д., дескриптивно рассматриваются как психические образования или психические явления.

Философия арифметики была запланирована в двух томах, второй том, однако не появился. Готтлоб Фреге также работал над основаниями арифметики и опубликовал отрицательную рецензию на *Философию арифметики*.24 В первую очередь он упрекал Гуссерля в психологическом истолковании математических образований. Эта рецензия, должно быть, произвела на Гуссерля впечатление. Но я думаю этого было недостаточно, чтобы указать Гуссерлю новый путь исследования. Такой путь Гуссерль должен был найти сам. Даже критические аргументы против психологизма в логике он не перенял у Фреге, а нашел сам.

В то время уже существовал ряд работ, посвященных алгебраической логике. В 90-е годы Гуссерль читал и рецензировал некоторые из них, например, *Алгебру логики* Шредера. Примечательно то, что хотя он сам происходил из математической среды (!), он не принял алгебраической логики. Точнее говоря, он отвергал не результаты — это совсем другое дело, — а метод. Исследователи, которые начали разрабатывать алгебраическую логику, были убеждены, что она есть лучший способ рассмотрения логических проблем. Формальные, дедуктивные системы разрабатывают, конечно, и по сей день. Гуссерль сказал: «Да, прекрасно, но это не помогает мне понять, что это, собственно, такое — логические образования. Для меня этого слишком мало». Были составлены замечательные системы, которые, тем не менее, опирались на конвенции, а это не было решением для Гуссерля.

Он продолжал искать. И был один совсем забытый философ — Бернард Больцано, который в первой половине 19-го столетия жил в Богемии, точнее говоря, в Праге. У него был какой-то конфликт с церковью, из-за которого было запрещено публиковать его работы. (Он был священником.) Несмотря на это, его друзья все же опубликовали одну книгу, так называемое *Наукоучение*,25 состоящее из четырех томов. Там рассматривались, главным образом, различные логические образования: понятия, предложения, заключения, взаимосвязь предложений, теории. И все это делалось не психологическим и не эмпирическим образом. Речь идет о ренессансе или, скорее, о рождении априори, понимаемом совершенно новым образом, а именно об априори, которое, возможно, имел в виду Кант. Однако Кант отяготил свою теорию априори различными, метафизическими по своему основанию, предпосылками относительно априорных категорий и относительно априорных форм созерцания, которые, словно стена, стоят между нами и миром. Нужно отказаться от всего этого понятийного аппарата *Критики чистого разума*, но следует сохранить верное зерно, заключающееся в понимании того, что один из видов «опыта» есть способ познания, который делает возможным математику. Фактически, ни Больцано, ни Гуссерль не переняли кантовскую теорию категорий как необходимых «категорий рассудка». К сожалению, Гуссерль, как и Больцано, перенял слово «a priori». Здесь заключено основание больших недоразумений, которые до настоящего времени приводят к тяжелым упрекам в адрес феноменологии Гуссерля.

Позитивное учение Больцано о понятиях, о предложениях, т.е. о «понятиях самих по себе», «предложениях самих по себе» и т.д., сыграло решающую роль и убедило Гуссерля в том, что логические проблемы следует рассматривать иным <не психологическим> образом.

Но сперва он хотел еще раз убедиться, что психологизм несостоятелен — и даже ложен — в области логики. И поэтому первый том Логических исследований содержит критическую полемику с позицией логического психологизма — полемику, которая выливается в конечную идею чистой логики как априорной науки о теориях <вообще>. Дельная критика Гуссерля идет намного дальше критики Фреге. Идея чистой логики как априорной теории науки также выходит за пределы того, что можно найти у Фреге. Этот первый том имел значительный успех в Германии.

Год спустя вышел второй том *Логических исследований*. В нем было шесть различных исследований, связанных между собой очень условно. Все читатели ожидали: сейчас выйдет логика, философская (не математическая) логика Гуссерля. Ибо первый том имел подзаголовок «Пролегомены к чистой логике». Они, однако, были удивлены: во втором томе они нашли не «логику», а совершенно иные вещи. Главную часть второго тома образуют пятое и шестое исследование: анализ интенциональных актов, интенционального сознания — причем в двоякой форме. В пятом исследовании рассматриваются так называемые «сигнитивные» акты, то есть чистые акты мышления, мышление не созерцательное, а также проясняется понятие смысла, или значения. В шестом исследовании, напротив, рассматривается «наполнение» интенции значения различными видами интуитивных актов. Здесь, таким образом, разрабатывается теория опыта — взятого в очень широком смысле слова, — или интуиции, но не в смысле Бергсона, а в смысле Декарта. Оба исследования в совокупности ограничивают сферу логического. Каким образом достигает Гуссерль этих результатов? Путем скрупулезного анализа интенциональных актов, актов подразумевания, так называемых сигнитивных актов.

Гуссерль рассказывал мне однажды: «Вы знаете, какой была реакция на эту работу? — говорили, что это возврат к психологизму!». В этом, правда, отчасти виноват и сам Гуссерль. Так как во введении ко второму тому *Логических исследований* он называет свой собственный способ рассмотрения этих проблем «дескриптивной психологией», подобно Брентано. Несколько лет спустя он попытался исправить эту ошибку.26 Но только в 191127 году он говорит: «Это не психология, это — феноменология». Во втором томе *Логических исследований* были проведены анализы, которые нам аd осulus показывают, как следует анализировать сознание. Не так, как это было принято раньше, когда стремились свести комплексное сознание к элементам, — не так, как это, например, делал Джон Локк, мысль которого состояла в следующем: есть простые и составные идеи, всегда следует извлекать простое из сложного. В противоположность <мысли Гуссерля>: следует схватывать живой поток сознания, живое становление целого, а не разбивать ничего на элементы. Следует также постараться прояснить себе что такое интенциональность сознания.

Таковы были первые прозрения Гуссерля. — Имел ли он примеры такого рода подхода? У него, действительно, были предшественники. Одним из наиболее известных был Вильям Джеймс и его *Психология*,28 в которой он старался рассматривать сознание иначе, чем то было обычно принято при английском, атомистически-ассоциативном подходе. К сожалению, Гуссерль знал Джеймса только по сокращенному немецкому переводу *Психологии*.

Другим философом, который в какой-то мере повлиял на Гуссерля, был также ученик Брентано — Казимир Твардовский, более молодой коллега Гуссерля и мой учитель. Он написал небольшую книгу: *К учению о содержании и предмете представлений. Психологическое исследование*.29 Здесь также шла речь о дескриптивном анализе актов сознания, который значительно отличался от того, как это делалось в психологии прежде. Есть неопубликованная рецензия Гуссерля на эту небольшую книгу Твардовского, из чего можно понять, что уже около 1895 года Гуссерль знал многое о том, как можно проводить такого рода анализ сознания. Он многое критикует у Твар-довского. Но видно также, сколь внимательно Гуссерль его изучал.

Был, наконец, еще третий аналитик сознания (возможно, слово «аналитик» является здесь не совсем подходящим, но фактически речь идет именно об этом), которого Гуссерль, однако, не знал. Имеется в виду Бергсон, который также открыл живой поток сознания, противоположный тому застывшему образу, который имел место в английской ассоциативной психологии. Следует упомянуть *Essai sur tes donnees immediates de la conscience* (1889) и *Matiere et memoire* (1896). Эти работы содержат целую теорию конкретной длительности, а также анализы «perception pure» и «perception concrete», До написания *Логических исследований* эти важнейшие работы Бергсона не были известны Гуссерлю. Я сам выяснял этот вопрос.

Второй том *Логических исследований* содержит, наконец, еще три другие раздела, которые проливают свет на все исследование, в частности на то, что речь здесь идет не о психологии. В первую очередь это второе исследование, озаглавленное «Единство вида».30 Среди прочего здесь имеет место полемика с английскими эмпириками, с Локком и Юмом. Почему? Английские эмпирики отвергали, как вы знаете, «врожденные» идеи Декарта и, разумеется, идеи в смысле Платона. Любое знание, по их мнению, происходит из опыта, и любое знание заключено в опыте. Соответственно, нет никаких идеальных предметностей. Нет также познания, отличного от того, что происходит из опыта. В противоположность им Гуссерль во втором исследовании защищает единство вида. Таким образом, имеется нечто такое, как вид, эйдос. Каким образом стремится показать это Гуссерль? Путем доказательства того, что все аргументы, приводимые эмпириками в защиту своего тезиса, противоречивы, если нет никакого вида.

Если искать «вид» интенционального акта, то можно видеть, что речь здесь идет не об индивидуальном, выполняемом мной сейчас акте, рассматриваемом в его подвижности в потоке сознания. В этом акте разыскивается существенное, что делает его интенциональным актом и без чего он бы вообще не был бы таким актом.

Позднее, в *Идеях I*, Гуссерль употребляет не слово «вид», а говорит о «сущности». Когда я прибыл в Геттинген весной 1912 года, было сказано, что феноменология — это сущностное учение о чистом сознании. И мы повсюду искали эти сущности, стремились обнаруживать их феноменально. Тогда мы были убеждены, что в качестве феномена есть «белое», а также отличие «белого» и «красного» (красного цвета). Есть красный цвет, который может обнаруживаться как тот же самый во многих различных вещах. Если, например, перед нами две шляпы, то можно сравнить, имеют ли они один и тот же цвет или различный. И именно то, в чем они «одни и те же», есть обнаруживающееся в них чистое качество, чистый эйдос, например, красный цвет, та же самая форма и т.д. Не требуется никакой теории двух миров в смысле Платона, чтобы увидеть это. Гуссерль говорит: «Я не платоник, мне не надо предполагать никаких внемирных "идей". Я говорю о том, что можно видеть в этом мире, в конкретных вещах, не отождествляя "красный цвет" с индивидуальными моментами красного многих красных вещей. Нужно это просто видеть!» Здесь, таким образом, пролегает различие между эмпирической психологией — психологией дескриптивной — и «феноменологическим» анализом, который использовал Гуссерль. Гуссерль искал eidoi — эйдос чувственного восприятия, эйдос предметности, интенционального акта и т.д.

Далее, в Логических исследованиях есть третье исследование, имеющее примечательное название «Учение о части и целом». Что это такое? Тема, которая там рассматривается, известна сегодня под другим названием. Приблизительно в это время Алексиус Майнонг (ученик Брентано и коллега Гуссерля) опубликовал ряд исследований, объединенных под названием «Теория предмета»,31 — то есть речь шла о формальной, априорной теории формы всех возможных предметностей, в частности, вещей, но также математических предметностей, процессов, событий, мира и т.д. Эту тематику Гуссерль начал разрабатывать за несколько лет до Майнонга с небольшого анализа «самостоятельных» и «несамостоятельных» содержаний (по тогдашней терминологии Гуссерля). Например, цвет чего-либо несамостоятелен, он не может существовать без того, что окрашено. Самостоятельным же может быть только целое, а не так называемая часть <(неделимая далее на части)>. Есть части, в которых нельзя выделить других частей, и части, в которых можно их выделить. Если у меня есть яблоко, я могу поделить его на разные части, и каждая часть (кусочек) столь же самостоятельна, как и само яблоко. Но если я рассматриваю цвет яблока, то его не может быть без того, что окрашено, то есть без яблока. — Это только пример, указывающий направление исследования. На основании этого Гуссерль позднее разработал так называемую «формальную онтологию». Многие исследователи работали над этим. Есть, например, формальная онтология ценностей; как сам Гуссерль, так и Макс Шелер стремились реализовать ее. Конечно, есть и материальный анализ ценностей, но это совсем другое дело.

Таким образом, речь вновь идет о начале априорного учения, которое как формальная теория лежит в основании всех математических, дедуктивных теорий. Математики, правда, не видят этих последних оснований; они начинают с аксиом и думают тем самым установить априорные конвенции. То, что лежит за этим, что является изначальной данностью, — это они уже больше не признают, так как здесь принимается в расчет интуиция. Ибо, по их мнению, то, что говорит мне интуиция, часто несостоятельно, она считается источником заблуждений. И вследствие этого из аксиом делают просто конвенции. В то же время заходят столь далеко в формализации, что остаются только знаки, бессмысленные знаки, которые лишь определенным образом располагаются друг подле друга — и из этого они затем должны черпать свой смысл. Но это, опять же, идея, которую можно найти в прошлом; не у Платона, конечно, а у Лейбница можно ее искать и найти. Но этого нынешние математики также не знают. Они суть скептические позитивисты и доверяют, скорее, собственным конвенциям, чем «интуиции», если допустить, что они вообще когда-либо пробовали ее достичь.

Наконец, в *Логических исследованиях* есть часть, на которую также следует обратить внимание. Это «четвертое» исследование под названием «Идея чистой грамматики».32

Среди брентанистов был уже философ, занимавшийся проблемами языка, а именно Антон Марти. Он написал одну работу, посвященную философии языка.33 Марти рассматривает «всеобщую грамматику», но только как эмпирическую, в принципе, психологическую науку. В отличие от него Гуссерль предлагает собственные фундаментальные идеи, относящиеся к «чистой» грамматике. <По Гуссерлю,> в первую очередь следует заняться априорным анализом структуры простого предложения, которая затем сможет служить основоположением грамматики. За этим следует прояснение смысла изначальных логических функций, которое проводится совершенно иначе, чем это принято у представителей логистики по отношению к так называемым «логическим константам». Идеи Гуссерля продолжают жить. Макс Гартман, например, стремился разработать формальную грамматику, а есть еще многие другие, которые работают над не-эмпирической теорией языка. Конечно, эмпирический подход к языку также возможен и совершенно правомерен — это совершенно ясно. Но любая «эмпирическая» грамматика покоится на теоретическом основании, на «чистой» грамматике, которую Гуссерль начал разрабатывать в *Логических исследованиях*.

Если вы теперь возьмете все вместе: анализы различных форм сознания, анализы интенциональных актов, которые имеют <чисто> когнитивную природу, затем анализы интенциональных актов, которые ведут к наполнению интенций значения, а также всю полемику или дискуссию о чистых видах, кроме того, основания формальной онтологии и, наконец, идею чистой грамматики, — тогда вы увидите на основании самих обсуждаемых тем, что это никакая не дескриптивная психология в смысле Брентано. Скорее, это совершенно новая перспектива рассмотрения новых, связанных друг с другом проблем, которые затрагивают философские основания логики. Таким образом, это все же «логические» исследования. К сожалению, в предисловии Гуссерль неверно говорит, что речь идет о дескриптивной психологии.

Здесь нет еще одной вещи, которая появляется у Гуссерля позднее: это так называемое «чистое сознание». Пока я говорил просто о сознании, об интенциональным сознании. Здесь предпринимается попытка анализировать сущность актов сознания, операций сознания, модификаций сознания, а также коррелятов различных актов и операций сознания. Все это исследуется с точки зрения сущности, общей идеи. Но не говорится, чье это сознание. Не говорится, является ли это сознание этим конкретным, человеческим сознанием или это какое-то конкретное, не-человеческое сознание. Правда, я могу проводить эти сущностные анализы, привлекая свое конкретное сознание, но мне не требуется предполагать, что я действительно есть некоторый человек (так-то и так-то физиологически сложенный) и что я так-то и так-то обусловлен психофизической природой и реальным миром. Но для того, чтобы прийти отсюда к «чистому сознанию», о котором Гуссерль говорит позже, нужно проделать еще долгую дорогу.

Итак, миновал 1901 год. И после этого Гуссерль вновь замолкает на 13 лет. Только спустя 13 лет выходят в свет его *Идеи к чистой феноменологии* (том I). На семинаре 1913/1914 гг. мы читали их вместе с Гуссерлем и слушали его комментарии к этой книге. И там, на семинаре, возникло определенное удивление. Это было не то, что мы ожидали. Вдруг мы читаем такие положения (я еще позднее вернусь к этому): «Если мы вычеркиваем чистое сознание, то мы вычеркиваем мир» (!); «Если нет чистого сознания, то нет и мира» (!). Гуссерль многие годы учил нас: назад, к вещам, к конкретному, не к абстрактному, не к теориям и т.д.! Ближе к конкретному! — таков был лозунг. Вместо этого в *Идеях I* мы встречаем обширные анализы сознания, анализы внешнего, трансцендентного восприятия, основанные на рассуждениях о том, что является реальной (reeler) частью сознания, а что не является таковой. Затем мы встречам требование проведения «феноменологической редукции» до того, как мы приступим к анализу сущности «самих вещей», а к «самим вещам» следует подходить только окольным путем, а именно путем анализа сознания. Если провести все эти анализы, то мы придем к заключению: если нет никакого сознания и никакого чистого Я, то нет также никакого мира. Мир есть коррелят сложного многообразия субъективных операций Я. И это «Я» — это не я, Ингарден, я как реальный человек в реальном мире, а чистое Я, Я философствующее. Следует каким-то образом отвлечься от «себя» как некоторого человека.

Таким образом, это совершенно особый метод, который, очевидно, существенно отличается от того способа рассмотрения, который был принят в *Логических исследованиях*. Здесь есть также определенные выводы, которые, по крайней мере на первый взгляд, несут печать выводов метафизических — выводы, которые должны быть объяснены с позиции Гуссерля прежде, чем они бы были отвергнуты. Таким образом, между 1900 и 1913 гг. произошло нечто важное. В это время имел место какой-то новый кризис, и с ним, разумеется, тесно связаны все рукописи, которые были написаны в те годы и из которых до настоящего времени нам известна лишь малая часть. Перед *Идеями I* вышла в свет только одна статья, которую Гуссерль назвал «Философия как строгая наука». «Строгая» не означает здесь «математическая» наука. Философия есть материальная априорная наука, которая должна быть «строгой», т.е. ответственной и наиболее фундаментальной наукой. Это последнее основание должно содержаться в самой философии, она должна, наконец, стать зрелой наукой. Мы должны искать основания, в котором мы не могли бы больше сомневаться. И методом этого является так называемая трансцендентально-феноменологическая редукция, теория которой, однако, развивается только в *Идеях I*. Но «Философия как строгая наука» не проясняет для нас тех изменений, которые привели к *Идеям I*.

Сейчас я вернусь к ситуации в европейской философии до 1900 года, чтобы, исходя из нее, понять в каком смысле философия Гуссерля от *Логических исследований* до *Идей I* представляла собой протест против распространенного тогда способа философствования. Философия на протяжении нескольких десятилетий перед выходом *Логических исследований* была, в принципе, либо психологией (эмпирически-экспериментальной или дескриптивной), либо была представлена такими течениями, как неокантианство. Гуссерль, напротив, выбирает совершенно иной путь. С неокантианством ему пришлось полемизировать значительно позднее. Сперва же — как уже было упомянуто — речь шла о полемике с психологизмом и распространенной манерой тогдашнего философствования. Это была эпоха восстановления философии после краха немецкого идеализма, особенно школы Гегеля, который произошел в середине века. Это восстановление шло двумя путями: через психологию, которая в то же время была скрытой философией, и путем восстановления связи с исторически минувшими философиями, прежде всего с Кантом, но также и с другими прежними системами — вплоть до Аристотеля. В то время развивалась наука о философии, которая постепенно превращалась в философию со своим понятийным аппаратом, т.е. становилась мышлением чужих мыслей и с использованием чужого понятийного аппарата, постоянно развивавшегося и перестраивавшегося, — и все это в отрыве от действительности и с некоторой слепотой к конкретному видимому содержанию. Гуссерль, напротив, стремился реализовать иной способ философствования, чтобы, в определенном смысле, найти иной мир: совокупный состав феноменов, с которыми мы постоянно имеем дело, не зная того, что мы имеем с ними дело, что мы ими действительно обладаем — ибо мы всегда имеем предметную установку, т.е. направлены на то, что находится в пространстве и времени, и склонны немедленно облачать это в одеяние готовых, сформированных наукой, абстрактных понятий — несмотря на громкий призыв к «опыту». То, что при этом мы переживаем непрерывный поток феноменов, благодаря которым даны нам вещи, — этого мы не знаем, как и не осознаем мы конкретное, наглядное содержание этих вещей. Все это подлежало открытию при новом способе философствования. Гуссерль говорил позднее: это «скрытое» сознание, о котором мы поначалу ничего не знаем. Сознание должно быть открыто и эксплицировано. И при этом открывается и новый путь познания мира. Но об этом — в следующий раз.

Вторая лекция

(22 сентября 1967)

**<История феноменологического движения (II)>**

Прежде чем непосредственно приступить сегодня к изложению отдельных проблем, позвольте мне сообщить еще некоторую информацию о первом периоде феноменологии, точнее, о развитии того кружка, который сформировался вокруг Гуссерля в Геттингене, и, немного позже, также и в Мюнхене. Я позволю себе это, так как знание о ситуации в эти годы, а также знание феноменологической литературы, возникшей в то время, сегодня, вообще говоря, сравнительно ограничено. Дело обстоит так, словно бы весь этот период, который я называю периодом «оригинальной» феноменологии гус-серлевского типа, в некотором смысле исчез из нынешнего сознания. Небольшой пример: когда зимой 1959 года я в течение нескольких месяцев был в Америке, то в Соединенных Штатах было очень мало феноменологов. В Нью-Йорке, например, были Дориан Кэрнс, Дитрих фон Гильдебранд, Арон Гурвич (Альфред Шютц уже скончался). Целиком и полностью господствовал неопозитивизм, или так называемый «логический позитивизм». Приблизительно около двух лет тому назад кто-то писал мне, что ситуация сейчас очень сильно изменилась, феноменология в США процветает в различных университетах. Вот и все, что я тогда узнал, и я был рад этому. Наконец, год назад — после того, как я побывал здесь, в Осло, — я был в Париже. Там я встретился со своей давнишней краковской ученицей, госпожой Тыменецкой-Хаутхаккер (она совершала поездку в Ганновер, на конгресс, посвященный Лейбницу). И она рассказывала мне, что ее специально пригласил один коллега из Питтсбурга, чтобы читать лекции по феноменологии, и при этом особое внимание уделить Гуссерлю. Так как если в Америке говорят «феноменология», то это означает: Хайдеггер — то есть экзистенциализм. Гуссерль почти неизвестен и неизвестны те основные проблемы, которые он поставил в философии.

Почти то же самое имеет место во Франции. Под «феноменологией» сразу после войны там понимали только философию Жана-Поля Сартра и Мерло-Понти. То, что ранее во Франции существовала своя <собственная> феноменология, — об этом почти уже ничего не знают. Однако после окончания первой мировой войны во Франции действовали два прямых ученика Гуссерля: Александр Койре и Ян Геринг. Койре опубликовал ряд сочинений по истории философии и, позднее, по истории естествознания. В тридцатые годы он издавал известный журнал *Recherches Philosophiques*, который выходил много лет и вокруг которого группировались многие философы, близкие тогда феноменологии. (В этом журнале Ж.-П. Сартр также опубликовал статью о теории трансцендентального Я у Гуссерля.)34 Но затем, после второй мировой войны, в этой области воцарился Сартр и Мерло-Понти, а также Жан Валь.

Также и в Германии, начиная с тридцатых годов, философия Хайдеггера и его учеников совершенно вытеснила <философию> Гуссерля и других оригинальных феноменологов, так что Гуссерль и его окружение стали практически неизвестны. Хотя одиннадцать томов *Гуссерлианы*, вышедшие после окончания войны до настоящего времени, и можно считать в определенном смысле обновлением его философского влияния, но это обновление имеет несколько неожиданных характер. Дело в том, что, развивается, скорее, наука о феноменологии, но не происходит возврата к Гуссерлю в смысле живого философствования. Но я думаю, что сам Гуссерль радикальным образом превосходит всех своих последователей и что научная серьезность и тщательность феноменологических анализов Гуссерля и первого поколения феноменологов стоит настолько выше любой хайдеггеровской и после-хайдеггеровской (или хайдеггерообразной) литературы, что достижения Гуссерля, его друзей и прямых учеников никогда не должны быть забыты.

Поэтому я хотел бы привести здесь некоторую информацию о «Геттингенском» кружке и «Мюнхенской» феноменологии.

Начало феноменологии в Мюнхене достаточно примечательно. В начале столетия там блестяще работал Теодор Липпс. Образовался кружок учеников, и все, по-видимому, указывало на то, что школа Липпса будет иметь заметное влияние. Там же был и Александр Пфендер, который не случайно назвал свою книгу *Феноменология воли*. Спустя несколько лет в Мюнхен перебрался Макс Шелер и вскоре начал изучать там *Логические исследования*, которые он обсуждал с несколькими молодыми друзьями. Постепенно там организовалось так называемое «Философское общество», членами которого, помимо названных, были Моритц Гайгер, Йоханес Дауберт, Адольф Райнах, а позже — Дитрих фон Гильдебранд. Однажды Дауберт поехал в Геттинген, пришел на лекцию Гуссерля и завязал с ним философскую беседу. Это было начало прямых отношений между Гуссерлем и «мюнхенцами». Спустя некоторое время Гуссерль ездил в Мюнхен, и, таким образом, отношения со временем становились более тесными и живыми.

Йоханес Дауберт был весьма примечательной фигурой. По мнению всех моих знакомых из Мюнхенского кружка он был там наиболее философски одаренным человеком. Дауберт, однако, не написал ни слова,35 поэтому сегодня никто не может сказать, что он, собственно, знал сам и что он создал. Но в определенном смысле он главенствовал во всей этой группе.

В 1911 году вышел юбилейный сборник, посвященный Теодору Липпсу. Сборник назывался Мюнхенские философские работы,36 и там были представлены статьи Райнаха, Пфендера, Гайгера и др., так сказать, всего Мюнхенского философского общества. В это время они уже все были феноменологами. Несколько позже Адольф Райнах габилитировался в Геттингене37 и в скором времени развил там довольно живую преподавательскую деятельность. Он был совершенно замечательным учителем, намного более одаренным руководителем семинаров и намного более конкретным в прямой беседе, чем сам Гуссерль. Гуссерль был слишком мудр для нас, слишком сложен. Если кто-нибудь ставил ему вопрос, он сперва развивал рассуждение, которое начиналось, так сказать, где-то в трех километрах позади, и лишь отсюда он затем возвращался к поставленному вопросу и рассматривал его в совокупности со всей развитой таким образом проблемой. Райнах, напротив, был краток, и на каждый вопрос у него тотчас был под рукой ответ, часто сопровождающийся метким примером. Вследствие этого его влияние было очень велико, и когда он, будучи еще совсем молодым, в 1917 году погиб в Бельгии, то для его учеников это было скорбным событием.

Когда я весной 1912 года прибыл в Геттинген, философская группа вокруг Гуссерля была уже довольно многочисленной и активной. Мы часто вместе прогуливались или трапезничали, ведя при этом оживленные дискуссии о феноменологических проблемах. В Геттингене было также «Философское общество», на заседаниях которого постоянно на протяжении всего года обсуждались избранные темы. Для этих молодых людей феноменология была более чем духовная атмосфера — это было что-то вроде совместной формы жизни.

Еще несколько слов о наиболее важных представителях и их работах. Пожалуй, я начну с мюнхенской группы, которая хотя и возникла позже,38 но, тем не менее, имело свое, совершенно особое лицо, отличное от феноменологии Гуссерля. Здесь есть много своих нюансов, хотя все это вместе есть феноменология.

Самым старшим был Александр Пфендер. После опубликования *Феноменологии воли*39 в 1904 году вышло его *Введение в психологию*40 — учебник, в котором, однако, была отчетливо выражена дескриптивная тенденция. Затем, в упомянутом выше сборнике, посвященном Теодору Липпсу, вышла небольшая, но очень важная работа «Мотивы и мотивация».41 Понятия мотива и мотивации — это понятия дескриптивной психологии, и здесь они — как и у Гуссерля — занимают место понятия причины, или причинения. После этого в первом томе *Ежегодника* выходит еще одна работа по психологии: «Психология чувств и настроений». Позже он заинтересовался вопросами характерологии и несколько лет руководил *Ежегодником по* *характерологии*, где он опубликовал работу «Основные проблемы характерологии».42 В 1921 году вышла его *Логика*.43 Эта не психологическая, но и не математическая или какая-либо алгебраическая логика. Она в определенной мере имеет аналитически-дескриптивный характер и имеет целью определить логическую структуру и логическую функцию логических форм (понятия, предложения, заключения). Можно было бы сказать, что речь здесь идет, главным образом, о методологической дескрипции логических пред-метностей. Есть места, где эта работа не совсем свободна от определенных психологических мотивов. Говорится, например, о «мысли», но точно не известно, что это такое. Является ли это формой, логической формой? Или же это какие-то операции, сообразующиеся с сознанием? Это сложно сказать. Логика также не написана достаточно строго. Можно во многом упрекать эту работу. Тем не менее, она представляет собой значительный прогресс по сравнению с тем, как «логика» рассматривалась до этого, она проясняет структуры многих логических форм и логических функций. Позже Пфендер вновь обратился к феноменологической психологии и в 30-е годы опубликовал работу *Душа человека*.44 Все сказанное относится не только к характеристике Пфендера, но и мюнхенской группы вообще. Ибо хотя Пфендер и не был здесь самым талантливым — им был, конечно, Макс Шелер, но он был наиболее влиятельным во всей этой среде, и он постоянно делал акцент на психологических проблемах. А именно, речь здесь идет, как вы видите, не о «психологии без души» — что имело место раньше, в 19-м веке, — но о психологии, которая признает у человека душу. Акцент на психологическом был характерен для всей этой группы. Гуссерль позднее часто обвинял мюнхенцев в том, что они не постигли подлинных философских проблем «трансцендентальной» феноменологии.

В Мюнхене, далее, действовал Мориц Гайгер. Он был немного моложе Пфендера. Больше всего он известен своими работами по эстетике, из которых можно назвать несколько работ, посвященных проблеме «вчувствования»,45 работу «Феноменология эстетического наслаждения»46 и *Подступы к эстетике*.47 В общем и целом речь идет о субъективно ориентированной феноменологической эстетике. Кроме того, — что примечательно — Гайгер занимался еще и совершенно другими вещами. Он написал, например, *Систематическую аксиоматику евклидовой геометрии*.48 Я прочитал эту книгу с большим интересом, и то понимание, которое предложил Гайгер для сущности и роли аксиом в дедуктивных системах, было для меня особенно интересно и симпатично, когда в Геттингене я познакомился с аксиоматикой Гилберта. Я, однако, не способен вынести какое-либо суждение об этой книге.

Но наиболее талантливым мюнхенцем был Макс Шелер, который жил и работал в Мюнхене в течение многих лет. Его философская работа столь обширна и значительна, что потребовался бы, конечно, целый семестр, чтобы обрисовать мир его идей и оценить его роль. На протяжении многих лет он был приват-доцентом и, в сущности, «приват-ученым», и причем в очень тяжелых обстоятельствах. Только в течение последних десяти лет своей преждевременно оборвавшейся жизни он был профессором в Кельне и мог вести нормальную академическую учебную деятельность. Последние 15 лет его жизни были наполнены чрезвычайно плодотворной научной и писательской работой. Его величайшая заслуга состоит в том, что он открыл новый способ рассмотрения этических проблем и заложил основания современной философской антропологии. Его этические исследования позднее были далее развиты Николаем Гартманом. Как итог тех лекций по философской антропологии, что он читал в течение нескольких лет, нам известно лишь сочинение «Положение человека в космосе».49 Сами лекции — вопреки первоначальным ожиданиям — до сих пор не были опубликованы.

Теперь я перехожу к геттингенской группе и хотел бы сказать несколько слов о тех людях, которые защищали докторские работы у Гуссерля. Среди них, в первую очередь, нужно назвать Вильгельма Шаппа. В посвящении, которым начинается его докторская работа *Феноменология восприятия*,50 Шапп говорит, что он не знает, кто, собственно говоря, является автором книги — он или Гуссерль. Книга возникла из бесед с Гуссерлем, поэтому он не может точно отделить то, что здесь принадлежит ему самому, а что Гуссерлю. Однако он не писал ничего, что не было бы очевидно для него самого. Я упоминаю здесь об этом с целью указать на то, что по этой книге можно познакомиться с некоторыми тезисами теории восприятия Гуссерля, которые не нашли своего выражения в его собственных публикациях. В *Идеях I* обращение к внешнему трансцендентному восприятию носит характер предварительного исследования при рассмотрении понятия и роли трансцендентально-феноменологической редукции, что ведет в этом анализе восприятия к новым точкам зрения и к определенным модификациям, которые еще не проблематизируются на уровне исследования Шаппа. У него особое значение уделяется тому, что непосредственно наглядно дано при внешнем восприятии вещей. Здесь впервые показано, что восприятие не сводится исключительно к так называемым «чувственным» качествам (качества цвета, звука, осязания и т.д.), но и дает представление о материальной определенности вещей. Показано также, что, например, в визуальном восприятии наглядно даются и не-визуальные качества, такие, как гладкость, эластичность и т.п., что, таким образом, нет, в принципе, никакого чисто визуального восприятия. Напротив того, в книге Шаппа нет ни слова о данных ощущения, оттенках (перспективах), которые позже, в *Идеях I* Гуссерля, играют столь важную роль.

Таковым было понимание восприятия у геттингенских учеников Гуссерля до выхода в свет *Идей I*. Возможно, это отчасти было основанием того, почему *Идеи I* вызвали у учеников Гуссерля определенное удивление.

Шапп не был профессиональным философом в собственном смысле; помимо своего философского образования он одновременно работал в качестве юриста и адвоката. После своего Геттингенского периода он публиковал относительно мало работ, среди которых, например, книга *Новая наука права*.51 И только в последнее десятилетие его жизни появилась совершенно замечательная книга, а именно *Впутавшись в истории*.52 Под «историями» здесь имеются в виду различные события, которые мы переживаем и в которых мы принимаем участие, то есть истории, которые с различных сторон подступают к нам: «истории» наших родственников и друзей, различных социальных групп, к которым мы принадлежим или которым мы себя противопоставляем, социальные и политические истории, культурные изменения и течения и т.д. Мы живем, вплетаясь в эти истории и изменяя их каким-либо образом. Книга направлена против Гуссерля постольку, поскольку Шапп хотел бы отказаться от гуссерлевского понимания сущности. Ибо, по Шаппу, в истории изменяется все; мы сами также постоянно изменяемся под напором историй, в которые мы «впутались». В нас нет ничего стабильного, никакой константной сущности, по отношению к которой можно или следовало бы постулировать некоторую априорную науку в качестве высшей науки. Прав ли здесь Шапп или нет — это другой вопрос, но его книга очень интересна. Он, разумеется испытал влияние Дильтея и других гегельянцев, а также, пожалуй, Хайдеггера, но книга написана самостоятельно и очень живо. Несколько позже Шапп написал и вторую книгу: *Философия истории*,53 но это книга иного уровня, чем первая: Шапп уже сделал из своих идей систему.

Есть другая работа, написанная членом геттингенского кружка, которая также появилась где-то в 1910 году и может рассматриваться как работа по психологии: докторская работа Генриха Гофмана *Исследования понятия* *ощущения*.54 Здесь он исходит из понятия ощущения, которое в то время было распространено среди психологов естественнонаучной ориентации. Гофман был связан с Георгом Элиасом Мюллером, который был тогда профессором в Геттингене, руководил Институтом психологии и в своей психологии был очень серьезным естествоиспытателем. Гофман, конечно, многому от него научился. Психология Мюллера была классической экспериментальной психологией элементов; «ощущения» различного рода были главной темой, над которой работал институт. Но Гофман одновременно был учеником Гуссерля. Задача его работы состояла в следующем: сперва различить разные понятия ощущения и затем войти в тот фарватер, который ведет к основаниям теории или феноменологии внешнего восприятия. В отличие от Шаппа, который вообще не хотел признавать никаких ощущений, Гофман дает совершенно замечательный анализ визуального способа явления вещей, особенно тех способов, который Гуссерль называл «видом» («Ansicht»). Книга написана очень убедительно и не просто соответствует тому, что есть в *Идеях I*, но и в описаниях выходит за пределы известных тогда анализов Гуссерля. В то же время Гофман занимается не тем, что является или не является «реальным (reelles) элементом» внешнего восприятия, — вопрос, который особенно занимал Гуссерля в *Идеях I*. Поэтому работа Гофмана позволяет нам сделать вывод о том, что говорил Гуссерль о внешнем восприятии до 1912 года в рамках своих лекций. Говоря это, я вовсе не хочу каким-либо образом приуменьшать заслуги Гофмана.

Примечательно также следующее: Гофман дружил тогда с одним психологом, учеником Георга Элиаса Мюллера и тогдашним доцентом института психологии — с Давидом Кацем. В то же время, что и Гофман, Кац, писал книгу, которая затем вышла под названием *Способы явления цвета.*55 Речь идет об «экспериментальной» работе. Оба автора столкнулись с одними и теми же проблемами, но договорились не беседовать друг с другом об этом. В конце концов оказалось, что в книге Давида Каца содержались различные результаты, полученные экспериментальным путем, которые согласовались с тем, что и Генрих Гофман изложил в своей книге об «ощущениях». Давид Кац был психологом, психологом-экспериментатором, но на него оказал влияние и Гуссерль, и та атмосфера, которая окружала последнего. Некоторые вещи рассматриваются у него прямо-таки феноменологически, причем это еще не очень хорошо заметно в упомянутой книге. Это хорошо видно только в его более поздней книге, а именно *Строение мира осязания*.56 Здесь содержится анализ тактильного ощущения и того, что дано при осязании. На мой взгляд, это совершенно замечательный дескриптивный феноменологический анализ, которой выглядит, однако, как специальная психологическая работа. Здесь видно, каким образом феноменологический способ дескрипции усваивается и развивается весьма значительным психологом.

Очень важную роль в Геттингенской феноменологии играл Адольф Райнах. Он опубликовал не много работ, так как еще совсем молодым человеком погиб во время первой мировой войны. После войны вышло его *Собрание сочинений*. Это книга содержит все его опубликованные работы.57 Пожалуй, наиболее известной является его статья «Теория негативного суждения» (1911).58 Кроме того, в этом сборнике есть критическая статья, посвященная теории причинности у Юма; наиболее же значительным его сочинением является работа «Об априорных основаниях гражданского права», которая вышла сперва в первом томе *Ежегодника* в 1913 году.59 Фрагментарно здесь представлена также его работа о движении, составленная из записей Райнаха к его последнему семинару 1913/1914 гг. и, отчасти, из протоколов этого семинара. Эта работа связана с парадоксами Зенона и представляет собой попытку преодоления этих парадоксов. Это был, пожалуй, самый лучший семинар, в котором мне приходилось участвовать в своей жизни. К сожалению, война не позволила завершить эти исследования.

Наиболее значительной ученицей Гуссерля была Хедвиг Мартиус (позднее — Хедвиг Конрад-Мартиус), которая весной 1912 года защитила у Гуссерля докторскую работу.60 Позже она жила преимущественно в Мюнхене и продолжала работать над своим сочинением. После второй мировой войны она несколько лет преподавала в Мюнхенском университете. В ее докторской работе рассматриваются *Гносеологические основания позитивизма* (1912).61 Ее следующая работа, направленная, по сути, против Гуссерля, называлась *К вопросу об онтологии и теории явления реального внешнего мира* (1916).62 Ядро работы составляет подробный анализ оснований внешнего чувственного восприятия. Здесь была предпринята попытка дескриптивно переработать многообразие данных восприятия в различных чувственных областях, и все это было направлено на защиту особого рода реалистического понимания мира. Конрад-Мартиус не приняла перехода Гуссерля к трансцендентальному идеализму. Это обнаруживается, прежде всего, во вводной части этого сочинения, в которой раскрывается феномен бытийной автономности реального мира. Последующие части посвящены анализу данности явлений и ощущений в чувственном опыте. В целом это одно из наиболее значительных сочинений, в которых рассматривается эта проблемная область. Его автор обладает редкой способностью — раскрывать конкретные феномены очень живым и наглядным образом. К теме бытийного характера мира Конрад-Мартиус возвращается в своем следующем значительном сочинении *Онтология реального* (1923).63 Это, собственно говоря, первое экзистенциально-онтологическое исследование, проведенное с позиции феноменологии, в котором вновь с огромной силой обнаружились некоторые изначальные характеристики бытия и другие онтологические основополагающие обстоятельства. К сожалению, обе эти значительные работы незакончены.64 Позже Конрад-Мартиус обратилась к другим, натурфилософским и метафизическим проблемам. Ее последующие многочисленные и, конечно, значительные работы65 выходят за круг проблем, которые были характерны для Гуссерля и Геттенгенской феноменологии, и мы не станем их здесь обсуждать. Лишь статья «Время», вышедшая в Философском вестнике (1927),66 относится в какой-то мере к раннему периоду феноменологии Конрад-Мартиус.67

Из остальных многочисленных фигур Геттингенской группы я упомяну здесь лишь некоторых. Это, например, Александр Койре — русский из Одессы, — который со времен первой мировой войны поселился в Париже. Он начал учиться у Гуссерля, но не защищал у него докторскую работу, а закончил свое обучение во Франции. Первоначальный интерес к систематическим проблемам сменился у него затем работой над проблемами истории философии, результатом которой был ряд книг, в частности, *Философия Якоба Бёме*; *Декарт и схоластика*; *Три лекции о Декарте*.68 Позднее он обратился к истории современного естествознания, начиная с Коперника и Галилея. Койре со временем стал одним из наиболее значительных историков естествознания и очень высоко ценился в таком качестве во Франции и США. Феноменология открыла для него доступ к пониманию таких тенденций современного естествознания, которые остались незамеченными остальной «philosophy of sience».

Ян Геринг, ставший впоследствии профессором теологии в Страсбурге, был ближайшим учеником и другом Гуссерля еще с геттингенских времен. Он начал писать у Гуссерля диссертацию о понятии априори у Лотце, но первая мировая война прервала его обучение. После 1918 года он — как эльзасец — стал гражданином Франции и после этого писал только по-французски. Но часть его работы о Лотце вышла в четвертом номере *Ежегодника* (1921) под названием «Заметки о сущности, сущностности и идее».69 Фрагмент имеет объем всего около 40 страниц, но заслуживает самого пристального внимания, так как здесь предпринят первый шаг в разработке понятия сущности, выходящий за пределы разработок Гуссерля. Как я уже сказал, Гуссерль в *Логических исследования* рассматривал «виды» («Species») как особую предметность, но это понятие (как и «идеация» — акт, в котором постигается вид) далее не разрабатывалось. В *Идеях I* Гуссерль ввел затем выражение «сущность» (и коррелятивное ему понятие «сущностного усмотрения»), но то, что есть «сущность» некоторого предмета, далее не разрабатывается. При чтении *Идей* I в 1913 году мы все ощутимо чувствовали незрелость учения о сущности. Поэтому естественно, что Ян Геринг — как только оказался перед проблемой «априори» у Лотце — сразу же попытался несколько развить учение о «сущности». В соотнесении с некоторыми аристотелевскими понятиями он отличает «сущность» индивидуального предмета от «сущностности» (идеального качества) и от «идеи» и пытается более точно определить сущность некоторого индивидуального предмета. Вместе с тем он открывал путь ко всей проблемной взаимосвязи, которая позже рассматривалась другими. По отношению к гуссерлевскому учению о феноменологической редукции и по отношению к трансцендентальному идеализму он, как и Койре, был настроен негативно.

Наконец, я хотел бы упомянуть здесь еще Эдит Штайн. Я не знаю, известна ли она здесь, в Норвегии, но в Германии, Франции, а также в Америке после второй мировой войны ее знают очень хорошо. Неожиданно она сделалась очень известной, хотя и не благодаря своей философской деятельности. Будучи еврейского происхождения, она, приблизительно в 1920 году, перешла в католицизм, а 1933 году стала монахиней. Как монахиня она была арестована в Голландии фашистами и была уничтожена в концентрационном лагере Освенцим (Аушвиц). Несколько лет назад был начат процесс ее канонизации.70 Эдит Штайн была ученицей Гуссерля и в 1916 году защитила у него докторскую диссертацию «Проблема вчувствования».71 С осени 1916 года она была ассистенткой Гуссерля и несколько лет работала над его рукописями, занимаясь их подготовкой к печати. *Идеи II* и *Идеи III*, а также *Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени* вышли в свет (после второй мировой войны) на основании ее редакторской работы. В своей диссертации она рассматривает проблему, над которой работал и Гуссерль и которая имела для него большое значение, что можно ясно видеть, в частности, из его Meditations Cartesiennes, основные мысли которых были изложены в 1929 году на докладе в Париже, но которые вышли только в 1931 году. Проблема вчувствования проходит здесь через всю проблематику трансцендентального идеализма. В *Идеях I* кажется, на первый взгляд, что после феноменологической редукции остается одно лишь чистое Ego, а именно «мое» — философствующего Я — Ego, другие же Ego «заключаются в скобки», подпадают под условие редукции, относясь, якобы, к реальному миру. Трансцендентальный идеализм вместе с тем приобретает характер солипсизма, который ставит под вопрос достоверность идеалистического решения. Поэтому проблема «вчувствования» как способа постижения других Я и постижения чужих переживаний сознания имела для Гуссерля величайшее значение. Как мы знаем, в четвертом и пятом размышлении он обращается к пониманию мира как коррелята множества живущих в согласии чистых сознаний-Я. Прояснение «вчувствования» было здесь, конечно, неизбежной проблемой. Над этой проблемой работал также Макс Шелер.72 Тема диссертации Эдит Штайн находилась, таким образом, в центре тогдашней феноменологии (в то же время эта тема рассматривалась также в немецкой эстетике — Теодором Липпсом и Йоханесом Фолькельтом). Позднее Эдит Штайн провела ряд ценных исследований по проблеме философских оснований психологии.73 Уже будучи монахиней она написала значительную книгу «Конечное и вечное бытие»,74 но стиль подхода к рассмотрению проблем здесь отличается от того, что был принят в геттингенской феноменологии.

Интерес Эдит Штайн к философским основаниям психологии чрезвычайно показателен. Первая из феноменологов она имела доступ к рукописям Гуссерля и уже тогда могла видеть, какое значение должно было иметь для Гуссерля отграничение психологии от трансцендентальной феноменологии. Психология, впрочем, имела у Гуссерля весьма примечательную судьбу. Поначалу он, как ученик Брентано, был дескриптивным психологом. Затем он, уже не будучи больше психологом, называет свою феноменологию «дескриптивной психологией» да еще и в то время, когда уже была написана его книга, содержащая резкую критику «психологизма в логике». После этого в течение долгого времени кажется, что он резко настроен против психологии как таковой. В течение многих лет он снова и снова повторял: феноменология — не психология, она не имеет ничего общего с психологией. Психология — это мирская, эмпирическая наука, которая занимается определенной предметной областью в мире, а именно человеком. Феноменология же — не мирская наука, это чисто трансцендентальный способ рассмотрения, при котором должно обнаружиться, что реальный мир конституируется как коррелят чистого сознания. И так называемая рациональная психология как эйдетическая наука должна, по Гуссерлю, отличаться от чистой феноменологии, так как она имеет и должна иметь дело с эйдосом реальных психических индивидов, а не с эйдосом чистого сознания и чистого Я.

Хотя Эдит Штайн в своей диссертации близка Гуссерлю и его *Идеям I*, некоторые тенденции ее работы расходятся с гуссерлевскими. Наряду с философией она изучала также историю, германистику и психологию и очень интересовалась основаниями наук о духе, как они излагались Вильгельмом Дильтеем в годы ее ученичества. Поэтому проблема вчувствования с самого начала рассматривалась в тесной взаимосвязи с проблемой оснований понимающей психологии и наук о духе. Поэтому она развивает в своей работе, как она говорит, «конститутивное» рассмотрение строения человека как телесно-душевно-духовного существа. В принципе, эта тема составляет главную часть ее диссертации; это только и дает ей возможность осмыслить, что собственно может быть познано при так называемом «вчувствовании». А именно, вчувствование позволяет нам открыть телесно-душевную сущность человека, в то время как надстраивающееся над вчувствованием понимание открывает доступ к духовному бытию человека. Таким именно образом должны были закладываться основания понимающей психологии (в смысле Дильтея) и в целом наук о духе, а именно такой психологии, которая должна была существовать и развиваться рядом с чистой трансцендентальной феноменологией как особая наука. При этом следует подчеркнуть, что Эдит Штайн во время написания своей работы еще не была знакома с теми рукописями Гуссерля, которые должны были составить основное содержание *Идей II* и над которыми она позднее сама работала. Но затем в 1916/1918 гг. она узнала из этих рукописей, сколь близко к гуссерлевскому было ее рассмотрение проблемы тела и человеческой души. Однако ее работа над основаниями «понимающей» психологии в родственном Дильтею смысле все же далека от позиции Гуссерля в период создания *Идей I*. Лишь много лет спустя после первой мировой войны Гуссерль нашел путь, который вел его к пониманию «феноменологической» психологии как дисциплины, действующей рядом с чистой трансцендентальной феноменологией. Таким образом, в этом вопросе точка зрения Гуссерля сблизилась с позицией Эдит Штайн.

В сочинениях, опубликованных самим Гуссерлем, видны усилия, направленные на то, чтобы включить психологию (в указанном смысле) в сферу рассматриваемых вопросов, в первую очередь — в его статье для «Британики», которую он — как всегда в нескольких редакциях — написал в 1927 году.75 В его докладах и, особенно, в его университетских лекциях эта тенденция обнаруживается уже довольно рано, что мы можем видеть сегодня из тех рукописей, которые были в последние годы опубликованы в Гуссерлиане. В этих рукописях он хотя и придерживается негативной позиции по отношению к дильтеевской концепции понимающей психологии, но в то же время развивает концепцию феноменологической психологии, которая в определенной мере близка феноменологии.

В статье для «Британики» Гуссерль выражает свою позицию таким образом, словно бы феноменология и психология развиваются друг подле друга и даже что феноменология сперва и изначально была психологией. Создается впечатление, что достаточно совершить лишь некоторый поворот или модификацию смысла, чтобы от психологии перейти к чистой, трансцендентальной феноменологии. Был ли это лишь дидактический прием, обеспечивающий английской публике более легкий доступ к феноменологии? Или же это была попытка Гуссерля — после выхода *Бытия и времени* Хайдеггера76 и начала динамического воздействия этой работы — создать в виде феноменологической психологии противовес хайдеггеровскому анализу «человеческой экзистенции»?

И в последней книги Гуссерля, часть которой он сам опубликовал, — в *Кризисе* — рассуждение достаточно долго движется так, словно бы в случае феноменологии речь идет о психологии. И лишь почти в самом конце обнаруживается, что нужно провести радикальную трансцендентально-феноменологическую редукцию, чтобы, покидая тем самым область психологии, достичь проблемного поля чистой, трансцендентальной феноменологии. Создается впечатление, что феноменологическая психология является не только облегченным доступом, но и, так сказать, естественной предварительной ступенью феноменологии, сколь бы ни отличалась последняя по своему трансцендентальному, «абсолютному» основанию от любой психологии.

Как ни параллельны были в начале двадцатых годов пути Гуссерля и Эдит Штайн в указанном пункте, тем не менее, начиная с середины двадцатых годов, Эдит Штайн все в большей мере отдалялась от Гуссерля. Ибо, с одной стороны, она с течением времени вся более дистанцировалась от гуссерлевского трансцендентального идеализма, с другой же стороны, она — в связи со своим переходом в католичество — столкнулась с огромными метафизическими проблемами, которые дала ей философия Фомы Аквинского и Аристотеля. Сперва это обнаружилось в ее небольшом сочинении «Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского» и приобрело свою законченную и отчетливую форму в книге *Конечное и вечное бытие*, которая была опубликована только после ее смерти, но написана уже в 1933-1936 гг.

Из геттингенцев можно, наконец, назвать еще Франца Кауфмана и Ганса Липпса, который стал профессором в Геттингене и погиб во время второй мировой войны в России. Таков был в общих чертах состав «Геттингенского кружка», близость к которому я сам чувствую, хотя мои сочинения начали выходить в свет лишь тогда, когда время Геттингенской фазы феноменологии уже миновало. Кроме упомянутых лиц в Гетгингенский кружок входили еще многие одаренные молодые люди, которые погибли на фронтах первой мировой войны.

Теперь я хотел бы перейти к обсуждению отдельных феноменологических проблем.

Когда я говорил, что феноменология Гуссерля, а именно начиная с *Логических исследований*, была реакцией на ту философскую атмосферу, которая господствовала в Германии во времена его юности, т.е. в 90-е годы, — то это, разумеется, некоторое упрощение. Это упрощение, так как то, что Гуссерль выразил и реализовал в течение нескольких десятилетий работы, далеко выходит за пределы того, что может рассматриваться лишь в качестве реакции на существующую философию. Гуссерль был самостоятельным мыслителем. И руководствовался он своими собственными «прозрениями» (как он не раз выражался), своими интуициями; неудовлетворенность существующей философией была для него лишь внешним импульсом для самостоятельного мышления. И все же для нас целесообразно осознать те точки зрения и направления, против которых была направлена его работа. Ибо понимая эти противоположные позиции, мы легче поймем его собственные устремления. В этой атмосфере было два фактора, которые для Гуссерля — да и не только для него — были, пожалуй, самыми важными. При этом, конечно, не следует забывать, что он был математиком. Первый фактор, который я хотел бы упомянуть, — это ситуация, сложившаяся в Германии после смерти Гегеля: возникновение эмпирической экспериментальной психологии, а также дескриптивной психологии и всего того, что связано с психологией — развивающийся на этой почве психологизм. Второй фактор — это та манера, в какой работали философы, которые не хотели отказываться от философии <в традиционном смысле>. Ибо психологи в некотором смысле отрицали философию, в лучшем случае они хотели бы создать вместо нее суррогат: психологию, но которая была бы основной наукой философии, но не философией в традиционном смысле. Но наряду с этими психологами были также и философы в традиционном смысле.

Кто вообще продолжал развивать философию после падения философии Гегеля и немецкого идеализма? И откуда возникло первое новое философское направление? Итак, это была наука о философии. И что же это за наука? Это была история философии; в то время ей ревностно занимались. Учения различных философов, отдельные философские направления помещались, так сказать, под лупу, и анализировалось содержание этих учений. Самым значительным историком начала этого периода во второй половине 19-го века был Куно Фишер. Он написал множество очень интересных книг и особенно много занимался философией Нового времени, было большое число и других историков. Особую группу составляли специалисты по классической филологии, которые усердно изучали греческую философию и содействовали поддержанию старой традиции. Так возникала наука, грандиозное учение о существовавшей философии, вся более и более отдалявшаяся от самой философии, т.е. от проблем и от мира, который рассматривает сама философия; это учение, привязанное только к сочинениям, к философским книгам. Здесь всегда работали над чужими мыслями и чужими понятиями, над чужими теоремами. Возникал в каком-то смысле особый способ философствования, род понятийной философии, где чужие понятия препарировались, перерабатывались, комбинировались и т.д. При этом заметно и все более и более удалялись от самой действительности и от тех философских проблем, которые она ставит.

Среди этих историков было два исследователя, которые хотя и работали в той же манере понятийной философии, но в то же время восприняли ситуацию, существовавшую в то время, как побуждение к собственному философствованию и тем самым положили начало новому философскому течению. Я имею в виду, во-первых, Альберта Ланге, который написал *Историю материализма*77 — возможно, наиболее значительную работу по этой теме. Но он же был и первым неокантианцем.

Вторым был Отто Либман. Георг Зиммель однажды остроумно сказал о нем: «Отто Либман был столь неординарен, что мог стать только неординарным профессором». Первой работой Отто Либмана, которая дала толчок дальнейшим исследованиям, была книга «Кант и эпигоны».78 Кант — это означает здесь «Критика чистого разума» и другие критики; эпигоны — это Фихте, Шеллинг, Гегель. Речь идет, таким образом, об истории этого движения от Канта до высшей точки немецкого идеализма. Но речь идет не просто об истории, ибо каждый эпигон Канта помещается здесь под лупу и резко критикуется. И каждая глава оканчивается известным положением «Назад к Канту!» Эпигоны — это ничто. Эта книга положила начало неокантианству.

Особый вариант неокантианства представляет собой так называемая Марбургская школа, в которой Либман, если не считать первого импульса, больше ничего не совершил. Хотя в 1876 году он опубликовал еще одну интересную работу, а именно *Анализ действительности*,79 но это уже нечто совершенно иное. Марбургская же школа, как известно, была основана Германом Когеном, который в возрасте семидесяти лет опубликовал работу *Кантовская теория опыта*80 и развивал свою точку зрения в ряде последующих многочисленных книг. Наряду с ним главным представителем школы был Пауль Наторп. Имеется целая плеяда других мыслителей, хотя и не «чистых» марбуржцев. Например, Эрнст Кассирер, который проявил себя поначалу как историк в своей обширной книге *Проблема познания* (1906-1920).81 Затем книгой *Понятие субстанции и понятие функции* (1910)82 он открыл ряд своих систематических сочинений. В конце концов он разработал новую концепцию — философию символических форм,83 где по некоторым позициям он сближается с феноменологией. За несколько лет до первой мировой войны к марбуржцам относился и Николай Гартман. Он учился в Марбурге и защищал там докторскую диссертацию, но позднее отошел от неокантианства. И когда Райнах весной 1914 года ездил в Марбург, чтобы рассказывать там о феноменологии,84 он говорил нам после этого: «Теперь можно говорить с Гартманом, с ним мы можем достичь взаимопонимания». Гартман пошел и далее в этом направлении и развил примечательный вариант феноменологии, но продолжал испытывать сильное влияние Канта, а также неокантианства, но и многие годы спустя он оставался под значительным влиянием немецкого идеализма (ср. *Проблема духовного бытия*85). Позже (под влиянием Макса Шелера) особенно в своей этике и онтологии, вышедшей в четырех томах, он развивал собственный вариант феноменологии.

К тому времени, когда Гуссерль написал и опубликовал свои *Логические* *исследования*, то есть около 1900 года, и в последующие годы Марбургская школа и неокантианство — по крайней мере в Германии — уже были господствующим направлением. Но Гуссерль был учеником Брентано, а Брентано был очень сильно настроен против Канта и еще больше против немецкого идеализма. То же самое отношение разделяли и ученики Брентано: Гуссерль, Твардовский, Майнонг и др. Поэтому неокантианство было| тогда той величиной, которую Гуссерль сперва оставил без внимания. Пожалуй, лишь с Наторпом он разделял близкую философскую позицию, но по отношению к неокантианству он поначалу не высказывался ни за, ни против. Он просто миновал его.

В то же время то, против чего был настроен Гуссерль и в 90-е годы, и позднее, — это, с одной стороны, понятийная философия — наука о философии, и, с другой стороны, не психология собственно, а психологизм, с его естественно-научным методом познания. Гуссерль его терпеть не мог, с ним он должен был полемизировать.

Почему Гуссерль был столь критически настроен по отношению к понятийной философии? Гуссерль употреблял особое выражение чтобы уничижительно охарактеризовать состояние тогдашней философии. Однажды он сказал, что его больше всего возмущает в тогдашней философии, — это «распря», то есть спор, перебранка между различными направлениями и философскими школами. Не могут иметь одну философию, все лишь бранятся друг с другом, позитивисты — с кантианцами, кантианцы — с позитивистами и т.д. И все это на огромном расстоянии от самих вещей, лишь посредством подходящих понятий и т.д.! — «Это же невыносимо; должна быть одна наука, одна философия!» В это время была одна математика — не так ли? (Существует ли сегодня одна математика, т.е. одна интерпретация математики — этого я не знаю, но в этом можно сомневаться. Но есть, конечно, сама математика как некоторое единство!). Таким образом, идея одной философии, а не многих направлений — этой идеей Гуссерль руководствовался в своей работе на протяжении всей жизни. Все снова и снова он предпринимал попытку основать одну философию, и делал он это на протяжении своей жизни различным образом. До последних лет своей жизни он занимался этим с большим усердием и энтузиазмом. Но что это за философия? — Это вопрос.

Но что не нравилось ему в психологии и, соответственно, в психологизме? Когда Гуссерль понял, что в *Философии арифметики* он пошел неверным путем, он вынес отсюда, что психологизм ведет к искусственному истолкованию предметности, о которой идет речь, что здесь некоторым образом закрывается доступ к предмету рассмотрения. Под влиянием чего это происходит? Из-за господства психологии, конечно. Возможно, в меньшей степени здесь сыграла свою роль экспериментальная психология, но, скорее влияние дескриптивной психологии, которой много занимались в современной философии, отчасти это произошло также и под давлением генетической психологии.

И второе: почему столь многое закрыто для психологического рассмотрения? Дело было в тогдашней исторической ситуации. Какая философия потерпела тогда крушение? — Та, которая шла от Канта и полагала, что единственная возможность создания ответственной философии — это априорная (в кантовском смысле) философия, причем «априори» было связано с кантовской теорией априорных форм созерцания и мышления. У Канта это привело, к сожалению, к тому, что между нами и действительностью встала стена категорий и форм созерцания, а вещь сама по себе осталась недоступной. Но эта стена должна была быть каким-то образом сломлена.

Существует, как известно, две различных интерпретации Канта. Одна, так сказать, антропологическая интерпретация (некоторые говорят, что она обнаруживает специфический кантовский психологизм), в соответствии с которой категории и формы созерцания суть особые, необходимые лишь для человека формы рассудка и созерцания. Речь здесь, таким образом, идет лишь о человеческом познании. Необходимое применение этих форм созерцания и категорий делает нас столь же счастливыми, сколь и несчастными. Счастливыми, так как мы, по Канту, лишь этим путем можем достичь объективного познания; «объективное познание» означает здесь, что мы можем обосновать в субъективно обусловленном человеческом познании общезначимое или, лучше сказать, интерсубъективно значимое познание (математику и т.д.). Несчастными, так как необходимые формы созерцания и мышления изолируют нас от реального мира: мы заключены в мир явлений, для нас, людей, которые должны применять эти формы созерцания и категории, вещи сами по себе недоступны. Между тем, многие полагают, что Критика чистого разума может быть прочитана не в смысле антропологической теории, но может быть понята в смысле, так сказать, «чистой» теории познания — критики познания, которая связана с трансцендентальным Я. Трансцендентальное Я не тождественно человеческому Я, но познающему Я как таковому. И если категории и формы созерцания должны применяться необходимым образом, то не только мы, люди, но и любое познающее Я вообще отрезано от реального мира, от мира вещей самих по себе.

Позднее, многие годы спустя после того, как были предложены эти два подхода к интерпретации Канта, Хайдеггер указал на то, что в Критике чистого разума говорится также об Intellectus Archetypus,86 т.е. о Боге, который свободен от категорий: лишь конечный, а не архетипический интеллект не имеет доступа к реальным вещам, к вещам самим по себе. Таков результат книги Хайдеггера.87

Вы знаете, как вся эта проблематика развивалась в 19-м столетии. Здесь был предпринят ряд попыток (Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр) сломать ту стену, которая должна отделять нас от реального мира. Позже возникла еще одна интерпретация: уберем вещь саму по себе! Речь идет лишь о граничном понятии, в котором мы не нуждаемся. Такой интерпретации придерживались марбургские неокантианцы: трансцендентальный идеализм без вещи самой по себе.

Во всяком случае философия после Канта, в которой была предпринята попытка вновь обрести какой-то доступ к абсолютной действительности, к вещам самим по себе, была также «априорной», хотя и сопровождалась устранением некоторых кантовских теорий об априори. И эта «априорная» философия немецкого идеализма потерпела крушение в середине 19-го века. Что же осталось после этого. Понимание, что есть только эмпирическое познание. Какого рода?

Ясно какого — того, что имеет характер эмпирического опыта. Что с победой вышло из всего этого кризиса? — Эмпирическое естествознание. Именно оно стало победителем и остается таковым уже на протяжении более чем ста лет — философия лишь время от времени оборонялась и не хотела сразу сдаваться. Что же тогда остается для философии, если она все еще должна существовать? Либо философия — как часто утверждалось — должна осуществлять синтез результатов, полученных в естественных науках, в науке вообще — как это, например, имеет место в «philosophy of science». Либо же философия должна каким-то образом изыскать собственную область познания. Естествознание — то есть физика, химия, биология — имеет в своем распоряжении весь материальный мир. Остается, таким образом, лишь область психического, которым должна заниматься психология. Ибо в это время, после 1850 года, господствовало мнение, что есть лишь два типа бытия: физическое и психическое. Примечательный дуализм: если нечто не является физическим и все же каким-то образом есть, то оно является психическим. Таким образом, если человек хотел оставаться «философом», то он мог заниматься только психологией. Но каким образом можно заниматься психологией? Как априорным сущностным учением? — «Ни в коем случае! Поскольку действовать можно только эмпирически, то ко всему следует подходить эмпирически!» Вывод: психология — будь то у Брентано, будь то у физиологов — это эмпирическая наука, которая применяет, естественно, естественнонаучный метод. Это считалось само собой разумеющимся особенно у психологов-экспериментаторов, в частности у Георга Элиаса Мюллера. Он был настоящим естествоиспытателем, он очень строго применял эмпирические методы, эксперименты, статистические методы и т.д., был очень честен в своей работе, и для него было само собой разумеющимся, что психология есть естественная наука.

Что же представлял собой этот естественнонаучный метод? — Здесь надо указать на некоторые аспекты, с которыми затем боролся и Гуссерль, когда он обратился против психологизма. Дело в том, что он, на первый взгляд, отчасти перенял нечто очень важное от эмпирико-позитивистского метода естественных наук. Но как скоро обнаружится, то, что он перенял, все же было определенным образом переосмыслено и понято совершенно иначе. Итак, каков основной принцип эмпиризма? Он состоит в том, что опыт является высшим родом любого познания. Без опыта нет науки. Но что такое «опыт»? Под этим понимается чувственный, «внешний» опыт: видение, слышание и т.д. В крайнем случае признается еще один вид опыта, а именно так называемая «рефлексия» или, если угодно, «внутреннее» восприятие. Я говорю «в крайнем случае», так как вы знаете, что Огюст Конт, создатель позитивизма во Франции, очень решительно высказывался против этого. Если же в расчет принимается «внутреннее» восприятие, «reflection of ideas», то это восходит к более отдаленному прошлому — по крайней мере к Локку. Несмотря на это, и в 19-м веке, и позднее — вплоть до настоящего времени — было множество нападок на этот вид опыта.

Второй важный принцип естественнонаучного метода заключается в эксперименте, а именно в таком, который проводится на манер физического эксперимента, причем результаты, полученные экспериментальным путем, обрабатываются с применением статистических методов: вычисляется средняя величина, разброс значений и т.д. И психология не является здесь исключением. Разумеется, я — как ученик Георга Элиаса Мюллера — также занимался всем этим в Институте психологии в Геттингене.

Далее следует упомянуть индукцию. Любая эмпирическая наука есть наука индуктивная, т.е. она действует путем индуктивного обобщения. И каков его результат? Правдоподобные, т.е. более или менее правдоподобные утверждения, которые никогда не могут быть полностью доказаны. Это проистекает из структуры самой индукции.

И наконец еще одно: любая естественная наука (физика, химия, биохимия и т.д.) занимается поиском причин. Если для какого-нибудь факта, который каким-то образом дан в некотором опыте, не найдены каузальные факторы, то констатация этого факта не является собственно научным утверждением. Следует искать именно эти каузальные факторы. При этом, обычно, к появлению одного факта ведет множество различных каузальных факторов, которые лишь в совокупности образуют достаточную причину и, соответственно, ведут к некоторому определенному последствию. Если эти каузальные факторы не обнаруживаются, то нет еще собственно никакой «науки». Ядро естественнонаучного подхода заключается в генетической постановке проблемы, исходя из которой из индуктивного базиса должны быть получены всеобщие, «каузальные» законы.

Таким образом, непосредственный опыт и, особенно, чувственное восприятие образует, так сказать, лишь начало чего-то иного, начало, где игнорируется полная данность того, что здесь собственно является. <Естествоиспытатель> всегда концентрируется на отдельных моментах, отдельных сторонах данного, которые находятся здесь в текучем потоке, в то время как другие факторы искусственно подвергаются относительной стабилизации благодаря экспериментальному упорядочиванию. При этом не требуется рассматривать все, что происходит, в целом, но следует обращать внимание лишь на то, каким образом изменяются соответствующие моменты при появлении определенных каузальных факторов. Можно было бы вообще отказаться от восприятия: достаточно было бы иметь аппараты, которые делают то же самое — констатируют, что изменяется при появлении определенного фактора, например, электрического тока определенного напряжения. Изобрели приборы, которые обладают такой точностью и чувствительностью, которую не может иметь ни один человек. Теперь машины в определенном смысле делают все; человек существует только затем, чтобы все это наладить. Затем все происходит само собой — и результаты уже готовы. Они могут быть тотчас просчитаны и закон — каузальный, физический закон — уже найден.

Роль непосредственного опыта медленно, но верно теряла свое значение. Живой человек и его непосредственное сношение с действительностью становятся побочной вещью. Главное — это причинные законы, это та действительность, которая замещает место видимой, ощущаемой, слышимой действительности и которая не имеет никакой качественной определенности. Это лишь понятийно определимый мир, так сказать «облако» атомов, электронов или иных элементарных частиц, которые с разной скоростью движутся в евклидовом или неевклидовом пространстве. А то, что мы видим, не играет, в принципе, никакой роли, то же самое можно установить и с помощью машины. И поскольку машины так замечательны, физика ушла сегодня столь далеко, а роль непосредственного опыта все более сокращается. И наконец спрашивается: «Что такое мир?» — Мир таков, каким его определяет теоретическая физика. А она определила мир так, что он в собственном смысле не только не воспринимаем, но и вообще не может быть представлен.

Во времена молодости Гуссерля дело еще не зашло так далеко, но все же ценность непосредственного опыта в естествознании значительно сократилась. Он не был чем-то важным в себе, он был лишь средством, переходом к чему-то другому. И, кроме того, совокупность того, что дано, в определенном смысле сокращалась и искажалась. Сокращалась потому, что — как я уже сказал — для познания причинных законов не представляет интереса целое, но лишь выборочные, именно теперь рассматриваемые моменты вещи или процесса. Прочее может быть отброшено и не должно приниматься во внимание.

Но в каком смысле совокупность данного «искажалась»? Это длинная история. Здесь следует, с одной стороны, подумать над результатами науки, естествознания и, особенно, физики, которая, как вы знаете, все далее и далее продвигается в разработке теории атома, электрона, элементарных частиц и т.д. Мир получается все более раздробленным на минимальные «entia». Все, что является на первый взгляд одной вещью, в действительности должно быть многообразием атомных ядер и электронов, которые движутся немыслимо быстро и — если мы теперь вернемся к наглядности — не могут быть каким-то образом качественно определены. Это, с одной стороны, следствие все далее продвигающегося анализа и, с другой стороны, следствие элиминации качеств. И то и другое имеет давнюю традицию. В новое время она восходит к Декарту и Локку.

Если Вы читается Декарта, то находите там и так называемый «анализ» как очень важный подход к рассмотрению как чувств, так и сознания (cogitationes). И у Локка есть, прежде всего, два вида идей: «ideas of sensation» и «ideas of reflection». Есть, далее, «простые идеи» и «составные идеи» — других идей нет. И все составные идеи могут быть редуцированы к «простым». Если читать Локка внимательно, то «простые» идеи, в принципе, абстрактны, так как конкретные идеи всегда составлены из нескольких элементов. Эта традиция продолжала жить по крайней мере до Джона Стюарта Милля. А с Миллем она в 19-м веке пришла, в свою очередь, на континент. Ибо Джон Стюарт Милль долгое время играл действительно значительную роль в развитии современного естествознания и, разумеется, современной философии. Здесь, таким образом, постоянно употребляются одни и те же основные понятия: «простые» и «составные» идеи, а также «ассоциации» между ними.

Затем появился Эрнст Мах, который (как вы знаете) не верил в существование атомов в физике, он полагал, что речь идет о научной конструкции. Но вскоре было, однако, показано, что «атомы» все же не являются конструкцией, но им нечто соответствует в действительности. Тем не менее, в своей философии, или психологии, Эрнст Мах был, убежденным «атомистом». Но о каких «атомах» идет здесь речь? О так называемых «элементах» или, иначе говоря, об ощущениях («простых идеях»). А что же есть помимо этого? Есть комплексы элементов, есть, таким образом, простые и составные идеи — не так ли? За всем этим видится Беркли и его идеализм. В определенном смысле Мах также идеалист.

Здесь мы видим типичное для тогдашних позитивистов понимание сознания. Сознание в соответствии с таким пониманием есть особая комбинация элементов, а также особая комбинация комплексов элементов. А что такое (материальный) мир? Это другая комбинация комплексов, составленная, в конце концов, из элементов. «Сознание» — это, таким образом, прежде всего элементы или, другими словами, «ощущения», «sensations», элементарные, далее не дифференцируемые единства. Имеются, затем, многообразные комплексы, состоящие из «элементов, которые, со своей стороны, каким-то образом склеиваются или объединяются друг с другом и т.д. Но <полностью> определенных комплексов быть не должно; они могут быть иными, могут образовываться другие комплексы. Комплексы не вечны, они могут быть составлены так или иначе. У Маха не остается ничего от сознания, которое мы имеем об этих элементах и комплексах. Остается неясным, как оно может приходить к созданию комплексов или как оно их создает. От живого сознания как течения, как потока здесь не остается ничего. Есть только разложенное на фрагменты, на элементы «сознание». Но это, в принципе, вообще никакое не «сознание», <в конце концов> суть лишь ощущения — «элементы» и даже комплексы в какой-то мере «иллюзорны».

Итак, вот та ситуация, которую застал Гуссерль и против которой он должен был выступать. Но против нее протестовали и раньше. Одна такая попытка, как я вам уже говорил раньше, была известна Гуссерлю: Вильям Джеймс в своей психологии выступил против ассоциативной психологии. Достоверно, что Гуссерль читал его книгу в немецком переводе до *Логических исследований*. Нам он также часто повторял: «Читайте Джеймса. Джеймс совершенно прав».88

Второй протест имеет место в книге Бергсона *Essai sur les donnees im-mediates de la conscience*, которая была написана за год или два до *Философии арифметики*. Это резкое выступление против ассоциативной психологии. Правда, на первый взгляд, она направлена против англичан, но она направлена и против Ипполита Тэна, который написал *Философию искусства*.89

По Бергсону, у сознания есть два аспекта: так называемый статический аспект <и аспект чистой длительности>. Статический аспект означает «опространствленное» сознание; «опространствленное» потому, что, как говорит Бергсон, «I'espace homogene et le temps, c'est la meme chose»90. Речь при этом идет об одно- или более мерном гомогенном многообразии. Но статический аспект сознания есть функция интеллекта. Реальное, действительное сознание — «c'est la duree pure», чистая длительность, текучее сознание, сознание, в котором нет никаких, элементов. Элементы суть фикции анализа. То, что конкретно переживается, есть единство, есть одно целое. В другом смысле сознание, в свою очередь, не есть целое, но лишь переход, возникновение и исчезновение: оно именно течет.

Правда «Essai» не были известны Гуссерлю. Но он двигался в том же направлении, что и Джеймс, и Бергсон, — против психологии и философии элементов, распространенной в то время.91 Но его протест против тогдашней философии идет намного дальше. Но стоит обратить внимание на одну вещь. Есть много различных методических принципов, которые были выдвинуты в то время <позитивистской философией>. Первый принцип, который Гуссерль позднее назвал «принципом всех принципов»,92 и который был им выдвинут, гласит: Нет никакого знания без опыта! Испытываемое на опыте прежде всего должно быть постигнуто в опыте, и все остальное должно быть получено и развито из опыта, предельные основания должны быть обоснованы в опыте. Но на это позитивисты отвечают: «Мы стремимся к тому же. Здесь нет ничего нового!» И позже в *Идеях I* Гуссерль говорит: «Мы позитивисты, подлинные позитивисты».93 — Конечно, этот принцип может иметь множество смыслов, если он заявляется обеими борющимися партиями и выдвигается в качестве лозунга. В то время как для психологов и позитивистов того времени был лишь один опыт или, в крайнем случае, они признавали еще внутренний опыт, то у Гуссерля этот принцип означает, что есть множество различных типов опыта или, лучше сказать, есть непосредственное познание. Но и понятие опыта, непосредственного познания, следует понимать совершенно так, как понятие опыта, которое было распространено в психологии и философии того времени. Что собственно понимали под «опытом» позитивисты, естествоиспытатели, которые занимались философией? Опыт означал для них наличие ощущений, проще говоря, «испытывать на опыте» означало для них «ощущать». Именно против этого и будет выступать Гуссерль.

Но сам принцип остается: опыт как действительно непосредственное познание есть последнее основание любого знания и должен признаваться в своих правах. Но об этом в следующей лекции.

Третья лекция

(29 сентября 1967)

#### <Три принципа (гуссерлевой) феноменологии>

Сегодня я хочу вступить in medias res феноменологии. На предыдущих лекциях я несколькими чертами обрисовал духовную атмосферу, в которой вначале жил Гуссерль и против которой он затем восстал со своей программой феноменологии. Конечно, моя реконструкция духовной ситуации тех дней содержит в себе определенное упрощение, и сделано это намеренно. Ведь цель моя состояла не в том, чтобы описать всю философскую ситуацию того времени или же ситуацию, сложившуюся в немецкой философии; все, к чему я стремился, — это только как-то обозначить то, чем жил сам Гуссерль, что было [важно для него].

В конце последней лекции меня кто-то спросил: «Ну, а как же дело обстояло с Дильтеем, разве он в то время не был влиятельной фигурой?» — Безусловно, но в то время Гуссерль, вообще-то говоря, был не особенно восприимчив к идеям Дильтея. Дильтея тогда для него словно не существовало, хотя именно Дильтей оказал существенное содействие назначению Гуссерля на профессорскую должность. Дильтей слышал Гуссерля, но Гуссерль как бы не слышал Дильтея. Да и те проблемы, над которыми работал Дильтей — как в понимающей психологии, так и в его способе понимания истории, который несомненно определен понимающей психологией, — эти проблемы для Гуссерля на протяжении многих лет по сути вообще не существовали. Наиболее ранние фрагменты, в которых он выражает свое — негативное — отношение к ним, содержатся в работе «Философия как строгая наука» (1911). Там Гуссерль выступил против мировоззренческой философии, и подразумевался здесь, конечно же, в первую очередь Дильтей. К специфическим дильтеевским проблемам Гуссерль стал восприимчив уже сравнительно поздно. Хотя уже в конце двадцатых годов он проводит разбор психологической позиции Дильтея94, но лишь очень поздно, в тридцатых годах (точнее говоря, после 1933 г.) у него оживляется интерес к проблемам философии культуры и философии истории. Немногочисленные критические фрагменты в 1-м томе «Идей» направлены не против Дильтея и не против Канта или неокантианства, но против позитивистских заблуждений, в связи с проблемами сущности и познания сущности.

Между тем, из атмосферы, которая существовала во времена молодости Гуссерля, да, впрочем, и после опубликования «Философии арифметики», и которой он хотел тогда оказать противодействие, из нее-то и возникли [основные принципы] феноменологического метода. Здесь выдвигается программа, в которой находят свое выражение определенные основополагающие принципы — принципы, которые потом были последовательно реализованы Гуссерлем и его учениками в Гёттингенский период, а затем и во Фрайбурге.

Прежде всего, я бы хотел назвать здесь три основных принципа или тенденции, из которых выросла феноменологическая философия как особый метод. Прежде всего — так называемый «принцип всех принципов». Этот «принцип всех принципов» точно формулируется уже в начале 1-го тома «Идей». В популярной форме его можно выразить с помощью довольно часто упоминаемого лозунга «Назад к <самим> вещам!» По-иному он может быть передан в таких словах: «Назад к изначальному, непосредственному опыту!», причем <смысл> слова «опыт» еще предстоит уточнить. Я вскоре приведу вам гуссерлевскую формулировку «принципа всех принципов». Второй постулат, или принцип, касается реализации непосредственного познания в сфере так называемых идеальных предметностей [(например, математических предметов)], то есть реализации непосредственного априорного познания. И третий принцип требует реализации «имманентного» познания. Второй <принцип> ведет у Гуссерля и его друзей к онтологическим проблемам, к различного рода рассмотрениям во всевозможных <предметных> сферах, а третий принцип ведет к трансцендентальной редукции и т.д., из чего возникает некое совершенно определенное миросозерцание или мировоззрение, которое в двадцатых и в начале тридцатых годов перерастает у Гуссерля в так называемый трансцендентальный идеализм.

Что же означает этот «принцип всех принципов»? В первом томе «Идей» мы читаем: «Ни одна мыслимая теория не может убедить нас в ложности принципа всех принципов: всякое изначально дающее созерцание есть правовой источник познания, и все, что изначально (так сказать, в своей телесной действительности) предлагает нам себя, следует просто принять, так, как оно себя дает, но и только в тех границах, в которых оно себя дает»95.

Это «изначально дающее созерцание» и есть именно то, что я ранее обозначил выражением «непосредственный опыт». Я думаю, что употребление этого оборота будет полезным, поскольку тем самым становится ясной противоположность между «опытом» в гуссерлевском смысле (изначально дающим созерцанием или интуицией) и понятием «опыта» у эмпиристов или позитивистов.

«Опыт» — обычное немецкое слово, «изначально дающий опыт» — уже технический термин, и что в конечном счете должно обозначать это «изначально», трудно сказать с достаточной точностью. Если вспомнить о латинском слове «origo», то можно подумать, что речь здесь, должно быть, идет о таком «дающем» созерцании, которое должно стать «источником», «началом» чего-то, истоком познания. И это созерцание, это дающее, изначально дающее созерцание, кроме того, должно, как говорит Гуссерль, быть «правовым источником». Что же это за правовой источник? Источник права. Какого права? Права познания. Гуссерль целую группу основополагающих проблем, которые обычно причисляют к теории познания, обозначал как «правовые проблемы». Итак, в этом изначальном, подлинном опыте подтверждается «право» определенных познавательных результатов; здесь «право» на истину, на значимость должно получить свое правовое обоснование из предельного, изначально дающего созерцания. Оно есть источник значимости или истины. О том, существует ли вообще такой источник, дискутировать уже не следует, это уже не следует обсуждать, так сказать, диалектическим способом. Это следует просто принять как данность. То, что изначально дано, следует принять, говорит Гуссерль; здесь не о чем больше спрашивать и тем более не в чем сомневаться. То есть имеется по меньшей мере одна область [предметностей, о которых Гуссерль позднее скажет, что задавать вопросы или сомневаться здесь невозможно в том смысле, что сомнение абсурдно. Речь здесь идет о том источнике познания, который позднее получит название «имманентное восприятие»].

Но в гуссерлевской формулировке «принципа всех принципов» есть еще одно чрезвычайно примечательное дополнение. Изначально данное следует просто принять, правда, лишь «в тех границах, в которых оно себя дает». «В границах!» — Что же это такое, эти «границы» данного? Точное объяснение этого станет возможным лишь позднее, пока же мы ограничимся следующим указанием: здесь содержится намек на то, что в этой данности, в этом предельном источнике все еще имеются определенные познавательные различия, что данность не везде обладает одними и теми же правами, одной и той же силой подтверждения. И в этом выявляет себя, если присмотреться внимательнее, первое различие между <гуссерлевским> понятием опыта или изначально дающего созерцания и традиционным эмпиристским понятием. Существует целый ряд различий между опытными актами, а также между [степенями] их познавательной силы. Это я еще буду разбирать. Но сейчас я начну вот с чего:

Для эмпиристов и, в особенности, для позитивистов существовало в лучшем случае два различных типа или вида опыта. «В лучшем случае» — поскольку для Конта, например, существовал по сути дела лишь один вид опыта, и это было внешнее или, точнее говоря, чувственное восприятие. Даже так называемое «внутреннее восприятие», рефлексию или интроспекцию Конт (мы это еще рассмотрим) поставил под сомнение: он сомневался в том, возможна ли она вообще, и не является ли она таким способом познавательного отношения, который разрушает сам познаваемый предмет, то есть собственные переживания <познающего>. Здесь вырастают все те сомнения, которые позднее были выдвинуты в психологии против так называемой интроспекции. Все это закладывает основы психологии бихевиоризма, а также так называемой «объективной» психологии или рефлексологии и т.п. и т.п., в которых отрицается не только всякая возможность непосредственной опытной данности [Erfahrung] собственных переживаний, но — в некоторых направлениях — и наличие сознания вообще. Эта крайняя граница достигается в следствиях, извлекаемых из [физиологии Павлова]. Между тем, этот подход все же не нашел полного признания. Так, например, Франц Брентано был убежден, что внутреннее восприятие существует, и невозможно лишь наблюдать за собственными переживаниями. Он тем самым проводит четкое различие между восприятием и наблюдением. Если бы опора на наблюдения за собственными переживаниями была неизбежной при построении дескриптивной психологии, то тогда эта психология, согласно Брентано, была бы невозможна. Брентано, однако, полагает, что <в действительности> [такое наблюдение] необходимым не является. Напротив, по его мнению, возможно найти средства, чтобы вначале как-то непосредственно зафиксировать собственные переживания, а затем определить их в других методических процедурах, и <тем самым> сделать возможной дескриптивную психологию. Но для Гуссерля и для феноменологов, причем как раннего, так и позднего периодов, существует не один и не два, а целый ряд различных основных видов непосредственного познания, изначально дающего созерцания. Я сказал «целый ряд». Но сколько же их точно? Это, конечно, зависит от того, сколько вообще основных типов предметов познания следует [принять], существование скольких типов следует признать. Их, однако, можно признать в том и только в том случае, если к ним имеется непосредственный доступ, непосредственный опыт, в котором они даны. Но способы, которыми возможно схватить или получить опытный доступ к этим предметностям [различных областей бытия], весьма различны. Основное убеждение, которого придерживались как Гуссерль, так и его сотрудники, состояло в том, что между познанием, то есть изначальным, первоначально дающим познанием, с одной стороны, и структурой и модусом бытия познаваемых предметов, с другой, есть совершенно особое и примечательное отношение. Здесь имеется особая коррелятивность, соответствие между формальными и материальными свойствами, а также модусом бытия познаваемых предметов <с одной стороны> и характером постигающего отношения, <с другой стороны>, которое необходимо принять, чтобы найти познавательный доступ к этим предметам. [Если же мы не пытаемся относиться по-разному к разнородно организованным, имеющим разные свойства предметностям, когда пытаемся постичь их], то мы перетолковываем эти предметности, или же вообще не имеем к ним никакого доступа. И тогда мы строим теории, основанные единственно на слепоте, теории, которые вообще не относятся к тому, что в действительности необходимо здесь понять.

Но если Вы спросите меня, [о каких областях бытия здесь идет речь,] какие различные типы предметностей возможны, то я смогу лишь привести Вам некоторые примеры. Дело в том, что я не думаю, будто мы уже настолько продвинулись в познании, что можем с определенностью сказать, какие вообще области бытия и какие разновидности предметной структуры возможны как таковые. Мы, поэтому, должны удовольствоваться примерами. Так, например, существуют предметности так называемого «внешнего» мира, в частности, материального мира. Это не только вещи, это, конечно, и процессы, и события, это и особые отношения, как, например, каузальное отношение, и другое. Затем у нас есть второй регион бытия, а именно, так называемое психическое, прежде всего собственное психическое, которое как раз и постигается во «внутреннем» восприятии. «Собственное психическое» — это нечто такое, что не тождественно собственным переживаниям сознания. Это различие подчеркивает и сам Гуссерль. Я как физически-телесно-душевное существо, и в особенности как душевное существо, есмь нечто иное, чем мои текучие переживания, которые тем или иным способом развиваются, достигают своей полноты и исчезают. Через эти особые переживания являют себя психические факты, психические процессы, психические структуры, как, например, моя имеющая особую структуру личность. [Таким образом, познавательный доступ и здесь достигается через внутреннее восприятие. Но опоры на него недостаточно для постижения собственного психического; ее недостаточно даже для того, чтобы схватить сами переживания.] Здесь Гуссерль употребляет другое, немного странное выражение. Он говорит об «имманентно направленных» актах, в частности, об «имманентном» восприятии96. Это нечто совершенно иное, чем «внутреннее» восприятие. Внутреннее восприятие имеет место, например, тогда, когда я в связи с каким-то событием ловлю себя на том, что «по сути», — несмотря на все внешнее впечатление — я «трус». Или я внезапно понимаю, что во мне происходит что-то такое, о чем я раньше не знал; или оно уже произошло, оно уже в прошлом, а я только теперь узнаю об этом. При этом речь идет не о моих переживаниях <сознания>, но об определенных фактах «во» мне, которые словно скрываются «за» моими переживаниями. Например, я любил кого-то, так, как любят людей, мужчин и женщин. И это чувство полностью захватило меня и подчинило своей власти: я под его влиянием сильно изменился. Это так или иначе отразилось и в моей жизни, так что это могли заметить другие: я еще не знал, что люблю, но она уже знала, что я люблю ее; она заметила это, прежде чем я сам узнал, что люблю. Но вот в один прекрасный день я переживаю нечто, словно какое-то озарение: я прихожу к убеждению, что все уже давно в прошлом. Теперь я остаюсь холодным, этот человек не трогает меня больше. Я не могу с этим ничего поделать, не могу этому ничем помочь. Так уж это случилось со мной, все это во мне словно вымерло. Когда? Где? Давно уже. Я об этом не знал. Внешне моя жизнь не изменилась. Новые переживания появлялись и исчезали, но «за ними» уже не было этой былой любви. Эта любовь — совсем не представление о переживаниях любви, [она не тождественна и каким-то другим переживаниям]; она — нечто совсем другое. Есть она или ее нет — это означает глубокое преобразование во мне как психическом существе. [Дело здесь идет о неком особом] познавательном доступе к тому, что происходит во мне как личности: долгое время я вообще не осознаю этого; лишь время от времени оно пробивается к поверхности сознания и показывает себя как то, что во мне на самом деле происходит — хочу я этого или нет. В каком смысле я могу и в каком не могу оказывать влияние на свою любовь, — это уже другой вопрос, однако в любом случае она есть нечто большее, чем мои осознанные переживания. Но, кроме того, имеется и некий познавательный доступ к самим осознанным переживаниям. Этот познавательный доступ Гуссерль назвал «имманентным» восприятием. Его, конечно, нужно описать более подробно. Я еще вернусь к тому, как Гуссерль определил его в 1-м томе «Идей». Помимо названных, есть и различные иные типы предметностей, которые также могут быть познаны в непосредственном опыте. [Но что это за опыт, какова его видовая специфика?] Это, конечно, такой вопрос, на который сейчас нельзя дать удовлетворительного ответа. Но можно указать на различные основные виды этого опыта. Вот, например, чужое психическое, — то психическое, которое, по-видимому, имеется или присутствует у другого человека, с которым я общаюсь. Как я приобретаю знание о нем? То, что я его приобретаю, по-видимому, несомненно, ведь иначе, например, была бы невозможна совместная деятельность, которая, однако, имеет место фактически. Психологи и, в особенности, психологи, разделяющие эмпиристски-позитивистские установки, конечно, говорят, что непосредственного доступа к чужому психическому (которое они, впрочем, обычно понимают как «чужие» переживания <сознания>) вообще не существует. Как следствие, выдвигают известную «теорию умозаключений по аналогии». Идея, будто люди строят умозаключения по аналогии, чтобы узнать, что переживает или думает другой, по меньшей мере чрезвычайно сомнительна. Но без этих умозаключений каждый из нас был бы словно замкнут в себе самом. Я тогда был бы закрыт в своей самотождественности, и другие точно так же были бы замкнуты в себе. Как выглядела бы наша жизнь, если бы это было правдой? В действительности же (и это весьма примечательно) вопреки этой теории такое умозаключение по аналогии, которое якобы должно использоваться в этом случае, вообще не может быть реализовано. Однако, без взаимного понимания невозможен и совместный труд. Довольно часто совершенно необходимо «моментально» понять, что нужно делать. Например, там, где большое число людей вместе должно выполнить одну и ту же сложную работу. [Без взаимного понимания все это] развалилось бы как карточный домик. Точно так же — и в минуты большой опасности, когда все мгновенно должны разобраться в ситуации и предпринять совместные действия. Здесь нет времени для размышлений, построения умозаключений по аналогии и т.п. Тем не менее, в этой обстановке люди сразу же понимают, что чувствуют или хотят другие, и тотчас же вместе делают необходимое. [Подобным же образом] все происходит и в эмоциональной жизни людей, например, в любовной жизни. Например, тогда, когда я обнаруживаю что-то такое, о чем другой мне не может, а часто и не хочет сказать, например, если он стыдится. Я знаю об этом уже до того, как он сам это осознал. Что-то уже произошло. Что-то изменилось, хотя сам этот человек еще не вполне понимает, что же в нем изменилось. Она меня любит, это знаю я. Здесь, таким образом, снова имеется некий [особый] и поддающийся более точному анализу процесс непосредственного, изначального опыта, который делает возможным мое знание. В начале нашего века, но, впрочем, и раньше (это начинается уже по крайней мере с романтиков) в этой связи говорили о так называемом «вчувствовании». Этот процесс пытались интерпретировать различными, хорошими и дурными, способами. [Здесь, конечно, невозможно обсуждать все это и решать, кто и с какой интерпретацией «вчувствования» прав, и удачен ли был сам выбор слова «вчувствование»]. Как бы то ни было, здесь также имеется особая сфера бытия, чужое психическое, и коррелятивный ей способ постигающего отношения, который делает непосредственно доступными нам предметности этой сферы. Если бы ничего подобного не было, мы жили бы друг подле друга словно слепые или глухие.

Но есть и совсем другие <типы> предметностей, как, например, математические предметности, знание о которых мы тоже можем приобрести. Как дело обстоит здесь? Что делать с этим? — Все мы знаем: есть одно весьма замечательное познание, называемое «априорным». Есть и весьма замечательные формальные, дедуктивные системы: у вас есть система аксиом. вы пускаете машину дедукции в ход и — вперед, все дальше и дальше, сколь угодно далеко. Хотя, насколько я знаю, пока еще не была построена ни одна единая, полная [формальная система всей математики]. Работа ведется на очень многочисленных отдельных участках этой системы, выстраиваются в высшей степени замечательные фрагменты, но что кто-то смог [на основе одной системы аксиом до конца дедуктивно выстроить все целое,] — этого сказать нельзя. Однако весь этот дедуктивный способ познания, — это уже совсем не изначальное созерцание, хотя Декарт и дедукцию хотел свести к интуиции. Как бы то ни было и при всем восхищении дедуктивным способом познания, а также [построенными с его помощью формальными системами, во всяком случае нужно прояснить их базис, то есть аксиомы]. Что же делать с аксиомами? Вам хорошо известно, что с ними сделали, в особенности в XX веке. Вспомните только спор об обосновании математики, который вам хорошо знаком, вспомните обо всех этих попытках, например, попытках Гильберта понять аксиомы как конвенции и т.д., и т.п., которые, конечно же, привели к разнообразным трудностям. На этой формалистической точке зрения остановиться нельзя. Здесь есть одна проблема, обойти которую невозможно: имеется ли здесь, в случае с аксиомами, некое познание, или же они — результат какой-то конвенции? [Являются ли они результатом оперирования с бессмысленными знаками, результатом соединения бессмысленных знаков?] Если это так, то это было бы очень странным. Само начало, <основа> этой чудесной математики была бы в некотором смысле лишена познания: эти «знаки», которые математики соединяют друг с другом, были бы по сути дела простыми рисунками, поскольку они ничего не обозначают и не имеют никакого значения. Нам говорят, что они приобретают смысл благодаря тому, что они определенным образом расположены друг рядом с другом — скажем, так, как шахматные фигуры на шахматной доске. Но действительно ли тем самым возникают определенные правила оперирования, [так что появляется возможность «играть» этими знаками, подобно тому, как играют в шахматы?] Но ведь в шахматах «фигуры» уже заранее имеют определенные оперативные определения, благодаря которым как раз и возникает возможность играть по определенным правилам. Они не «бессмысленны» и не просто стоят на шахматной доске как простые «фигуры»! [Откуда же тогда берется смысл отдельных, вначале «бессмысленных», просто встречающихся в определенных аксиомах «знаков», если при этом — в противоположность шахматной игре! — невозможно обрести ни малейшей идеи о том, что за игра здесь имеет место? Относительно аксиом дедуктивных систем и относительного того способа, которым эти аксиомы могут быть образованы, я, таким образом, придерживаюсь мнения, отличающегося от тех, которые довольно часто высказываются сегодня.] Конечно, если я имею особое мнение, то это, в общем-то, мое личное дело. Но кое-что я все же имею право сказать, а именно, что здесь имеется особая проблема, вот какая: каков предельный познавательный доступ к аксиомам той или иной дедуктивной теории, в частности, эвклидовой или же неэвклидовой, например, римановской геометрии? [Какого-то опосредованного познания здесь, конечно же, быть не может;] но тогда имеется ли какое-то прямое, непосредственное познание определенных изначальных фактов, которые лишь адекватно выражаются в аксиомах? Нужно полагать, что [такое познание должно-таки существовать, если только математика действительно есть познание.]

Но есть и совсем другие, чрезвычайно интересные предметности, как, например, произведения искусства — литературные произведения, картины, скульптуры, симфонии и т.д. Могут ли эти произведения быть идентифицированы с определенными материальными, данными в чувственном опыте вещами или с материальными, чувственно постигаемыми процессами, или же они суть нечто совершенно <от них> отличное, хотя они — если Вы позволите употребить это слово — как-то «сцеплены» с другими чувственными предметами, выстраиваются на неком чувственно воспринимаемом основании? Если же они не тождественны с этим основанием и в своих определениях далеко выходят за его пределы, тогда вновь встает вопрос: имеется ли некое изначально дающее созерцание, непосредственный опыт художественных произведений разного рода, причем [всякий раз коррелятивный, определенным образом] оформленный опыт, один — для симфоний, другой — для картин, третий, скажем, для архитектуры и т.д., — хотя все они могут иметь нечто общее, поскольку в них всякий раз дано именно произведение искусства, каким бы они ни было?

Различные основные типы предметов можно перечислять и дальше. Есть [и такие примечательные предметности, как социальные образования, правовые образования,] например, университет в городе Осло. Что это такое, университет города Осло? Может быть, это что-то такое, что может быть чувственно воспринято? Конечно, здания университета и люди, которые здесь учатся и преподают — все это может быть воспринято, чувственно воспринято. Имеется здесь и немалый объем чужого психического, душевные процессы студентов и профессоров. Можно сказать, что познание чужой психической жизни здесь тоже как будто бы должно быть принято в расчет. Но все это, конечно же, еще не университет. Ведь однажды может произойти ужасное землетрясение и все эти прекрасные здания разлетятся на куски, а все люди, все студенты и профессора, погибнут, но университет города Осло и тогда будет существовать как и прежде. С другой стороны, возможна ситуация, когда какая-то группа людей приходит к такому соглашению: «Мы будем учиться вместе. Те, кто знает больше нас, помогут нам, а мы окажем им поддержку и т.д. Мы станем свободным сообществом учащихся. Мы будем учить друг друга!» Могли бы мы в таком случае сказать, что перед нами уже университет? Нет, поскольку университет должен быть «основан» в правовом смысле, должно иметь место чье-то формальное решение, причем не вообще чье-то, но решение того, кто имеет на это полномочие, того, кто является юридическим лицом. Им может быть король или ландтаг, им, в конце концов, может быть и какой-то узурпатор, который сумел стать правителем страны, ибо тогда он уже не только частное, но и юридическое лицо. Кроме того, есть определенные признанные предписания, согласно которым может быть основана такая вещь, как университет, есть законы, то есть юридические образования, которые позволяют или дают полномочие соответствующему человеку или государственному институту основать университет. И если кто-то хочет ликвидировать университет, то должно существовать отменяющее решение того же самого института, того же короля, того же ландтага, которое обладает силой, необходимой для того, чтобы, так сказать, превратить в ничто уже существующий университет. Иначе университет продолжает существовать как и прежде, хотя людей, которые основали его, уже нет.

Итак, есть такие примечательные предметности, как университет, ландтаг, окружной суд, академия Наук и т.д. Я не знаю, как их следует назвать: «социальные» предметности или «юридические» предметности? Есть впрочем, и многие лица, которых невозможно идентифицировать с реальными людьми. Например, если я — {просто} Роман Ингарден, то я еще не профессор. Я не профессор даже тогда, когда я, скажем, практически выполняю функции профессора, т.е. когда я преподаю и читаю лекции. Скорее, я только тогда становлюсь профессором, когда я назначен на эту должность. Подобно этому, если я хочу стать, к примеру, врачом или членом парламента, или, как судья, — членом суда, то в каждом из этих случаев я должен становиться ими юридически определенным образом. Но как только это происходит, я <уже не просто частное лицо, тогда я есмь уже нечто иное. Англичане ясно демонстрируют это, когда они, выполняя функции судьи, члена парламента и т.д., носят особое одеяние. Это знак того, что соответствующий человек — не просто господин имярек, но, к примеру, судья. Теперь он обладает полномочием производить те или иные действия, заранее определенные законом. Например, как врач он имеет право оперировать, а как судья — осуществлять определенные юридические действия и т.д. Как же дело обстоит к непосредственным познанием таких предметностей? Ясно, что оно не может быть тождественным чувственному восприятию. Но, как говорит Гуссерль, мы тогда и только тогда имеем право признать, что имеется или может иметься нечто такое как вышеназванные различные <типы> предметностей, если мы имеем непосредственное, изначально дающее созерцание, которое позволяет нам постичь или, если хотите, просто схватить эти разнообразные предметности. Здесь, таким образом, абсолютно иное понимание «непосредственного опыта», чем у эмпириков. Есть множество различных способов постигающего отношения, которые дают нам доступ к самым разнообразным предметностям, которые были здесь в общих чертах описаны, и позволяют нам прямо постичь их. Так дело обстоит уже со всеми [артефактами]. Это начинается, к примеру, уже со стола. Стол — это и некий полезный предмет, это не просто физический объект, не чисто физическая вещь, хотя он и фундирован в физической вещи.

Теперь, однако, мы должны указать еще на один момент, который образует собой следующее различие в том, как понимают это «непосредственное» изначальное созерцание, «опыт», феноменологи и в особенности Гуссерль <с одной стороны, и эмпирики — с другой>. [Мы можем схватить этот момент, прояснив смысл присоединенного к слову «опыт» прилагательного «непосредственный».] Что это значит, «(непосредственный» опыт>? Prima facie это, как будто бы, пустое слово. Чтобы сделать его смысл более отчетливым, я для контраста должен обратиться к тому, что под «опытом» понимают эмпирики. [В истории философии Нового времени «типично эмпиристское понимание «опыта>» появляется уже, по крайней мере, у Локка.] Интересно, что он говорит об «ideas of sensation». Он, таким образом, говорит не просто «sensation», но именно «ideas of sensation». Это «of sensation» совсем не тоже самое — как это часто предполагается в переводах, — что и «чувственное ощущение», под «sensation» нужно понимать совершенно особый способ отношения [Verhaltungsweise], некое «ощущение» [Empfinden], обладание идеями, <то есть нечто такое,> что дает нам нечто <другое>. Это {постигающее} отношение дает нам особые «идеи», которые Локк проясняет на примерах. Здесь имеются в виду чувственные качества, например, красное, синее и т.д. Но часто забывают, что здесь мы имеем дело со сложным выражением — «ideas of sensation» — и начинают говорить просто о «sensations», то есть об «ощущениях». Тогда тот, кто это делает, лишается всякой возможности отделить эти «ощущения» от других «ideas». Между тем, феноменологи вполне могут сделать это. Они проводят описание, чтобы раскрыть различие между тем, что называется данными ощущения (sense data), и тем, что по своему основному характеру, а также по способу присутствия феноменально выделяется среди других «данных» или <также и> среди других переживаний. Феноменологи могли бы попытаться сделать это различие наглядным, и они действительно это сделали. Сам Гуссерль и многие его друзья уже после него проводили эти исследования. Феноменальный характер того, что дано в чувственном восприятии, отличается, как говорят феноменологи, от того, что только «представлено». «Представление» в немецком языке обозначает уже не изначально дающее созерцание, но определенную (как иногда говорят) «наглядную» [bildliche] реконструкцию. Например, сейчас я представляю себе квартиру, в которой я живу, причем весьма наглядно: я представляю себе стол, за которым я сижу, моя рабочая лампа рисуется перед моим мысленным взором и т.д. Я представляю себе, что я сижу там, хотя сейчас я здесь. Все это приводится к наглядности, делается созерцаемым совершенно по-иному, чем при восприятии, но эта созерцательная наглядность все же неспособна сделать созерцаемое присутствующим [gegenwartig]. Эмпирики полагают, что отделить так называемые «ощущения» от представлений довольно легко. К моей коже прикасаются проволокой и я кричу: «Ай!». Это значит: мне больно. Или я говорю «тепло» или «холодно». То, что каузально порождается «внешним стимулом» — то есть физическим процессом, который достигает поверхности моей телесности, — это определенные изменения моей телесности, и эти изменения сами представляют собой так называемый «физиологический стимул», следствием или действием которого как раз и является то, что обычно называют «sensation» или «ощущением». Там, где имеет место такого рода каузальное появление определенных «содержаний» или переживаний, там и должно возникнуть то, что является «ощущением» или чувственным опытом. Там, где этот каузальный процесс отсутствует, речь может идти уже только о «простом представлении», а не об «ощущении». Такова концепция эмпириков. Но интересно, что вопреки этому довольно часто применяемому определению у психологов мы обнаруживаем другое понятие опыта. С одной стороны, под «опытом» понимали не что иное, как обладание «ощущениями», которые каузально порождаются физическими стимулами. Но, с другой стороны, то, что конкретно дано в чувственном восприятии, но при этом не может быть идентифицировано с «ощущениями», обозначали как то, что происходит из «опыта». Например, когда мы в Психологическом институте рассматривали освещенные различным светом пластины, мы не имели право описывать, как они конкретно нам являются. Мы лишь имели право констатировать, что нечто «увидено»: красное, синее, зеленое и т.д. Если же кто-то позволял себе какие-либо другие конкретные описания, как, например: «Я вижу гладкую, белую, но освещенную красным светом бумагу», — то ему тотчас же поучительно указывали на то, что этого вообще нельзя видеть, что мы только «знаем» из опыта, что это бумага и что она гладкая. Ибо, согласно словоупотреблению, принятому в эмпиристской психологии, «видение» — это всего лишь «простое обладание (данными) ощущений».

Согласно этой концепции, качественно определенная вещь, гладкий и белый лист бумаги, такой, каким он себя феноменально демонстрирует, не может быть «увиден», он не воспринимается; конкретный феномен бумаги сам [понимается как некое в определенном смысле синтетическое образование,] как какая-то смесь «ощущений» и «знания», происходящего «из (прошлого) опыта». Это знание, происходящее из «опыта», само, таким образом, не есть нечто «воспринимаемое», данное, но лишь «то, что знают», нечто примысленное-к-данному, то, от чего следует «очистить» то, что появляется как актуальный феномен, чтобы достичь чистого «опыта», «ощущений». Оно, однако, происходит из прежнего «опыта» (из того, что когда-то ощущалось) и «ассоциируется» с ощущаемым (испытываемым) теперь. Конкретный опыт, конкретное восприятие в обыденном смысле слова — это, согласно данной концепции, некая смесь «ощущений», которые считаются опытными данностями, поскольку они (якобы) могут быть каузально редуцированы к стимулам, — и некоторых наглядных, надстраивающихся над ощущениями фантомов, которые как бы сами собой на основе воспоминания возникают из прошлого опыта, и благодаря которым мы считаем, будто видим, к примеру, стол из желтого полированного дерева, в то время как в действительности мы лишь имеем данные ощущения. Таким «опыт» предстает, например, у Маха и Авенариуса — «опыт», который «очищен» от (якобы) только ассоциативно связанных с ним и происходящих из прежнего опыта моментов и редуцирован или сведен к чистым данным ощущения (элементам), которые, в свою очередь, (якобы) порождены определенными стимулами. И вот, вся эта эмпирически-психологическая теория чувственного восприятия вместе с соответствующим каузально-генетическим объяснением полностью отвергается феноменологами как конструкция и заменяется другим пониманием восприятия, т.е. «внешнего» опыта. Основания для этого отвержения разнообразны, и я не могу их разобрать здесь полностью. Достаточно упомянуть, что эта психологическая теория, с одной стороны, опирается на давно укоренившийся предрассудок, согласно которому у нас есть только так называемые «ощущения», а к реальной действительности физических вещей и процессов у нас нет вообще никакого прямого доступа, и мы, таким образом, замкнуты в неком многообразии «ощущений» (иногда в этой связи говорят о «сознании в клетке»). С другой стороны, представители сенсуалистически-психологической теории познания (которую некоторые психофизиологи развивают и сегодня) ссылаются на существование «физических» стимулов (например, световых волн), так, как будто они не просто раскрываются на основе опыта, но, в некотором смысле, даны нам. Предполагают и существование причинного отношения между этими стимулами и «ощущениями», чтобы получить возможность каузально-физиологически вывести «ощущения» из физических процессов. Хотя на деле эти физические процессы лишь в том случае могут быть признаны «действительными», если независимо [от этой предпосылки] доказано, что «опыт», (якобы) состоящий из ощущений, дает нам истинную информацию о физическом мире, — а [как раз это и] является проблемой в рамках данной концепции. Наконец, эта теория представляет в ложном свете конкретное протекание и содержание переживания восприятия, которое нельзя свести к какой-то смеси, состоящей из ощущений и фантомов воспоминания. Утверждение, что мы «воспринимаем» «наши» ощущения, просто ложно. То, что мы воспринимаем, видим, слышим, осязаем, чувствуем, — это совсем не «ощущения». Это вещи и вещные процессы. Причем даны нам в восприятии они сами. Гуссерль здесь говорит о «телесном самоприсутствии» вещей и личностей. Если я вижу какого-то знакомого мне профессора так-то и так-то и говорю с ним, то мне дан он сам, причем как своим телом, так и в качестве личности. Понимание того, как это происходит, представляет собой особую проблему, но характерно в этой связи прежде всего то, что здесь я имею дело не с репрезентацией, не с представителем, но с ним самим, <так сказать,> в подлиннике. С представителями я обычно общаться не хочу, мне нужно говорить с самим человеком, и встречаюсь я с ним именно в восприятии. Самоприсутствия можно достичь <только> благодаря встрече или — как говорят французы — благодаря «rencontre» во взаимном восприятии, но не благодаря сколь угодно наглядному «представлению» или информированию посредством языка.

Итак, существует феномен «личного присутствия» [«in eigener Person-da-sein»]. Идет ли речь о столе или же о человеке, — это здесь не играет никакой роли; в обоих случаях имеется феномен самоданности, самопроявления. А если он имеется, то имеется и какое-то изначально дающее созерцание, некое непосредственное познание. Этим я не хочу сказать, что мы каким-то другим путем приобретаем те или иные опосредованные доказательства того, что при «rencontre» в восприятии нас и в самом деле двое, например, знакомый мне господин имярек и я сам. Я лишь хочу сказать, что в том случае, если появляется феномен самоприсутствия, имеется некий совершенно особый способ познания. Он является источником познания для всех иных способов познания, которые еще могут добавиться и которые уже не имеют этого характера самоприсутствия. И Гуссерль говорит: этот характер самоприсутствия есть исток последнего права, значимости, сколь бы ни было это право ограничено способом данности. То, что при этом могут быть границы, причем, в зависимости от способов данности, — различные границы, — это диктует сам способ данности; но внутри этих границ все же имеется право значимости приобретенного на этом пути познания.

Вы, верно, будете думать: ну, хорошо, все это, конечно, так, но ведь есть же, в конце концов, и галлюцинации. Иногда мы бываем убеждены, что рядом с нами есть кто-то еще, причем кто-то <определенный>, то есть человек во всей его телесности. Мы даже заговариваем с ним, подходим поближе и вдруг все это «взрывается», как говорит Гуссерль. Выясняется, что здесь ничего нет, что все это было всего лишь иллюзией или заблуждением. Конечно, в таких случаях всегда имеются особые причины, почему это произошло и почему это вообще стало возможным, причем как в содержании самой иллюзии, так и в обстоятельствах, при которых она возникла. Но означает это только следующее: для того, чтобы разоблачить переживание иллюзии именно как иллюзию, его нельзя изолировать от всего перцептивного процесса. И совсем не такое изолированное «иллюзорное восприятие» имеет свое безусловное право значимости; скорее, только как член сложного перцептивного процесса оно имеет некое обусловленное определенными границами право. Кроме того, существуют причины, по которым в восприятии, в котором нам даны собственные свойства и структуры вещей, все же могут иметь место и заблуждения. Различные случаи заблуждений известны и разработаны. Вот самый известный пример: мы погружаем палку под острым углом в прозрачную воду и видим палку сломленной. Видим мы это очень ясно. С некоторым удивлением мы погружаем палку глубже или же вытаскиваем ее из воды, и тут выясняется, что то место, в котором палка была «сломлена» или «согнута», передвигается. Мы это ясно видим, хотя такое не встречается больше нигде. Тогда мы ощупываем палку в том месте, где она, как нам кажется, сломлена, и вот выясняется, что на самом деле она совсем не сломана. Эти два опыта здесь противоречат друг другу, но тактильное восприятие берет верх. Гуссерль об этом говорит так: каждое из этих восприятий имеет свой ограниченный вес, свое право на значимость, и они взаимно уравновешивают друг друга. Здесь происходит уравнивание, в котором, несмотря ни на что, появляется самоданность, за которой в этой когнитивной ситуации остается последнее слово. В каждом (чувственном) восприятии имеются отдельные моменты способов данности, которые ограничивают его права на значимость. Например, сейчас я вижу моих коллег, которые сидят вон там. И вижу я их, конечно же, спереди. И вижу я их, конечно же, так, что у них есть спины, которые закрыты теми же самыми серыми пиджаками, которые я воспринимаю спереди. Но мое визуальное восприятие все же всегда остается частичным. Я вижу ту или иную вещь <только> с одной стороны, в определенном ракурсе и т.д. Когда я обхожу ее вокруг, то часто происходит подтверждение. К примеру, часто подтверждается, что мои коллеги и сзади одеты так-то и так-то, что их пиджаки и там серого цвета. Может быть, окажется, что «сзади на этом прекрасном пиджаке есть пятно или дыра, наличия которых я, так сказать, не предполагал». Но «воспринимать» и, в особенности, «иметь опыт» — это значит, что тебе что-то дано, и дано не только в течение одного мгновения, не только в быстротечном настоящем. «Воспринимать» — это значит пройти весь процесс восприятия какой-то вещи, с этой стороны, с той стороны, снизу, сверху, издали, вблизи и т.д. Это поток, течение особым образом упорядоченных модусов познавательного отношения, а также особых взаимосвязанных феноменов, которые даны в этом потоке. И в процессе восприятий, которые относятся к одному и тому же предмету, может произойти или подтверждение того, например, что этот господин действительно одет так-то и так-то и что на его пиджаке сзади нет дырки, или же все окажется простой «иллюзией», фантомом. Таков смысл этого добавления в формулировке «принципа всех принципов»: изначально данное должно быть принято, таким, каким оно себя дает, но только в тех «границах», в которых оно себя дает.

По возможности при этом еще следует различать разные «границы»; «границы» визуальных восприятий, другие — при тактильных восприятиях, третьи — при слуховых восприятиях и т.д. Примечательно при этом то, что по сути дела не существует чисто визуального, тактильного или слухового восприятия. Скорее, все они до определенной степени взаимно модифицируют друг друга. Это в свое время разработал В. Шапп97, показав, что мы видим структуру материала вещи. Например, я вижу, что нечто есть стол, причем стол из гладко отполированного дерева. Я могу это видеть. Видимый феномен дерева доступен мне точно так же, как и его гладкость — как при видении, так и при осязании. Давид Кац позднее разрабатывал проблему осязаемого мира98. В частности, он проанализировал тактильное восприятие и тоже показал, что в нем даны не просто гладкость и не-гладкость, и не только то, что нечто является более или менее теплым или холодным, но что даны, например, также твердость и мягкость. И если мы упражняемся в познании вещей с помощью осязания, то мы осязанием можем различать, к примеру, сделано ли нечто из шерсти или из шелка. Но можно и видеть, сделано ли нечто из шерсти, из шелка или же из жести. Таким образом, множество различных, даже разнообразных восприятий одного и того же предмета тесно взаимосвязано. И только в целостном процессе этих различных, непосредственных доступов к одной и той же вещи осуществляется познание. Тем самым право и отсутствие права этого рода непосредственного познания выстраивается все дальше и дальше. Но здесь и заключен исток, начало: то, что происходит здесь, является решающим для всего остального, всего, что мы можем еще предпринять в ходе познания. Мы, к примеру, будем сравнивать то или иное друг с другом, затем извлекать те или другие умозаключения, находить те или иные законы. Но все это уже лишь отзвук того, что происходит в непосредственном, изначальном опыте, который изначально дает [нам определения] действительности и в-себе-бытия.

Итак, феноменологическое понимание «непосредственного» познания и, в особенности, чувственного восприятия в корне отлично от соответствующих взглядов эмпириков. В этой связи следует подчеркнуть еще один момент. В первоначальном понимании «ideas of sensantion» y Лoккa или, позднее, в концепции «чистого» опыта у Авенариуса или же в понимании «ощущений», т.е. элементов у Эрнста Маха остался полностью незамеченным и исчез из поля зрения исследователей один элемент восприятия, а именно, то, что Брентано заново ввел в современную философию после того, как в эпоху средневековья уже были проведены некоторые его исследования. Я имею в виду тот факт, что со всякой данностью связан некий акт, акт сознания, в котором сущностно содержится так называемая «интенция». Любое восприятие, например, восприятие этого листа бумаги, относится к чему-то, например, к этому листу. Существует особый акт чувственного восприятия. Если вернуться к Локку, то у него есть «ideas of sensation»; «sensation» — это один из случаев «perception» вообще. У Локка, впрочем, это не разработано. «Perception» — это примерно то же самое, что и простое обладание данными ощущения. Локк, конечно, видит, что здесь открываются сложные проблемы. Но потом направление исследований было сориентировано на анализ самих «ideas», на сами данные, а другое, т.е. акт, так сказать, исчез из сознания, как, впрочем, исчезло и «сознание» того, что здесь есть что-то еще <помимо ощущений>. Брентано, а за ним Твардовский и в особенности Гуссерль попытались исследовать эти способы постигающего отношения, эти акты, которые, как говорит Гуссерль, всегда «интенциональны». Сам я предложил говорить не об «интенциональных» актах, но об «актах-интенциях», поскольку имеются и «интенциональные» предметы. Это акты, в которых содержится направленная на что-то интенция, отношение к чему-либо, схватывание чего-либо, то есть тот особый способ обращения, в котором я, к примеру, в восприятии, в мышлении, обращаю свое внимание на что-то. И когда я к чему-то обращаюсь, я что-то нахожу или же по меньшей мере предполагаю найти. Интенция или интенциональность — это момент, который должен быть учтен при анализе непосредственного познания; и если он учтен, то это полностью изменяет сам анализ. Теперь необходимо не только рассматривать данное, предмет, и анализировать тот способ, каким он дан, но исследовать также и тот способ, каким он здесь полагается, имеется в виду, то, как его схватывают и т.д. Как и вообще способ интенционального обращения к чему-то, что дается в акте. В этом рассмотрении открывается упомянутая ранее коррелятивность между предметом и способом познания. Изменения способа обращения, исполнения акта, связаны с коррелятивными явлениями в том, что при этом дано и как оно дано. В процессе видения играют, конечно, свою роль и различные обстоятельства, связанные с физиологическими фактами и рядами событий (в особенности, в глазах). Могу ли я правильно настроить свои глаза или нет, не «близоруки» ли мои глаза, вполне ли прозрачна жидкость в хрусталике, — все это имеет значение для того, вижу я ту или иную вещь ясно или нет. Кроме того, есть и такая вещь, как концентрация на том или другом элементе увиденной вещи, выделение некоторого элемента, представляющего интерес для видящего. Меня, к примеру, интересует цвет галстука, который я хочу купить. Интересует меня и то, сделан ли он из натурального или только из искусственного шелка, или же из шерсти. Это я могу увидеть, но это я, конечно же, могу узнать и на ощупь. И напротив, меня, например, не интересует, достаточно ли широк или длинен этот галстук. Так возникают различные изменения в моем {постигающем} отношении, в моих интенциях. Каковы они — просты или сложны, имеют они однозначную направленность и четко отделены от других или же размыты и многозначны? В качестве коррелятов имеются изменения в феномене, в том, как дан предмет: появляется он в центре или только на периферии, имеет он четкие контуры и границы или же смазан и размыт? Так здесь открывается широкое поле для различных исследований, которые необходимо проводить.

Но как только был выдвинут «принцип всех принципов», согласно которому изначально дающее созерцание есть последний источник права всякого познания, как только решились признать, что есть такие познавательные акты, которые дают нам и делают для нас присутствующим сам предмет, который мы стремимся познать, как только поняли, что модусы явления, в которых нам дан предмет, могут быть различными и в зависимости от этих различий могут сказать нам о предмете больше или меньше, с большим или меньшим основанием, с большим или меньшим правом и т.д., — сразу же стало ясно, что тем самым происходит существенный сдвиг в проблематике познания мира. Теперь выдвигается постулат о необходимости достижения в каждом случае этого непосредственного, изначально дающего созерцания. Его, однако, можно не только достигать, в нем можно упражняться. Заниматься этим чрезвычайно важно, поскольку оно открывает нам мир, такой, какой он есть, его облик, его самость. Акцент теперь делается на непосредственное познание в каждом регионе бытия. Напротив, то, на чем делается ударение в естественных науках (и даже у эмпириков) — это лишь более поздняя забота, более поздняя задача познания, это — вопрос о том, каков каузальный путь, приведший к тому, что в данный момент предмет имеет такие-то и такие-то определения. Каузальные проблемы, конечно, не отвергаются феноменологами, и ценность их совсем не преуменьшается. Феноменологи просто говорят, что вначале должен быть обретен непосредственный опыт интересующего нас предмета. Вначале следует предпринять попытку точного описания того, что в том или ином случае дано в опыте, что осознается, и лишь затем происходит понятийное постижение того, что уже было схвачено созерцательно. И только когда мы уже знаем, что здесь дано, следует отвечать на вопрос, откуда или из чего оно появляется, каков каузальный путь, приведший к тому, что оно является таким-то и таким-то.

И вот еще что. Как только дескриптивные проблемы, в узком смысле феноменологические проблемы, выдвигаются на первый план, в общем составе задач познания меняется и еще кое-что весьма существенное. С точки зрения, которая обычна в естественных науках, и согласно которой познание всегда есть именно причинное познание, конкретные феномены, конкретные данности сразу же предстают как точки пересечения многообразных взаимодействующих процессов, т.е. частичных причин. То, что здесь дано, понимается как эффект, как действие, причем действие многих причин. Данное в восприятии, если это восприятие осуществляется только в целях каузального объяснения, тотчас же истолковывается особым образом. Гельмгольц, возможно, сформулировал это наиболее отчетливо. По его словам, данное в восприятии не представляет собой какого-то самоданного факта, каких-то подлинных определенностей вещей, но является только «знаком» [Anzeichen] чего-то другого, того, что в опыте вообще не находит проявления. Например, если у меня есть экран, на котором я вижу особые световые явления, возникающие в ходе эксперимента Френеля, то я вижу — как обычно говорят — «полосы интерференции». Речь здесь идет не просто о светлых и темных полосах на самом экране, но о спроецированном свете, который на пути от источника света к экрану прошел определенный процесс. Здесь произошло, — как говорят физики, — пересечение двух рядов волн. Так это интерпретируют, и созерцаемые данности, истолкованные таким образом, не представляют собой результатов чистого, простого опыта. Данности некоторого опыта истолковываются здесь в свете некоторой физической теории, которую придумали для того, чтобы понять данное таким способом, который не дает оснований для возникновения противоречий. Дюгем в этой связи совершенно правильно замечает: факты, которые мы обнаруживаем в естественных науках, всегда уже предполагают ту или иную теорию; они — не действительные факты, не те факты, которые просто даны в чистом изначальном опыте, напротив, они всегда суть данные опыта, уже истолкованные в рамках некой теории. Данное всегда понимается, так сказать, атомистически; его разлагают на множество элементов, которые — как это себе представлял Мах — появляются связанными в комплексы. Но если говорят: «Да, к теории мы приходим позднее, вначале мы хотим увидеть, что здесь в действительности дано, что здесь в действительности происходит», — тогда отпадает и этот аспект раздробления данного целого на множество элементов и их комплексов. Тогда происходит возвращение к изначальному и, если угодно, наивному опыту, в котором мы имеем дело с целостностями. Если при этом появляются различные качества, то они по большей части показывают себя сплавленными особым образом. Это и есть то, что Бергсон как-то назвал, в противоположность «статическому аспекту» сознания, который, по его мнению, характерен для способа постижения интеллекта, «continuite heterogene». «Continuite» — это не какой-то комплекс элементов, но целостность. После Бергсона эту изначальную целостность увидели и феноменологи, а затем примерно в 1912 году, появились и гештальтпсихологи и разработали теорию «гештальта» еще подробнее. Изначально данное образует отнюдь не множество отграниченных, неизменных элементов, но внутренне сплавленные целостности, которые и извне не всегда так уж четко отграничены от своего окружения. Здесь имеются весьма примечательные переходы, вплоть до пограничных случаев, когда Гуссерль говорит о «скачке в качестве». Приняв эту установку, мы возвращаемся назад, к действительному, конкретному облику непосредственно данного внешнего мира, с которым мы фактически имеем дело в повседневной жизни.

Если выдвигают «принцип всех принципов», то, помимо двух других принципов, которые я упомянул сегодня в начале лекции, возникают и различные иные следствия. Что в познании является в конечном счете решающим? Изначальное созерцание. И если для особым образом оформленного предмета достигается соответствующий и особенно достоверный способ данности, то он несомненен и дает основание для окончательного решения. И наоборот, все, что не находит подтверждения в этой предельной сфере, является сомнительным: в нем можно усомниться, оно может быть ложным даже в большей мере, чем те заблуждения, о которых я говорил ранее. [Ибо эти] заблуждения сами выказывают себя заблуждениями и потом уже не опасны.

Наряду с «позитивным» постулатом, вытекающим из «принципа всех принципов», из него, поэтому, вытекает и «негативный» постулат: как бы красиво нечто ни было выстроено и обосновано в научном отношении, не следует ничего принимать, ни во что нельзя верить, если ему нельзя найти подтверждения в изначальном созерцании, из источников предельной достоверности! Коль скоро какая-то концепция представляет собой некую хотя и красивую, но абстрактную теорию, основания которой были почерпнуты только из повседневного опыта, она для наших исследований не может служить в качестве предпосылки, исходного пункта рассуждения. На первый взгляд кажется, что это — не что иное, как эмпиристский принцип. Ведь эмпирики тоже говорят: всякая теория должна иметь основу в опыте. Между тем, у Гуссерля смысл «опыта» стал другим, что проявляется среди прочего и в том, что стали другими результаты философского исследования. Каково же следующее методологическое следствие из того факта, что мы говорим: «Положим конец тысячам философских направлений, систем, спорящих друг с другом; построим наконец-то одну философию, причем именно с помощью "принципа всех принципов"»? Это следствие заключается в том, что мы ничего не говорим о том, чему мы не нашли подтверждения в предельном, изначальном опыте. Заветное желание и самое главное стремление Гуссерля на протяжении всей его жизни в том и состояло, чтобы построить единую философию. Это стремление разделяли и другие феноменологи. Эта философия, хотя она не забывает, что были и другие философии, и не отрицает, что были сделаны гениальные открытия, все же должна быть построена полностью заново, для нее должно быть заложено новое основание. В определенном смысле можно сказать: забудьте все, что вы знаете, и начните действительно разрабатывать непосредственный опыт! Представители частных наук говорят, что философия — это история человеческих заблуждений. Феноменологи этого совсем не утверждают. Но философия, понятая в феноменологическом смысле, не должна быть продолжением ни прежней философии, ни позитивной науки. Сколь бы ценной ни была наука сама по себе, — а в этом нет ни малейшего сомнения! — ее утверждения, ее предложения, принципы и аксиомы все же не могут считаться предпосылками в философии. Их нужно как-то лишить силы. Как станет ясно позднее, из такого подхода развивается проблематика так называемой «трансцендентальной редукции». Но пока следует зафиксировать только следующее: позитивная наука не должна приниматься как предпосылка, и следует сделать попытку заложить новый фундамент философского рассмотрения. Это не исключает, что в определенных областях мы можем прийти к тем же результатам, которые дает нам наука. Но сначала нужно проделать путь от изначальных перводанностей к определенным теоретическим идеям. Конечно, этот постулат и эта попытка все начать заново в глазах представителей наук выступают как самое ужасное, что только могли постулировать Гуссерль и феноменологи. Ведь математики и физики, конечно же, спрашивают: Боже мой, к чему нам такая философия, совсем не признающая науку и ее заслуживающие всяческого восхищения результаты. Что же, феноменологи хотят быть мудрее нас? Зачем? Да и как это вообще возможно? А позднее, в двадцатых и тридцатых годах, возникло одно очень живое течение, неопозитивизм — философия, которая постулировала «единую науку» и сама хотела быть только продолжением различных наук, то есть физики, биологии и т.д. Все науки должны служить в качестве фундамента, на котором только и можно основать неопозитивистскую философию. Но поскольку эта философия по принципиальным причинам не имела права вмешиваться в позитивную работу наук, ей не оставалось ничего другого, как ограничиться языком науки и его логическим анализом. Так возник так называемый «логический» позитивизм (а сегодня говорят об «аналитической философии»).

Здесь проявляется принципиальная и наиболее глубокая противоположность в философии современности. Феноменологи говорят: мы испытываем глубокое уважение к науке, но мы не принимаем ее как предпосылку, мы сами все начинаем заново. Позитивисты же говорят: нет, философию мы можем развивать только как продолжение наук, иначе все становится полной бессмыслицей, ненаучной болтовней. А Гуссерль говорит: ну, конечно, всякое начало познания ненаучно. Оно даже должно быть заложено «ненаучным образом»; если же его хотят заложить «научно», то оно будет уже не началом, а продолжением; но тогда это уже совсем не философия. Это убеждение на протяжении многих лет стоило Гуссерлю тяжкой борьбы со всем его университетским окружением. Вначале — в Гёттингене, поскольку все знали, что он действительно и с полной серьезностью придерживается этого мнения. И это всем нам, тоже верившим в это, очень усложнило жизнь. Но вполне можно понять, что иначе и быть не могло. Если ты ясно осознал необходимость нового начала в философии, то ситуация философствующих представляется совершенно катастрофической и безнадежной. С чего и как здесь начинать? Как следует начинать философствование в новых областях и в совершенно новой манере? Как освободиться ото всей, имеющей очень высокую ценность научной культуры? И как, наконец, можно освободиться от того знания, которое содержится уже в нашем языке? Ведь в философии есть не только созерцание, в ней есть и язык, которым мы должны пользоваться. Как же мы можем просто отодвинуть в сторону все богатство традиционного знания, которое содержится в нашем повседневном языке? Быть может, нам следует вообще отказаться от использования <повседневного> языка — и создать язык совершенно новый? Именно эта трудная проблема — «проблема начала» — и была тем, над чем Гуссерль работал по сути дела 20 лет; работа, результаты которой после его смерти собрали в двух томах «Первой философии». Как здесь начать? Это самая сложная проблема. Я здесь не стану этого развивать, потому что этой проблеме я был бы вынужден посвятить все мои лекции. Но нам все же представится возможность сказать кое-что о так называемом «феноменологическом методе», о том, какие процедуры могут быть использованы для того, чтобы продвинуться вперед. И все же одно следует подчеркнуть особо: мы — феноменологи — не хотим отказываться от знания всей философской и научной культуры прошлого. Совсем напротив, мы хотим, по крайней мере в общих чертах, знать все, что было открыто и создано в этих областях. Я сам изучал математику и физику, биологию и медицину, в той мере, в какой это было важно для меня, для моей духовной культуры. Но знать все это еще на значит принимать это как предпосылку, как значимую, неоспоримую истину. Нужно постараться обойтись без предпосылок. Но как? Далее я попытаюсь несколькими штрихами обрисовать вам это.

Четвертая лекция

(6 октября 1967)

**<Элементы феноменологической теории восприятия (I):**

**восприятие и трансценденция>**

Окончание прошлой лекции могло вызвать у Вас ожидание того, что сегодня я стану говорить о методе феноменологии, в частности, о том, как начинают философствовать в феноменологической манере. Тем не менее, вначале мне необходимо разобрать еще несколько вопросов, касающихся опыта, и, в особенности, внешнего восприятия.

То, что я уже сказал об опыте, нуждается в дополнении. Поэтому сегодня я сначала разберу различные детали внешнего восприятия, чтобы затем перейти к проблеме так называемой «трансценденции». Дело в том, что понятия трансценденции очень отличаются друг от друга. В европейской философии они имеют долгую историю и нередко их смешивали друг с другом. У Гуссерля слово «трансценденция» тоже не всегда употребляется в одном и том же смысле. Поэтому, чтобы не возникло никаких недоразумений, необходимо различать несколько понятий трансценденции. Так, в частности, внешнее восприятие часто называют «трансцендентным» или «трансцендирующим»; с другой стороны, и его предмет, например, некую вещь, обозначают как «трансцендентный» предмет. Однако и понятие восприятия тоже требует дальнейших разъяснений. Дело в том, что при переходе от Брентано к Гуссерлю оно претерпело значительные изменения. У Франца Брентано общим и основополагающим понятием, служащим для анализа «сознания», является понятие представления. Но эти представления разнообразны. Есть представления-восприятия, репродуктивные представления, а также, так сказать, «конструктивные» представления, то есть, если угодно, акты воображения (Imaginationen). Чем же отличаются представления-восприятия от «представлений», понимаемых в соответствии с обычным смыслом этого немецкого слова? Один отличительный признак я уже упомянул на прошлой лекции, а именно, что во (внешнем) восприятии предмет восприятия (прежде всего, вещь) дан телесно, как самоприсутствующий, в то время как в случае с представлением это не так. Этим, однако, различия между восприятием и представлением еще не исчерпываются. Если сейчас я представляю себе, к примеру, административное здание университета Осло, то в сравнении с <соответствующим> восприятием у меня, как часто говорят, есть только «копия» [Bild]. Но в чем состоит различие между «бледной копией» и живостью самоданности в восприятии, — это не ясно, и Брентано, к тому же не очень сильно акцентирует этот момент. Во всяком случае, у него <в этом вопросе> по сравнению, скажем, с Юмом не сделано никакого шага вперед. С другой стороны, Брентано подчеркивает, что то, что мы называем «восприятием», есть *сложное* переживание, а именно, переживание, состоящее из «представлений» и «суждений». [Под «суждением» же Брентано, как Вы знаете, понимает не предложение в логическом смысле, но *акт*.] Это особый акт «признания» или «отвержения» чего-либо. Что такое это «признание», по сути дела, уже не разъясняется, и оно содержится в смысле слова, употребляемого для именования [представленного в тот или иной момент] нечто.

Следовательно, если сейчас я вижу, например, мои очки, лежащие на этом столе, то, по Брентано, я переживаю две вещи: я имею в себе представление, причем представление особого типа, и одновременно я осуществляю акт признания того, что я здесь вижу. И если я, например, предполагал (eingestellt war), что это мои очки, а теперь оказывается, что на самом деле это очки моей жены, то я говорю: «Ой, нет, это не то, что я имел в виду». Я «отвергаю» существование моих очков и говорю: «Этого {здесь} нет, здесь что-то другое».

По Брентано, могут существовать такие представления, которые осуществляются без суждения, то есть не содержат в качестве своих компонент, в качестве чего-то второго ни признания, ни отвержения — точно так же, как Гуссерль позднее говорил о полностью «нейтральных» представлениях. И эти полностью нейтральные представления для Брентано являются [основой] всех иных возможных разновидностей переживаний сознания. В области сознания {каждое} нечто или является представлением, или фундировано в представлении. Других «психических феноменов», по Брентано, не существует. Следовательно, и «суждение», осуществляемое при нормальном визуальном восприятии, фундировано в этом представлении, в этой особой разновидности представления, в «непосредственном», воспринимающем представлении. Гуссерль это видит совсем по-другому. Восприятие — не сложное переживание, но нечто целостное: в восприятии нет какого-то особого акта «представления» и, наряду с ним, второго акта признания. Оно — *один* акт, *одно* переживание, причем тот способ, каким обычно осуществляется акт восприятия, заключает в себе и выражает убеждение в существовании того, что в нем воспринимается. Разумеется, могут быть различные способы, модусы этой убежденности, этого (как выражается Гуссерль) «полагания» воспринятого. Но дело при этом идет только о различных способах осуществления переживания, а не об отдельных актах. Скажем, если мы видим нечто неотчетливо или неясно и не уверены, не только в том, что это такое, но и в том, существует ли вообще увиденное в действительности, тогда это «видение» <просто> осуществляется не так, как в случае с восприятием. [Все акты, которые — несмотря на столь различные способы осуществления — характеризуются моментом убежденности], Гуссерль называв «тетическими» актами. Эти «тетические» акты могут быть очень разными. Например, если я нечто предполагаю, то я констатирую предположительность Бытия {этого нечто}, говорит Гуссерль, а если нечто раскрывается мне как возможное, то я [признаю возможность бытия]{этого нечто} и т.д. Таким образом, существуют различные разновидности этих «тетических» актов. Они соотносят себя не только с реальностью, с автономным бытием, но и с возможным бытием, предположительным и т.д. и т.п.

Немного сомнительно при этом то, что Гуссерль, когда он не говорит прямо об «убеждении», использует и другие слова, которые кажутся не совсем подходящими. Уже слово «убеждение» (uberzeugung) плохо выражает то, что происходит в восприятии. Но сомнительным кажется и слово «вера» (Glaube) особенно потому, что Гуссерль говорит о различных «модальностях веры». И третье слово, которое я уже упомянул, — это слово «полагание» (Setzung). Вещь, благодаря тому, что я ее вижу, «полагается» мною — говорит Гуссерль. Мы, однако, знаем: слово «полагание» имеет долгую историю, оно встречается, среди прочего, и у Канта, в неокантианской литературе и т.д. А значит с этим выражением связана та опасность, что в нем имеется в виду некое активное полагание, некое «полагание в бытие», то есть не простое признание только, но именно «полагание» этого бытия. И с годами у Гуссерля действительно усилилась тенденция понимать это «полагание» в активном смысле. В *Meditations cartesiennes* (1928/30) и в *Формальной* *трансцендентальной логике* (1929) уже не говорится о «полагании». Там речь идет об «учреждении», «созидании» (Stiftung) воспринятых вещей. Но «учредить» — это ведь значит вызвать нечто к бытию, «сотворить» его тем или иным способом. В некоторых случаях это кажется правильным. Например, если кто-то основывает университет, «учреждает» его, то имеется особый акт «учреждения» в котором университет вызывают к бытию, дают ему появиться. Но правильно ли говорить так и о видении некой вещи?

Итак, в первом томе «Идей» (1913) говорится преимущественно о «полагании», которое должно происходить в восприятии. И там это «полагание» есть то же самое, что признание. Но позднее, чем дальше Гуссерль продвигается к идеализму, тем чаще он говорит об «учреждении». И когда он, описывая восприятие, говорит об «убеждении», то это как я уже сказал, неудачное слово. Ибо то, что происходит в восприятии, скажем, некой вещи, есть *актуальный* акт *постижения существующей* вещи. Напротив, убеждение я имею, и не осуществляя какого-то особого акта. Например, у меня есть убеждение, что моя квартира в Кракове все еще существует и я не сомневаюсь в этом. У меня есть убеждение, что Краков вообще существует, я посылаю туда письма и т.д.; но я же не осуществляю при этом какого-то акта признания. Это устойчивый, остающийся как бы в подпочве моего сознания феномен, психический феномен или состояние в котором постоянно заявляет о себе это убеждение. И если уж я приобрел какое-то убеждение оно продолжает существовать и дальше, и мне не нужно актуализировать его. Напротив, в каждом восприятии констатирующее постижение вещи или процесса осуществляется заново. Сейчас я вижу этот стол, причем таким образом, что он словно навязывает мне, что то, что я вижу, существует. И я даже не могу сказать, что я при этом соглашаюсь; даже это уже преувеличение. Я переживаю это в форме [появления чего-то сущего,] чего-то такого, что находится здесь, передо мной как самоприсутствующее. И я не делаю ничего особенного, чтобы постичь это «бытие» воспринятого, я не осуществляю никакого особенного акта «суждения». Я просто воспринимаю. Итак, это первое, что следует здесь констатировать, сколь бы трудно ни было передать это обстоятельство в словах.

Другую опасность несет в себе слово «вера». Его Гуссерль тоже употреблял довольно неясным образом. В первом томе «Идей» есть целая глава о различных «модальностях веры». Между тем, в обыденном языке слово «вера» используется для обозначения религиозной веры, что в данной связи к делу не относится. Возможно, Гуссерль употреблял это слово, следуя Дэвиду Юму. Но, тем не менее, есть существенное различие между религиозной верой и той «верой», которая имеет место при осуществлении восприятия или предикативного суждения или, наконец, в суждении существования. Это просто бросается в глаза, когда мы сравниваем случай моей веры в Бога с тем случаем, когда я осуществляю суждение существования, что Бог существует. Это два совершенно различных способа отношения (Verhaltungsweisen) человека, которые не следует друг с другом смешивать. Можно переживать первое и при этом все же не быть способным сделать второго, и наоборот. Можно даже задать вопрос о том, как же дело обстоит в действительности: верю я в существование Бога или же только выношу [соответствующее суждение существования]. Это будет иметь для нас определенное значение в дальнейшем.

Второй важный вопрос, который следует обсудить, будет играть определенную роль в последующих рассуждениях о так называемом априорном познании. А именно: я сегодня уже упоминал, что согласно Брентано, существуют «представления-восприятия» и «представления» tout court, как говорят в обиходном немецком языке. На различие между ними впервые в философии Нового времени указал Дэвид Юм. У Юма — это Вы знаете — слово «perception» обозначает любое переживание сознания. «Perceptions» можно разделить на два различных типа, а именно, на «impressions» и «idеas». Эти «ideas», суть по Юму «копии» впечатлений, как известно. Они, таким образом, во-первых, копии, отображения [впечатлений, «impressions»], во-вторых же, они отличаются от них и тем, что можно было бы назвать наглядным характером: а именно, первые живы, интенсивны, более сильны, в то время как другие, «ideas», слабее, менее интенсивны, бледны, не столь ясны, не столь отчетливы и несколько расплывчаты. Такое различие, которое тоже может существовать между «восприятием» и «представлением»] — это как говорят, различие в степени: это несколько сильнее, а то — например, «ideas» — несколько слабее. Но Гуссерль и другие феноменологи говорят на это: это совсем не так или, по крайней мере, не затрагивает самой сути дела. [Различие между «восприятием» и «представлением»] — это не простое различие в степени, здесь имеется, как обычно говорят, качественное различие, а именно, качественное различие типов наглядности. Здесь нет перехода от одного к другому. То есть невозможно, чтобы я, например очень живо представляя себе мои закрытые рукавом пальто и пиджака часы, внезапно увидел бы их, доведя эту живость представления до известной степени; невозможно, достигнув определенной интенсивности в представлении, в результате этого действительно воспринять часы. Или наоборот предположим, я еду вечером в моей машине, уже довольно темно, и я вижу очень плохо. У меня очень «слабые» впечатления, я вижу неотчетливо и т.д.И я не знаю, что это там, передо мной: другая машина, корова, человек? Тоесть нечто дано лишь очень неотчетливо, возможно, на периферии поля зрения. Но тем не менее, несмотря на все это мы имеем дело не с «представлением» (idea), но именно с восприятием, пусть «плохим», неотчетливым, но все же не могущим посредством какого-то ослабления прямо превратиться в «представление».

Конечно, легко просто сказать, что здесь имеет место не различие в степени, а качественное различие. Но этого недостаточно. Следует все же разъяснить, что это за различие, в чем оно состоит. Определить это чрезвычайно трудно, хотя мы все это постоянно переживаем.

Гуссерль не дал удовлетворительного разъяснения этого вопроса в сочинениях, опубликованных до сегодняшнего дня. Единственное <удовлетворительное> описание, которое я знаю, дала госпожа Хедвиг Конрад-Марциус в своей книге *К вопросу об онтологии и теории явления реального внешнего* *мира99*. Прежде всего, она зафиксировала одно различие между самими представлениями. По мнению Конрад-Марциус, есть два различных вида представлений: первый и, так сказать, нормальный вид актов представления основывается на том, что мы представляем нечто с помощью какого-то наглядного репрезентанта который, однако, не достаточен для того, чтобы сделать репрезентированное явленным в восприятии. Этот случай представления соответствует первому тезису Юма, согласно которому такое представление есть «копия» чего-то другого. Слово «копия» госпожа Конрад-Марциус разумеется, употреблять бы не стала. <Потому что если бы сейчас я захотел представить себе, скажем, море в гавани Осло, которое мы видим, подъезжая к Осло, а вместо этого передо мной появилось бы что-то совсем другое как это и произошло сейчас со мной — сейчас я как раз представляю себе план Осло, на котором внизу, между двумя голубыми линиями находится голубое пятно — тогда я должен поставить вопрос о том, что было представлено. Разумеется, представлен был план Осло и море. Но он был «представлен» наглядно: я «увидел» всю картину с этими разнообразными пятнами, в том числе и то голубое пятно, которое «изображает» море. Если бы я <действительно> *увидел* сам план, все было бы совсем по-другому. Эта карта настоящий план, пусть даже это всего лишь план Осло, явился бы сам в то время как в представлении <плана>, бывшем у меня только что, все было очень мимолетным, размытым и очень быстро умчалось прочь. <0днако> это наглядная и мимолетная данность затронула меня таким образом что я все же обратился к самому плану, хотя он сам и не присутствовал передо мной актуально. Если я осуществлю акт представления плана Осло второй раз все может пойти совсем по-другому. Например, сейчас все это произошло во мне так быстро, что я хотя и имею этот план снова quasi перед собой но в совершенно другом освещении и в другой перспективе. Сейчас я пережил все совсем по-иному и тем не менее представил тот же самый план Осло. Таким образом, в описанном примере было так сказать два наглядных репрезентанта. Вообще-то нужно было представить море в гавани Осло, но получилось так, что возникло представление плана Осло и моря в гавани: этот план есть *первый* репрезентант моря у Осло; но и сам этот план был не воспринят, а только наглядно представлен, то есть тоже <«дан»> в мимолетном репрезентанте одного из аспектов плана гавани в Осло. Все могло бы быть и проще, например, если бы я представил себе море у Осло так, как оно выглядит в ясную погоду при солнечном свете, если смотреть на него из Хольменколен. И здесь есть [мимолетный] наглядный репрезентант, что-то вроде аспекта, который я бы имел, если бы воспринимал море, и в то же время не аспект, поскольку если бы мы его имели, то море было бы да нам «налицо» (in Person), в то время как сейчас мы только более или менее приблизительно «представляем» его.

Итак, это первый случай «представления», которое радикально отличается от восприятия. Но есть и другие случаи представления предметов, когда тоже выходят за пределы воспринятого, но когда, в то же время, *нет* *никакого наглядного* репрезентанта. Вот, например, в данный момент я представил себе эту доску, эту доску у меня за спиной, и при этом я не увидел ее, я не пережил ничего наглядного, созерцаемого, не было никакого фантома доски, и тем не менее она как-то присутствовала для меня. Это просто замечательно: я стою здесь, воспринимаю этот зал, вижу Вас, дамы и господа, думаю о том, что мне нужно сейчас сказать, и в то же время <мне> вместе с тем дано, [хотя у меня и нет соответствующего восприятия], что за мной есть устойчивый пол, по которому я, поэтому, могу спокойно двигаться, не опасаясь того, что за моей спиной, прямо посредине находится, скажем, какая-то пропасть. Но если бы у меня было сознание того, что здесь, за мной есть такая пропасть, то в этом было бы мало хорошего. Меня бы тогда не сдвинули с места, и вряд ли я бы так спокойно сидел здесь.

Что вызывает так называемую горную болезнь? Вы находитесь на вершине какой-нибудь горы и еще на довольно большом расстоянии от пропасти, скажем, в 20-ти метрах. Человек, страдающий горной болезнью, не может ее даже увидеть, все, что у него есть — это просто какое-то представление о ней. И тем не менее эта пропасть, которую он вовсе не видит и совсем себе не воображает, столь реальна для него, что он от страха не отваживается даже пошевелиться. Он ложится на землю, иначе — как ему кажется — он бы неминуемо упал вниз. Он твердо в этом убежден. Бывают очень примечательные представления, которые относятся к обрамлению воспринимаемого нами окружения — представления, в которых представляемые предметы вовсе не репрезентированы в воображении. Все обстоит так, как если бы мы просто чувствовали их, чисто пассивно, за этим даже не стоит никакой особый мыслительный акт. Может быть и так, что только время от времени вспыхивает какой-то акт, совсем «слабо», совсем без «феномена», но все же очень ясно, например, что там, за моей спиной нет пропасти, что там только устойчивый пол, на который можно ступить, не подвергая себя опасности.

Поскольку в таких случаях нет никаких наглядных, созерцаемых феноменов, с их помощью совершенно невозможно понять различие между данностью представления и данностью восприятия. Поэтому нужно сосредоточить внимание на тех представлениях, в которых имеются наглядные репрезентанты, которые «представляют» нам представляемый предмет, позволяют иметь его в воображении. Как более точно определить это различие? Во-первых, в представлении, разумеется, нет феномена самоприсутствия предмета. Здесь имеется как раз феномен отсутствия того, что представлено. Наоборот, мы переживаем некий фантом, некий наглядный, созерцаемый феномен, который позволяет нам, так сказать, «обрисовать» соответствующую вещь, высветить ее качества, ее свойства, но который, несмотря на все это, делает для нее невозможным прямо показать себя. Качества, которыми она здесь начинает светиться, словно затенены какой-то средой, никогда не становящейся до конца прозрачной. Можно было бы также сказать, что представленная таким образом вещь как бы выходит из некой темной среды. При этом слова о темноте этой среды следует понимать в переносном смысле, который не соответствует, к примеру, никакой «темноте», с которой мы знакомы в области воспринимаемых фактов в мире, хотя он и аналогичен данному случаю. Акт представления может совершаться при одновременном разворачивании чувственного восприятия. Например, если сейчас я вижу этот зал, то одновременно я могу представить себе, скажем, кафедральный собор Осло. Тогда я буду переживать новое переживание наряду с этим восприятием, и в этом случае из довольно темного тумана, из темноты горизонта, если угодно, из темной среды появляется, выходит нечто, и оно уже не является темным, но определено в феноменальном отношении в соответствии с качествами собора. Я могу представить себе поле в ясный, солнечный день, по которому я брожу в fictione и «вижу» желто-золотистые пшеничные колосья под голубым небом. Я «вижу» здесь и великолепные маки, их красные чашечки на зеленых стебельках и т.д. У нас есть здесь все это, все очень ясно, многоцветно и ярко, и тем не менее все это, как говорит госпожа Конрад-Марциус, «скрыто», «завуалировано». Лишь в восприятии все это неприкрыто проявляет себя, и лишь тогда исчезает, улетучивается «мутная» среда. Но можно сопоставить наглядность представления с еще одним случаем, который всем нам знаком и который тоже не представляет собой непосредственного восприятия. Физиологи говорят о «последовательных образах». Скажем, если я посмотрю на очень яркую лампу, а затем закрою глаза, у меня возникает феномен контрастных цветов. Он может быть очень ярким и выделяется на темном фоне. Это яркое цветовое пятно, обычно имеющее насыщенный красно-зеленый оттенок, имеет очень четкие границы и очень интенсивно. Как наблюдение источников яркого света, так и сохранение последовательных образов очень утомительны и даже опасны для глаз. Профессор Эвальд Херинг, впервые исследовавший последовательные образы, впоследствии даже ослеп. Наглядность последовательного образа совсем не «скрыта». Чистые цветовые феномены являются самоприсутствующими, точно так же, как и феномены восприятия, хотя они и отличаются друг от друга. Итак, сопоставьте теперь три этих наглядных феномена: 1. то, что появляется (переживается) в ходе восприятия, в частности, визуального восприятия, 2. цветовые пятна в последовательных образах, и 3. [наглядные репрезентанты восприятия] вещей. Раскрытие различия между этими тремя типами наглядности играет важную роль, если мы хотим ясно осознать, чем феноменологическое понимание восприятия или опыта отличается от понимания традиционного, господствующего в психологии XX столетия и заимствованного у эмпириков. Я уже рассказывал Вам, каково это было, когда я, еще перед Первой мировой войной, будучи испытуемым, должен был говорить, что я вижу, в то время как мне, в ходе определенных экспериментов, показывали те или иные цветные вещи. <Возьмем такой пример.> Я только что посмотрел на мои часы и увидел положение их стрелок. От эмпиристски настроенных психологов мы бы услышали следующее: «Вы «увидели» свои *часы*?Часы в подлинном смысле Вы не можете видеть. И бумагу Вы тоже не видите. То, что Вы на самом деле «видите», — это светлые и темные цвета, это ощущения, определенные световые рефлексы. И если Вы говорите, что то, что Вы здесь видите, — часы, то {на самом деле} Вы просто знаете это из прошлого опыта». Это значит: что-то из того, что я видел раньше, определенным способом «ассоциировалось» с многообразными ощущениями, которые я имею сейчас. И не просто ассоциировалось; прежние феномены восприятия (ощущения) сейчас как бы проснулись и смешались с теперешними моими ощущениями в некий клубок, в нечто целое. «Это и есть якобы «увиденные» сейчас часы, о которых Вы так простое говорите, что Вы их видите и что Вы в определенном смысле, если можно так сказать, вспоминаете о них, а именно, относительно того, как, собственно, они выглядели раньше».

Я думаю, все это (мнимое) описание того, что происходит при видении вещей, есть чистая конструкция. Ее разрабатывают из страха, чтобы как-нибудь не исказить чувственное восприятие, т.е. опыт; кроме того, выдвигается требование (к примеру, у Авенариуса) «очистить» его. [Следовательно,] предполагается, что два различных типа наглядности могут образовывать сплав: наглядность представления и, в особенности, воспоминания может сплавляться, образуя некую целостность, с наглядностью ощущений, которые имеют в тот или иной момент. Если ориентироваться на приводимые всякий раз примеры, то может показаться, что эти ощущения суть простые вещные качества, относительно которых в то же время принимается гипотеза, что их возникновение обусловлено каузальным воздействием физических стимулов. Но по сути дела здесь перед нами два противоречащих друг другу определения. Во всяком случае, понятие ощущения определить так невозможно. Предметные качества, как они даны в восприятии, невозможно понимать как «ощущения». Но оставим это.

Существенная гетерогенность данности восприятия (1. Феномен самоприсутствия; 2. «Несокрытая» наглядность) и данности «представления», а также воспоминания (1. нет самоприсутствия, есть лишь репрезентация с помощью некого наглядного репрезентанта; 2. «скрытая» наглядность) делает невозможным возникновение во внешнем восприятии некой смеси или же сплава [двух типов наглядных моментов: с одной стороны, моментов восприятия или ощущения, с другой стороны, моментов простого представления или воспоминания.] Кроме того, представленное находится в особом пространстве представления и вообще не может появиться в том пространстве, в котором даны воспринятые вещи и процессы. Если во время восприятия мы вспоминаем о чем-либо, то оно остается вне поля восприятия. И если а том, что дано в восприятии вещи, скажем, появляются моменты, которые не могут быть идентифицированы с качествами ощущений, то есть полностью выходят за пределы их области, то во всяком случае мы здесь все же не имеем дела со всего лишь «представленными» или «вспомненными» моментами. Поскольку одновременно необходимо подчеркнуть, что актуальное восприятие, например, то, которое я осуществляю сейчас, восприятие этого зала, не является независимым от моих прежних восприятий, причем как относительно момента полагания бытия (Seinsthesis), так и относительно качественного определения того, что мне сейчас дано. Существует, определенное отношение между тем, что переживается актуально и тем, что переживалось ранее, а также зависимость первого от второго. Однако неверным было бы утверждение, будто какие-то прежние представления становятся актуальными восприятиями. Все это важно, поскольку сейчас мы должны перейти к более подробному анализу восприятия. Ибо следует признать, что в нашей жизни, в нашем отношении к миру нет изолированных восприятий. В нашей жизни всегда появляются целые потоки или множества восприятий, которые как-то соотносятся друг с другом и даже синтетически связаны: очень многое из того, что происходит в этот момент, как-то связано с тем, что было, а также с тем, что будет. Как образуется эта связь — эту тему я хотел бы сегодня обсудить в оставшееся время.

Но вначале я должен начать с другого, с того, о чем я раньше уже сказал несколько слов. Например, когда я шел по прекрасному, лежащему между зданиями университета Осло лугу, я неожиданно увидел дом, в котором мы сейчас и находимся. И как только я его увидел, я повернулся немного вправо. (Я, разумеется, шел оттуда, где стоит здание администрации.) [Увидел ли я с того места лишь одну часть дома?] Нет, мне был дан весь дом, и поскольку он был мне дан, я себя повел так, повернувшись к нему. Тем не менее, можно спросить: действительно ли я видел этот дом? Я увидел его, на этом я настаиваю. Я увидел сам дом, а не какой-то репрезентант дома. «Но что ты в действительности увидел?», — зададут мне вопрос. «Что *в действительности* было тебе дано?». Ну, это был вот этот дом, правда, только с внешней стороны, с той, где находятся такие красивые окна и т.д., а рядом стоял другой дом, очень высокий, у него тоже были окна... Значит, то, что я «в действительности» увидел, говорят они теперь, — это только передняя сторона дома. Ну, а задняя сторона? Ну, ее я не видел или, во всяком случае, видел не так, как я видел переднюю сторону. Чтобы так увидеть «заднюю сторону», я был бы должен обойти дом. Значит, мне нужно еще проверить, есть ли вообще у этого дома задняя сторона? Нет, этого не нужно. Потому что если бы этот дом не был с самого первого момента дан мне так, что у него есть и задняя сторона, то он вообще не был бы дан мне как«дом» (что, однако, является фактом!), и мне вообще не пришло бы в голову обходить вокруг него, чтобы что-то проверять. Поскольку на деле для меня, когда я обхожу дом, важно лишь установить, действительно ли дом имеет такие определения и выглядит так, как я полагаю (vermeine) при восприятии дома спереди, [или, точнее говоря, не просто полагаю, но — как я наглядно имею своеобразный феномен того, что дом, увиденный сзади, имеет столько же этажей, сколько и спереди, что с обратной стороны дом имеет такое-то и такое-то количество расположенных друг рядом с другом окон] и т.д. Обычно все <это при восприятии спереди> «придано» (mitgegeben) столь наглядно и естественно, что мне вообще не приходит в голову сомневаться в этом или проверять. Но даже более того! Я увидел дом извне, с одной или с другой стороны — не имеет значения, в любом случае извне, так,что я, совершенно не задумываясь, сразу же вхожу в него. У него есть входная дверь, холл, вторая дверь, и вот я добираюсь до этого зала. Теперь я вижу этот зал, стулья, скамьи, а также стены зала, красную кирпичную стену с темными швами и т.д. И снова я вижу извне то место и т.д., но я не на самом деле [вижу] внутреннее этой стены. Внутри кирпичи, говорю я, ведь извне она выглядит так, как будто «внутри» они есть. Если бы я был очень любопытен, я бы проделал отверстие или же я разрезал бы какую-то увиденную вещь, как это делают маленькие плуты, когда получают новую игрушку. Но на сколько бы частей они ни раскраивали вещь, всегда остается что-то внутреннее: целое яблоко, половина яблоко, четверть яблока, все дальше и дальше; но внутреннее снова здесь, его не устранить. Если мы задумаемся об этом, [то мы придем к пониманию необходимости различить два различных значения «данности» и «видения». Согласно первому значению,] я вижу, например, *дом,* {т.е.} не только его переднюю сторону и т.д. Если бы я увидел здесь кулису, то я не стал бы к ней подходить, чтобы рассмотреть поближе. Для чего? Я вообще не могу «войти в» кулису. Но «кулиса» — это тоже слишком сильно сказано. Ведь кулиса в театре тоже имеет переднюю и заднюю стороны, передняя «раскрашена», задняя — нет; там есть только деревянная рама и серое полотно. И если я вижу «кулисы», то я вижу и эту вещь, имеющую три измерения, определенную толщину и заднюю сторону и т.д.

В восприятии я этого не переживаю, того, что [мне дан феномен, так сказать, голой «внешности» чего-то пустого и не-наличного]. <Скорее,> передняя сторона <чего-либо> дана мне таким удивительным способом, что она словно говорит мне: «За мной есть еще и обратная сторона, а между передней и задней сторонами, кроме этого, есть внутреннее, а все это вместе, как целое, — это я, вещь».

Тем не менее, не все свойства увиденной вещи даны мне одним и тем же способом, хотя все они, безусловно, даны. Мы можем сказать, что передняя сторона и внешность вещи даны в исполненных качествах: то, что я вижу — красное или желтое, блестит, гладкое, сделано из дерева. Это не только гладкость и т.д., это действительно дерево; я вижу, что это дерево. Но обратная сторона не дана в «исполненных» качествах, она — если допустим такой оборот — как бы всего лишь предполагается (mitvermeint). Эта ситуация изменяется, когда я обхожу <вокруг увиденной вещи>; тогда то, что вначале предполагалось в качестве обратной стороны, становится «передней стороной» и тоже показывает мне себя в полноте качеств того или иного рода. На передней стороне, в этих наполняющих ее качествах есть нечто, что словно обращается ко мне, говоря: «за» передней стороной есть еще что-то, причем что-то определенное — внутри вещи, на задней стороне и т.д. Это «обращение» исполняется, когда я обхожу вещь или каким-либо другим способом заглядываю «в» нее. Гуссерль обозначал это обращение особым словом. Он говорит, что в воспринятой вещи есть «созерцательные интенции», указывающие на такие свойства, которые также присущи вещи, но в данный момент не показали себя полностью. То, что я вижу на передней стороне, уже наполнено качествами и действительно дано само в строгом смысле слова, прочее же, так сказать, только зримо намечено посредством передней стороны.

И Гуссерль констатирует: все это не случайно; скорее, сущностной чертой внешнего восприятия является то, что так есть и должно быть. Всякое визуальное, всякое тактильное, если угодно, всякое внешнее восприятие частью осуществляется [в форме такой данности], что все зримо наполнено качествами той или иной определенности, частью же в форме такой данности, что нечто лишь предполагается (mitgemeint), лишь придано (mitgegebеn), то есть намечено посредством созерцательной интенции.

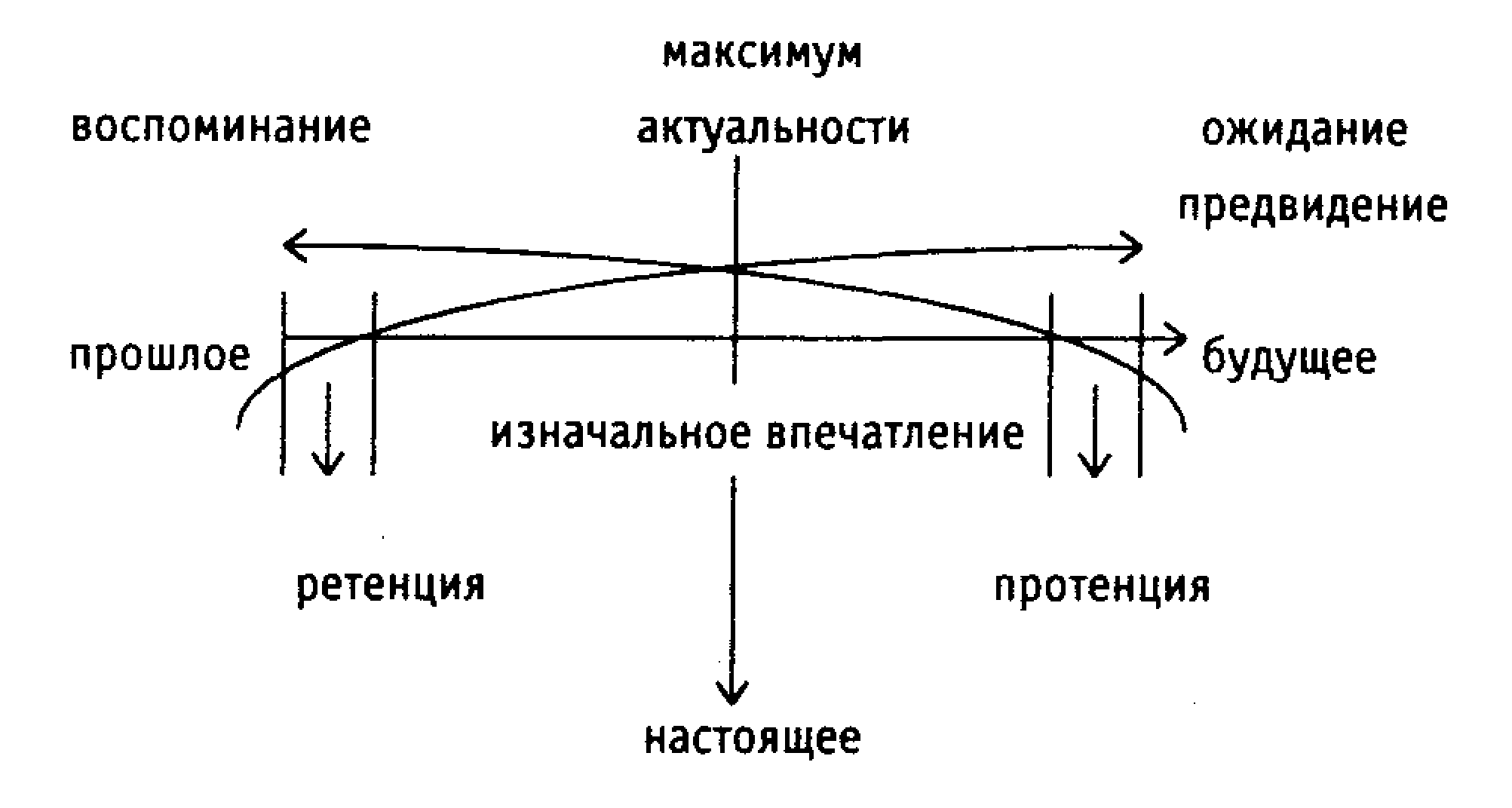
Если дело идет о способе данности, который презентирует мне вещь как полную качеств, то я говорю: всякое восприятие вещи *частично* — в том смысле, что из всей [наглядно, созерцательно данной вещи] лишь *часть* определений дана [действительно] в исполненных качествах, в то время как некоторые другие хотя и достигают зримости, но только в форме созерцательных интенций. В каждом новом, осуществляемом при изменившихся обстоятельствах восприятии одно действительно и полно дано, а другое — лишь созерцательно интендировано. Кроме того, и кое-что на передней стороне <вещи> тоже может быть <дано> только как созерцательно, наглядно интендированное. Например, если я стою довольно далеко от какой-то вещи, то может случиться, что я буду уверен, что вижу деревянный, однотонный желтовато-серый стол; но когда я подхожу поближе, я вижу, что это стол совсем не однотонен по своему цвету, и на дереве виден своеобразный «рисунок». Вначале все это было <дано> как наполненное <одним качеством>, так что все для меня «сливалось» в однотонный цвет; теперь же ясно видна древесная структура, [я вижу узорчатую текстуру, которая показывает структуру дерева]. Значит, на передней стороне есть нечто одно, что увидено действительно (и отчетливо), и нечто другое, что до определенной степени лишь созерцательно, наглядно намечено и что затем все же исполняется в неком синтетическом качестве, скажем, в качестве желтого.

Всю эту ситуацию можно рассмотреть с двух сторон: во-первых, на нееможно посмотреть со стороны восприятия, тогда мы можем сказать, что восприятие есть трансцендирующее переживание, что оно нечто трансцендирует. Что же оно трансцендирует? Область определенностей или свойств вещи, которые [даны в исполненных качествах]. Оно трансцендирует, выходит за пределы данных таким образом определенностей и делает данной также и обратную сторону, внутреннее. Но ту же ситуацию можно рассмотреть и со стороны воспринятой вещи: вещь «трансцендентна» относительна протекающего таким образом восприятия в том смысле, что она со своими качествами выходит за пределы того, что я вообще действительно вижу и могу видеть в моем восприятии. У нее есть многие, многие и различные свойства, которые не только в этом, но и в целом множестве восприятий не даны действительно, и она всегда будет больше того, что здесь дано действительно. Эта трансцендентность может быть понята и более радикально, когда мы говорим: вещный предмет по сути своей выходит как за пределы того, что дано в исполненных качествах, так и за пределы того, что дано в созерцательных интенциях. Другой случай трансценденции мы находим в непосредственном общении с нашими близкими. Если я многие годы ежедневно общаюсь с человеком, то у меня появляются не только восприятие его тела, но и определенные восприятия его личности. Здесь положение гораздо сложнее, чем при восприятии неодушевленных вещей. Часто здесь говорят о «вчувствовании». Оставим на время в стороне вопрос о том, оправдано ли, и если да, то в каком смысле, это выражение. Но подобно тому, как я в этом смысле непосредственно общаюсь с чужим человеческим телом, как я, так сказать, непосредственно вижу другого человека в его теле, подобно этому я непосредственно общаюсь и с самим этим человеком, а не с его репрезентантом или каким-то представлением о нем. Нет, он сам, с его особым характером, с присущей ему манерой поведения и т.п., дан мне. И вот, я вижу его в течении нескольких лет, думаю, что уже многое увидел, многое о нем узнал — думаю, таким образом, что уж его-то, того, с кем рядом я живу, я знаю хорошо. И вдруг, в какой-то в особой жизненной ситуации выясняется, что он ведет себя так, как, по моим ожиданиям, он вести себя совсем не должен. «Значит, в этой ситуации он ведет себя так! Невероятно! Но это же совсем *другой,* не тот, прежний, человек, о котором я до сих пор думал, что он не может повести себя так!» По-видимому, в нем было много такого, что выходило за пределы всего моего прежнего опыта; здесь скрывается какая-то почва, до которой я вообще не добрался. Этот пример дает другой случай трансценденции в опыте, который, конечно, следовало бы разъяснить еще подробнее.

Таковы эти трансцендентности, <с одной стороны,> предметные трансцендентности, которые основаны на превосхождении области того, что может быть воспринято, а с другой стороны, — трансцендирование любого восприятия за границы того, что в узком смысле дано в исполненных качествах. Это два различных [случая «трансцендентности»,] которые совсем не совпадают, но связаны друг с другом как корреляты; область трансценденции трансцендирования <в восприятии> — совсем иная, чем область трансценденции вещи, которая воспринята в восприятии.

Итак, я уже подошел к проблеме трансценденции. Но прежде чем я смогу обсудить и другие важные понятия трансценденции, мне нужно сказать еще кое-что о восприятии.

Из двух понятий трансценденции, между которыми я только что провел различие («трансцендирование акта-интенции восприятия»; «трансцендирование предметом смысла акта восприятия») первый имеет чисто теоретико-познавательную природу, в то время как второй может быть и онтологическим, Т.е. он связан с сущностью пространственной вещи, но <здесь> определяется в связи с познанием, с восприятием. Пространственная вещь хотя и может быть воспринята с этой или с той стороны, но по своему бытию она богаче того, что могло бы постичь любое возможное отдельное восприятие. Если теперь Вы примете во внимание, что каждое актуальное восприятие в определенном смысле частично, то есть является частичным опытом вещи, и что в любом ином, более позднем восприятии даются все новые и новые определенности, в то время как те, что были даны ранее, словно отходят на задний план, то Вы сразу же увидите, что каждое из этих восприятий одной и той же вещи несамостоятельно по отношению к другим восприятиям <той же вещи>. Оно есть один из членов множества восприятий, причем в нем могут быть переходы от одного к другому члену. Такие переходы даже должны существовать, поскольку относительно [каждого из этих восприятий] я могу сказать: «Этого я еще не знаю точно, а этого я еще не знаю [из созерцания, т.е. наглядно и полно]. Я должен искать дальше. И вот тогда я пользуюсь ничем иным как другим восприятием и разглядываю соответствующую вещь, например, с другого расстояния. <Рассмотрим следующую схему:>



В прошлом году я уже говорил здесь об этих предметах, а именно, в связи с феноменом времени в литературном произведении искусства и при познании литературного произведения искусства во времени. Сейчас я, таким образом, говорю об этом уже второй раз. Известно ли Вам, как обычно понимают эту замечательную линию?

Это символ времени, причем того времени, о котором Бергсон сказал бы, что оно геометризовано. Он, поэтому, говорил бы в этой связи не о «temps», но об «espace», а это, по Бергсону, по сути дела — пространство, именно, одномерный континуум, континуум точек, как сказали бы математики. Что же математики и физики сказали бы о настоящем, находясь в котором я воспринимаю? Они говорят очень просто: если время есть континуум [то настоящее, в котором я актуально воспринимаю нечто, есть одно из мест в этом континууме, т.е. лишенная измерений точка]. Этот континуум одномерен, и настоящее, мгновение вообще, — это <всегда одно из> мест в этом одномерном континууме и поэтому лишено измерений:

**настоящее**

**прошлое ! будущее**

Эта точка-настоящее есть единственное, что существует, говорят нам физики, поскольку это, <т.е. любое прошлое место в этом континууме> есть прошлое и его уже нет; а это, <т.е. любое будущее место в этом континууме> есть будущее и его еще нет. Единственное, что есть — это то, что находится в этом настоящем, в этой точке. Действительно ли это так? Я имею в виду: в настоящем, [таком, как мы его] переживаем? Действительно ли оно лишено измерений? Говорят, что когда мы переживаем нечто, это все же длится <определенное> время, что эта длительность может быть измерена с помощью очень точных часов, и что при этом может оказаться, что эта длительность представляет собой некую довольно долгую временную фазу. Долгую по сравнению с процессами, разворачивающимися в физическом мире. Ведь нам говорят, к примеру, что такие-то и такие-то элементарные частицы, возникающие при столкновении атомного ядра с космическими лучами, имеют короткую жизнь, а именно10-25 сек. <Но> здесь речь <всегда> идет о физическом или, — как говорит Гуссерль, — «пустом» времени; ему противопоставляется другое время, пережитое или «наполненное». Чем же оно «наполнено»? Именно моими переживаниями, [которые я имею «во» времени.]

Настоящее, которое я переживаю, я, безусловно, переживаю не как какую-то точку, какой-то момент, границу в континууме. [И если мы задаемся вопросом о том, как же я, собственно, переживаю то, что я называю «моим настоящим», то скоро мы приходим к мысли или к пониманию того, что это настоящее в определенном смысле есть фаза.] А в языке математики такая фаза есть отрезок, отрезок же есть опять-таки некий континуум, а момент <времени> есть снова некая точка в этом континууме. Я как-то попытался посмотреть на это так, что наше <переживаемое> настоящее есть некая в высшей степени примечательная фаза, в пределах которой все еще живо, наличие и присутствует само. Пока я остановлюсь на этом, хотя ту точку зрения, что настоящее есть некая фаза, я считаю ложной. Потому что я думаю, что переживаемое нами время <вообще> не есть континуум <в математическом смысле>. Но предположим все-таки, что <переживаемое> настоящее есть фаза! Если сейчас я, так сказать, стою в центре этой фазы, то создается впечатление, что целое этой фазы наполнено моим восприятием и воспринятым миром, «настоящим, присутствующим» миром. Но об этом Гуссерль говорит: «Нет, это не так. Ибо существуют периферии, на которых есть, с одной стороны, ретенция, а с другой стороны, — протенция». Впрочем, этой точки зрения придерживался, должно быть, уже Брентано; но мне самому она известна от Гуссерля. Если сейчас я что-то воспринимаю, то схваченное в данный момент перекрывает собой размах моего восприятия. Гуссерль говорит, что схваченное сейчас «<было> только что». Но хотя оно «только что прошло», оно все же как-то еще сохраняет свою живость, несмотря на то, что оно уже не «сейчас» в строгом смысле. И вот это удержание-в-актуальности только что истекшего Гуссерль, возможно, вслед за Брентано, называет «ретенцией». Я не хочу сейчас усложнять этот предмет, хотя и считаю, что здесь есть и еще кое-что, а именно, то, что я назвал «живой памятью»; но оставим и это, давайте условимся, что речь сейчас идет о ретенции. Когда я проговариваю предложение, состоящее из десяти слов, то часть этого предложения находится, так сказать, внутри моего настоящего. Но начало этого предложения уже высказано, оно уже относится к «только что» сказанному. К сожалению, немецкий глагол не имеет такой временно формы, чтобы я прямо мог сказать: это «только что сказано», (das ist soeben ausgesprochen) оно находится в «высказываемом». Поскольку «сказано» (ausgesprochen) — это в немецком уже претерит, прошлое время, в то время как слово, которое я говорю сейчас, еще только находится в {состоянии} выговаривания, а другое, именно сказанное, уже сказано. И если я произношу длинное слово, например, «Константинополь», то даже в этом слове есть что-то, что находится в {состоянии} выговаривания, причем другая часть уже высказана, а еще одна еще только будет высказана, именно, это «поль» в его конце.

Но есть здесь и еще кое-что! Та часть достаточно длинного предложения, которая уже высказана, не исчезает ни для меня, ни для Вас. Если бы она исчезла, если бы она не была как-то актуальна, я бы вообще не смог додумать это предложение до конца, потому что я бы забыл, что хотел сказать. Другими словами: начальные части предложения определяют следующие части, именно как «продолжение», хотя сами по себе они должны быть активно мыслимы. Все предложение должно быть помыслено *враз*. И я должен удерживать для себя, что я начал его определенным образом, чтобы затем продолжать так-то и так-то. Если же я забываю это, то я останавливаюсь, дальше я думать не могу. Итак, существует этот особый феномен удержания-{в-памяти-}начала-предложения, который имеет место, хотя я и вспоминаю о нем активно. Оно все еще входит в мое настоящее, хотя оно уже не «звучит», хотя оно уже отзвучало. Так называемая «ретенция» это, таким образом, совсем не какая-то конструкция, она есть феноменально. А на другой стороне моего <переживаемого> настоящего есть еще и «протенция» к тому, что как раз сейчас приходит, появляется, но еще не звучит в действительности, подлинно; но оно идет, [оно — нечто, что присутствует в настоящем в становлении.] Если бы кто-то высказал что-нибудь неожиданное, то Вы, наверное, подумали бы, что что-то случилось, и он случайно забыл, что хотел сказать. Быть может, на примере того, что происходит неожиданно, легче всего постичь феномен протенции или того, что «протенциально» дает о себе знать — причем именно благодаря его противоположности тому, что в действительности происходит. В музыке есть немало примеров того, что дает о себе знать протенциально. Так примером могут служить мелодии. Мелодия — это формальное качество (Gestaltqualitat), формальное качество, которое растянуто в некой временной фазе и в определенном смысле преодолевает течение времени. Она — нечто целое. Но на заднем плане этой формы имеется, скажем, десять различных звуков, следующих друг за другом и могущих друг в друга переходить. И этот переход друг в друга тоже нами схватывается, иначе, если бы все эти звуки зазвучали одновременно, возникла бы какофония. Но когда начинает звучать мелодия, даже если я слышу ее в первый раз, то уже первый звук в определенной мере указывает мне на то, что будет дальше. Быть может, то, что протенциально дает о себе знать, неожиданно будет заменено чем-то другим (и, значит, я питал «ложные» ожидания). Тогда реализуется или, лучше сказать, выявляет себя не эта, <ожидавшаяся>, форма мелодии, и феноменального присутствия достигает другая форма. Но как бы ни обстояло дело в этих различных случаях, так или иначе феномен того, что протенциально дает о себе знать, присутствует здесь с полной отчетливостью и явным образом отличается от простого «предвидящего» ожидания.

Гуссерль говорил и о «предожидании». Потому что ожидание — это нечто другое. Я, например, сейчас ожидаю, что через десять минут лекция закончится, чтобы затем пойти домой. Это значит, что я представляю себе конец лекции, или я только думаю о том, что он будет иметь место в определенный будущий момент. И при этом у меня есть осознание временного (zeitmassigen) приближения к этому моменту, причем то, что произойдет между моим нынешним Теперь и тем будущим моментом, или вообще не играет никакой роли, и, так сказать, должно пройти как можно скорее, или же, во всяком случае, его роль намного меньше по сравнению с тем событием, наступления которого я «ожидаю». Но, несмотря на это, «ожидаемое» событие не дано протенциально как имеющее феноменальный характер того, что произойдет прямо сейчас, «в следующий момент». Или еще один случай: я могу ожидать чего-то такого, о чем я вовсе не думаю, и тем не менее я чувствую, что это произойдет. Мое настоящее как-то модифицируется тем, о чем я знаю, что оно безусловно произойдет. Возможно, от моего нынешнего настоящего до него еще далеко, но время течет неумолимо, и оно обязательно произойдет, хочу я этого или нет. Это уже своего рода ожидание, хотя здесь и не осуществляется никакого особого акта ожидания. Перед нами некая модификация моего текучего настоящего через соприсутствие будущего, которое даже не представлено. Напротив, то, что здесь называется «протенцией», жестко связано с актом восприятия. Каждый акт восприятия имеет горизонт ретенции и протенции. Кроме того, я могу осуществить <еще и> акты воспоминания, а также ожидания, причем то, что здесь дано, не исчезает. Например, возможна такая ситуация: я вижу вот эти очки, теперь я беру их в руку и вижу их <в другой перспективе>; но в то же время я помню, что раньше уже держал их в руке, вот здесь, не так ли, когда я начал говорить о них? И точно так же я могу переживать и различные ожидания, могу осуществлять акты ожидания, которые переплетаются с моим актуальным [переживанием восприятия.] Как вспоминаемое, так и ожидаемое словно бросают тень на содержание моего настоящего, обогащают или до определенной степени выясняют его, или же по меньшей мере ослабляют его актуальность.

И вот теперь всплывает вопрос о том, где же мы по преимуществу живем. Существуют различные типы людей. Некоторые живут в ожиданиях, потому что настоящее почему-либо для них неприятно; живут и в образах того, что произойдет потом, а когда это происходит, его тоже не переживают, его не переживают по настоящему и в действительности не испытывают эмоционально, поскольку снова ждут чего-то другого. Таковы люди, у которых нет настоящего, действительного настоящего. Их настоящее — это ожидание того, что будет потом, а то, что происходит сейчас, проходит почти незамеченным, или, во всяком случае, остается неисчерпанным в своем содержании и своей ценности. Есть одно стихотворение Леопольда Стаффа, в котором поэт говорит: «Стремиться лучше, чем достигнуть цели». Он живет в ожидании того, что случится потом; он живет в установке на будущее, но если он придет к цели, тут уж, так сказать, конец, это ему уже радости не принесет. Но есть и люди, живущие погруженными в прошлое. Бесконечные воспоминания о том, как было раньше это и когда произошло то. Люди рассказывают себе это все снова и снова, каждый раз заново, и само настоящее заполнено актами воспоминания. В настоящем по сути дела ничего не происходит. Наконец, есть люди, которые <полностью> погружаются в свою актуальную жизнь в настоящем. Все остальное их вообще не интересует, ни предаваться своим воспоминаниям, ни рисовать себе картины своего будущего они не желают; для них всегда существует только настоящее, оно ими движет. Но и ретенция и, разумеется, протенция тоже здесь есть. И то, и другое есть conditio sine qua non сохранения тождества того, что нам дано актуально. Это я говорю, основываясь не на философском учении, которое знаю от Гуссерля, но на эмпирии.

Я иногда посещаю Психиатрическую клинику в Кракове. Мне хочется узнать от тамошних людей что-то новое, научиться от них чему-нибудь, как от психиатров, так и от этих бедных больных. Бывают очень интересные случаи. Однажды, например, нам представили одну маленькую девочку. Ей наверное, было пять или шесть лет. Это было что-то совершенно своеобразное. Когда этого ребенка ввели в зал, в котором собрался весь врачебный персонал клиники, девочка с большим интересом стала разглядывать всех этих людей, с большим интересом и с каким-то радостным удовлетворением. И вдруг — внезапная перемена: дезориентация, недовольство, страх и раздражение, потерянность. Затем новая попытка вступить в контакт с окружением, с людьми. Девочка снова радостно смотрит уже на другого из присутствующих мужчин, смотрит с большим интересом, словно для того, чтобы все-таки понять наконец, что же здесь такое происходит. Она уже улыбалась, была почти довольна, и вдруг снова та же самая дезориентация, почти испуг, раздражение, потерянность.

Врачи начали дискутировать, они хотели поставить диагноз, хотели знать, что это за случай. С физиологической стороны здесь, конечно, многое можно было сказать и предположить. Но меня это не особенно интересовало, — не говоря уже о том, что мне не хватает знаний, чтобы сказать, какой физиологический факт скрывается за этими симптомами. Но в итоге они не пришли ни к какому результату, случай нельзя было отнести ни к одной из известных болезней. Меня же прежде всего интересовал вопрос о том, что происходит с сознанием этого ребенка. Было ясно, что здесь в ходе визуального восприятия происходило своеобразное прерывание, следствия которого затем вызывали сильное эмоциональное расстройство.

И я спросил себя, не была ли в данном случае, так сказать, парализована ретенция. Я имею в виду, что эта девочка просто не могла удержать то, что происходило мгновение назад; то, что она только что схватила, тотчас же, <так сказать,> стиралось из сознания. И это повторялось все снова и снова: когда мгновение спустя ребенок начинал на что-то смотреть, увиденное снова тотчас же исчезало, оно не давало [ни на мгновение удержать себя как тождественное], и не было вещей, [которые на протяжении некоторого времени были бы даны в качестве существующих.] Именно из-за этого невозможно было схватить и то, что, собственно, происходит {сейчас}: поскольку отсутствует ретенция, <«в» сознании> не конституируется никакого непрерывно сохраняющегося сущего. В случае, если это верно, становится доказанной важная роль ретенции в воспринимающем познании мира вещей. В то же время, этим доказывается, насколько тесно актуальное восприятие связано со схватыванием прошлого, и насколько оно несамостоятельно в потоке сливающихся с ним познавательных переживаний иного рода: ретенция — восприятие — протенция.

Разумеется, следовало бы проверить, верно ли мое предположение о том, что в действительности происходило с сознанием этого больного ребенка. Возможно, аналогичные случаи встречаются и среди взрослых, с которыми можно было бы объясниться о том, что с ними, собственно, происходит. Но независимо от того, как дело обстоит в тех случаях, когда человек болен, <важная> роль ретенции в воспринимающем познании мира, как вещей, так и процессов, представляется несомненной.

Когда я задаю себе вопрос о том, откуда возникают эти расстройства, эта дезориентация, мне начинает казаться, что нечто аналогичное есть в тех случаях, когда я переживаю задержку и дезориентацию, если, скажем, при продумывании какого-то предложения я забываю его начало, если начало ускользает от меня и я из-за этого не могу думать дальше. Континуальность мышления тут прервана. [Нечто подобное,] по-видимому, [может] иметь место и при восприятии вещи.

В том предмете, который я вижу в течение некоторого времени, присутствует характер тождественности, идентичности, тесно связанный с тем, что по своей сути есть, т.е. с его природой. Мне не нужно отдельно видеть его во второй или в третий раз. Но даже тогда, когда я вижу кого-нибудь лишь считанные доли секунды, я все же должен [каким-то образом понять что он — это тот же самый. Здесь, поэтому, совсем не так,] как на плохо организованной кинематографической демонстрации. Там есть 24 кадра, которые должны с определенной скоростью в течение секунды проецироваться на экран, чтобы мы могли видеть, скажем, движение какого-то человека. Когда пленку протягивают слишком медленно, тогда целостное, согласованное движение этого человека несколько раз в секунду прерывается. Тогда на экране можно увидеть, так сказать, только какое-то беспокойство, мелькание, но сами движения ясно увидеть нельзя. Потому что слишком велики временные интервалы между спроецированными на экран кадрами, и ретенция не может реализовать свое действие. Если же скорость становится еще меньше, то я вижу многочисленные отдельные кадры; каждый из них сам по себе неподвижен; они появляются и исчезают. Они, однако, должны появляться на время, достаточно долгое для того, чтобы я смог увидеть их по отдельности как самостоятельные кадры. В этом случае тоже должен иметься определенный отрезок времени, чтобы благодаря ретенции могла сохраниться идентичность отдельного кадра. То есть должно быть, выражаясь чисто теоретически, нечто такое, что делает возможным это удержание, т.е. ретенцию. [Без нее нам не были бы даны никакие идентичные предметности.]

Бергсон, как Вы знаете, хотел иметь техническую аналогию своей теории интеллекта и говорил, что интеллектуальное познание подобно кинематографической проекции. {Сначала} все разлагают на отдельные «отрезки» (кадры, картинки), а затем континуальность события воспроизводится с помощью технического устройства. Да, и то, что на ленте разделено на отрезки, в конкретном видении не воспринимается по отдельности, но синтезируется, например, в целостное движение человека. Так дело обстоит и с ретенцией: в ней уже воспринятое и только что происшедшее сохраняется как еще актуальное и синтезируется с тем, что как раз сейчас схватывается в восприятии.

У Бергсона мы находим и сходное понимание «настоящего». Во-первых, отвержение «точечности» настоящего и утверждение, что оно может охватывать собой различные периоды события, в зависимости от, как он это называет, «tension de la conscience». Например, если сейчас я очень сосредоточен и активен, то во мне вся лекция словно стягивается в одну {точку} настоящего. Но если я менее активен, рассредоточен или рассеян, то эта лекция разворачивается до множественности фаз, она даже распадается на куски, которые затем отчетливо следуют друг за другом, долго «тянутся» один за другим. Тогда совершенно верно <в буквальном смысле> говорят о «скуке», «тягомотине» (Langeweile). Но Бергсон идет в этом направлении еще дальше, он полагает, что на границе все более и более «высокой» «tension de la conscience» мы приходим к возвышающейся надо всем активности Бога, в которой вся вечность становится одним настоящим. Это для меня уже просто красивая поэзия, поскольку я не знаю, что это такое. Но я вполне могу феноменально подтвердить то, что мое настоящее в различное время может иметь больший или меньший охват, так сказать, может быть более «конденсированным» или более «развернутым» и «распадающимся» на моменты. Это действительно зависит от моей активности. Все или «раскалывается» на многие моменты или же словно «стягивается» в одну {точку} настоящего или, по меньшей мере, квази-настоящего. Как следует развивать дальше анализ конкретного, <наполненного> времени, — проблема, которую я здесь разрабатывать не могу. Потому что этой теме следовало бы посвятить целый учебный год.

Но что касается «ретенции», то здесь можно было бы аргументировать дальше (хотя это уже будет не по-феноменологически) и ставить вопрос о том, не обусловлена ли она физиологически. В частности, в связи с видением имеются определенные нейрофизиологические проблемы. Так, говорят, что физиологические пертурбации в аппарате зрения не прекращаются сразу же после {окончания} светового стимула, но длятся еще некоторое время. Спрашивается, имеется ли в зрительном нерве один непрерывный процесс или же множество быстро следующих друг за другом коротких импульсов. Это связано с так называемым законом «все или ничего», а также с тем фактом, что определенное качество ацетилхолина потребляется в зрительном нерве мгновенно, а затем вновь вырабатывается в довольно быстром процессе. Но все это происходит так быстро, что в переживании сохраняется непрерывность. Весь этот способ рассмотрения образует, однако, лишь параллель к анализу сознания.

В заключение, перед тем как я перейду к дальнейшему рассмотрению проблем трансценденции, нужно упомянуть еще один момент, касающийся восприятия. А именно, встает вопрос, который для Гуссерля становится актуальным только в первом томе «Идей» и который касается того, как возможно, что нам при восприятии хотя и даны сами вещи, и их телесное самоприсутствие хотя и является как раз <самым> характерным признаком восприятия, отличающим его от представления и голого мышления, но, с другой стороны, вещи — как говорит Гуссерль — [даны] в многообразии «оттенков» («явлений», «аспектов»). Вместе с так называемым «оттенком» появляется нечто новое, нечто такое, чего раньше, например, в феноменологии В. Шаппа, просто не было. Здесь, можно сказать, выходит на свет некая опосредованность восприятия, в то время как вначале восприятие стремились выделить как «непосредственное» познание и рассматривали его именно в качестве такового. Согласно учению Гуссерля, изложенному в первом томе «Идей», всякая вещь является в определенных «аспектах», в определенных «оттенках»; именно оттененное показывает нам себя в оттенках, в аспектах. Введение понятия оттенка (аспекта), с одной стороны, имеет фундаментальное значение для позиции Гуссерля в первом томе «Идей», поскольку оно позволяет ему провести разделение двух регионов бытия: реального (внешнего) мира и чистого сознания. В то же время, понятие оттенка, как кажется, не какая-то удобная мыслительная конструкция, но нечто, что возникло под давлением многолетних аналитически-феноменологических исследований, что, таким образом, может быть подтверждено многообразными и сложными феноменальными фактами. С этим понятием связаны и фундаментальные проблемы «конституирования», решение которых представляет собой наиболее глубокую и наиболее важную задачу феноменологии. Поэтому отказываться от понятия оттенка нельзя. Но не следует ли тогда отречься от «самоданности» предметов в восприятии? Но это тоже невозможно. Так возникает важная аналитическая задача — объяснить, как следует понимать то, что хотя вещи и являются фактически в многообразиях оттенков, тем не менее, по меньшей мере один феномен непосредственности постижения предмета в восприятии может быть сохранен. На чем основана сущностная функция и действие «оттенков» или «аспектов» чего-либо, так что они способны породить телесную самоданность воспринятой вещи? С этим связаны и другие проблемы <трансценденции>, а также понятия трансцеденции, <которые еще предстоит различить>. Но об этом мы будем говорить на следующей лекции!

Пятая лекция

(13 октября 1967)

**<Элементы феноменологической теории восприятия (II):**

**Структура восприятия>**

Дамы и господа, начиная сегодняшнюю лекцию, я хотел бы в нескольких кратких утверждениях, касающихся внешнего восприятия, резюмировать то, что было изложено в прошлый раз, чтобы затем продолжить <анализ внешнего восприятия>; при этом дальнейшее я буду формулировать уже несколько подробнее.

Вот эти утверждения. Во-первых: каждое восприятие и, в частности, каждое внешнее восприятие есть — как говорит Гуссерль — «тетический» акт. «Тетический» акт — это акт, в осуществлении которого происходит признание бытия того, что в нем воспринимается.

Во-вторых: каждое внешнее восприятие и каждое восприятие вообще есть акт, в котором нечто не «репрезентируется», но «презентируется», в котором нечто само дано как самоприсутствующее, причем в некой совершенно особой разновидности созерцания [Auschaulichkeit], не имеющей ничего общего ни с каким иным созерцанием.

В-третьих: [каждый акт восприятия, в частности, каждое внешнее восприятие] есть член некоего множества актов, содержательно связанных друг с другом. Все они, коль скоро они образуют это множество, относятся к *одной* определенной вещи, *одной* определенной предметной ситуации или *одному* определенному процессу. То, что они взаимосвязаны, что, таким образом, по своему содержанию отдельное восприятие в этом смысле не вполне самостоятельно или независимо от других восприятий, — это проявляется в том, что каждое актуальное восприятие разнообразными способами мотивировано другими, более ранними восприятиями100. Каждое внешнее восприятие, принадлежащее такому множеству, указывает и на последующие восприятия и по-своему мотивирует их. В целостном протекании такого множества актуальные восприятия могут быть либо подтверждены, подкреплены, либо отменены последующими восприятиями. Во втором случае происходит, так сказать, неожиданное «распадение» того, что дано или заявлено в данный момент.

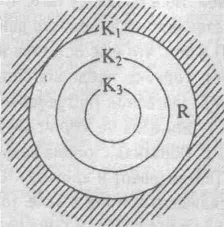
В-четвертых: каждый акт восприятия структурно несамостоятелен еще и в ином отношении. Дело в том, что с одной стороны он обрамлен так называемой ретенцией, которая отнесена к тому, что только что было или как раз сейчас уходит в прошлое; а с другой стороны — протенцией, которая отнесена к тому, что наступает, выходит на первый план или появляется в данный момент. И то, и другое, но в первую очередь ретенция, есть необходимое условие того, что в восприятии мне непрерывно дана тождественная вещь, что ее тождество в данности не распадается, что я могу задержать свое внимание на одной и той же вещи. Но если эта тождественность прекращает свое существование, мы оказываемся в неожиданной ситуации, и как следствие на некоторое время возникает определенная дезориентация.

В-пятых: каждое восприятие, каждое внешнее восприятие является, как я уже говорил, «частичным» или, как выражается Гуссерль, «неадекватным». Это значит: не все определенности воспринятой вещи даны в соответствующем восприятии, не все они наглядно присутствуют в нем. Обычно дело обстоит так, что в отдельных восприятиях становятся данными всё новые и новые стороны соответствующей вещи, в то время как те, что были даны ранее, частично исчезают из поля зрения. И это не случайность. Поскольку существует необходимо истинное положение: материальная вещь не может быть схвачена и дана всесторонне и во всех ее определенностях в один и тот же момент. Здесь мы сталкиваемся с первым понятием трансценденции, согласно которому воспринятая вещь «трансцендирует» соответствующее восприятие, т.е. определенности этой вещи выходят за пределы данного в тот или иной момент.

В-шестых: и в пределах того, что дано сейчас как принадлежащее некой вещи, т.е. находится в поле данного, следует провести еще одно различие — относительно того, как нечто дано. Дело в том, что некоторые определенности вещи даны, как я формулировал это, в многообразии «исполненных качеств» и тем самым даны «эффективно» в узком смысле. Другие [определенности] даны лишь «наряду с», они лишь «сополагаются», причем не в исполненных, но в особых наглядно интенциональных моментах, которые хотя и выходят за пределы исполненного, однако так, что мы схватываем определенное в них как самоданное. В являющейся вещи [налично] нечто феноменальное, но качественно <оно дано> не в совершенной полноте.

В ином смысле здесь можно сказать, что внешнее восприятие, каждое отдельное восприятие, которое входит в соответствующее множество восприятий, «трансцендирует» то, что становится данностью в совершенной исполненности. Здесь, таким образом, имеются две различные трансценденции, и каждая из них может считаться трансценденцией с точки зрения теории познания.

<Рассмотрим приведенную ниже схему:>



К1: полное качественное определение вещи;

К2: то, что дано в актуальном восприятии;

КЗ: то, что дано в эффективных, исполненных качествах.

Поле, заштрихованное вокруг круга, обозначает недоступную восприятию физическую действительность.

Кольцо R обозначает то, что не дано в актуальном восприятии, но может быть дано в других восприятиях.

Например, если я говорю, что круг К1 репрезентирует полное определение вещи, то в соответствующее восприятие входит только его часть. Внутренний круг К2 репрезентирует то, что дано в соответствующем восприятии, а внешнее кольцо R — то, что вообще не дано в соответствующем восприятии. Если я, например, в визуальном восприятии вижу некую вещь, увидено будет, конечно же, не просто множество чисто визуальных качеств. Потому что видимы не только цвета и форма вещи. Как показал В. Шапп101, мы также видим гладкость или шероховатость поверхности вещи, а кроме того, характер материала, например, что эта вещь сделана из дерева, а та — из ткани и т.д. Но есть и другие определенности вещи, как, например, ее акустические определенности, которые здесь вообще не воспринимаются. Они, естественно, наличны вместе с самой вещью, но ими она трансцендирует поле или состав определенностей, которые воспринимаются в данный момент. Разумеется, так дело обстоит в случае с визуальным восприятием, который мы сейчас и рассматриваем. С любым иным восприятием, например, слышанием, осязанием, вкусовым восприятием, все может быть и по-другому. В этом проявляется изменение <того, что каждый раз фактически дано в восприятии>. Но в любом случае сохраняется кольцо R, <т.е. всегда есть то,> что «выходит за пределы» того или иного восприятия. Рассмотренное со стороны вещи, оно трансцендентно по отношению к восприятию: вещь наполнена многими качествами, она богаче того, что сейчас дано в восприятии как относящееся к ней. Но в пределах того, что дано, мы снова проводим различия. А именно, различия между тем, что дано в эффективных, исполненных качествах (= КЗ) и тем, что еще остается в круге К2, например, задней стороной вещи, которая, однако, предполагается [mitvermeint] как задняя часть и дана как предполагаемая [mitgegeben]. Вещи, к примеру, эта скамья или вот этот стол — это ведь не «кулисы», но полные вещи, имеющие свое «внутреннее» и т.д. Обратная сторона вещи, конечно, может быть дана как предполагаемая [mitgegeben] и «ложно». Если я, например, посмотрю сейчас на коллегу, сидящего вон там в зале, то в определенном смысле я вижу и ту его сторону, которая сейчас ко мне не обращена, и я думаю, что плечи его пиджака — серого цвета. Может быть, на самом деле этот пиджак в этом месте не так сер, как спереди. Но от того, что я сейчас вижу, исходит созерцательная интенция к тому, что здесь может быть, к тому, что тоже здесь дано, дано как предполагаемое, к присутствующему здесь феноменально. Ведь мы видим этого человека не лишенным спины и без большой дыры в пиджаке сзади, мы видим его как имеющего спину и в пиджаке, который на плечах столь же «сер», как и спереди. Восприятие словно заявляет притязание на то, чтобы дать *всю* вещь. Оно как бы говорит о вещи больше того, за что оно может нести ответственность. Потому что «нести ответственность» оно может только за то, что [можно увидеть] в исполненных качествах на передней стороне вещи, а задняя сторона, как и внутренние части, уже только предполагаются, они даны лишь как предполагаемые. А следовательно, восприятие выходит за пределы действительно данного, то есть данного в узком смысле полно, оно трансцендирует то, что в данный момент дано так-то и так-то. Мы, таким образом, имеем дело с двумя различными понятиями трансценденции восприятия, и оба этих понятия имеют теоретико-познавательное значение.

Но есть и еще кое-что, о чем нам необходимо здесь упомянуть, и что для Гуссерля было очень важным. Критический реализм и физика, вся сегодняшняя физика, точно так же как и биология, да и все естествознание вообще — все это написано и истолковано в одном определенном духе, в духе одной определенной теоретико-познавательной концепции. Обычно говорят: все, что здесь <в восприятии> дано, и все, что предполагается данным и, <следовательно,> тоже налично для нас, и даже то, что мы обозначили как трансцендентное, — все это «субъективно». Все это — качественный мир, и только за ним находится «действительная» реальность, материальная реальность. Что такое эта реальность или чем она считается — это зависит от того, в какую эпоху мы об этом говорим. Мах еще не верил, что существуют атомы, он думал, что атомы — это просто научная конструкция, которая по тем или иным соображениям введена в науку. Одним из моих старших коллег в Гёттингене был Бор из Копенгагена. Он считал, что атомы действительно существуют как некая реальность и что они имеют совершенно определенную структуру. У атома есть ядро, которое окружает несколько электронов, движущихся по таким-то орбитам и т.д. Для Бора это и была реальность. Потом пришли те великие люди, которые расщепили атомное ядро. Согласно сегодняшней точки зрения существует, не знаю уже сколько, примерно 30 или больше «элементарных частиц», которые по-разному движутся имеют большую или меньшую продолжительность жизни, так что предельная реальность с нынешней точки зрения и есть это множество движущихся в пустом пространстве элементарных частиц. Они — «действительное», а то, что воспринимается — «субъективно»; так говорит физикалистский «критический» реализм.

Поэтому возникает проблема: что есть сама так называемая «физическая вещь»? Гуссерль, конечно, должен был разрешить эту проблему исходя из своей точки зрения. И он говорит: эта физическая «действительность» есть новая трансценденция; она — расширенная трансценденция. Я обозначил ее на схеме только штрихами вокруг К1, поскольку «трансцендентное» в этом новом смысле — это то, что *вообще не доступно* в каком-либо чувственном восприятии. То, что символизирует кольцо, находящееся между К1 и K2, и что было обозначено как «трансцендентное», есть то, что не дано в соответствующем восприятии или в восприятии определенного вида (например, в визуальном восприятии), но все же могло бы быть дано в других восприятиях. Но физическая вещь, то есть, скажем, множество элементарных частиц, не только принципиально невоспринимаема, но и никаким образом не может быть наглядно представлена. Таков тезис современной физики. «Трансцендентное» в этом смысле определено только математическими формулами; по-другому оно <в познании> определено быть не может. Спрашивать о нем не имеет никакого смысла. Но, согласно современной физике, «трансцендентное» в этом смысле и есть действительность, в то время как весь воспринятый, качественно определенный мир считается «субъективным». Так, по крайней мере, на это смотрят в научной практике естествознания. Тем не менее, среди философствующих (теоретических) физиков XX столетия взгляды по этому вопросу разделились. Существуют «реалистически» настроенные физики (скажем. Макс Планк), которые придерживаются обрисованных нами взглядов. Но есть также — если так можно сказать — «идеалистическое» истолкование физических предметностей (к примеру, идеи Эддингтона), согласно которому они представляют собой всего лишь понятийные конструкции. Если бы Гуссерлю пришлось принять первую точку зрения, то можно было бы распрощаться со всей его теорией, ведущей к трансцендентальному идеализму. И вот Гуссерль говорит: разумеется, я принимаю во внимание «физическую» вещь. Она есть более высокого уровня интенциональный коррелят различных восприятий, которые подвергаются интерпретации с помощью различных мыслительных операций. Уровень созерцаемых вещей представляет собой <уже> чрезвычайно высокий уровень конституирования. А физическое представляет собой лишь еще более высокий уровень конституирования, доведенную до еще большей высоты абстракцию, синтез чистых коррелятов мысли, которые не могут найти уже никакого исполнения в данностях внешнего восприятия. Тем не менее, существуют между первым и вторым уровнями отношения, которые определенным способом формируются и открываются мыслью. Физическое — это не предельная материальная реальность, которая посредством причинно упорядоченных воздействий на человеческое тело приводит к {появлению} «субъективного» аспекта качественно определенных вещей, но лишь еще одна фаза конституирования реального мира, осуществляющегося в познавательных операциях. Примечательно, что, согласно этому взгляду, физическое должно быть такой предметностью, которая «подведена» под качественно определенную, данную в созерцании вещь или множество вещей. Трансцендентная материальная вещь вначале определена так, как она дана в восприятии и как она выступает в повседневной жизни. Но затем, когда мы принимаем во внимание результаты физики (и физической химии), она теряет эту определенность. Теперь она определена только так, как ее определяет математическая физика. Трансцендентность физических вещей приобретает тем самым характер [трансцендентности, понятой в теоретико-познавательном смысле]. Ибо речь здесь идет {уже} о трансцендентности по отношению к восприятию.

Сегодня у меня еще будет случай сопоставить несколько других понятий трансценденции. Все они для меня очень важны, поскольку далее я буду использовать их в описании тех путей, которые привели Гуссерля к трансцендентальному идеализму. Итак, это примерно все, что я сказал на прошлой лекции. Сейчас же я хотел бы продвинуться в анализе внешнего восприятия немного дальше.

Следующий шаг заключается в выдвижении тезиса, который я тоже могу сформулировать очень кратко: «Каждое внешнее восприятие есть вычленение данного из большого поля, поля восприятия, в котором оно дано». Так, если я, к примеру, смотрю на моего визави, находящегося вон там, господина имярек, то я воспринял его и, например, его очки. Господин имярек вычленяется при этом из всего поля восприятия, которое я осуществляю. Для [каждой] воспринятой вещи есть некое поле других вещей и процессов. Это поле постоянно расширяется, как говорит Гуссерль102, расширяется, становясь горизонтом, и в этом поле есть весьма различные формы данности. С одной стороны, данности того, что при этом вычленяется в восприятии, а с другой стороны, данности того, что имеется в поле кроме этого. Гуссерль в этом контексте вводит два понятия, которые обычно понимают немного неправильно. Он говорит об «актуальности» и об «инактуальности» сознания как о двух различных формах сознания103. То, что происходит в акте восприятия и ведет к схватыванию вещи, называется «актуальным сознанием». Я бы лучше сказал «сознание-акт» (Aktbewusstsein), т.е. сознание, представляющее собой акт, осуществляющее себя в акте. А тот модус <сознания>, благодаря которому для меня помимо этого каким-то образом присутствует еще все поле, хотя к нему я совсем и не обращаюсь, называется «инактуальностью», инактуальным сознанием. Я бы говорил скорее о «сознании-не-акте». Такое сознание-не-акт в качестве своего коррелята имеет это поле со своим горизонтом, который распространяется все дальше и дальше, как говорит Гуссерль, и, тем не менее, все-таки присутствует для воспринимающего во все более неопределенных данностях или полагаемых единствах (Vermeintheiten). Я вижу, что передо мной сидит некий господин; его, однако, окружают другие сидящие здесь дамы и господа, на которых я уже не обращаю внимания, {окружают} вплоть до границы зала, вплоть до стен, которые сейчас закрывают от меня остальной мир. Видеть сквозь стены я не могу. Но тем не менее этот зал — не все, что присутствует для меня в данный момент. Там, за этой стеной, есть свободное пространство, открытая площадь университета; кроме того, там есть фонтаны и монумент; вокруг площади стоит несколько университетских зданий, здание администрации и т.д., за ними — какие-то поля, а дальше — город Осло. И так — вплоть до моря. И, если угодно, так же — и дальше, на море и за морем, так что присутствующие становятся все менее и менее определенным, всего лишь данным-наряду-с или <даже> не данным, но превращается в пустое пред-положение. Итак, именно в этом смысле то, что сейчас воспринимается и, конечно же, схватывается вниманием, вычленяется из всего поля восприятия, всего горизонта. Горизонт этот бесконечен. Это и есть наш мир, совместный или окружающий или просто мир, принадлежащий каждому восприятию. Согласно Гуссерлю, такое положение дел относится к сущности внешнего восприятия, т.е. что это поле, это окружение и горизонт распространяются все дальше и дальше, до бесконечности, до других галактик, если угодно. Это часть его теории104. И я, конечно, обязан ее здесь изложить. Но то, что я говорю — это, естественно, определенная реконструкция того, что — как мне кажется — фактически написано у Гуссерля. И если здесь я так подробно рассматриваю данный вопрос, то это потому, что, — как Вы знаете — спустя 14 лет после выхода в свет первого тома «Идей» появилась книга Хайдеггера «Бытие и время». В ней есть одно довольно сложное слово, которое, однако, в немецком языке все же приемлемо, а именно, «бытие-в-мире». Хайдеггер и, в особенности, его ученики преподносят это «бытие-в-мире» как какое-то особое открытие, которое до некоторой степени направлено против Гуссерля и которое будто бы должно проторить путь к реалистическому решению. Между тем, для Гуссерля это «бытие-в-мире», если отвлечься от нового слова, — довольно старая история. Дело здесь идет именно о том, что каждое восприятие есть вычленение из некоего перцептивного поля, и что оно имеет некий горизонт и некий окружающий мир. Иначе и быть не может, воспринимающий с самого начала, как воспринимающий заключен в эту сферу. Итак, во-первых, [«Бытие-в-мире»] с точки зрения Гуссерля совсем не новость; это способ бытия воспринимающего человека. И, во-вторых, у Гуссерля оно не рассматривается в качестве какого-то выхода, в качестве средства, позволяющего сойти с пути к идеализму. Естественно, у него есть свои аргументы. Гуссерль говорит: очень хорошо, все это я признаю. И все же моя мысль идет дальше. Это <«бытие-в-мире»> тоже есть лишь одна из фаз конституирования, это лишь более высокий тип интенциональной предметности, а именно, мир, в котором я как воспринимающий всегда <уже> есть. И тем не менее, я, как чистое Я, есть тот, кто полагает (setzt) все это в многообразии опытов. «Бытие-в-мире» — это просто другая формулировка именно этого факта, факта, что внешнее восприятие, всякое восприятие есть вычленение <какого-либо нечто> из мира, данного вместе <этим нечто>.

И вот теперь мы подходим к одному трудному вопросу, на котором мне придется остановиться несколько подробнее. Вначале у Гуссерля он звучит как парадокс, как нечто противоречащее его первоначальному тезису. Исходным пунктом в анализе внешнего восприятия является констатация того, что в восприятии дана сама вещь, дана «лично». Дана «сама» — это среди прочего означает и вот что: дана непосредственно. Она присутствует, она налицо. Но потом в первом томе «Идей» Гуссерль вдруг говорит: каждая вещь или, если угодно, каждый вещный процесс, будучи воспринимаемым, дан в явлениях, обликах, оттенках или — так тоже можно сказать — через явления, через облики, оттенки [Abschattungen]105. Проводится различие между воспринятой вещью, воспринятым предметом, с одной стороны, и оттенками, с другой — так называемыми оттенками, которые раньше назывались у Гуссерля «аспектами». «Обликами» и «явлениями» они тоже называются в первом томе «Идей». Создается впечатление, что здесь, как будто бы, вновь делается шаг назад от «открытого» к «закрытому» сознанию. То, что есть здесь непосредственно — это явления, аспекты, оттенки. И через этот мир оттенков предъявляется созерцанию и делается данным нечто другое, воспринятая вещь. Напрашивается мысль: то, что есть непосредственно,— это аспекты; непосредственно данное, то есть схваченное — это аспекты. Они, следовательно, — то же самое, что и старые локковские идеи. А то, что есть вещь, то есть воспринятая вещь, — это только репрезентировано явлениями, «обликами», «оттенками». Короче говоря, тогда неверно, что в восприятии нечто предметное дано само, в особенности, что даны сами материальные вещи. Гуссерль, конечно, стал бы протестовать: нет, нет и еще раз нет, вещи действительно даны телесно, даны сами, даны in persona, я настаиваю на этом. Аспекты, оттенки вообще не даны, <или> они не приводятся к данности, как вещи. [Когда я вижу какую-то вещь, то я ничего не знаю об оттенках, об аспектах, т.е. не имеющих в опыте — в том смысле, в каком я знаю или имею нечто в опыте нечто об этой вещи].

Некоторые младшие друзья Гуссерля, бывшие в то же время были моими старшими коллегами, выдвинули такое возражение: «Но это же снова какое-то психологическое измышление. «Аспекты», «оттенки», «явления», а потом еще и эти «ощущения» (о них я еще буду говорить позднее) — ведь всего этого просто не существует!» И Гуссерль ответил бы на это: «Все верно, когда Вы видите вещь, для Вас, конечно, нет ничего такого, как оттенки или ощущения. Но это не значит, что их нет вообще!»

Здесь, в Осло у меня как-то произошел разговор, в котором один коллега спросил меня: «Вы обнаружили в литературном искусстве нечто подобное аспектам. Но что же это такое? Как такое можно обнаружить?» После этого в лекции, прочитанной здесь, в Осло, я попытался рассказать об аспектах, например, о том локомотиве, который все ближе и ближе подходит ко мне, в то время, как <в восприятии> переживается смена все более «объемных» и дифференцированных аспектов. И вслед за этим тот же самый коллега вновь заговорил со мной и сказал: «Теперь я знаю, что Вы понимаете под «аспектом» но на этот раз я не могу разобраться, где же теперь вещи; вещи словно исчезли, они стали почти трансцендентными; вещей нет, остались только аспекты». Поэтому я хочу еще раз прояснить этот вопрос на нескольких примерах, прежде всего для того, чтобы показать различие между воспринятой вещью и аспектом или оттенком. Это можно сделать в двух различных ситуациях. Если я делаю это сейчас, то я уже рефлектирующий философ, в определенном смысле деконструирующий то, что при восприятии normaliter происходит спонтанно. Действительно, если я вижу, к примеру, вот эту скамью, сделанную из дерева, имеющую желтоватый цвет и занимающую в пространстве это место, то мне и в самом деле не дан аспект этой скамьи, т.е. его я совсем не воспринимаю. Что же мне дано, когда я вижу эту скамью? Ограничимся самыми простыми подробностями! Форма сиденья этой скамьи представляет собой прямоугольник, причем прямоугольник, расположенный несколько наискось. Сиденье, естественно, имеет и объем, оно довольно массивно; но его поверхность прямоугольная. Но вот ко мне подходит художник и говорит: «Вы и в самом деле видите ее «прямоугольной»?» Я говорю: «Да» — «Тогда нарисуйте ее». Когда это делает моя внучка, которой четыре года, то она действительно рисует на бумаге прямоугольник. А потом приходит учитель и спрашивает: «Разве так ты это видишь?» «Так» — говорит она, ведь потому она и нарисовала это именно так. «Где же ты на рисунке видишь скамью в комнате? Это же невозможно!» Конечно, для того, чтобы на рисунке была видна прямоугольная скамья, занимающая определенное положение в пространстве, на бумаге нужно нарисовать трапецоид или трапецию или же ромбоид или ромб. Именно об этом нам говорит теория перспективы, сформированная в европейском искусстве XIV, XV и XVI веков. Сегодня есть готовая, математическая теория перспективы, есть законы, точно объясняющие соответствующие принципы. И сегодня говорят: «Если ты хочешь видеть сверху прямоугольную скамью, занимающую данное положение в пространстве, то ты одновременно, не обращая на это внимания, должен иметь в переживании не прямоугольную форму, но именно эту трапецию или этот ромб или ромбоид». Гуссерль же говорит: я переживаю это, оно тем самым как-то присутствует здесь, но пока я вижу вещь, оно в высшей степени скрыто от меня. И если я аналитик, то я обнаруживаю пережитую трапецию, я ее, так сказать, открываю; но тогда эта прямоугольная скамья по сути уже не дана мне в восприятии так просто. Тогда я могу как бы перевернуть всю эту ситуацию. От восприятия скамьи я возвращаюсь к ее пережитому аспекту, а затем — от осознанного аспекта назад к восприятию скамьи. Тогда я снова вижу прямоугольную скамью. [Всю эту ситуацию пока можно описать так: мы видим не прямоугольную <скамью>, но косую линию и т.д.; это форма аспекта, которая содержит в себе не-прямоугольную форму; но <сама> воспринятая вещь имеет прямоугольную форму]. Возьмем другой пример! Вот перед нами красивый, красный, гладкий шар. Например, если мы играем в бильярд, то у нас есть три шара на зеленом поле, два из них белые, а третий красный; и мы должны проделать кое-какие движения, чтобы соединить их и т.д. При восприятии мы должны видеть красный шар, причем именно как красный шар. И вот снова приходит моя внучка и начинает его рисовать. Что же она рисует? Она рисует тем же самым красным карандашом круг и однотонно закрашивает им же его внутреннее пространство. Итак, это то, что мы действительно здесь видим. Но ведь шар-то на рисунке плоский, однотонный по цвету и словно лежит на бумаге. Тут снова появляется учитель и говорит: «Ну, разве ты видишь это таким? Разве он действительно такой красный?» «Да, да, я это увидела и нарисовала!» — отвечает малышка. «Но на бумаге совсем не видно шара, это просто какой-то стоп-сигнал у дороги; красное поле с белым кольцом». Чтобы прояснить ситуацию, мы снова возвращаемся к пережитому аспекту, который вначале не был ясно осознан. И тогда мы, естественно, обнаруживаем, что мнимый круг внутри многоцветен, т.е. что он хотя и красный, но в то же время «оттенен» разнообразными способами; с этой стороны он темно-красный, а с той стороны он не оттенен, а наоборот, освещен, и здесь он светло-красный; красный цвет {как бы} пробивается сквозь тени и через свет. Здесь есть и еще кое-что: отблеск; этот шар гладкий и поэтому одна из его точек блестит; и, кроме того, это красный шар, говорим мы, он имеет совершенно определенную трехмерную форму, а если он лежит, к примеру, на каком-то поле, где есть желтые или зеленые предметы, то снова появляется нечто новое; так называемые «рефлексы»; то есть «зеленоватое», «фиолетовое» и т.д. И если мы захотим реконструировать это на картине, то нам нужно будет использовать множество цветов и соответствующим образом расположить на бумаге цветовые пятна; и тогда мы увидим не красный плоский круг, но именно шар; на бумаге, конечно, можно увидеть и этот круг, но теперь он многоцветен. По отношению к рисунку на бумаге мы можем принять две различные установки: мы видим или круг, плоский круг, искусно покрытый различными цветами, или же шарообразную форму, окрашенную одним цветом. Кроме того, мы снова можем противопоставить аспекты красного шара и данный в восприятии шар, одноцветный и шарообразный. Но однотонный красный шар с одной стороны освещен и воспринимается в качестве гладкого, в то время как с другой стороны он затенен. Это тоже дано в восприятии. И тут нужно отметить еще кое-что! Когда этот шар катится по бильярдному столу, он от меня отдаляется, но, тем не менее, воспринимая его, я все время вижу один и тот же сохраняющий постоянную величину шар. Но если бы я снял его на пленку с помощью камеры, то оказалось бы, что на более поздних кадрах величина шара становится все меньше и меньше. И если я перехожу от восприятия отдаляющегося шара к непрерывно переживаемым при этом аспектам, то я обнаруживаю, что в них величина шара постоянно изменяется; она становится все меньше и меньше, а если он лежит на расстоянии нескольких метров от меня, то она становится совсем небольшой. Фотография же с помощью технических средств реконструирует моментальные аспекты. Этому научила нас живопись, в особенности, импрессионизм; он показал, сколь многообразным по цвету, интенсивности, свету, подвижности и т.д. является все то, что мы при визуальном восприятии вещи переживаем как ее изменчивые аспекты. Примечательно при этом то, что импрессионистскую картину можно интерпретировать двумя различными способами. Ее можно рассматривать как простую поверхность с различными «пятнами», не видя при этом «предметов», или эти же самые «пятна» можно принять в качестве своеобразных опорных пунктов для особого восприятия, чтобы затем через это многообразие различных цветов увидеть «вещи». Старые живописцы так сказать сразу рисовали вещи в их объективных свойствах, хотя при этом они, естественно, были вынуждены реконструировать на картине и некоторые аспекты; но импрессионисты реконструируют на картине в первую очередь не вещи, но аспекты, и даже нечто еще более глубокое, то есть не аспекты, уже имеющие предметный смысл, но цветовые данные, соответствующие пережитым нами «данным ощущений». Они, таким образом, реконструируют даже не что-то вроде вот этой формы, которая не прямоугольна, а трапецоидна или ромбоидна. То, что они реконструируют с помощью технических средств, что они создают посредством цветовых пигментов на физической вещи, т.е. холсте, — это делается с той целью, чтобы мы как и наблюдатели схватили то, что еще, так сказать, скрыто под или за аспектами, и что мы еще не осознали, а именно, то, что сегодня вслед за Гуссерлем называют «данными ощущений». Но это совсем не пятна, которые объективно находятся на бумаге, отнюдь не эти цветовые пятна; нет, это, так сказать, глубинное, непосредственно переживаемое, само по себе как бы скрытое, текучее многообразие цветовых данных, которое, насколько мне известно впервые после импрессионистов описал Анри Бергсон, «donnees immediаtes de la conscience», как он сказал в 1889 году. Позднее, в книге «Matiеre et memoire» он описал его как «continuite heterogene». Иногда он говорит и о «sensation». Он называет его «continuite», но в то же время и «continuite heterogene». Дело в том, что между отдельными данными, цветами, «оттенками», как позднее скажет Гуссерль, нет никаких границ. Все как бы смазано, т.е. все сливается. Здесь есть только то, что Гуссерль называет «скачком в качестве»; но здесь нет никаких контуров, никаких множественностей, отграниченных друг от друга элементов. Это нечто целое, поле, состоящее, к примеру, из переживаемых мною в данный момент данных ощущения, о которых explicite (тематически) я не знаю ровным счетом ничего, пока вижу Вас и весь этот зал. На них я не обращаю своего внимания; и если я, захочу схватить это целое, то для меня исчезнет весь этот зал, все присутствующие здесь люди, исчезнут и аспекты с присущим им особым <предметным> смыслом. Для каждого акта, в каждом аспекте имеется такая предельная качественная форма, и это так называемые данные ощущений, которые непрерывно изменяются. Каким же тогда способом я смогу найти их, если я не собираюсь проводить какого-то особенного анализа? Способ этот таков: если сейчас я совершенно спокойно посмотрю в зал и увижу в нем присутствующих, и если это продлится некоторое время, то произойдет нечто весьма примечательное. То, что я сейчас переживаю, становится неустойчивым; в каждый новый момент что-то уже изменилось, и прежде всего меняется интенсивность переживаемых теперь данных; кроме того, постоянно происходит то или иное качественное изменение в поле данных; все это время я могу держать мои глаза и мою голову неподвижными, но переживаемое находится в непрерывном движении, и в ходе восприятия оно более или менее затрагивает меня. Время от времени оно исчезает совершенно, но иногда все же привлекает мое внимание. Например, если я сижу у руля автомашины и справа неожиданно происходит какая-то вспышка и что-то начинает двигаться, то я, конечно, присматриваюсь. Но это как раз и значит: уже до того в поле моих данных ощущения что-то изменилось, и это «привлекло мое внимание»; если я следую за ним, то теперь я должен воспринять то, что прежде меня только затронуло — весьма своеобразным способом. Теперь я замечаю, что это светофор, который уже в течение некоторого времени «приближался» ко мне. Как только я увидел ту или иную вещь, она стала для меня некой отграниченной целостностью. Например, в этом зале есть такое-то количество скамей, такое-то количество мужчин и женщин и т.д. Правда, здесь мне нет нужды как-то особо это разделять; все это само по себе дается мне отграниченным друг от друга, господин такой-то и госпожа такая-то, скамья, стулья, лист бумаги... И даже если я возвращаюсь к аспектам, то и они тоже как-то ограничены. Ну, например, эта форма, которая не прямоугольна, а ромбовидна или даже почти круглая. Если мы хотим реконструировать это на картине, то сделать это можно по-разному: например, я могу прорисовать контуры, но могу этого и не делать, а создать качественные контрасты, чтобы одно стало отграниченным от другого и тем самым для меня конституировалась новая форма, данная в переживании. Но когда я пытаюсь проникнуть в поле моих изначальных данных, пробиться к ощущениям, чтобы как-то схватить их, тогда выясняется, что все они вместе образуют поле, что все это — нечто целое. Это именно «continu»: здесь нет никаких границ и нет ничего постоянного; все словно течет, все всегда ново, непрерывно движется и изменяется.

В этой ситуации и возникают те великие вопросы, которые в Новое время по сути дела впервые поднял Кант. Ведь и Кант тоже открыл эти многообразия ощущений. Но он остановился на утверждении, что нас аффицируют вещи, и вследствие этого аффицирования мы получаем многообразия ощущений. И тогда в игру вступает наш любезный человеческий дух, который располагает особыми формами, чтобы вставить в них многообразия ощущений. Эти формы — пространство и время, две формы созерцания, в которые и должны быть залиты данные ощущений. Кроме того, существует система категорий, которые осуществляют дополнительное формирование предоставленного материала. Так мы переходим от простых изначальных данных к «явлениям» в смысле Канта. Эти «явления» у Канта — просто данные в созерцании вещи. В соответствии со своей теорией Кант должен бы сказать: в изначальном поле ощущений (в кантовском смысле этого слова) нет ни пространственной, ни временной структуры, отсутствует в нем и категориальное оформление. И когда Кант проводил трансцендентальную дедукцию категорий, ему следовало бы возвратиться к этой области, где данные ощущений еще «чисты», где еще нет ни категорий, ни пространства ни времени, потому что все это, по Канту, «субъективно», априорно. И только отсюда следовало бы начать «дедуцировать» «категории». Но этого Кант сделать не может, он не может проникнуть в эту бесформенную область ощущений, потому что его собственная теория необходимости априорных форм запрещает ему это. Он не может найти никакого доступа к изначальным данным, поскольку необходимый характер априорных форм делает это невозможным. Мы как бы сразу же должны заключать материал ощущений в пространственно-временную форму и в категории; невозможно получить этот материал в чистом виде. В чем же заключается сделанный Бергсоном шаг к освобождению из этой клетки? Бергсон говорит: этот шаг я могу сделать без особых трудностей. И причина этого — в том, что категории суть совсем не какие-то «априорные» формы, необходимо связанные с акта познания. Не существует и каких-то необходимых «априорных» форм созерцания — пространства и времени. Я вполне могу проникнуть к изнчальным данным, к текучей «continuite heterogene», я могу достичь «donnees immediates de la conscience». И все остальное, что может быть обнаружено при этом, — это совсем не какие-то априорные формы. Это просто структуры интеллекта, интеллект же по своей природе относителен. Он относителен к действию. «Интеллект» — это та сила во мне, которая весь мир, с которым я изначально имею дело, то есть мир «donnees immediates», определенным образом превращает и извращает посредством относительного к действию оформления. Действительная, подлинная действительность — это поток чистых данных, изначальных данных в чистой длительности. Итак, существует эта теория интеллекта, которую Бергсон развил в «Matiere et memoire», причем еще безо всякой метафизики, появившейся позднее в «L'evolution creatrice». Среди прочего у Бергсона есть очень остроумные анализы перехода от «perception pure» к «perception concrete». «Perception pure» — это то [состояние], в котором я имею только текучие «sensations» и не заинтересован ни в каком действии. Я прекращаю быть центром действия, возвращаюсь к изначальной действительности (в смысле Бергсона) и могу теперь переживать «donnees immediates», а потом даже прослеживать, как от них я перехожу к конкретному восприятию и к воспринятым вещам. «Вещи» — это, по Бергсону, ничто иное как некие образования, сформированные схемами действия. Эти схемы, в особенности, гомогенное пространство и категории — всего лишь интеллектуальные формы, относительные к действию. Они набрасываются на изначальную текучую действительность и тем самым деформируют ее. Но поскольку они не априорны, а относительны к возможному действию, постольку в принципе они могут быть устранены. Если кто-то хочет иметь чистое, незаинтересованное знание, он должен отбросить эти схемы. И тогда он возвращается к чистой длительности, к «continuite heterogene» изначальных данных.

Теория интеллекта и относительности «категорий» к действию, развитая Бергсоном, конечно же, несостоятельна, что я и попытался показать в моем исследовании «Интуиция и интеллекту Бергсона». Но открытие «donnees immediates» — подлинное открытие, а их описания, которые дает Бергсон, имеют несомненное значение. И здесь возникает важная проблема: действительно ли изначальные данные ощущений, прежде всего, в области визуального восприятия, в любом смысле полностью непротяженны, какими они и должны были бы быть, если бы был прав Кант, утверждая, что пространство есть априорная форма созерцания? Все те, кто так называемые «ощущения» считают чем-то «относящимся к сознанию» и в то же время рассматривают всякое сознание как совершенно непротяженное, тоже вынуждены признать непротяженность изначальных «непосредственных» данных. Но Бергсон говорит нечто противоположное, и такое утверждение полностью согласуется с духом теории Гуссерля, у которого эта проблема всего лишь освещена по-иному; он говорит: существует «une etendue concrete de ia sensation»; существует конкретное протяжение, некое самопротяжение изначальных, конкретных данных. Но пространство — «c'est l'espace», гомогенное пространство — это интеллектуальная математическая конструкция, абстрактное образование, возникающее из основных тенденций интеллектуального познания. Его (пространства) просто нет в изначальных «donnees immediates». И, несмотря на это, действительно пережитое, эти <непосредственные> данные все же «etendues», все же протяженны, обладают неким изначальным протяжением. И Гуссерль говорит примерно то же, хотя Бергсона он совсем не знал, [и, следовательно, описал изначальные данные ощущений независимо от него.]

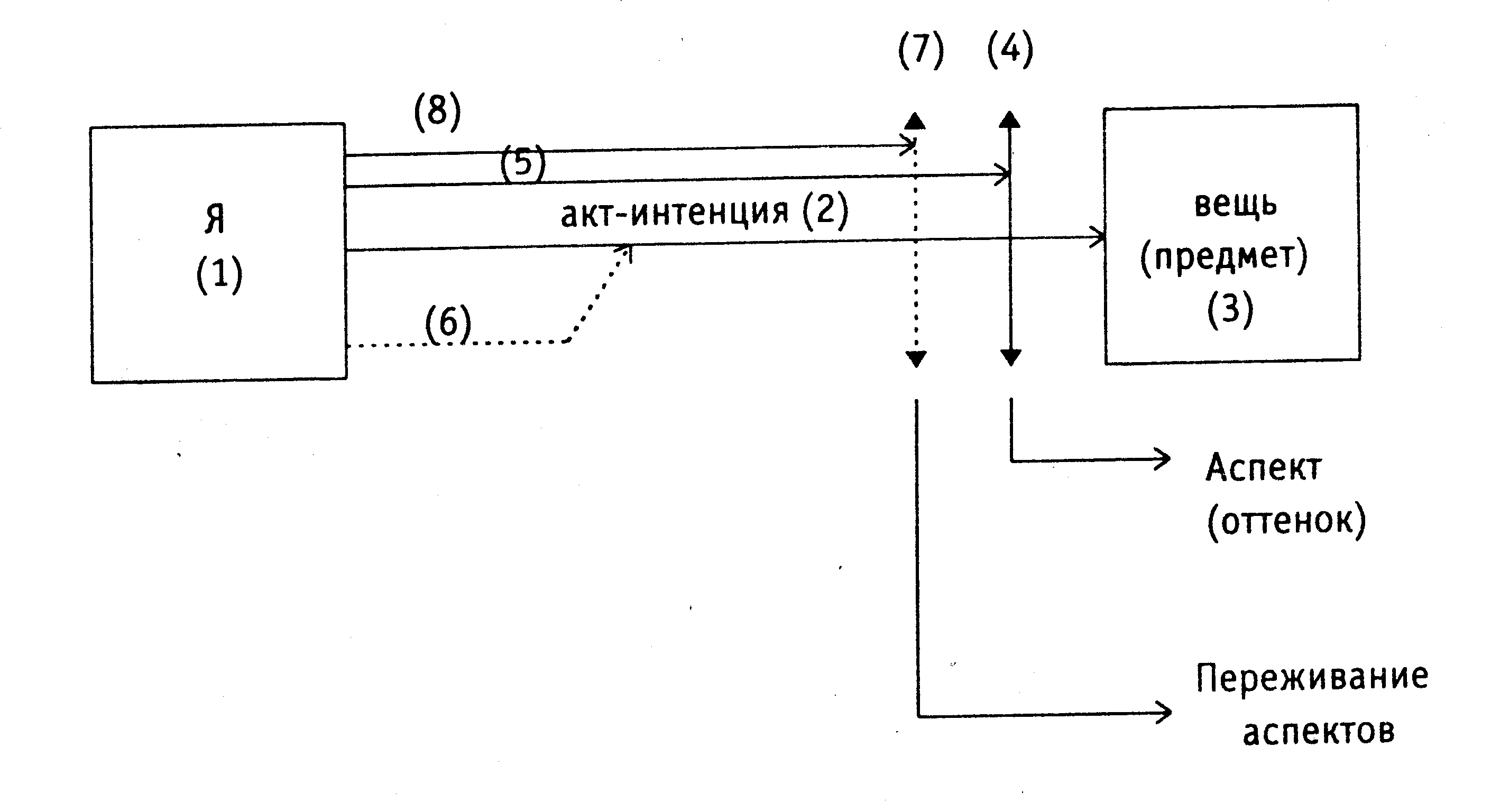
Итак, два разных философа сделали одно и то же открытие. Ну, а каково отношение изначальных данных ощущения ко времени? — Конечно, ясно, сказал бы Бергсон (как и Гуссерль), что эти данные не находятся во времени (le temps), если понимать под ним конституированное гомогенное время. Впрочем, по Бергсону, гомогенное время — то же самое, что и гомогенное пространство, просто время — это одномерный continuum, в то время как пространство (l'espace) — многомерный, математически определенный continuum. В [изначально переживаемых данных] этого математически определенного, гомогенного времени нет. Тем не менее, изначальные данные «длятся»; и то, что здесь имеет место — это изначальная длительность, «la duree pure» Бергсона. Изначальные данные словно протягиваются в длительности. И если я говорю «протягиваются» в длительности, то, с точки зрения Бергсона, это уже определенное извращение <непосредственного опыта>. Поскольку там, где идет речь о протяжении, уже, по его мнению, вводится так или иначе некий пространственный момент, в то время как «lа duree pure» вообще не «экстенсивна». И у Гуссерля изначальное, внутреннее сознание времени, как он говорит, тоже не «etendu»; оно не «экстенсивно», здесь нет никакого «измерения». Но там, где Бергсон рядом с чистой длительностью видит только «время» (le temps) в смысле одномерного гомогенного континуума и отождествляет его с «пространством» (l'espace), там Гуссерль кроме изначального внутреннего сознания времени различает еще и «конституированное», наполненное, качественно определенное время, с одной стороны, и «физическое», математически определенное, континуальное и пустое время, время физических процессов, с другой106. «Наполненное», качественно определенное время — это время конституированных переживаний, а также конкретных данных во внешнем восприятии физических процессов в реальном мире. Только изначальные данные ощущения, которые лежат в основе всякого конституирования внутренних и внешних процессов, свободны от *конституированного,* «исполненного» времени. И тем не менее они «длятся» — именно так, как это описывал Бергсон. Но есть некое изначальное, примитивное «etendue», «самопротяжение». Вполне осмысленно говорить о нем при описании, скажем, изначальных визуальных данных. Можно говорить об определенном «растяжении» и в случае с акустическими данными. И даже тактильные данные не лишены всякого следа протяженности. Таким образом, мы вполне можем утверждать, что эти данные именно «длятся» и в длении совершенно определенным образом постоянно изменяются, возникают, становятся актуальными и пропадают. К этому я еще вернусь107.

А как в области изначальных данных ощущения дело обстоит с категориями? — Не все двенадцать кантовских категорий действительно являются формальными структурами. В «Таблице» категорий не все в порядке. Здесь названы различные предполагаемые «категории», которые совсем не являются категориями, т.е. изначальными предметными формами. Так, например, реальность — совсем не «категория». Она, скорее, есть определенный способ бытия, который следует прояснять в экзистенциальной онтологии, а не какая-то формальная структура. И «необходимость» тоже не «категория», не изначальная предметная форма. Но оставим это!

Может быть, в области изначальных данных ощущения вообще нет никакой «формы»? То есть, к примеру, никакой формы «субъект чего-либо», или «определенность чего-либо», никакого «тождества»? Так сказал бы Бергсон, поскольку он отрицает наличие какой бы то ни было «формы» в сфере чистой длительности. Сейчас я не хотел бы разбираться с этим дальше <и излагать> то, что я об этом думаю. Этот вопрос мне уже приходилось обсуждать в моей книге о Бергсоне, и там я утверждал, что в конечном счете Бергсон все же противоречит сам себе, а кроме того, совершает petitio principii. Невозможно отрицать наличие категорий в этом поле изначальных данных. Если мы все же делаем это, то мы просто совершаем ошибку. Но это, может быть, только мое личное мнение. Как дело обстоит в действительности — это, <таким образом,> открытая проблема. Гуссерль не высказал своего мнения о том, каково отношение данных ощущений к категориям. С одной стороны, он не возражал против тезиса моего исследования и принял мою книгу в качестве докторской работы. Но, возможно, он поступил просто как учитель, который предоставляет ученику свободу действий. Поэтому пусть категориальное оформление изначальных данных ощущений останется проблемой.

Но есть еще одна, принципиально важная проблема. А именно, встает вопрос о том, в каком отношении находятся эти изначально переживаемые данные ощущения, которые так или иначе все же присутствуют для меня позади или в подпочве текучих аспектов, к моим актам сознания и ко мне самому. Что касается Канта, то для него дело было ясно: ощущения — это эффекты аффицирования вещами в себе. Они субъективны, и так или иначе <содержатся> в сознании в смысле Канта. Как этот вопрос решал Бергсон, сказать очень трудно. Конечно, «la continuite heterogene des sensations» — это предельная изначальная действительность, причем, по-видимому, действительность «de la conscience». Но Бергсон, по сути дела, не имел представления об интенциональности сознания, он ничего не знал ни об одном тех актов, о которых я буду говорить сейчас. Поэтому невозможно сказать, как же, собственно, он решает этот вопрос: является ли эта «continuite heterogene des donnees immediates», то есть все многообразие «ощущаемого» моей жизни, именно тем, что есмь я сам? Или же это нечто, что я только обнаруживаю, с чем я как бы встречаюсь, что я «ощущаю», в то время как сам я не есмь это многообразие «donnees immediates»?

Чтобы сформулировать этот вопрос немного конкретнее, вначале мне нужно сказать пару слов об актах. Если Вы позволите, я сделаю это, разъясняя данную схему.



(6) «Проживание» акта, содержащееся в самом акте

[у Канта: «самосознание»; у Брентано: «внутреннее сознание»?]

(5) «Данные ощущений»; (8) «ощущение» «данных ощущений»;

Особая структура акта: (2) + (6).

Вещь (3) «дана»; аспекты (4) «переживаются» (5); акты «проживаются» (6) со стороны Я.

Это, конечно, только образное представление того, что действительно здесь присутствует и что совсем не «образно» — изначальной структуры восприятия. Когда я воспринимаю, для меня присутствует, мне дана вещь. Я осуществляю акт <восприятия>, но я не обращаю на мое восприятие внимания, я только осуществляю его. Но для того, чтобы иметь возможность видеть вещи, я должен пережить некий оттенок, т.е. некий аспект (4), который мне не дан, когда дана *вещь,* но который для меня все-таки не полностью исчезает. Я все же должен иметь какой-то доступ к аспектам. Итак, я провожу следующее различение: вещь (3) дана, а оттенок (4) переживается. Такое переживание (5) — это, так сказать, вторая форма, второй модус сознания при восприятии. Это не мишень интенции. Мишень интенции — это вещь, возможно, одно из свойств вещи и т.д. Но «аспект» («оттенок») все же как-то присутствует, наличен для меня; он как-то затрагивает меня. Здесь имеется в виду, например, та ромбовидная форма, о которой я говорил раньше, которая появляется, когда я вижу прямоугольник в пространстве. И за ними есть еще та текучая множественность данных (7), которые я уже не «переживаю» в том же смысле, в каком я «переживаю» аспекты, но которые я — если Вы позволите мне это выражение — «ощущаю» (8). При этом — как говорил Гуссерль — эти данные совершенно определенным образом «аффицируют», «затрагивают» меня. Меня «аффицируют», вследствие этого я обращаюсь к ним, и тогда я тотчас же совершаю акт восприятия. И вот для меня уже конституировался какой-то аспект, и теперь я уже вижу вещь и постигаю *ее* в ее свойствах, а не данные ощущений <и не аспекты>. Если я хочу достичь данности данных ощущений, тогда я должен осуществить рефлексию или провести анализ, как я это делаю сейчас. Но тогда я до определенной степени деформирую изначальный поток ощущаемых данных. Ощущение (8) изначальных данных — не то же самое, что интенция (2), в которой дан интенциональный предмет. Интенциональный предмет — это данное, <вещь>; а то, что здесь просто «ощущается», для меня в некотором смысле ново, именно потому, что оно ощущается совершенно определенным образом и не полагается (vermeint) в качестве воспринятого. Хорошо — могут мне возразить — но какое мы тогда имеем право говорить, что здесь есть какой-то акт восприятия, акт внимания, обращения-себя-к-чему-либо? <Ведь> это снова какая-то конструкция, не подтверждаемая никакой интуицией. На это я могу ответить так: этот акт и даже это ощущение есть тоже нечто такое, о чем я могу знать, не рефлексируя! Конечно, я могу рефлексировать на это, я могу обратить на этот акт некий новый, второй акт, то есть осуществить «рефлексию», или, если угодно, «интроспекцию». Эта «рефлексия» есть то «имманентное восприятие», о котором говорит Гуссерль, и мы сейчас им займемся. Но тогда все это, то есть акт, мишенью которому служит так-то и так-то определенная вещь, акт, который, в то же время, переживает аспекты и ощущает изначальные данные, — все это в целом теперь выступает как коррелят *нового* акта, который называется «внутренним» или, точнее говоря, «имманентным» восприятием. Тогда, как говорит сам Гуссерль, возникает совершенно определенный раскол между осуществленным актом, который постигает вещь, и рефлексирующим актом имманентного восприятия. И вот тут-то, в этом пункте разгорается спор между неокантианством и Гуссерлем. Что здесь происходит с Я? Когда я осуществляю рефлексию, Я, осуществляющее акт, на который направлена рефлексия, как бы исчезает для меня; тогда я уже нахожусь как бы на другом уровне, и другое Я в рефлексии обращается к этому Я, хотя стремление Я заключается в том, чтобы в рефлексии постичь самого себя. Перед лицом этого факта неокантианцы говорят: Я, чистое Я вообще не может быть постигнуто. Всякий раз, когда мы пытаемся рефлексивно постичь его, оно ускользает. В рефлексии, поэтому, может быть дано не (рефлексирующее) Я, а только особый *предмет:* бывшее Я, которое, к примеру, осуществило то внешнее восприятие, на которое направлена рефлексия. Подлинное чистое Я, то, которое и осуществляет сейчас рефлексию, можно только принять как предпосылку; но его самого, его особое положение и функцию нельзя будет постичь никогда.

Противоположную концепцию предлагает Гуссерль во втором издании «Логических исследований» (и позже), где он утверждает, что вполне возможно постичь чистое Я, не лишая его особой присущей ему функции и положения108. Но как это можно знать? Конечно, можно сказать, и в свое время это уже предложил Брентано, что есть, мол, так называемое «внутреннее сознание», которое могло бы помочь нам в нашем положении. Однако не совсем понятно, что Брентано понимал под этим109. Но пока это не прояснено, остается открытым вопрос, откуда же я знаю, что сейчас я веду такую вот двойную жизнь, что, с одной стороны, я осуществляю этот акт и воспринимаю вещь, а, с другой стороны, одновременно рефлексирую на это. Откуда я это знаю? «Но ведь могу же я осуществить еще одно, новое имманентное восприятие, которое схватывает, так сказать, всю ситуацию в целом» — отвечают нам. И если после этого у меня все-таки остаются сомнения, действительно ли я осуществляю это мое восприятие, тогда я призываю на помощь еще одно имманентное восприятие, которое направлено на восприятие восприятия восприятия и т.д. Так мы получаем прелестный регресс в бесконечность. И тогда я уже и в самом деле не могу сказать, действительно ли я знаю все это на основе восприятия, или же я просто <теоретически> сконструировал это.

Я признаю, что существует такая вещь, как «имманентное восприятие». Этого я совсем не отрицаю; его можно осуществить, с трудом, но можно. Нотолько нуждаюсь ли я в нем? Нуждаюсь ли я в нем, чтобы иметь возможность знать, что я что-то переживаю? Прежде чем я начну осуществлять это «внутреннее», это «имманентное» восприятие, я уже живу сознательно; мое имманентное восприятие как бы запаздывает, оно ухватывает то, что уже принадлежит прошлому. В определенном смысле оно всего лишь отзвук. Да, но откуда я знаю, что я и до того момента, как я начал рефлексировать, уже жил осознанно, [хотя и не обращался к себе]? Мне совсем не нужно рефлексировать на себя, мне не нужно совершать вообще никакого имманентного восприятия, я вполне могу от этого отказаться. Потому что вот этот акт, первый акт восприятия, уже есть некий совершенно особый способ жизни, некое проникновение в себя. Простая осознанная жизнь, к примеру, внешнее восприятие, сама по себе — если отвлечься от того, что она является постижением некой вещи, переживанием некоего аспекта <и ощущением данных> — не есть <только> «переживание», но уже и некое «проживание» (Durchleben)(6). В этой себя саму проживающей жизни не содержится никакой двойственности. Она — сознание в самом подлинном смысле слова: ведь «быть сознательным» — это значит «сознательно жить», это не значит «рефлексировать», это значит просто «жить со знанием». Интересно, что в немецком языке для этой идеи есть одно выражение, которое в этом смысле употреблял уже Кант, хотя никто не заметил, что здесь помыслено нечто новое. Кант говорит об этом как в первом, так во втором, причем в особенности во втором, издании «Критики чистого разума». Он употребляет слово «самосознание». И в виду здесь имеется именно то, что я называю «проживанием». Во втором издании дедукции чистых понятий рассудка Кант говорит следующее: «’Я мыслю’ должно быть в состоянии сопровождать каждое из моих представлений»110. [Это картезианское выражение; у Канта вместо «cogito» стоит «Я мыслю». «Я мыслю», «cogito» — это не значит, что я рефлексирую, что я высказываюсь о себе, но просто «cogito». A «cogito» значит «иметь самосознание» — и ничего больше. Это «самосознание», которое всплывает у Канта и в связи с Декартом заменяется выражением «я мыслю», и есть этот изначальный способ бытия сознательной жизни, и есть знающее «проникновение в себя самого». И нет ни одного акта, который не был бы самосознательным в этом смысле; если бы он был лишен этого, то его бы просто не существовало. Конечно, есть более и менее ясно прожитые акты, более и менее просветленные акты самосознания. Но нет совершенно «темных» актов. Таких не бывает, это совершенно невозможно, поскольку тогда [для меня вообще ничего не существовало бы]].

Если Вы позволите мне еще раз бросить взгляд на философскую литературу, то мы найдем у Бергсона прекрасное слово «l'intuition». «Интуиция» — это по-немецки «Ein-sicht» или «Ein-blick» (у-смотрение, у-зрение). К сожалению, это выражение очень многозначно и это можно даже доказать. Но у Бергсона оно имеет весьма четкий, узкий смысл. Оно обозначает тот тип «de la conscience», который погружен в «чистую длительность» и не схватывает себя «извне» в «статическом аспекте». Интуиция в этом очень узком смысле и есть ничто иное как вышеописанное проживание собственных актов.

Наряду с этим «intuition» у Бергсона имеет и другой смысл, согласно которому она обозначает обладание «continuite heterogene des donnees immediates de la conscience», т.е. переживание «оттенков» или ощущение предельных изначальных данных. Но в основе всего этого лежит «la conscience», то самое проживающее себя, проникающее себя сознание, «cogito» Декарта. Ибо Декарту тоже нет нужды осуществлять какую-то рефлексию на «cogitationes», «cogito» — это все. Поэтому он и может сказать: «cogito, ergo sum», поскольку [в этом «cogito»] содержится предельное тождество спонтанной сознательной жизни111.

Но тогда что же такое сознание? Как определить понятие сознания? Что такое изначальное единство «cogito»? Ведь единство «cogito» имеется только в моментальных фазах. Тем самым возникает новая и трудная проблема: что есть единство «cogito» (и «ego cogito») во времени, причем в изначальном времени? Здесь я не могу заниматься ею. Но поставим {вопрос} в отношении *к одному* из актуальных моментов: что есть изначальное единство, целое, что здесь взаимосвязано? Возможны различные решения. Например, говорят: целое — это есть ничто иное как то, что содержится в «интуиции» в самом узком смысле этого слова, в проживании, а именно, акт. Но тогда *вне* сферы сознания остается поток данных ощущения, то есть то, что уже как-то ощущалось, а также аспекты, то есть нечто пережитое, и, конечно, воспринятые вещи. Все это, естественно, тоже есть, но оно уже *не содержится* в изначальном единстве «cogito». Можно сказать и так: вещи это вещи, это нечто вне моего сознания, они трансцендентны сознанию. А как дело обстоит с данными ощущения и с аспектами? Обычно говорят: конечно они — нечто субъективное, во всяком случае — не вещное. Вещь со своими свойствами остается *вне* того, что относится к сознанию; она трансцендентна ему именно в *более узком* смысле слова, она по отношению к сознанию — второе единство, второе бытие. Пусть так, но куда же причислить данные ощущения? Гуссерль говорит, что они относятся к сознанию, они — «реальная (reeller) часть», «реальная составная часть» сознания112. Поэтому, по Гуссерлю, данные ощущения вместе с актом образуют некое единство, изначальное единство. Ну а аспекты (оттенки)? Они, естественно, тоже относятся к сознанию. Это следует уже из того, что данные ощущения мы имеем «в» сознании. Ибо аспекты — это всего лишь то, что на основе данных ощущения в ходе опыта или непрерывного восприятия конституируется как <предметный> смысл, как некое «качество». Аспекты как бы вырастают из данных ощущения. Если данные ощущения соединены в изначальное единство с актом, но тогда и аспекты суть нечто такое, что относится к сознанию. Пусть так, ну а что же вещь? Реалисты, а также находящиеся в естественной установке люди говорят: вещь находится вне сознания. И Гуссерль говорит, что она — «cogitatum», она, таким образом, «трансцендентна» по отношению к сознанию. Но в то же время Гуссерль говорит: «cogitatum» как «cogitatum» *принадлежит* к «cogito», оно *неразрывно* с ним «связано». Оно необходимо присутствует, как тень, как следствие того, что мы имеем такие-то и такие-то аспекты чего-либо. Оно есть предметный полюс тождества моих опытов, то, к чему они отнесены; оно — только новый слой конституированного смысла. Это вещь «в кавычках», как Гуссерль часто говорит в первом томе «Идей»113. Как «cogitatum» оно есть *вещная ноэма,* оно хотя и трансцендентно по отношению к сознанию, хотя и *не* есть реальная (reell) его часть, но оно есть необходимый его «ПАНДАН». От него избавиться нельзя, как нельзя отрезать тень. Если опыт протекает по-иному и становится рассогласованным, если в протекании непрерывного опыта не все согласуется друг с другом <или если вообще ничего не согласуется>, тогда происходит «взрыв», как выражается Гуссерль114. Тогда, конечно, нет никакой вещи. Но значит ли это, что нет и вещной ноэмы? Если бы это было так, то она хотя и была бы несколько несогласованной, но все же была бы.

В дальнейшем мне, конечно, придется сопоставить различные понятия трансценденции и поставить вопрос, в каком смысле здесь (т.е. в случае с воспринятой вещью) говорится о «трансценденции». И как Гуссерль может оставаться идеалистом, — несмотря на то, что он признает, что есть то, что трансцендентно чистому сознанию, а именно, вещи, культурные объекты, мир и т.д. И тем не менее он остается идеалистом. Значит, получается, для того, чтобы быть «идеалистом», совсем нет нужды быть философом-имманентистом, каких было немало. Гуссерль — не имманентист, и тем не менее, — идеалист, поскольку он, с одной стороны, признает трансцендентные вещи как корреляты, как интенциональные корреляты многообразий переживаний, но, с другой стороны, объявляет их «неотделимыми от сознания».

Когда в 1916 году я писал мое исследование о Бергсоне, я, после учебы у Гуссерля и после чтения книг Бергсона, уже нашел доступ к изначальным данным ощущения. Я знал, что они такое, и знал, что Гуссерль считает их «реальными [reelle] составными частями» сознания. Почти в течение целого года, 1916 года, мы дискутировали об этом с Гуссерлем и я постоянно ставил один и тот же вопрос: как нужно понимать изначальные данные? Действительно ли они — «реальные части» сознания? И то, в чем Гуссерль мне тогда уступил, сводилось лишь к следующему: да, нужно признать, что данные чужды Я, они не относятся к Я, не принадлежат ему. Акты принадлежат Я, то есть они возникают из Я, они берут начало во мне, в моем Я. Акт - словно фонтан, бьющий из Я. Напротив, данные ощущения не имеют структуры того, что принадлежит Я, они «чужды Я». Они суть нечто такое, что, так сказать, навязано мне, возможно, они то, что вообще не проживается — так как проживается акт. Нет, структуры изначального сознания у данных ощущения нет. В этом смысле данное — не акт. Но все же оно — реальная (reell) часть сознания: «это я имею». Примерно на этом мы и остановились в наших беседах. На это мне возразить уже было нечего. Но в самом ли деле Гуссерль здесь прав?

Шестая лекция

(20 октября 1967)

<Элементы феноменологической теории восприятия (III): различные понятия трансценденции>

Дамы и господа! То, что на прошлой лекции я попытался рассказать Вам о восприятии вещей, которые — как говорил Гуссерль — даны через оттенки или в оттенках, в явлениях, в аспектах, как и те вопросы, которые я затронул, бросив взгляд на текучие данные ощущения — все это, конечно, было только первым наброском полной картины ситуации. И, конечно, о многом, очень многом мы умолчали или же — как выразился бы Гуссерль — сказали с некоторым «огрублением» действительной ситуации. Но по-иному вначале и быть не могло. Гуссерль работал над этими фактами и процессами десятилетиями, стремясь реконструировать их и при этом не исказить, вначале в описании, а затем в феноменах, раскрывающихся на основе этого описания. Сейчас я не могу рассматривать все это подробнее, поскольку я бы хотел обрисовать для Вас и другие проблемы. Единственное, что я хочу Вам еще сказать, касается того, где можно найти относящиеся к этим темам материалы, на тот случай, если Вы когда-нибудь захотите их прочитать. Прежде всего следует назвать соответствующие аналитические исследования, находящиеся в различных частях первого тома гуссерлевых «Идей» (1913). Правда, в этой работе сознательно была оставлена без рассмотрения целая проблемная область. Я имею в виду сферу изначального сознания времени: как переживания разворачиваются с течением времени, как они мотивируют друг друга и т.д. В корреляции с этим — описанное ранее текучее, разворачивающееся во времени многообразие данных ощущения, полей ощущения, то, как происходит конституирование аспектов и т.д. Все это обсуждается в одном небольшом сочинении Гуссерля, опубликованным Хайдеггером под названием «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени». Сегодня, конечно, по своему объему это уже совсем не маленькая книжка; год назад оно под тем же названием вышло в виде тома «Гуссерлианы», и в нем примерно 500 страниц. Тут можно найти и другие описания конституирования времени, связанные с названными проблемами. В начале этого года появился и двенадцатый том «Гуссерлианы», под названием «Анализы пассивного синтеза». Этот том, составленный из множества рукописей, есть попытка представить описания того, как происходит восприятие полей ощущения в чистой пассивности, и как вслед за этим активно и в определенном смысле синтетически формируются смысловые единства, из чего в конце концов вырастает познание, перцептивное познание вещи. Этот том, который, естественно, не является чем-то единым, предоставляет в наше распоряжение множество различных рукописей Гуссерля, возникших в разное время, но содержательно связанных друг с другом. Это, возможно, — наиболее значительный том из числа сочинений, опубликованных после смерти Гуссерля. Конечно, его довольно трудно читать, поскольку он весь состоит только из фрагментов, и поскольку в них мы обнаруживаем очень глубокие факты. Но он все же очень поучителен; для меня его чтение было настоящим событием, хотя все это было мне известно уже, много лет назад. Таков, примерно, круг работ Гуссерля, относящихся к затронутым в последней лекции проблемам. Но, кроме того, следовало бы иметь в виду еще две работы, которые я уже упоминал. Первая была написана Генрихом Гофманом и называется «Исследования о понятии ощущения», старая работа, кажется, 1910-го года, и, во-вторых, довольно большая работа госпожи Хедвиг Конрад-Марциус *К вопросу об онтологии и теории явления реального внешнего мира.* Она вышла во время первой мировой войны в третьем томе «Jahrbuch fur Philosophie und Phanomenologische Forschung». Эта работа закончена не была и осталась фрагментом; возможно, остальные части вообще не были написаны, возможно, были, но остались неопубликованными, — этого я не знаю. Госпожа Конрад-Марциус умерла в феврале 1966 года, может быть, найдется еще что-нибудь. Все, что мы имеем сейчас — это работа, которая тогда, в 1916 году (а написана она была уже в 1913—1914 годах), привела в некотором смысле к подлинному открытию всей этой области <изначальных> данных ощущения и была написана с такой гениальностью, что глазам читателя как живое представало все, о чем шла речь. Эта книга и сегодня еще не устарела, хотя ей уже 50 лет, и я был бы очень рад, если бы Вы как-нибудь нашли время в нее заглянуть.

В предыдущих лекциях я оставил в стороне два важных круга тем. Гуссерль все время говорит о сущности восприятий, сущности вещи, сущности переживания и т.д. Вся феноменология — это, как он выражается, эйдетическая (от «эйдос») философия, эйдетическая наука. В связи с этим естественным образом встают, с одной стороны, проблема сущности, проблема вида (Species) или эйдоса, а, с другой стороны, проблема познания сущности. Вначале я намеревался посвятить этой теме, <в особенности> теме формального и материального познания сущности или, если угодно, «априорного познания», одну, возможно, даже две лекции. Но недостаток времени вынуждает меня отказаться от этого намерения. Ведь «проблема сущности» *—* довольно сложная штука. Мне пришлось бы излагать ее на двух уровнях. С одной стороны, так, как к ней подходит Гуссерль; но поскольку в позиции Гуссерля очень многое неудовлетворительно, мне, кроме того, пришлось бы кое-что дорабатывать самому, с тем чтобы увидеть, что нужно сделать для того, чтобы все стало ясным и безупречным — по крайней мере в некотором смысле и до определенных границ. Итак, об этой проблематике я больше говорить ничего не стану. Я буду предполагать, что Вы знаете, что речь здесь идет не об эмпирической психологии, и что феноменология есть наука о сущности сознания. И второй вопрос, который я хочу оставить в стороне, я тоже уже затронул, я имею в виду описание развития переживаний во времени и описание осуществляющихся во времени синтезов. От этого я тоже вынужден отказаться. Но, быть может, я еще вернусь к этому последнему пункту, после того, как раскрою всю проблему, которая мне служит здесь ориентиром, а именно, проблему трансцендентального идеализма Гуссерля. Имея ее в виду, я все время как бы занимался приготовлениями, но сегодня я уже несколько определеннее могу ее рассмотреть.

Но вначале — еще один вопрос, который имеет решающее значение для дальнейшего {хода лекций), а именно, сопоставление различных понятий трансцендентности и имманентности. Это необходимо именно потому, что феноменология как эйдетическое учение о сознании работает в сфере имманентности. Поэтому сферы имманентного и трансцендентного должны быть отчетливо противопоставлены друг другу. Однако, как мы увидим, существует несколько различных понятий трансцендентности, которые Гуссерль явным образом не различал. Именно поэтому появляются различные неверные, ложные интерпретации.

Все понятия, которые я буду разбирать и которые я уже начал характеризовать, встречаются в текстах Гуссерля, за исключением, быть может, одного, которое я упомяну в конце. Гуссерль недостаточно ясно отграничивает их друг от друга, однако он употребляет их так, что для меня в каждом случае ясно, о чем, собственно, идет речь. Но если кому-то это остается неясным, если кто-то не переходит от текста к самим феноменам и не видит их за текстом, тогда могут сказать, что выражение «трансцендентность» у Гуссерля многозначно, и отсюда возникают различные трудности. Я не знаю, сколько понятий получится в итоге. Для начала я различаю два, быть может три группы понятий трансценденции. Первая группа включает в себя понятия*,* согласно которым «трансценденция» понимается в *теоретико-познавательном* смысле, то есть в той или иной связи с познанием. Вторая группа охватывает понятия, согласно которым «трансценденция» понимается в *онтическом,* а может быть даже в *онтологическом* смысле. И здесь, так сказать, на границе этой второй группы находится одно онтическое понятие, которое тоже носит явно выраженный метафизический характер и хорошо известно из истории философии, в частности, из философии средневековья; это понятие, однако, следует противопоставлять только тем понятий трансценденции, которые вообще здесь имеют значение.

Три понятия первой группы, которые играют определенную роль в связи с восприятием, я уже различил в предыдущем изложении и прояснил с помощью трех кругов на таблице. Сегодня я бы не хотел заниматься ими более подробно; я думаю, что в общем и целом здесь все ясно. Резюмируем: во-первых, следует упомянуть *трансцендирование воспринятой вещи:* воспринятая вещь трансцендирует каждое отдельное восприятие или то, что дано <в том или иной восприятии> в исполненных качествах. В восприятии дано, что вещь имеет внутренние части и обратную сторону; но в соответствующем восприятии это не дано в исполненных качествах, однако присутствует некая созерцательная интенция к тому, что имеется <как данная> обратная сторона, внутренние части и т.д. Во-вторых, упомянем *трансцендирование восприятия:* восприятие (тем, что в нем полагается относительно внутренних частей и т.п.) трансцендирует вышеупомянутые исполненные качества воспринятой вещи. Таким образом, в первом случае речь идет о трансценденции, рассматриваемой со стороны вещи, а во втором случае о трансценденции, рассматриваемой со стороны восприятия. Затем следует выделить третье понятие трансценденции, которое тоже носит эпистемологически-теоретико-познавательный характер и обозначает трансценденцию физической вещи, то есть вещи, понятой таким образом, как это определено современной физикой. Согласно современной физике, физическая вещь представляет собой некое множество, если угодно, атомов, электронов или изначальных частиц, лишенное качеств и т.д., находящееся в неэвклидовом пространстве, вероятно, в римановском пространстве определенной разновидности и т.д. И эта вещь «трансцендентна» в том смысле, что она в этом виде вообще не воспринимается и не может быть воспринята *ни в каком* восприятии. Ее можно только понятийно определить на основе опыта. При этом под «опытом» имеется в виду множество восприятий, которые мы, разумеется, осуществляем и в физике, да и в естествознании вообще, когда проводим те или иные эксперименты: ведь эксперименты нужно вначале подготовить, и простые восприятия должны затем дать как бы указания к тому, как следует мыслить физическую вещь посредством понятий. Потом, естественно, происходит переход к математической теории, к теоретической физике, где действуют уже в некотором смысле априорно, то есть с помощью гипотез: {тогда задают вопрос,} согласуются ли следствия той или иной гипотезы с опытом или нет? Если опыт опровергает то, что определено гипотезой, то ее отбрасывают. С другой стороны, никакая гипотеза никогда не может быть доказана посредством опыта, поскольку содержание гипотез превосходит всякий опыт. Но трансцендентность физической вещи — это трансцендентность познаваемой вещи, причем познаваемой посредством «сведения» гипотез к опыту; поэтому трансцендентность физической вещи отлична от следующего варианта трансцендентности, о которой я сейчас буду говорить. («Трансцендентность непознаваемого»). И еще один момент; он очень примечателен. Этот теоретически построенный, математически определенный мир отзывается весьма примечательными эффектами в воспринимаемом нами мире; он делает возможной интерпретацию феноменов, данностей в духе теории. Можно привести целый ряд таких фактов, когда в опыте дано нечто такое, что без теории вообще осталось бы незамеченным и непонятым. И тогда говорят: ага, это такое-то и такое-то физическое явление, например, интерференция определенных полос. К примеру, при определенной организации эксперимента на экране появляются эти замечательные светлые и темные полосы (этого можно достичь разными способами, например, с помощью зеркал). Физик интерпретирует это в качестве пересечения волн, в качестве знака того, что здесь пересекаются два пучка волн, так что в отдельных местах возникает «затишье». «Затишью» соответствуют темные зоны, а усиленному движению — светлые. Другой пример дают так называемые линии Фрауэнхофа. Как Вы знаете, в солнечном спектре, если пропустить его через особое стекло (призму), можно получить все возможные цвета; и тогда становится видно, что в них есть различные темные полосы. На основании теории эти полосы подвергаются очень изобретательной интерпретации. Если между объектом, испускающим свет, и аппаратом, принимающим его, имеется определенное стекло, задерживающее тем или иным способом соответствующие световые волны, тогда в принимающем аппарате в соответствующем месте господствует «затишье», т.е. имеется темная линия. Поэтому линии Фрауэнхофа в солнечном спектре прочитывают в качестве «видимого» знака наличия, к примеру, таких-то, а не других газов в солнечной короне. Теория, располагающая соответствующими средствами вычисления, делает возможным не только точное вычисление параметров мест этих линий, но и способствует тому, что данное в восприятии немедленно истолковывается и понимается определенным образом115. Другой пример — это «красное смещение», имеющее для нас сегодня большое значение. Если мы принимаем свет больших галактик, которые отдалены от нас на очень большое расстояние, то выясняется, что в их спектре линии Фрауэнхофа расположены иначе, чем это предписывает теориями этом случае они демонстрируют сильный сдвиг вправо. Со ссылкой на Допплера этот факт интерпретируют таким образом, что красное смещение есть «signum» того, что соответствующая галактика с очень большой скоростью удаляется от нас. Ее удаление находится в пропорциональном отношении к отдаленности от Земли: чем дальше, тем быстрее. Делают фотоснимки тех случаев, когда такие галактики отдалены от нас на несколько миллиардов световых лет, а скорость составляет уже 80% скорости света. В этом случае линии К и Н очень сильно сдвигаются вправо. И тогда физик говорит: «Ага, вот видишь, это значит, что в действительности происходит то-то и то-то». Следовательно, красное смещение — не просто какой-то самодостаточный (fur sich) факт, но феноменальный знак чего-то совсем другого. Факты, которые даны в восприятии в ходе эксперимента, немедленно истолковываются в качестве явления некоего факта в физическом мире. Дюгем, французский эпистемолог, утверждает, что любой факт в естествознании уже есть результат некой теории. «Факт» — это не то, что воспринимается просто так, без какой-либо теории. Без теории вообще нет никаких естественнонаучных «фактов». Только в том случае, если мы знаем теорию линии Фрауэнхофа и закон Допплера и в их свете истолковываем красное смещение в световом спектре той или иной галактики, только тогда истолкованное таким образом красное смещение будет «фактом». Когда мы исследуем так называемые космические лучи (то есть частицы, из космического пространства падающие на поверхность земли и проходящие здесь через любое препятствие), возникают аналогичные «факты». Набор фотопластин посылают в атмосферу (на высоту ок. 20 км); и когда их возвращают вниз, выясняется, что на этих пластинах имеются небольшие черные «звездочки». Здесь что-то произошло. Светочувствительная субстанция пластины подверглась изменению, поскольку что-то произошло. Эти звездочки наблюдают в микроскоп и «видят» пересекающиеся линии как следы движения маленьких частиц. Эта «звездочка» — след катастрофы в мире атомов: атомное ядро расщеплено альфа-частицей или мезоном, и его части разлетелись в личных направлениях, а следы их путей отпечатались на пластине. Исходя из величины углов между, лучами такой звездочки можно вычислить энергию частиц до и после коллизии. Из этого возникла новая теория «элементарных частиц». Такая «звездочка» — это чистый, воспринимаемый без теории факт. Но для физика она не просто какой-то рисунок на пластине, но след катастрофы, произошедшей в мире атомов. По ней можно прочесть, что за катастрофа здесь разыгралась; можно также поставить вопрос, что за атом имелся здесь до катастрофы, и что с ним произошло. Все это можно вычислить. И только после вычисления, только после этой интерпретации <соответствующих данностей> «звездочка» становится физическим фактом, проявленным в феномене, но интерпретированным посредством теории.

Такова, следовательно, «трансцендентность» физической вещи относительно опыта, многообразия различных, связанных друг с другом восприятий. Физический факт в этом смысле (вещь, процесс, событие) *никогда* не дан сам; на его присутствие указано в том, что нам дано непосредственно, и все же только с помощью теории оно определяется точно.

Я перехожу к четвертому теоретико-познавательному понятию трансценденции. Этим понятием мы обязаны Канту, точнее, его «Критике чистого разума». В ней проводится различие между миром явлений и миром вещей в себе. Мир явлений — это мир воспринятых вещей и процессов. «Явление» не есть, — как мы могли бы предположить сегодня, — некий аспект или некое восприятие, но [воспринятое], например, увиденный стакан воды; напротив, вещь в себе есть то, что вообще непознаваемо.

Почему по Канту оно непознаваемо? Потому, что оказывают свое воздействие субъективные, причем трансцендентально-субъективные факторы, а именно, априорные формы созерцания, пространство и время, и система категорий. Формы созерцания Кант разбирает в первой части «Критики чистого разума», в так называемой «трансцендентальной эстетике». Кантовская эстетика — это теория, если так можно выразиться, априорных структур данного в восприятии. За ней следует вторая часть, трансцендентальная логика, которая содержит в себе теорию категорий, системы категорий, и прежде всего трансцендентальную дедукцию категорий (чистых понятий рассудка). Во втором издании эта «дедукция» была дана в совершенно новой редакции. Это важнейшая часть всей философии Канта. Результат заключается в утверждении, что априорные формы созерцания и чистые понятия рассудка обеспечивают нам возможность познания, как говорит Кант, объективного познания: поскольку все мы имеем одни и те же категории и одни и те же формы созерцания, у нас есть общий мир явлений. Но, с другой стороны, применение этих априорных форм влечет за собой некую трансформацию, феноменальную трансформацию действительности; тем самым мы оказываемся отрезанными от мира вещей в себе.

Как я уже упомянул ранее, существуют различные интерпретации трансцендентальной философии Канта. Одна из них говорит, что система категорий и формы созерцания сущностно необходимы для любого возможного субъекта познания вообще. Хайдеггер сузил эту интерпретацию, прибавив: для любого *«конечного* субъекта познания», которого он противопоставил intellectus archetipus, т.е. Богу, не принужденному познавать мир в этих структурах. Но если не истолковывать кантовскую точку зрения по-хайдеггеровски, тогда вещь в себе непознаваема вообще для любого познавательного субъекта, то есть в том числе и для Бога. Наконец, существует и третья интерпретация «Критики чистого разума». В соответствии с ней «априорные» структуры, отрезающие нас от мира вещей в себе, присущи только нам, людям. Мы, люди, имеем такую особенную субъективную природу, что мы всегда должны применять формы созерцания, пространство и время, а также категории. Тогда вещи в себе непознаваемы не вообще, но только для нас, людей. Что касается вещей в себе, то здесь можно различить еще несколько интерпретаций позиции Канта. Вещи в себе должны быть или непространственными, невременными и неоформленными категориально, так что их априорное оформление значимо только для человеческих субъектов, или же мы можем утверждать только то, что априорное оформление закрывает нам всякий доступ к вещам в себе, так что мы вообще не можем знать, действительно ли они свободны от пространства, времени и категорий; об этом мы должны просто молчать.

Это кантовское понятие трансценденции с XVIII века лежит тяжелым грузом на европейской философии, и было предпринято немало попыток как-то преодолеть это понятие и связанное с ним разделение вещей в себе и явлений. Сразу же после появления «Критики», то есть еще при жизни Канта, это пытались сделать различными способами немецкие философы-романтики. Как Шеллинг, так и Фихте, Гегель и, наконец, Шопенгауэр, каждый в своей, совершенно отличной от других манере, пытался обрести доступ к вещам в себе. Все хотели как-то просверлить стену, разделяющую нас и действительность, и каждый из них делал это по-своему. Больше того, можно даже сказать, что сам Кант предпринял такую попытку в «Критики практического разума». Позднее, в XIX столетии, это сделал Бергсон, и тоже в совершенно особой манере, напоминающей в чем-то Шеллинга. Совершенно новой, однако, была концепция относительности категорий к интеллекту и к требованиям действия. Наконец, неокантианцы и, в особенности, марбургская школа выдвинули теорию, согласно которой вещь в себе вообще следует вычеркнуть. Ибо если формы созерцания и рассудка действительно суть необходимые априорные формы и составляют сущность субъекта познания вообще, так что всякий субъект вообще может и должен все знавать только в этих формах, то вещь в себе абсолютно непознаваема и таковая должна быть просто отброшена. Тогда все познание превращается в бесконечную задачу, состоящую в том, чтобы осуществлять все новые шаги в познании и в бесконечном движении вперед удерживать данное в качестве «заданного» для все нового оформления.

Вначале Гуссерль, сохраняя верность традиции Франца Брентано, держался отчужденно и был критически настроен по отношению к Канту. Брентано, как известно, отрицательно относился ко всей немецкой философии и особенно к Канту, и Гуссерль в определенной мере унаследовал это от него. Но затем постепенно стало выясняться, — уже в первом томе «Идей», — что между ним и Кантом существуют некоторые точки соприкосновения, как, впрочем, и между ним и марбужцем Паулем Наторпом. Наторп за год до появления первого тома «Идей» опубликовал книгу под названием «Общая психология»116. Это было якобы второе издание ранее написанной книжки, но по сути дела мы здесь имеем дело уже с новой книгой. Итак, между «Общей психологией» Наторпа и первым томом гуссерлевых «Идей» имеются определенные пункты соприкосновения. Тот пункт, который я хочу выделить сейчас, связан с позицией, занимаемой этими двумя философами по проблеме вещи в себе. Гуссерль формулирует это так: вещь в себе или вообще любое сущее, которое непознаваемо, причем принципиально, то есть если его непознаваемость составляет его сущность, — такое сущее есть абсурд и как таковое не может быть принято. Общий пункт Гуссерля и Пауля Наторпа т.е. Марбургской школы — в том, что они отвергают понятие вещи в себе, трансцендентного в смысле абсолютно непознаваемого.

В этой связи следовало бы упомянуть еще и «мнимые проблемы» в смысле Карнапа. Это именно те проблемы, которые относятся к непознаваемому. Карнап тоже говорит: долой их, ими заниматься мы не собираемся! «Мнимые проблемы» — это по самой своей сути неверно поставленные вопросы, которые вообще не следует разбирать предметно! В то время, когда появилась книжечка Карнапа117, неопозитивисты превозносили все это как великое открытие. Но в действительности эту идею высказывает уже Гуссерль, с тем только отличием, что область проблем, которые Карнап отбрасывает как «мнимые», Гуссерль, несомненно, определил бы совсем по другому. Кстати говоря, Карнап — фрайбуржец и учился у Гуссерля.

Но вернемся к самому Гуссерлю! Он говорит: «Непознаваемое мы вычеркиваем, о нем мы говорить не будем!» Но как следствие из этого получается следующее: если что-то должно быть признано сущим, то следует признать, что есть какой-то путь к его познанию. Любое познание или любой познающий остается тогда замкнутым в мире феноменов. Это первый и, наверное, самый широкий смысл феноменологии: о «вещах в себе» мы не говорим, ими мы не занимаемся, поскольку их понятие есть абсурд; а то, о чем мы говорим, что мы хотим и можем познать, — это «феномены», это то, что так или иначе феноменально доступно познающему. И как раз этим сделан первый шаг к тому, что позднее станет «трансцендентальным идеализмом».

То, о чем я буду сейчас говорить, не содержится в тексте первого тома «Идей». Тем не менее, мне известно об этом из лекций Гуссерля. Правда, я не знаю точно, когда он излагал эти проблемы; несомненно, что это происходило между 1912-м и 1914-м годами, может быть, в начале 1914-го уже в 1913-м году. Гуссерль тогда сопоставил два положения, а именно: (1) «А существует» и (в буквальной формулировке Гуссерля): (2) «Принципиально возможен некий путь к удостоверению <существования> А». По Гуссерлю, эти положения должны быть эквивалентны. Здесь появляется слово «Ausweisung», «удостоверение». Что это может значить? Важным является и оборот «путь к чему-либо принципиально возможен». Слово «удостоверение» у Гуссерля есть terminus technicus. Оно означает, что если у нас есть какие-то понятия, предположения или утверждения о чем-либо, то в конечном счете мы должны в непосредственном познании показать, что это так. То есть если мы, к примеру, говорим об этой вот вещи, и хотим установить ее различные свойства, то мы в восприятии должны показать, что это так. «Ввосприятии» — не значит «в одном восприятии». Обычно дело идет о целом множестве восприятий, которые с различных точек зрения, с различных сторон и при различных обстоятельствах приводят соответствующую вещь к данности таким образом, что утверждаемый факт показывает себя как действительно существующий. Если мы прошли весь этот процесс самопоказывания, самопроявления соответствующего предмета или его свойств во множестве восприятий и увидели, что все согласуется друг с другом, тогда говорим, что теперь «удостоверено» то, что утверждалось, в частности, удостоверено, что предмет существует или что он такой-то и такой-то. Оборот «принципиально возможен некий путь» указывает на то, что не только люди (и, возможно, также животные), но вообще любой возможный субъект познания, какое бы строение он не имел и какими бы способностями не обладал, должен располагать каким-то познавательным доступом к предмету А, чтобы А могло быть удостоверено в своем существовании. Существование или принципиальная возможность этого пути есть условие того, что мы можем утверждать, что А существует, или, выражаясь строже, что у нас есть право на признание существования А. Но оба процитированные положения звучат не так. В них говорится, что принципиально возможный путь к удостоверению <существования> А эквивалентен положению «А существует». Точнее говоря, путь к удостоверению эквивалентен существованию.

Но где находятся основания [возможности удостоверения <существования> А]? Мы можем сказать: они находятся с обеих сторон, как в А, в предмете, так и познавательном субъекте. Существующее само по себе должно быть таким, чтобы оно могло показать себя самого познающему или по меньшей мере указать на себя посредством другого предмета, который обладает этой способностью. Предмет, [чье существование] должно быть непосредственно удостоверено, должен быть способным явить себя в феномене для возможного субъекта познания, в феномене, исходя из которого только и могут быть открыты другие его [свойства]. Но это весьма интересно. Когда мы говорим: «феномен», то это значит феномен для чего-то, для кого-то, «феномен для». Сартр сказал бы «c'est etre pour queiqu'un». <Следовательно>, в самом [предмете] должна содержаться эта способность являть себя для кого-либо, обладать этим качеством. Или даже более того, его бытие *есть* таково, что он по своей сути познаваем. И условием того, что [предмет] существует, является то, что рядом с ними существует нечто второе, познающий дух. Его бытие таково, что в своем бытии он обусловлен неким сознанием, а именно, тем сознанием, в котором он достигает удостоверения. На основании этой эквивалентности к самому смыслу существования принадлежит то, что существующее есть (возможный) коррелят сознания. И если оно действительно должно быть удостоверено, то оно должно быть действительным коррелятом сознания. Это нечто противоположное кантовскому понятию вещи в себе, поскольку вещь в себе, — по крайней мере, согласно одной из упомянутых интерпретаций, — по сути своей такова, что она не может быть постигнута никаким сознанием, никаким возможным субъектом познания, что она абсолютно трансцендирует любой возможный способ постижения. Но здесь все наоборот: существующая вещь, существующее нечто по своей сути таково, что оно есть именно коррелят сознания или по крайней мере может быть им. Разумеется, есть условия и на другой стороне. Сознание, познающее само в себе должно обладать такими операциями или такими процессами сознания, чтобы оно могло найти доступ к сущему А, к сущему предмету. Если же субъект познания с самого начала понимают так, как это сделал Кант, то это, — как сказал бы Гуссерль, — фундаментальная ошибка всей теории. Поскольку в этом случае субъект понят и сформирован так, [что он посредством априорных категорий и форм созерцания воздвигает стену между собой и действительностью].

Но пока мы еще не сказали, как возможно обретение познавательного доступа к вещам. Теперь нужно исследовать, не имеет ли случайно этот познавательный субъект именно таких последовательностей переживаний, что он оказывается замкнут для действительности. Если бы это было так, мы бы снова возвратились к Канту. И здесь, разумеется, возникает большая проблема. Необходимо провести субъективно ориентированный анализ <познающего сознания>: как {должно} протекать все это, чтобы в этих протеканиях проявились именно те феномены, которые могут «разоблачить» (если использовать хайдеггеровское слово), открыть для нас вещь [в себе самой], действительность, как она есть. Отвержение кантовского понятия трансценденции приводит нас теперь к самому пределу трансцендентального смотрения, но в то же время и к пределу трансцендентального идеализма. Теперь это решение совсем близко к нам.

Итак, это были различные понятия трансценденции, которые сформулированы в теоретико-познавательной плоскости, т.е. в связи с возможным или действительным познанием предмета познания. Но наряду с ними имеется и вторая группа [понятий трансценденции], которые нам еще предстоит обсудить. Это те понятия, которые Гуссерль позитивно определяет в связи с проблемой отношения между сознанием чего-либо и физическими вещами. Теперь трансценденция понимается совсем по-другому. «Сознание» — это разумеется, прежде всего познавательные переживания. Но в расчет принимаются не только эти переживания, но вообще *любое* переживание, какой бы разновидности оно ни принадлежало. Отношения между материальной вещью и сознанием понимается теперь онтически. Чтобы выяснить, как это происходит, я зачитаю один пассаж из текста первого тома «Идей»118:

«Конечно, само воспринятое вполне может быть переживанием сознания; но очевидно, что нечто такое, как материальная вещь, например, эта данная в переживании восприятия бумага, принципиально есть не переживание, но сущее, относящееся к совершенно иному виду бытия, <осознаваемое в переживании как реально сущее, но не содержащееся в нем как реальная составная часть>»119.

Итак, материальная вещь не есть переживание, она есть сущее совершенно иного вида бытия и не есть «реальная составная часть» сознания, переживания120.

Прежде всего, здесь следует выделить два пункта. Во-первых, это новое понятие трансценденции относится к *виду бытия, к* способу бытия материальной вещи. В моей терминологии это входит в «экзистенциальную онтологию». И, во-вторых, оно указывает на то, что материальная вещь существует *вне* сознания. Она — нечто второе по сравнению с сознанием. В моей терминологии это «формальный момент». То, что переживание есть одно, а вещь — второе, заключено в форме вещи и переживания. Наконец, это второе, это «быть-не-реальной (reell)-частью-чего-либо», тоже может быть понято двумя различными способами, и к этому я сейчас возвращусь. Но вначале следует задать вопрос в связи с первым пунктом этого понятия трансценденции: в каком смысле способ бытия, вид бытия материальной вещи — другой? «Другой» по сравнению с чем? По сравнению с бытием, со способом бытия сознания, переживания. Прежде всего следует отметить: когда мы это читаем, мы не знаем, о чем же здесь идет речь. В каком смысле это другой способ бытия или вид бытия? [Но в ходе всего рассуждения это постепенно становится ясным, когда мы обращаемся к тому, что нам нужно сейчас рассмотреть более подробно.]

Дело в том, что у Гуссерля очень тесно связаны и употребляются почти как эквивалентные два понятия, а именно, «способ бытия» и «способ данности», «способ познания». Гуссерль утверждает, что вещи воспринимаются через оттенки, через аспекты, через явления. [Напротив, мои переживания не постигаются мною через оттенки], но постигаются в имманентном восприятии (об этом я еще буду говорить). Они присутствуют без оттенков. Нет оттенков, никаких аспектов моего переживания, оно постигается так сказать, без помощи или посредничества оттенков. [Поэтому по отношению к материальным вещам и к сознанию Гуссерль различает два способа явления или познания.] Позднее Гуссерль более подробно разбирает это. Он показывает, в каких оттенках являются вещи, и как постигается собственное сознание, собственное переживание. Но затем Гуссерль тотчас же делает вывод: «Мое сознание, постигнутое в имманентности, существует абсолютно, а материальная вещь, постигнутая в оттенках, в явлениях, существует неабсолютно»121. Хорошо, но как же она существует? В конце всего рассуждения Гуссерль утверждает, что она — «интенциональный коррелят», что она существует как интенциональный коррелят многообразий сознания, она существует не абсолютно, сама по себе, но только как коррелят122.

Тем самым мы возвращаемся к двум упомянутым ранее положения: «А существует», это значит: «<В принципе> имеется путь к удостоверению <существования> А». Существующее А следует воспринимать только как то, что в принципе может быть удостоверено, что есть как коррелят удостоверяющего сознания. Бытие А обусловлено бытием сознания, оно — его коррелят. [Оно существует только как коррелят и только таким способом]. Без изложенной на прошлой лекции теории восприятия, согласно которой вещи постигаются, т.е. воспринимаются в многообразиях явлений, аспектов, оттенков (это три выражения, употребляемые Гуссерлем), мы бы не смогли, строго придерживаясь текстов Гуссерля, сказать, почему вещи существу по-иному, чем переживания восприятия. [Единственное обоснование это тезиса вырастает из теории восприятия; аргумент Гуссерля звучит так: материальные вещи и переживания сознания по-разному познаются, следовательно, и существуют они по-разному.]

[Из цитированного выше фрагмента из первого тома «Идей», в котором вводится онтическое понятие трансценденции, нельзя понять изложенную только что подоплеку]. Встает вопрос: откуда берется этот второй вид бытия? Ведь из второго пункта, формально-онтологического момента определения трансценденции материальной вещи (а именно, что она не есть реальная (reelle) часть сознания), еще совсем не следует, что материальная вещь есть бытие другого вида, что она имеет другой способ бытия. [Потому здесь проводится только формальное различие между двумя интенциональными коррелятами]. Значит, должны существовать и другие, дополнительные основания для этого определения трансценденции материальной и они имеют у Гуссерля как раз эпистемологический, теоретико-познавательный характер.

Теперь я должен подробнее разъяснить эти два смысла этой «раздельности». Ибо Гуссерль говорит123: «Восприятие вещи не только не содержит в себе, в своем реальном (reelle) составе саму вещь, оно также лишено *вне всякого связанного с ее сущностью единства с ним,* разумеется, предполагая ее существование. *Единство, определяемое только собственными* [сингулярными124] *сущностями самих переживаний, — это исключительно единство потока переживаний,* или, что то же самое, переживание только с переживаниями может быть связано в целое, чья полная сущность охватывает абсолютные собственные сущности этих переживаний и фундирована в них».

Теперь я, с Вашего позволения, повторю это своими словами. Речь идёт о первой интерпретации оборота «не есть реальная (reell) составная часть сознания». Здесь мы, конечно, имеем две предметности, с одной стороны, сознание, а с другой стороны, вещь. Это две предметности. Но их две не только в том смысле, что они вообще могут быть различены, как, например, цвет и форма шара; нет, это две <отдельные> целостности. Каждая из них — это самостоятельная целостность, и в определенном смысле они закрыты друг для друга. Нет никакой более высокой структуры, которая охватывала бы их в *едином* целом. Это две целостности, которые существуют порознь. Где нет этой двойственной раздельности, или, лучше сказать, этой раздельности двух целостностей, которые не связаны друг с другом? Гуссерль обнаруживает это только в переживаниях. Если я, к примеру, смотрю сейчас направо и одновременно размышляю о чем-то, то я осуществляю некое многообразие различных восприятий; я что-то себе представил, я чувствую свое тело и т.д.; и все эти переживания объединяются в некое целое. Они образуют *единое* целое, *единую* фазу моей конкретной сознательной жизни. Разумеется, они выделяются в ней, но все же они взаимно несамостоятельны в том смысле, что они не могут быть вычленены из этого конкретного целого, состоящего из переживаний. И напротив, здесь, где мы имеем дело, с одной стороны, с переживанием восприятия физической вещи, а с другой стороны, с этой вещью, здесь имеются две целостности, взаимно самостоятельные по своему бытию и по своим качествам. Такое не-бытие-частью-чего-либо создает онтическую трансцендентность материальной вещи по отношению к актам сознания, переживаниям. Могло бы быть и по-иному. Например, могло бы быть так, как в том случае, когда имеется материальная вещь, которую берут так, как она сейчас увидена, окрашенная в определенный цвет и одновременно гладкая и холодная, т.е. имеющая определенную температуру. В этой единой вещи есть три различных момента, три различных свойства, которые тоже «раздельны»: цвет, температура и гладкая поверхность. Или, к примеру, звук, который производит сейчас эта вещь. Все это несамостоятельные моменты *этой* единой вещи; без этой вещи они не могут существовать. Они словно сплетены друг с другом, {границы между ними} расплывчаты, если угодно, они не отделены друг от друга. Кроме цвета, есть звук вещи или, скажем, температура; и тем не менее, они в том смысле несамостоятельны друг по отношению к другу, что их невозможно отделить друг от друга в этом конкретном целом. Они, возможно, способны как-то варьироваться определенными способом, но они все же несамостоятельные моменты одной и той же вещи. Нет, говорит Гуссерль, в случае с (онтической) трансцендентностью вещи относительно переживания, в котором она воспринимается, как и относительно любого переживания вообще это совсем не так. Здесь имеются две целостности. Нет никакого единства, никакой формы, вырастающей из сущности обоих элементов, которая могла бы унифицировать их в *единое* внутренне связанное целое. [В этом смысле] материальная вещь «трансцендентна» по отношению к переживанию. Одно — это «cogitatio», как позднее скажет Гуссерль, а другое — «cogitatum»; и это две различные предметности.

Но бывают и такие случаи, когда ситуация оказывается другой. Рассмотрим имманентное восприятие моего трансцендентного, внешнего восприятия вещи, или {тот случай,} когда я думаю и обращаю внимание на то, что я думаю; как получается, что я думаю и не останавливаюсь, но дальше, хотя одновременно я сейчас вижу вещи в зале? И это мышление я в определенном смысле все же воспринимаю имманентно. В этом случае, говорит Гуссерль, «cogitatum» принадлежит тому же потоку переживаний, что и «cogitare»; мое «cogitatio», мое имманентное восприятие, и то, что имманентно воспринято, мое мышление и мое восприятие принадлежит теперь к одному и тому же потоку сознания. В то же время, по Гуссерлю, если речь действительно идет о подлинном имманентном восприятии, то мы имеем перед собой нечто в высшей степени примечательное: имманентно воспринятое и имманентное восприятие образуют *«неопосредованное* единство, <единство> одного-единственного конкретного «cogitatio»125. Они образуют *единое* целое, причем так, что воспринятое — то есть мое осуществляющееся сейчас мышление — и становление-этого-мышления-осознанным (das Sich-zum-Bewusstsein-bringen dieses Denkens) являются единством в смысле, что воспринятое «реально (reell) заключено» в восприятии126. Воспринятое мышление образует подпочву, на которой выстраивается имманентное восприятие моего мышления. Это, конечно, две еще поддающиеся различению «предметности», но, тем не менее, сущность имманентного восприятия такова, что оно не могло бы иметь места без воспринятого в нем. Восприятие моего мышления, это индивидуальное восприятие, не может существовать без мышления, которое сейчас как раз воспринимается в нем; в своем бытии оно несамостоятельно по отношению к этому мышлению. Если существует восприятие, то существует, конечно, и воспринятое, то есть мое актуальное мышление. В случае с декартовым «cogito — sum» Выимеете дело с тем же самым, здесь, правда, отнесенным к «sum». «Cogitо» существует; если я констатирую это, если я постигаю «cogito», то существует и «cogitatum». Мое «cogito» и [«cogitatum»] «cogito» — это некое единство; [то, что они «одно и то же» (eins), это в данном случае на основании сущности «cogitationes» не только возможно, но и необходимо]. Поэтому мы можем сказать: если есть самопостижение, самовосприятие — то есть имманентное восприятие, — то самовосприятие гарантирует мне существование воспринятого, моего переживания, именно потому, что первое не может существовать без второго. Оно по отношению к нему несамостоятельно. Но такое единство по сути не может иметь места между вещью и [восприятием вещи], поскольку они раздельны, причем раздельны таким образом, что не образуют никакой новой целостности.

Итак, теперь нам знакомы понятия (онтической) трансцендентности и имманентности в смысле Гуссерля и сейчас мы прочитаем уже процитированное предложение в более широком контексте:

«Очевидно, что нечто такое, как материальная вещь, например, эта бумага, данная в переживании восприятия, принципиально, есть не переживание, но сущее, относящееся к совершенно иному виду бытия, осознаваемое в переживании как реально сущее, но не содержащееся в нем как реальная составная часть»127.

«И все же ясно», — гласит следующее предложение, — «все же ясно, что cogitatio в себе есть cogitatio *своего cogitatum,* и что оно {cogitatum} как таковое, такое, как оно здесь есть, неотделимо от него»128, что *оно* есть «cogitatum». От чего неотделимо «cogitatum»? Ответ напрашивается сам собой: от *него,* т.е. от «cogitatio». Вещь трансцендентна, вещь в этом случае — «cogitatum». Она трансцендентна, т.е. она не представляет собой какой-то части восприятия и лишена также всякого существенного единства с ним, так что она не образует с ним никакой целостности; и все же она неотделима от него. Значит, то, что есть «cogitatum», неотделимо от «cogitare»? Следует заметить, что здесь не говорится, будто «cogitare» неотделимо от «cogitatum», здесь говорится нечто противоположное. [«Cogitatum»] хотя и есть нечто целостное, нечто второе, лишенное существенного единства с [«cogitare»], все же «неотделимо». Но что значит эта «неотделимость», об этом сразу не говорится. Однако позднее это становится ясным, причем в том смысле, что [«cogitatum»] не может существовать, если не осуществляется соответствующее «cogitatio». И это положение нам тоже предлагается в первом томе «Идей» просто так, без какого-либо дальнейшего обоснования. И теперь мы должны спросить себя, почему же это так, с какой стати? В чем заключаются основания того, что это «cogitatum», которое трансцендентно и не образует никакого единства с «cogitare», <тем не менее> неотделимо от этого «cogitare»?

Возвратимся теперь к эквивалентности предложений «А существует» и «Принципиально возможен некий путь, на котором мы можем удостовериться в существовании А». Теперь мы должны сказать: хотя «cogitatum» есть нечто второе и трансцендентное, оно существует таким образом, что оно не может существовать без «cogitare». Это сущность способа существования. «Cogitatum», говорит Гуссерль, это как раз не абсолютное бытие; напротив, «cogitare» [der] «cogitatio» — абсолютное бытие, которое может существовать, даже если нет существующей вещи. Оно может существовать, поскольку оно не обусловлено воспринятым. Это асимметричное отношение между двумя сущими: первое сущее — это сознание, переживание, а второе сущее — это материальная вещь и весь материальный мир. Более того. Даже я как человек так или иначе имею своей основой нечто материальное. Но здесь мы можем сказать: моя плоть (Leib) не существует без сознания.

Как Вы видите, в этих определениях понятия <онтической> трансцендентности у Гуссерля уже содержится в зародыше вся позднейшая теория, которую называют гуссерлевым «трансцендентальным идеализмом». Разумеется, можно было бы сказать: это так, но только потому, что все должно быть согласовано друг с другом. Но нужно удостовериться, нужно показать, что это «абсолютное бытие» именно таково, и что неабсолютное, всего-лишь-трансцендентное, всего-лишь-интенциональное тоже именно таково. Это нужно показать в аналитической работе — в анализе восприятия, в анализе сознания, познания вообще. И если это так, то для такой аналитической работы сейчас нужно найти некий путь — метод, позволяющий иметь в себе самом и постигать это чистое сознание. Каков этот путь? Речь здесь, разумеется, идет о знаменитой «феноменологической редукции». И это тоже большая, самостоятельная глава. Об этом я буду говорить в следующий раз и начну я с так называемого генерального тезиса естественного мира. Именно как его противоположность появляется эта редукция, которая, по Гуссерлю, открывает нам совсем другое бытие — то самое трансцендентальное сознание, существующее абсолютно. «Nulla re indiget ad existendum» — это цитата из Спинозы, который этими словами хотел дать определение субстанции (в смысле Спинозы), «causa sui» существующий безо всякой иной «causa» и не нуждающейся для своего существования ни в чем ином. Ею-то, по мнению Гуссерля, и должно быть чистое сознание.

Седьмая лекция

(27 октября 1967)

**<Эйдетическая и трансцендентальная редукции>**

Сегодня в соответствии с моим планом я буду говорить о естественном мире и о генеральном тезисе естественного мира, а затем — о так называемой трансцендентально-феноменологической редукции. Сейчас вошло в обычай говорить, что есть две редукции, а именно, эйдетическая редукция и упомянутая «трансцендентально-феноменологическая» редукция. Я сказал, что это вошло в обычай. Когда я в феноменологии был еще новичком, в Геттингене не говорили о двух редукциях. До 1913 года, до публикации первого тома гуссерлевых «Идей» вообще не было и речи о какой-то эйдетической редукции, говорили лишь об «установке» на сущность, на «идею». В лекциях Гуссерля слово «редукция», разумеется, встречалось и раньше, до 1913 года. Но только после «Идей» вопрос о редукции стал по-настоящему обсуждаться; говорили, однако, почти исключительно о той редукции, которую называют «трансцендентальной».

В первом томе «Идей» выражение «эйдетическая редукция» встречается лишь один-единственный раз, причем во введении. Читая некоторые другие места, можно только догадываться, что речь идет именно о ней.

Позднее я обнаружил выражение «эйдетическая редукция» в том числе и у Макса Шелера, а именно, в том смысле, что он был не готов {вслед за Гуссерлем} проделывать и трансцендентальную редукцию, но эйдетическую редукцию все же считал имеющей определенный смысл.

Обе редукции несомненно заслуживают внимания, ведь считается, что феноменология есть наука о сознании, которая сущностно отличается от других наук, также занимающихся сознанием, прежде всего, от психологии. И обычно говорят, что здесь есть два отличия. Во-первых, психология есть эмпирическая наука о реальностях, о людях, имеющих те или иные переживания и являющихся психически-физическими реальностями. Напротив, феноменология, в том виде, в каком она была задумана Гуссерлем, не является эмпирической наукой. Ибо в начале первого тома «Идей» есть одно место129, где Гуссерль говорит, что мы могли бы создать и не-эйдетическую феноменологию, направленную на переживания, переживания сознания, которые, однако, назывались бы тогда ирреальностями. Именно это и есть второй момент, которым феноменология отличается от психологии. Психология занимается переживаниями как проявлениями реального, психофизического индивида. Феноменология же занимается переживаниями, которые — как обычно говорят — «очищены». От чего они «очищены»? От того истолкования (Auffassung), в соответствии с которым они суть реальности в мире. Чтобы иметь возможность произвести это очищение, нужно обладать особыми средствами, особыми техническими средствами, — а именно, epoche, «трансцендентальной» редукцией.130 Но если от фактичностей или, скажем, реальностей хотят перейти к чему-то, что <только> случайно является реальностью, тогда нужно еще кое-что, тогда необходимо выполнить еще и установку на сущность. И тут в дело вступает вторая редукция, эйдетическая. Итак, вот план: два этих момента должны быть как-то осуществлены, реализованы с помощью этих двух редукций.

Теперь я начну с той редукции, которая, так сказать, занимает второе место, т.е. с эйдетической. Ведь феноменологию можно развивать без нее, но если мы хотим развивать феноменологию как эйдетическую науку, то необходимо выйти за пределы индивидуальных процессов чистого сознания и тем самым применить эйдетическую редукцию. Чтобы разъяснить, что она такое, следует обратиться к тому, как у Гуссерля понимается сущность. И здесь мы вначале должны осмотреться в сочинениях Гуссерля. Дело в том, что <у Гуссерля имеются, во-первых,> разные периоды понимания сущности, а, во вторых, разные понимания переживаний, которые выводят нас к сущности. Первый шаг был сделан Гуссерлем в «Логических исследованиях». Об этом я уже упоминал. Во втором и шестом исследованиях речь идет о «виде» (Spezies). «Вид» —это идеальное качество, то, что есть у нас, когда, <например,> при сравнении двух белых вещей мы говорим: да, обе они одинаково белые. Причем быть такими они могут по отношению к одному определенному Что, к белизне. «Белизна» уже не есть индивидуальное, та или иная вещь, это именно вид, который в этих двух различных случаях проявляется как один и тот же. О сущности вещей, о сущности человека здесь, собственно, и не говорится. Просто указывается на этот вид, а он — всегда какое-то простое или синтетическое качество. В более поздних публикациях Гуссерля вместо «вида» [появляется] слово «сущность»; наряду с «сущностью» употребляется уже не слово «вид», но греческое слово «эйдос». И в этой связи речь идет об эйдетических науках, в частности, об эйдетической феноменологии. И если мы поставим вопрос о том, как эта «сущность» вводится в первом томе «Идей», то мы обнаружим ряд совсем коротких утверждений, которые частично не согласуются друг с другом, а все вместе тоже очень мало говорят о том, что <собственно> такое эта сущность.

Кроме того, в «Логических исследованиях» параллельно с обсуждением «вида» речь шла и о постижении этого вида, и там оно называлось «идеацией». Идеация — это именно тот особый акт, в котором [стремятся] постичь вид, а подчас и действительно постигают его. В первом томе «Идей» выражение «идеация» исчезает, лишь иногда оно {встречается} там, помещенное в кавычки; вместо него, однако, появляется другое выражение: «усмотрение сущности» или «узрение сущности». И в первом томе «Идей» мы, собственно говоря, находим для него только два конкретизирующих определения. Во-первых, что это усмотрение сущности действительно есть созерцательный акт, что оно действительно есть некое узрение — не мысль, не голое мышление, но «усмотрение». (Кстати, это слово — «усмотрение» — очень любил Шелер.) [Это первый пункт: усмотрение сущности есть такое же «созерцание», как и чувственный опыт.] Но оно все же отличается от чувственного созерцания, радикально отличается оно и от имманентного восприятия индивидуального. В чем же его отличие? Об этом там не говорится. Здесь мы должны как-то сориентироваться с помощью примеров, чтобы мы могли знать: теперь мы имеем дело с узрением сущности, а не с каким-то эмпирическим постижением — этого цвета, того стола и т.д. Здесь должна быть какая-то другая установка, [только тогда мы сможем достичь усмотрения сущности.]

Позднее, через много лет после появления первого тома «Идей», а именно, в 1925 году, Гуссерль разработал [другую теорию, которая в определенном смысле дополняет вышеизложенную]. В 1927 году я видел один манускрипт, состоявший примерно из 30-40 страниц. На первом листе находилась надпись, сделанная синим карандашом: «Варьирование 1925, г.» Этот манускрипт позднее был включен в книгу, опубликованную после смерти Гуссерля под названием «Опыт и суждение».131 В нем есть уже несколько больше {материала} об этом, скажем так, непосредственном априорном познании, появляется туг и понятие варьирования, [обозначающее особую операцию,] помогающую нам постичь сущность чего-либо. Это, следовательно, более поздняя концепция, которая связана с новым и еще отсутствующим у Гуссерля в первом томе «Идей» пониманием идеи. Итак, пока мы остаемся в пределах «Идей», мы узнаем лишь следующее: усмотрение сущности есть созерцание, но оно существенно отличается от опыта в узком смысле слова.

Кроме того, {там} говорится, что при узрении сущности отказываются от случайности, [причем случайным считается реальное, фактическое]. Когда мы переходим к этому созерцанию, мы отказываемся и от индивидуальности того, что мы имеем *в* опыте. Почему же здесь необходимо от чего-то отказываться? Потому, что в данном случае мы начинаем с эмпирического опыта или эмпирического созерцания, мы начинаем, скажем так, с индивидуальной вещи, и лишь как надстройка или как трансформация этого изначального эмпирического постижения появляется нечто иное, то есть «идеация», постижение сущности. И тут нужно от чего-то отказаться, от того, что присутствовало в первом созерцании, но чего совсем нет во втором, то есть от этой индивидуальности, индивидуальности случайной эмпирической вещи.

Ну, а с этим связана такая теория: есть индивидуальные, фактически существующие вещи, действительные вещи, которые, будучи чем-то именно фактическим, отличаются прежде всего тем, что они случайны. Случайны чем? Бытием? Своими свойствами? Здесь, на первый взгляд, нет совсем никакой необходимости, как противоположности случаю. Но вот берет слово естествоиспытатель и говорит: нет, необходимости все же существуют; ведь имеют же значимость эмпирические законы, каузальные законы, вся физика в целом и т.д. «Что же тогда случайно в этом мире, где нет ничего случайного?» — спрашивают его. «Ведь все однозначно определено состоянием причинных условий, при которых что-то происходит, разве не так?» — И тогда Гуссерль говорит: да, все верно, это эмпирические правила, и они-то как раз и случайны. Ведь они могли бы быть совсем другими. Совсем не должен существовать такой мир, как тот, в котором мы живем, тот мир, в котором имеют значимость такие каузальные законы. Они — только правила, а не строгие законы. И он говорит еще: в сущности индивидуального заключено то, что оно могло бы быть иным. Оно, конечно, таково, каково оно есть, но ведь его можно и разрушить; оно могло бы быть не коричневым, а красным, не таким вот прозрачным, а совсем даже непрозрачным и т.д. В самой его сущности заключено то, что оно могло бы быть и иным. И далее: эмпирическая вещь такова, что теперь она находится именно здесь, именно в этом месте. Но ей совсем не обязательно быть здесь, она может быть и там, кроме того, в этот момент ее вообще может не быть: я, например, мог бы войти туда с этими очками, по пути уронить их, они бы тогда разбились и их уже не было бы, не так ли? Значит, в сущности эмпирической вещи заключено то, что она не должна быть такой, какова она есть, и что она могла бы быть в другом пространстве и другом времени, чем она есть фактически. За то, что она фактически такова и фактически есть здесь, за это — говорят нам — ответственны каузальные законы. Но все же она могла бы быть совсем другой, не так ли, ей нет нужды быть {именно} такой. Так вот, теперь возникает этот контраст между индивидуальным случайным предметом, который мог бы быть другим, мог бы быть где-то в другом месте и мог бы быть в какое-то другое время, — и его сущностью. Эта сущность именно такова, что она предписывает предмету быть таким, или дает ему возможность быть другим. Но вот нас спрашивают: Ну а что же имеется в виду, когда говорят о сущности, причем о сущности вещи? Речь идет уже не о виде (Spezies), не об особом качестве, по отношению к которому две вещи, скажем, красны. Речь идет о сущности вещи, человека или процесса, причем вот этой индивидуальной вещи. Но что же такое эта сущность? Об этом Гуссерль однозначно не говорит. Прежде всего, — и у Гуссерля это подчеркивается, — прежде всего это Что вещи, т.е. то, что она, собственно говоря, есть. Потом это гуссерлево «Что» у других стало особым существительным. Так, Макс Шелер постоянно говорит о «Чтойностях». Если мы вернемся в истории философии достаточно далеко назад, то мы обнаружим там нечто сходное, а именно, ti einai некоего tode ti. Например, эта вещь — очки, ti которой есть «очковость» (если вы позволите мне употребить такое слово); а это стол, ti которого есть уже «стольность» и т.д. Кажется, будто это Что всегда является чем-то общим, но в то же время должно быть как-то воплощено вот в этом индивидууме. С одной стороны, это Нечто, которое делает этот стол столом, но, с другой стороны, это «стольность», понятая как общее (generell verstanden), которая тоже делает это столом. Здесь, по-видимому, такая же ситуация, как и та, в которой когда-то находился Аристотель, не правда ли, когда одно и то же должно быть как-то воплощено в самой соответствующей вещи, в tode ti, в индивидууме, и все же одновременно быть to katholon, то есть «этим-в-общем». Если бы нам пришлось ограничиваться этим {объяснением}, [то было бы непонятно, почему я вообще упомянул «варьирование» в качестве операции открытия сущности; было бы непонятно, чему она должна служить].

Но есть у Гуссерля еще одно объяснение сущности: индивидуальный предмет есть не только индивидуальный вообще, вот этот, tode ti, единственный (einmaliger); как оформленный (Beschaffener) так-то и так-то он имеет и свое своеобразие (Eigenart), свою совокупность существенных предикабилий, которые должны принадлежать ему как сущему, такому, каков он есть сам по себе, с тем чтобы ему могли принадлежать другие, вторичные, случайные определения.132 Теперь дело выглядит уже совсем по-иному. [Речь идет не о чтойности — чтойность есть лишь один момент, например, «стольность», взятая индивидуально или не-индивидуально, — речь идет уже о совокупности] тех существенных предикабилий, которые должны принадлежать индивидуальному предмету, чтобы ему могли принадлежать другие, вторичные <определения.> Это значит, что в целокупном составе вещи, т.е. индивидуального предмета, теперь производится примечательное разделение. Не все определенности равноценны — так мы можем сказать; не всякая определенность укоренена и — если можно здесь употребить другое слово — конститутивна для соответствующей вещи в одном и том же смысле, есть и такие, которые вторичны, производны (konsekutiv). Здесь, следовательно, недостаточно вышеупомянутой идеации, которая ведет меня к виду (Spezies); теперь необходимо прежде всего схватить «Что» <вещи>, а затем открыть эти так называемые существенные предикабилии, играющие в целом предмете особую роль.

Итак, я позволил себе обратиться к традиции. Если я изучаю «Метафизику» Аристотеля, то в определенной мере я уже способен сориентироваться. «Что» в неком tode ti, — это ti einai: то, что он есть, не так ли, и это я назвал «природой». А второе, эти существенные предикабилии, — это poion einai; poion — как есть то, что есть стол, каковы его дальнейшие определения? Конечно, есть множество определенностей, вместе составляющих это poion, но сейчас нужно произвести разделение. В пределах этого *poion* некоторые определенности должны быть выбраны как существенные и конститутивные, с тем чтобы другие могли быть отделены от них как несущественные, случайные, вторичные или производные.

Для чего же — следует мне спросить — существенны эти предикабилий? Для чего? Ведь что-то должно как бы диктовать, что основное, а что производное. Что до меня, то я это могу понять только в том смысле, что и то, и другое принадлежит к сущности, и я говорю: именно «Что» есть решающий момент. «Что» определяет, какие иные, не образующие «Что» определенности <должны> иметься в данном конкретном случае, для того чтобы [существовала] определенная внутренняя согласованность, внутренняя взаимная зависимость между «Что», ti, и частью poion, частью сосуществующих определенностей (Mitbestimmtheit<en>). Здесь должны иметься какие-то строгие зависимости, одно должно зависеть от другого, что-то должно быть несамостоятельным по отношению к другому, чтобы оно само могло существовать.

С другой стороны, многое может и должно быть исключено из соответствующего предмета, поскольку иначе он, так сказать, «взорвался» бы, как выражался Гуссерль. Стол не может иметь такие определенности, какие характерны, например, для молодой дамы, он должен обладать совсем другими характерными определенностями. Например, стол должен быть плоским; на его верхней плоскости не должно быть крутых гор, иначе он не сможет служить в качестве стола. [С самого начала определено:] стол может быть круглым или прямоугольным, он может быть сделан из дерева или из камня и т.д., но все-таки он должен иметь совершенно определенную форму: верхняя часть должна быть плоской, находиться в пространстве в горизонтальном положении, потому что в противном случае [целое] не могло бы служить в качестве стола. Следовательно, здесь начинается некая сегрегация из множества всех определенностей, некое [выделение] тех определенностей, которые находятся в более тесной связи со «стольностью», и тех определенностей, которые могут меняться. Т.е. некий предмет может быть столом как в том случае, если он прямоуголен, так и в том, если он кругл, а также в том, если он имеет эллиптическую форму и т.д. Он может быть столом как будучи сделанным из дерева, так и будучи сделанным из камня и т.д. Есть связанные с ti устойчивые определенности, и есть другие определенности, которые, конечно, присутствуют в данном отдельном случае, но то, что они здесь тоже присутствуют, является чистой случайностью, не так ли, они не должны присутствовать, они вариабельны, они могут быть [такими или иными]. Но здесь, конечно, встают и другие вопросы. Фактически дело обстоит так, что этот стол сделан из дерева, и что он прямоуголен, и поскольку он сделан из дерева, он издает этот гулкий звук, когда я по нему стучу. Если бы он был сделан из золота или серебра, звук был бы совсем другим и т.д. Этот звук — тоже одна из его определенностей. Но это факт, что этот стол именно таков, если (indem) он, этот индивидуальный стол, существует. И здесь следует спросить: почему он именно таков? Почему наличны все эти вариабельные моменты, с помощью которых был реализован вот этот случай? И ответ гласит: он потому такой, т.е. прямоугольный и т.д., что кто-то его таким сделал, не так ли? Причины, комбинации причин сделали возможным то, что этот индивидуум существует именно с этим множеством определенностей.

Но как кому-то может прийти в голову, когда он имеет дело, скажем, в этим столом, что именно стольность конститутивна, и что она предписывает эту плоскую поверхность, это горизонтальное положение и т.д., и что другие определенности как раз вариабельны? [И вот после всего этого анализа Гуссерль говорит (в первом томе *«Идей»* его, правда, еще нет, но Гуссерлю он известен)]: но ведь существует операция «варьирования». Я фиксирую стольность, и теперь я могу в воображении, то есть не нуждаясь в опоре на опыт, производить одну операцию, а именно: эту прямоугольную форму можно — если угодно — «заменить» на круглую форму, на эллиптическую форму и т.д. — [представленный предмет] все еще будет <представленным> столом. Но если из этой плоской поверхности я стану «делать» горы, он прекратит быть <представленным> столом — тогда он стал бы реконструкцией, скажем, Маттерхорна. Итак, это операции варьирования и постижения того, что должно быть постоянным, как скоро соответствующий индивид, соответствующая вещь есть стол и т.д., имеет это <или то> ti. Но тут возникает еще один момент. Эта индивидуальная вещь существует реально и изменяется. Был момент, когда ее составили из различных частей, создав, к примеру, этот стол: внизу железо, сверху дерево и т.д., она стала столом и остается им. Конечно, происходят различные изменения в этом реальном: если становится теплее, он делается шире, а когда холодает, он сжимается и т.д. Когда он постареет, у него уже не будет этого светлого оттенка, он станет грязным и т.д. Предмет изменяется, причем различными способами. Но несмотря на эти изменения, происходящие на протяжении его истории, он все же остается той же самой вещью, то есть тем же самым столом. Каким же должно быть это ti, предписывающее определенные существенные предикабилии? Конечно, оно должно быть таким, чтобы оно сохранялось как тождественное [во всех изменениях] соответствующей вещи. Оно должно быть таким же, каким оно было прежде. Чьи слова мы снова здесь слышим? Слова Аристотеля: to ti en einai — это то, что конституирует сущность некоего индивидуума, не так ли? Но почему я так пространно обо всем этом рассказываю? Потому что я думаю, что сказанного об эйдетической редукции в первом томе «Идей» недостаточно. Гуссерль говорит: мы должны отказаться от индивидуальности. Я должен отказаться и от фактичности. [Я должен отказаться от полагания бытия, полагания того, что нечто действительно существует] — такова эта трансформация, то есть эта эйдетическая редукция. Происходит отказ от индивидуальности и от фактичности. Но этого еще слишком мало, сделав это, я еще не могу подойти к сущности индивидуального. Ведь теперь я должен обнаружить еще и «Что», с помощью новых операций, например, с помощью вышеупомянутой операции варьирования я должен открыть в этом «Что» устойчивые моменты, которые должны присутствовать в предмете, а также другие, которые могут в нем присутствовать — их я должен извлечь из целостности < предмета>. Таким образом, здесь приходится очень далеко выходить за пределы того, что в первом томе «Идей» называется «эйдетической редукцией».

[Конечно, с сущностью теперь можно обращаться двумя разными способами.] Если мы имеем дело с индивидуальной вещью, то ее сущность, естественно, столь же индивидуальна, как и сама вещь. Гуссерль в первом томе «Идей» говорит о «сущности в конкретности». Если мне нужно установить, как вот эта индивидуальная вещь имеет свою индивидуальную сущность, то передо мной стоит труднейшая задача из всех существующих, а именно, задача извлечения «Что» из целого. Почему, скажем, «деревянная вещь» не может быть «Что» вот этого предмета? Или почему им не может быть «собственность университета г. Осло»? Почему именно «стол»?

Если же я уже <схватил> эту чтойность <некой вещи>, то в интуиции с помощью операции варьирования и «операции констант» я могу попытаться обнаружить связанные с ней комплементарные моменты. Я могу сделать такую попытку; подвергаясь большей или меньшей опасности ошибиться; но существует и возможность того, что мне удастся их найти.

Здесь, однако, я уже за пределами индивидуального, здесь я подошел к тому пункту, где Гуссерль говорит: всякое индивидуальное имеет некий эйдос, который может быть усмотрен или постигнут сам по себе, в общем. Тут я пребываю уже не при сущности в конкретности, сущности вот этой вещи, но при «чистом» эйдосе. Тут я нахожусь уже совсем в другом мире, не в мире индивидуальностей, но в неком другом мире — называемом платоновским или не-платоновским, это совершенно безразлично. Тут наконец-то обнаруживается «стольность вообще», не эта стольность индивидуальной вещи, но стольность вообще. Но существует ли только одна стольность, стольность вот этого стола, и исключительно его стольность, — это большой вопрос. Существует ли вообще нечто такое? Как Вы знаете, это вопрос, вокруг которого в Средневековье разгорелись жаркие битвы. Дело в том, что Дунс Скотт сказал, будто есть нечто такое как совершенно уникальная, неповторимая Что-определенность. Ничто иное не может быть именно этим; примером была «Socratitas», то есть ti одной определенной личности. И здесь, наверное, можно согласиться с Дунсом Скоттом и сказать: возможно, есть нечто такое, как Socratitas или то, что конституирует Гете как Гете, то есть великого поэта Гете, а не его сына и т.д. Это нечто совершенно уникальное — haecceitas, — чему противопоставляются различные чтойности, которые как раз универсальны, как, например, стольность, краснота и т.д. Ее я тоже не могу обнаружить в рамках конкретностей; я должен постичь ее саму по себе, я должен полностью отойти от индивидуального. Возможно ли такое — может быть, и нет, — это уже другой вопрос. Во всяком случае, я [не могу, так сказать, остановиться на индивидуальном,] я должен [сначала обратиться к другому миру,] а затем проделать особые аналитические, созерцательные операции.

Например, если говорят о сознании, то все-таки не следует говорить о сознании того переживания, которое я имею именно сейчас, то есть о сущности моего переживания (Erleben) в данный момент, в этом случае. Потому что вопрос о том, могу ли я обнаружить в нем эту haecceitas, — это, конечно, очень большой вопрос. Но в любом случае я все же могу схватить его как переживание сознания вообще. Например, если сейчас я думаю, если я наблюдаю и схватываю то или это, то в этом, <взятом> как пример случае я так или иначе способен усмотреть нечто общее, не правда ли, ведь это вполне возможно. И поэтому когда объявляют (а в случае с Гуссерлем это, конечно же, программа, которую предстоит выполнять!), что нужно развивать науку о сознании, являющуюся наукой о сущностях, «эйдетической» наукой, то я сказал бы на это следующее: наверное, сделать это возможно, но возможно только в установке на общее, на сознание вообще, на восприятие вообще и т.д. Но как раз это и делает Гуссерль, к этому он и стремится, это он противопоставляет психологии. Ведь в психологии говорят примерно так: Господин Х пережил сейчас такие-то и такие-то, так сказать, каузальные воздействия, с ним произошло то-то и то-то — сейчас это, а в другой раз все будет по-другому, не так ли?

Итак, если Вы спросите меня лично: верите ли Вы в возможность и в идею феноменологии как эйдетической науки о сознании? — то я скажу так: да, я верю, что она возможна как программа. Ее чрезвычайно трудно реализовать, но, несмотря на это, я понимаю все операции, побуждающие меня анализировать и усматривать это, а также выявлять наличные здесь зависимости [между] раскрытыми моментами. В это я могу поверить; я могу понять, что это осмысленная, хотя и очень трудная, связанная со многими опасностями работа.

Теперь я перейду ко второму пункту, к трансцендентальной редукции. Мы вновь должны начинать с мира естественной установки (как называет его Гуссерль) или естественного мира — с того мира, в котором находимся все мы, т.е. люди, животные, физические вещи, процессы и т.д. Гуссерль говорит: Я как личность есмь часть, элемент некоего целого, которое я предварительно называю миром. Я принадлежу этому миру, я от него зависим. Если бы в нем имелись определенного рода течения, я бы сразу же сгорел, ведь это зависит только от температуры. И этот мир — Гуссерль о нем говорит сравнительно мало — простирается до бесконечности в пространстве и до бесконечности во времени, в прошлое, в будущее, и в трехмерное пространство — эвклидово или неэвклидово, это совершенно безразлично, во всяком случае, он простирается все дальше и дальше. При этом для Гуссерля мир был все же намного меньше того мира, который есть сегодня для нас, не так ли, ведь тогда еще не существовало этой поразительной астрономии, поскольку все эти совершенно безумные расстояния, о которых мы сегодня кое-что знаем, тогда еще не были открыты. Гуссерль говорит: весь этот мир, в котором я нахожусь, существует для меня постоянно, хочу я этого или нет, обращаю я на него внимание в данный момент или не обращаю. К примеру, если я погружен в глубокий сон, то я не могу знать, что происходит. Но если я просыпаюсь, то мир уже здесь; он есть <для меня> как наличный еще до того, как я по-настоящему проснусь. Он всегда здесь, когда я засыпаю; он остается здесь, когда я сплю; я просыпаюсь в том же мире, что и вчера.

Если я спрашиваю себя: имеется ли феноменально нечто такое, как это постоянное самоприсутствие реального мира, реального множества взаимосвязанных вещей и процессов? — то я должен сказать: да, безусловно, это действительно так, хочу я этого или нет; мир присутствует для меня, он для меня здесь, причем акцент тут приходится не на «для меня», но на «здесь».

Что же Гуссерль говорит потом? Что <в> каждом отдельном восприятии отдельной вещи есть некий тезис. Например, если я вижу этот лист бумаги, рассматриваю его и говорю: «Да, с одной стороны он исписан, а с другой — абсолютно белый,» — то эта операция восприятия, видения, которая, <с одной стороны,> в своем корреляте как-то показывает тот характер реальности, который феноменален, сама является феноменом; <с другой же стороны> и в субъективном отношении эта операция восприятия> есть акт, осуществленный таким образом, что я — если можно так выразиться — совершенно уверен, что вот это существует. Это не значит, что я долго об этом размышляю, и что это размышление, так сказать, внутренне присутствует для меня, феноменально наличествует во мне, нет, уверенность есть именно это <непосредственно> переживаемое мною в данный момент. И если потом я еще и констатирую: «И все же оно существует!» — то в этом «и все же оно существует» осуществляется особый акт согласия или схватывания, установления, констатации, признания — как в свое время сказал Брентано — существования вот этого. Следовательно, в этом смысле такой акт — как сказал бы Гуссерль — «тетический»: в таком акте содержится определенный тезис, {утверждение}. Если же для меня весь мир [присутствует так же, как и этот лист бумаги,] то я должен сказать: во мне есть некий генеральный тезис, относящийся ко всему миру, не так ли? Причем этот тезис не таков, как этот акт постижения листа бумаги. Ведь он появился, длился в течение, скажем, такого-то и такого-то количества сигм, а затем исчез; напротив, генеральный тезис постоянен.

И вот к этому генеральному тезису, который должен постоянно существовать в течение всей моей жизни, применяется операция редукции. С тезисом должно что-то произойти, что-то должно измениться или не измениться. И когда я спрашиваю себя, что это такое, то я лично вынужден сказать только то, что я этого не знаю. Могу согласиться: действительно есть нечто такое, как вышеописанный тетический характер моего восприятия, тетический характер моего умозаключения — когда я, например, исходя из А, умозаключаю о том-то и том-то. Но действительно ли я постоянно осуществляю такой акт, который никогда не прекращает своего существования и каким-то образом постоянно наличествует для меня? Могу ли я феноменально показать, что это так? Тут я не знаю, где мне искать. Я не отрицаю, что мир, в котором я живу, имеет этот постоянный характер реальности, автономного бытия, с которым я общаюсь лицом к лицу. Но должен ли я искать в своем сознании — в своем потоке сознания — такой вот длящийся акт признания? Ведь ничего такого я найти не могу. Мне трудно найти для этого предметного характера реальности всего мира еще какой-то постоянный процесс признания в моем сознании. Я признаю, что возможны моменты, когда я эксплицитно осуществляю акт констатации: да, мир все-таки есть! Почему? По тем или иным причинам. Такие акты мне знакомы. Я ведь иногда могу переживать нечто такое, что пережил под воздействием злого духа Декарт, то есть меня одолевают-таки сомнения: существует этот мир, или же он — только иллюзия, последовательная иллюзия? И тогда я могу тем или иным способом разрешить это {замешательство}: Нет, нет, это не иллюзия, он — этот мир — все же есть! Это мне понятно, такие феномены существуют; правильно это или нет, оправдано или неоправдано — это уже другой вопрос. Но такие феномены существуют.

Тогда следует ли нам выразить это так, как это выражено в тексте Гуссерля? Он говорит133: [генеральный тезис естественной установки] — это потенциальный тезис, который может превратиться в актуальный, когда я переживаю истории, подобные истории со злым духом и <картезианским> сомнением. Действительно ли генеральный тезис есть потенциальный тезис, и действительно ли в этом причина того, почему я не могу обнаружить его в актуальности? Потом Гуссерль говорит, что с потенциальным тезисом можно обращаться так же, как и с актуальным. Что такое «потенциальный тезис», я вообще-то говоря, не знаю. Но сейчас я не хочу углубляться в довольно сложные вопросы о природе возможности, о потенциальности, чтобы понять, о чем же здесь, собственно, идет речь.

Я, однако, не хочу сказать, что этот [генеральный тезис] — всего лишь милая фантазия Гуссерля. Я хочу сказать только то, что очень трудно его ухватить, открыть, хотя, быть может, и существуют пути, идя по которым мы его обнаружим. Ведь, так сказать, постоянное присутствие генерального тезиса столь привычно для нас, что мы уже вообще не понимаем, что нечто такое существует, не правда ли?

Вам, может быть, известно имя одного очень значительного психиатра и философа из Франции, Пьера Жане. Он, в частности, изучал так называемую психастению. Это такая болезнь. Он говорит не о генеральном тезисе, но о «sens de realite», то есть о неком чувстве реальности. Психастения для него представляет собой определенную трансформацию этого чувства реальности. Психастения — это болезнь, которая у страдающего от нее человека вызывает такое состояние, что для него весь мир становится совершенно нереальным. Мир совершенно не затрагивает его как нечто реальное; он потерял чувство, нужное для того, чтобы эту реальность ухватить.

Все стало как бы фантасмагорией, не самостоятельной реальностью, а просто какой-то фантазией. Конечно, я сам никогда в своей жизни такого не переживал, я никогда не был подвержен психастении и не знаю, как все это выглядит in concrete. Полагаю, что и Жане тоже этого не знает — это знает только страдающий данной болезнью. Но описания, — а об этом написана целая книга, — описания, которые дает Жане, очень убедительны; они таковы, что начинаешь верить: ну что же, возможно и есть что-то такое, этакое странное ощущение себя в мире, когда мир теряет характер автономности; мы становимся тогда ужасно несчастными, у нас больше нет реальности. И если даже она у нас есть, мы не знаем, что она у нас есть. То, что в нас меняется при переходе от психастенической к нормальной установке, — это именно то, что мы теперь пытаемся понять, это именно генеральный тезис. Он есть нечто столь само собой разумеющееся, столь повседневное и столь естественное, что мы не знаем, что он вообще у нас есть. Мы узнаем об этом лишь в тот момент, когда он подвергается «порче».

Наш поэт Мицкевич как-то сказал об отечестве, что оно — как здоровье: о том, что это такое, мы узнаем, лишь потеряв его. Быть может, с чувством реальности дело обстоит так же — мы обнаруживаем, что это такое, только тогда, когда оно становится как бы неустойчивым. Оно — не потенциальность. Но что оно такое в положительном отношении, и как это можно узнать, это для меня остается проблемой. Тем не менее, мой скепсис не выражается в отрицании генерального тезиса как такового. Просто он — нечто совсем иное, чем акт, в котором осуществляется схватывание реальности, в котором нечто вычленяется из мира и происходит определение того, что это такое.

Но Гуссерль говорит: если мы хотим войти в трансцендентальную феноменологию, мы должны попытаться именно в этом пункте, который столь неясен и все же убедителен, провести некое преобразование, которое, как он говорит, открывает нам область совершенно новых исследований. Это преобразование и есть трансцендентально-феноменологическое еросhе, или редукция. Но вот сказать, что же такое эта редукция, очень сложно. Гуссерль использует здесь, во-первых, сравнение с тем, что нам известно из истории — эксперимент с сомнением из первой и второй медитаций Декарта. Гуссерль в этой связи говорит: да, я буду его использовать, чтобы сделать для Вас более понятным то, что делается или должно быть сделано для перехода от генерального тезиса естественного мира к феноменологической установке и к чистому сознанию. Но в то же время он говорит, что у Декарта все это было совсем по-другому: он хотел провести генеральное сомнение для достижения одной определенной цели, а именно, чтобы обнаружить нечто абсолютно достоверное, область абсолютно достоверного, несомненного. Им, как все Вы знаете, было cogito; все остальное, все отличное от cogito бытие было для него сомнительным именно в том, существует ли оно вообще или не существует. И Декарт проходит долгий путь, прежде чем он, с помощью Бога и т.д., доказывает, что это остальное все же существует.

Гуссерль же, напротив, говорит: моя цель другая, я не стремлюсь обнаружить такую область абсолютно достоверного, абсолютно несомненного. Тем не менее, — и к этому я еще вернусь позже, — я сомневаюсь, действительно ли проблема абсолютно несомненного бытия не имеет для Гуссерля никакого значения. Несомненно, что он пытается найти область индивидуальных фактов, которые прежде, без этой редукции, были как бы недоступны — это верно. Для этого у него, вероятно, было два мотива: или он хотел увидеть, постичь действительность духа, или же он, кроме того, хотел обладать областью духа как предельной несомненностью. Если же мы пытаемся выяснить, что подпадает под условие редукции как редуцированное, не-абсолютное, то у нас возникает такое чувство, что в конечном счете дело все-таки сводится к тому, что «редуцируется» сомнительное, а несомненное, то есть чистое сознание, сохраняется как остаток (Residuum).

Но как дело обстоит с той попыткой сомнения, которой оперирует Гуссерль — как попыткой найти доступ к этой трансцендентальной редукции? Гуссерль говорит: конечно, я убежден в том, что мир существует, но отныне я уже не стану, так сказать, по инерции признавать это, т.е. признавать, что мир существует. Это убеждение в том, что мир существует, я делаю «недействительным». Более того: я «заключаю его в скобки», и в этих скобках оказывается отныне весь мир с его характером действительности. Это и есть epoche!

Итак, здесь использован целый ряд образов: «заключение в скобки», «полагание недействительным» и т.д. Все, что здесь говорится, остается метафорическим. И так происходит не только в первом томе «Идей», но и в других сочинениях Гуссерля, как поздних, так и ранних, вплоть до конца, вплоть до «Кризиса», каким он предстает перед нами сегодня (при жизни Гуссерля появилась лишь первая часть «Кризиса»). Вопрос о том, что такое эта редукция, встает все снова и снова, и Гуссерль предпринимает все новые и новые попытки описать ее и показать важность данной операции. По сути дела, оба тома «Первой философии» посвящены только этой проблеме.

Тем не менее, когда дело касается прямого описания того, что же происходит, когда я осуществляю редукцию, то мы находим у Гуссерля только этот оборот: «Да, происходит заключение в скобки». Ничего больше. Гуссерль считал эту операцию столь важной, что тому, кто не может ее по-настоящему воспроизвести, философия, по его мнению, вообще недоступна. Именно это было больным местом и причиной, так сказать, постоянных раздоров или, по меньшей мере, не очень хороших отношений между Гуссерлем и Мюнхеном, т.е. Пфендером и т.д. Гуссерль всегда говорил: «Нет, нет, Пфендер и иже с ним — это же психологи, а не философы, ведь они же не имеют ни малейшего представления о философии. Только тогда, когда они произведут это заключение в скобки, лишь тогда мы обретем некую общую почву и сможем дискутировать о частностях. Пока этого не сделано, это не философия — в лучшем случае это какая-то наука, позитивная наука». [Однако для того, чтобы перед нами предстали сами философские проблемы, еще нет нужды осуществлять это радикальное преобразование.] Кроме того, трудность заключается в том, что это заключение в скобки, это полагание недействительным должно отталкивается от генерального тезиса, и при этом возникают именно те проблемы, которые я только что попытался Вам обрисовать.

Во всяком случае, понятно, чем не является редукция. Она — не сомнение, не отрицание существования мира; она — не простое размышление о том, существует или не существует мир. В каждом сомнении, говорит Гуссерль, имеется предположение возможности небытия, но как раз этого у нас сейчас и нет, такого предположения мы, осуществляя редукцию, не делаем. Мы совсем не сомневаемся, даже на мгновение, в том, что мир существует, потому что генеральный тезис после редукции остается неизменным. — И, тем не менее, изменяется все. Но что и в чем? В тезисе не должно меняться ничего, не так ли? Я сам, разумеется, проделал немало попыток как-то понять, что же имеет в виду Гуссерль. Ведь это первый шаг, который нужно сделать для того, чтобы быть в состоянии сказать «да» или «нет». Ведь Гуссерль понимал, чего он хочет: это же не фантазия, не вымысел, ведь здесь что-то было исследовано и открыто.

И вот какое-то время я думал: наверное, это то, что далее в первом томе «Идей» Гуссерль называет «нейтральной модификацией»134. Возьмем как пример какое-нибудь предложение, утверждение, скажем, теорему Пифагора из математики. Предположим, однако, что у меня нет ее доказательства. Кто-то заставил меня выучить эту теорему и сказал: она абсолютно истинна, так что можешь быть спокоен, тут все в порядке. Но я все же хочу разобраться здесь сам, чтобы узнать, верна она или нет. Только тогда я перестал бы сомневаться в том, что она истинна. И я отстраняюсь от активного признания того, что она верна, что эта теорема значима; я «нейтрализую» характер веритативного бытия (Wahrseins) и характер признания. Так я получаю предложения, не имеющие функции утверждения. Как Вы знаете, этим занимался один большой противник Гуссерля — Бертран Рассел. Он говорил: здесь у нас есть некое предложение, <скажем, р>. Но это еще не предложение системы, еще не утверждение; им оно становится только благодаря вот этому ассерторическому знаку «|-», стоящему перед предложением, не так ли. Например, |-р — это уже утверждение. Без этого знака мы имеем только чистые предложения (в философском смысле), а не тезисы. Значит, эту функцию утверждения можно как-то нейтрализовать. Пфендер различает две функции {слова} «есть»: с одной стороны, предикативную функцию «А есть В», с другой стороны, функцию утверждения «!А есть В» — т.е. целое. Эту вторую функцию, функцию утверждения, можно нейтрализовать, и тогда мы получаем «признания» (Annahmen) в терминологии Мейнонга, чистые предположения, повествовательные предложения.

Так может быть феноменологическая редукция есть просто нейтрализация генерального тезиса? Если бы это было так, то это значило бы, что трансцендентальная редукция изменяет генеральный тезис и Гуссерль тогда не мог бы сказать, что все остается как прежде, что ничего не изменяется, ничего не модифицируется. Да и не может ничего модифицироваться, ведь эта редукция впервые дает мне возможность понять, что такое генеральный тезис: ведь она есть некая операция или как бы некий способ действия чистого Я в чистом сознании. Прежде чем я это открою, я не могу знать, что это, собственно, такое. Поэтому все должно оставаться тем же самым и [коррелят тоже должен оставаться тем же] — а это характер бытия, характер реальности мира, феноменальный характер. А посему редукция в гуссерлевом ее понимании не есть нейтральная модификация.

И вот теперь двигаться дальше становится {действительно} трудно. Я думаю, мы должны попытаться разобраться во всем этом. Кроме того, я думаю, что <в прояснении> возможно продвинуться на несколько шагов дальше, чем это сделал сам Гуссерль. Быть может, Вам кажется, что мое изложение в определенном смысле тоже метафорично, и что то, что я буду говорить Вам сейчас, тоже недостаточно строго и буквально. Но все же остается вопросом, не может ли эта попытка все-таки принести какую-то пользу. Пока я попытаюсь рассказать, что же, собственно, происходит, когда я выставляю, скажем, утвердительное предложение просто как утверждение. То есть я эксплицитно выдвигаю какой-то действительный тезис: я утверждаю, например, что на этом столе лежит вот эта вещь. Я утверждаю, что большая теорема Ферма истинна — просто ее доказательство еще не найдено.

В ситуациях, связанных с опасностью {ошибки}, нам порой задают такие вопросы: ты сам был тогда в этом месте? Ты видел этого человека? Что он там делал? Скажем, этот человек стоит перед судом. И я должен свидетельствовать: да, я видел его; он сделал то-то и то-то. Здесь мы имеем простое осуществление {акта}, произведенное с полной серьезностью: это так! Что же здесь содержится в первую очередь? Естественно, я осуществляю некий акт, акт суждения. И этот акт (для Вас это, наверное, тоже будет еще одной метафорой) этот акт, который я осуществляю, так сказать, укоренен в центре моего Я, он истекает из центра моей самости. И дело здесь не только в том, что он осуществляется из моего центра, но и в том, что этот мой центр — то есть Я — лично вовлечен в это, он сам это делает. Кроме того, если такое суждение осуществляется столь личностно, серьезно, непосредственно, то это означает не только то, что я вовлечен, что я делаю это и что оно вырастает из моего центра. Здесь есть и еще кое-что. Если я вовлечен, то это значит, что я ручаюсь за то, что это так. Я ручаюсь за это, а это значит, что все дело целиком зависит только от меня; я готов постоять за то, что я осуществил таким образом. Я отнюдь не устраняюсь, не дистанцируюсь. Я не говорю: да, я видел его, но во всей этой истории я сохраняю полную невинность; я не знаю, так это было или не так. Нет, совсем нет, я знаю это; я утверждаю, что это было так.

Представим теперь, что я говорю себе: ну конечно, я знаю, большая теорема Ферма действительно истинна; как дело обстоит в данном случае? Вы знаете, что Ферма записал одну формулу на полях одной книги и добавил: «А доказательства я не написал, потому что не было места». И математики в течение двухсот или трехсот лет пытались эту теорему доказать; все они верили, что она верна. Но доказательства нет до сих пор. И когда сейчас я смотрю на все это и говорю: я знаю, что она истинна, я убежден в этом, но все-таки я хочу найти доказательство, — то я на время дистанцируюсь от акта, который осуществляю. Он как бы покидает центр моего Я или я отстраняюсь от него, я и мой центр теперь уже где-то в другом месте — хотя я все еще ее утверждаю. Но это утверждение не таково, что я за него ручаюсь, что я вовлечен; я уже немного отстранился от этого утверждения.

Конечно, легко сказать, — и Гуссерль, к сожалению, тоже использует этот оборот, который, однако, как я думаю, здесь неуместен, — что теперь во мне происходит раскол между тем Я, которое утверждает, то есть осуществляет генеральный тезис, и тем Я, которое производит сейчас это заключение в скобки; Я, таким образом, в некотором смысле расколото. Одно — осуществляющее акт, а другое — как бы отстраняющееся, воздерживающееся от этого осуществления, отрицающее свое ручательство — ручательство в пользу подлинности суждения. Я не думаю, что все феноменологи становятся внутренне расколотыми, когда они осуществляют в себе этот акт, и что есть один, который переживает, и другой, который наблюдает, что они суть два различных {лица}, так что единство Я тем самым теряется — так я не думаю. Я считаю, что единство Я все же сохраняется, но Я уже как бы не столь конденсировано, не столь унифицировано в один, единый акт; оно способно выполнять две различные функции: осуществление генерального тезиса и в то же время — в качестве второго акта — некое воздержание, проявление определенной сдержанности, по отношению к первому тезису, так что возможно и то, и другое. Тем самым Я как бы приобретает новое измерение, и то, из чего все истекает — это, так сказать, не предельная вершина Я.

Используя еще одно, новое выражение, я хотел бы теперь описать этот процесс таким образом: я не солидаризуюсь с генеральным тезисом таким же образом, как я обычно солидаризуюсь <с ним>, когда просто его осуществляю. Поскольку при этом еще нет этих двух Я. Таким образом, если Я солидаризуется с чем-то — это тезис. Я центром своим осуществляет тезис, оно полностью едино с ним, ему нет нужды ни в каком акте особой солидарности. Но в том же время можно сказать, что как раз это и есть случай наивысшей солидарности. Но как только я проделываю редукцию, я несколько отстраняюсь от только что осуществленного мною акта. Я все еще осуществляю его, не правда ли, однако солидарности с Я, которое осуществляет этот тезис, больше нет — есть дистанция и есть желание «посмотреть».

Я вполне понимаю: то, что я попытался Вам изложить, весьма ничтожно по сравнению с тем, что здесь в действительности нужно описать и открыть — что оно и неадекватно, и дано лишь в метафорических формулировках. Но мне лично все это сделало понятнее тот феномен, который так или иначе Гуссерлем совсем не «с потолка» был взят и который он пытался постичь многие годы. И в этом смысле я могу <согласиться и> сказать, что выполнить нечто такое, как трансцендентальная редукция, все же возможно — могу <согласиться,> что <в этом смысле> она для меня понятна. Но целесообразна ли она, дает ли она то, чего ожидал от нее Гуссерль, и действительно ли она столь необходима для раскрытия чистого сознания, как думал Гуссерль — это, разумеется, уже другой вопрос. И если я говорю: да, я пытаюсь понять, как, собственно, тут обстоит дело, то Я еще не говорю: все это правильно и должно делаться именно так. Потому что здесь есть большая [неопределенность] относительно того, в чем состоят эффекты подлинного осуществления трансцендентальной редукции или еросhе. Вы должны обратить внимание на то, что здесь речь еще не идет о том, что Гуссерль говорит позднее: я заключаю в скобки все науки. Сейчас не имеет значения ни наука, ни то, как я отношусь к наукам. Я говорю: [отныне в феноменологии я ни одного естественнонаучного положения не принимаю в качестве основания для моей теории.] Это довольно легко. Но здесь речь идет о первом, принципиальном, радикальном повороте. Вот сейчас я созерцательно присутствую в этом мире — вот лекционная аудитория, потом Осло, море, моя родина и т.д., и т.д. И теперь, перед лицом этого мира, который сам присутствует здесь в настоящий момент, я должен попытаться произвести эту «редукцию». И только это должно вызвать упомянутый поворот. Я не знаю, правильно ли я понимаю Гуссерля, но я думаю, что дальше мне следует продвигаться в этом направлении, с тем чтобы выяснить, что же здесь, собственно, разворачивается, когда осуществляется такая вот редукция. Другое, причем совершенно другое дело — решить (и здесь у меня, разумеется, есть свои сомнения), действительно ли трансцендентальная редукция имеет такое значение, как считал Гуссерль, так ли она эффективна, как он думал, и так ли она необходима, как ему казалось.

Восьмая лекция

(3 ноября 1967)

**<Tрансцендентальная редукция и идеализм (1)>**

Дамы и господа! Прежде всего я бы хотел извиниться перед Вами, если то, что я хотел бы сказать или буду говорить сегодня, будет трудным или не совсем ясным. Поскольку проблемы, о которых будет идти речь, на поле философской проблематики отстоят друг от друга очень далеко, они предполагают проведение различных аналитических исследований; и так как здесь я буду вынужден формулировать суть дела очень кратко, кое-что будет нуждаться в более подробном разъяснении, которого, однако, я в данный момент дать не смогу.

То, что я хочу разобрать сегодня, — это в основном различные вопросы, вопросы к Гуссерлю, к тексту Гуссерля, вкупе с определенными перспективами следствий, вытекающих из ответов на эти вопросы. Речь сейчас, разумеется, пойдет о трансцендентальной редукции, которую Гуссерль считал решающим {шагом} для всей философии. Он знал, что я — совсем не поклонник редукции, и в нашей переписке он многие годы выражал сожаление по поводу того, что я не мог последовать его требованию провести редукцию, хотя он все снова и снова подчеркивал ее значение. В течение нескольких лет, между 1928 и 1933 годами, продолжался этот обмен письмами, его письма, мои ответы, и там он все время пишет примерно так: «Только тогда, когда Вы тоже совершите трансцендентальную редукцию, перед Вами впервые откроется путь к философии. Пока это не сделано. Вы всего лишь стоите у порога философии; это еще не философия».

Для него дело в дискуссии со мной заключалось прежде всего в том, что я — сегодня я еще подробно остановлюсь на этом — как-то сказал: хорошо, я понимаю проблематику, которая открывается, как только мы начинаем продвигаться по этому пути; и я не только понимаю ее, [но и убежден (или был тогда убежден)], что это действительно очень важная вещь, то, что тут происходит. Но в то же время я думал, что эта проблематика, которая открывается, когда мы вступаем на путь трансцендентального рассмотрения чистого сознания (и в особенности когда мы обращаемся к так называемым конститутивным проблемам, которые я еще буду затрагивать) — что эта проблематика еще нуждается в некой иной подготовке. Именно это было тем чувством, которое я испытывал. После сдачи докторского экзамена в 1918 г., когда я уже защитил диссертацию и дальше мог работать самостоятельно, на протяжении многих лет я пытался провести анализ сознания, в особенности внешнего восприятия, а также проработать конститутивные проблемы. С конститутивными проблемами я благодаря Гуссерлю, так сказать, вошел в контакт уже за несколько лет до этого; особенно важным был 1916 год; тогда я почти каждый день разговаривал с Гуссерлем об этих проблемах. Поэтому я и хотел работать именно над ними. Я был убежден, что имеющие идеалистический привкус результаты Гуссерля были сработаны слишком быстро, что некоторые факты нуждаются в дальнейшей разработке, что кое-что тут еще остается неясным. Но если бы мы прояснили все это, если бы вслед за тем мы и вопросы поставили более точно, то тогда мы <— мне казалось — > пришли бы к совершенно другому результату. И вот на протяжении примерно четырех или пяти лет я пытался проводить различные аналитические исследования внешнего восприятия, было это примерно между 1918-м и 1922-м годами. Тогда я пришел к убеждению, что проблематику уже предполагает нечто, а именно, прежде всего, прояснение предметной структуры того, что конституируется, прояснение формальной структуры мира, прояснение смысла существования, бытия, разработку смысла категорий, категорий в кантовском смысле или, если угодно, в аристотелевском.

Итак, я принялся за формально-онтологическую работу. И тогда Гуссерль сказал мне: это-то как раз и неправильно! Вы стали онтологом, а Вам нужно просто осуществить редукцию, нужно сразу броситься в воду, чтобы в потоке конститутивных проблем ухватить действие конституирования. Тогда Вы увидите, что онтология на самом деле — закрытый путь, что в конечном счете все действительно должно быть редуцировано. Лишь тогда станет ясно, что все онтологическое исследование — потерянный труд! — Вот почему он все снова и снова писал мне о важности трансцендентальной редукции. И свидетельствуют об этом не только его письма, но и вообще весь ход его собственной работы после появления первого тома «Идей». Уже второй том «Идей» его не устраивал, после того как его отредактировала Эдит Штайн. Тогда Ландгребе обработал его во второй раз, но и эту редакцию Гуссерль отверг: нет, не готово, плохо! В целой серии докладов (началось это, насколько я знаю, с так называемых «Лондонских докладов», потом были «Амстердамские доклады», а потом «Парижские доклады») он неоднократно, каждый раз заново и с самого начала пытался прояснить смысл и необходимость редукции. По-видимому, Гуссерль считал, что уж теперь-то все должны, наконец, признать важность и функцию трансцендентальной редукции и трансцендентального анализа. Только тогда могла бы открыться совершенно новая, подлинная философская проблематика. Наконец, были завершены и переведены на французский *Meditationes Cartesiennes,* разработанные на основе «Парижских докладов». Я написал Гуссерлю, что ему следует опубликовать их на немецком, ведь и разработаны они были на этом языке. Но Гуссерль написал только: нет, нет, сейчас я это публиковать не буду. Они еще не готовы, пока их нельзя представить немецкой публике, здесь все нужно проработать заново. И вот с парижского времени — а это был 1929 год — примерно до 1932-33 гг., то есть почти пять лет, он постоянно работал и постоянно писал мне: «Сейчас выйдет мой главный труд!». Я думал, это будет новая редакция *Meditationes Cartesiennes.* Но она сделана не была. В прошлом году я был в Лувене и хотел откопать бумаги с этой новой редакцией *Meditationes Cartesiennes,* поскольку был убежден, что она существует. Именно поэтому я был так удивлен, когда в 1952 году опубликовали старую редакцию, которую сам Гуссерль публиковать совсем не хотел. Однако выяснилось, что новой переработки вообще не существует. Я нашел множество манускриптов — примерно 50 или 60, каждый примерно по 20 страниц, — относящихся к разным годам. В каждом из них была начата разработка какой-то проблемы, но до конца она доведена не была. До завершения единой редакции дело не дошло135.

Однако зимой 1928-29 гг. из совершенно другой перспективы появилась «Формальная и трансцендентальная логика». Гуссерль вначале прочитал об этом лекцию, которую затем — за несколько месяцев до своего семидесятилетия — он записал. Удачная работа — но не то, чего он хотел, не то, что он с самого начала, со времени «Первой философии» стремился развить [с естественной установкой и проблемами конституирования]. Конечно, новая проблематика конститутивного источника логических образований (которая впервые была раскрыта в одной лекции, прочитанной несколькими годами раньше) получила последовательное развитие и разработку. Единичные подготовительные работы, посвященные систематическому развитию трансцендентального конститутивного рассмотрения и правильному проведению феноменологической редукции, продолжались примерно до 1934 г., но вожделенная систематическая разработка осуществлена не была.

Затем с возникновением «Кризиса», первая часть которого, насчитывающая примерно 100 страниц, вышла еще до смерти Гуссерля, наступила последняя фаза. Проблематика, которая здесь возникает, берет свое начало в одном письме Гуссерля в адрес VIII Международного Конгресса в Праге. Об этом писал мне он сам. И при всех изменениях здесь тоже содержится та же самая основная идея: в конце концов нужно убедительно показать: только тогда, когда мы правильно проделываем трансцендентальную редукцию, получает развитие вся философия, и только тогда мы имеем систему трансцендентальных конститутивных проблем, причем полностью и до конца. Но Гуссерль, к несчастью, заболел, «Кризис» остался незавершенным и при жизни Гуссерля больше не публиковался. Однако предварительные разработки к нему находятся в немалых количествах в Лувене.

Итак, сейчас я бы хотел немного заняться этой трансцендентальной редукцией. Я уже ставил вопрос о том, что это такое. Удалась ли та попытка, которую я предпринял здесь неделю назад, правильно ли и соответствует ли замыслу Гуссерля то, как понимаю дело я — этого я не знаю. К сожалению, я больше не могу с ним говорить. Но это попытка и, возможно, она правильна. Я, со своей стороны, хотел бы сделать все, чтобы правильно понять суть дела, и затем вступить в дискуссию с самим собой, со своими собственными вопросами, которые я должен поставить в этой связи.

И мой первый вопрос таков: как здесь, на этой лекции, мне лучше всего подойти к этой проблеме? Следует ли мне вначале сказать о редукции, о ее функции и ее следствиях? Или же сначала я должен сказать о том, что обозначают как позицию Гуссерля в первом томе «Идей», которую кратко называют «трансцендентальным идеализмом»? Должен ли я начать с редукции и затем перейти к идеализму? Или же вначале мне следует приняться за идеализм и потом вернуться к редукции? Ведь если Вы начнете читать первый том «Идей», Вы обнаружите, что те параграфы, о которых обычно говорят, что они выражают занимаемую Гуссерлем в этот период позицию трансцендентального идеализма, находятся *перед* параграфами, посвященными редукции! И далее: результаты, отдельные утверждения, содержащиеся в этих параграфах, служат аргументами в пользу того, что редукция может быть проведена. Но самое важное, что делает возможным проведение редукции — это по сути ничто иное, как резкое разделение между чистым сознанием и его сущностью, с одной стороны, и, с другой стороны, тем, что противостоит этому сознанию и является по отношению к нему трансцендентным, то есть, в частности, реальным миром. Следовательно, вначале необходимо постичь сущность чистого сознания, а затем увидеть, что то, что не есть чистое сознание, по отношению к чистому сознанию трансцендентно в онтическом смысле. А из этого вытекает, что возможно провести редукцию и иметь для себя сферу чистого сознания как остаток, как то, что сохраняется. И кроме того, есть также другое, то есть трансцендентное.

Или наоборот? Сначала нужно осуществить редукцию, чтобы она впервые раскрыла нам чистое сознание? Пока мы пребываем в «естественной» установке, мы еще не имеем чистого сознания, но только психическое, человеческое сознание. В чем же, так сказать, состоит надежда Гуссерля, и что составляет цель трансцендентальной редукции? Это именно — об этом Гуссерль совершенно ясно говорит в тексте — раскрытие новой области бытия, причем области индивидуального бытия. Но что это за область бытия? Бытийная область чистого сознания, *моего* чистого сознания, моего чистого *Я.* Значит, только редукция вообще впервые открывает мне глаза на то, что такое чистое сознание, она показывает мне сущность чистого сознания. Но если я уже знаю, что это такое, то я знаю и то, что у меня остается после осуществления редукции, и что такое трансцендентное, то, что я теперь еще как-то должен вывести на свет Божий с помощью анализа чистого сознания — этот мир. Но если я этого не знаю, то разве может мне это сказать даже сама редукция?

В ходе данного рассмотрения я поступил так, что вначале стал говорить о редукции. Те параграфы, которые в первом томе «Идей» содержат идеалистическое решение Гуссерля и которые включают в себя также и тезис о чистом сознании, я сначала оставил в стороне. Исказил ли я тем самым мысли Гуссерля? Да, по сравнению с текстом Гуссерля из первого тома «Идей» я кое-что сместил. Но сам Гуссерль сказал мне как-то в одном разговоре: «Разумеется, когда я это писал, я должен был вначале [пройти] путь редукции. В действительности все то, что в тексте «Идей» находится *перед* редукцией, — о сознании, о сущности, о мире, — все это было сказано, уже опираясь на редукцию». Итак, таково его объяснение действительного хода его рассмотрения, и в определенном смысле я считаю, что это правильно. Так и должно быть, если функция редукции действительно состоит в раскрытии перспективы на некую новую область бытия, — прежде всего, на бытийную область индивидуального бытия, этих так называемых «ирреальностей», которые затем постигаются эйдетически. Значит, такой {порядок} правилен, и, следовательно, я все-таки не исказил {мысль} Гуссерля. Ведь в том и заключается смысл редукции, что она обеспечивает или должна обеспечить это, и говорил мне об этом сам Гуссерль.

Итак, теперь я буду продвигаться дальше таким образом: сначала я займусь редукцией, я кратко поясню для Вас все сомнения, которые возникают у меня в связи с ней. И лишь затем я перейду к идеалистической позиции, к описанию так называемого идеализма Гуссерля — идеализма в том виде, в каком он находит себе выражение в первом томе «Идей». Поскольку позиция гуссерлева идеализма в первом томе «Идей» не тождественна той позиции, которую Гуссерль как трансцендентальный идеалист занял *позднее — в Meditationes Cartesiennes, в* «Формальной и трансцендентальной логике» и далее. В первом томе «Идей» основные тезисы этого идеализма сформулированы так, что некоторые из них и позднее вновь появляются без изменений. Но другие утверждения даны в такой формулировке, что, принимая ее, все еще можно оставаться на точке зрения так называемого «реализма». [Это остается скрытым отчасти формулировкой аргументации, тезиса, а отчасти и смыслом отдельных понятий, которые использует Гуссерль]. Первое понятие, которое здесь является важным, — это понятие полагания (Setzung), которое я уже упоминал в самом начале и которое означает первоначально «признание бытия». Позднее, то есть в конце двадцатых годов, в *Meditationes Cartesiennes* и в «Формальной и трансцендентальной логике», уже последовательно проводится другое понимание. Дело идет уже не столько о «полагании», сколько о «созидании» (Stiftung) — мир «создается». И тем самым изменяется теперь смысл функции каждого познавательного акта. В каждом таком акте содержится этот момент созидания. Начиная с 1929 года в силу вступает учение о том, что все трансцендентальные предметы «созидаются», короче говоря, трансцендентально и интенционально *творятся.*

Когда я говорю здесь о «трансцендентальном идеализме» Гуссерля, то я говорю исключительно о позиции, содержащейся в первом томе «Идей», точнее, только в одной из частей этого первого тома. Потому что если Вы прочтете первый том «Идей» до конца, то Вы увидите, что как только Гуссерль разворачивает конститутивную проблематику, — так называемые вопросы разума, «правовые вопросы», — тут уже раскрывается и та проблематика, которая позднее приводит его к идеалистическим выводам. Этот путь здесь уже предначертан. В тот момент, когда он писал это, он знал, что имеется некая область чистого сознания, которая в первом томе «Идей» еще совершенно не затронута, а именно, изначальное, так называемое «внутреннее» сознание, сознание в потоке, где нет еще никаких — как же это сказать? — конституированных переживаний. Но в первом томе «Идей» это еще представлено таким образом: в сознании есть акты, которые все являются единствами, единствами сознания. Рассматривается совсем не этот предельный поток сознания; он намеренно оттесняется на задний план. Анализ этого изначального потока лишь позднее, в «Лекциях о феноменологии внутреннего сознания времени», найдет свое литературное выражение.

Но сейчас вернемся к вопросам, которые я хотел поставить! Для меня здесь имеется прежде всего следующая проблема: что такое редукция *—* вструктурном отношении? Является ли она отдельным актом, причем тем актом, в котором она <актуально> осуществляется — и одновременно некое решение, решимостью? Другими словами, я осуществляю сейчас редукцию и решаю удерживать это {состояние} впредь. Почему я должен его удерживать? Конечно, потому, что я лишь тогда, когда осуществил ее, могу проводить исследование в установке редукции. Естественно, начало редукции — это некий акт, некое предрешение. Но как тогда обстоит дело вот с чем: исчезает ли это решение потом? Или от него остаются какие-то следы? Сохраняется ли эта особая установка, появления которой я добиваюсь произвольно и посредством одного акта? Или же она проходит? Какие «воздействия» — если позволительно так говорить — оказывает этот акт редукции на меня самого? Протекают ли тогда мои переживания таким образом, что все они функционируют в <рамках> редукции? Или же все это проходит и я возвращаюсь к естественной установке, в которой находился до <проведения> редукции? Этого я не знаю. Однако я помню, как было трудно, когда в то время, в 1913 или в 1914 году, все мы пытались проделать ее. Если принимать все это совершенно всерьез, так, как обычно делает молодежь, то это словно сон, в который ты погружаешься. Ты возвращаешься к повседневной жизни, но как только ты начинаешь <философскую> работу, ты должен перейти в эту установку — иначе все было бы неподлинным, как говорил Гуссерль. Кажется, что эффектом этого акта редукции является некое состояние. Не правда ли? Он даже должен быть состоянием. Ведь иначе мы были бы вынуждены каждое мгновение говорить себе снова: сейчас я делаю редукцию, сейчас я редуцирую, сейчас я дистанцируюсь <от естественной установки> и т.д. И тогда редукцию нужно понимать не как акт, но как изменение в сознании вообще, причем всеобщее и полное. Но правильно ли говорить «всеобщее и полное»? Нет, это неправильно. Вообще-то так должно быть. Однако сам Гуссерль говорит: нет, я не хочу доводить редукцию, которую я использую здесь как определенную операцию, до такого предела. Она может заходить так далеко, что все, т.е. мое сознание в целом, редуцируется, все протекает в позиции «заключения в скобки» или, лучше, «заключенности в скобки». Разумеется, я осуществляю полагание реального мира, моих знакомых и т.д., но тем не менее постоянно с ограничением «исключенное», т.е. я несколько отстраняюсь от полагании. Однако и это переживание отстранения, как и те переживания, в которых я теперь направлен на мои переживания, то есть имманентные восприятия, с помощью которых я должен проводить анализ чистого сознания, все они суть «тетические» акты. Следует ли их редуцировать? Нет, говорит Гуссерль, так далеко дело не заходит. Сделать это можно, если есть желание. Но ведь я хочу, говорит Гуссерль, развивать именно науку о чистом сознании — с имманентными восприятиями как тетическими актами и с основанными на них суждениями о моих переживаниях, которые тоже должны быть тетическими. Значит, все это «тетическое». Примечательно при этом вот что: я в некотором смысле расколот. А именно, то, что направлено на трансцендентный мир и на трансцендентное вообще, редуцировано, тут я должен занять эту особенную установку, если удастся. И в то же время остаток, то есть то, что я сейчас делаю, а значит, действительную научную философскую работу — это я должен проводить в тетической установке, то есть без редукции.

Ситуация, таким образом, довольно сложна. Ибо, с одной стороны, я имею вначале естественный генеральный тезис мира, который редуцируется; то есть по отношению к нему я занимаю какую-то дистанцию, так, как если бы я вообще запретил себе утверждать что-либо, запретил себе переходить к тезисам. В то же время должен все-таки произойти еще один переворот. То, что я актуально делаю, то есть мое имманентное, направленное на мои переживания восприятие, анализ данного в нем и т.д., я снова должен проделывать совершенно серьезно, то есть в естественной тетической установке. Ведь именно этого требует Гуссерль, не правда ли? Иначе он не смог бы заниматься феноменологией как наукой.

Итак, это первая группа вопросов, относящихся к структуре и функции редукции. Я думаю, мы должны признать наличие — речь идет об одном акте и существует множество таких актов, и того, и другого: когда мы возвращаемся к <философскому> труду, и, кроме того, существует некая устойчивая установка. Как такое возможно, — это уже другой вопрос. Это каждый должен узнать, обратившись к себе самому.

Второй вопрос — вопрос, тотчас же становящийся предметом спора — звучит так: является ли трансцендентальная редукция, которая, разумеется, является достаточным условием для определенного философского исследования, также и необходимым условием для всякого философского исследования? Многие мои друзья, старшие друзья, держались такого мнения: ну хорошо, давайте проделаем эту редукцию и предположим, что нам удалось описать, проанализировать чистое сознание, понять функции различных переживаний, понять действия, которые осуществляются посредством этих функций. Наконец, приходит момент, когда мы уже знаем, каково то, что происходит в моем сознании, если я, например, вижу сейчас этот зал и обращаюсь с ним как с реальностью. И так это распространяется на весь мир. Итак, я проанализировал познание реального мира, причем — скажем для начала, чтобы упростить ситуацию — физического мира. Что потом? Тогда я все время занимался анализом познавательных операций, действий, познавательных действий. Все это в определенном смысле теория познания, просто развивают ее на основе чистого сознания и в пределах имманентного. Но должен ли я теперь просто сказать: итак, мне удалось показать, что конституирование физической вещи в этих восприятиях правомерно, а значит, пришло время положить конец всей этой философской проблематике? Или же я должен сказать: нет, это еще не конец. Даже если познание разворачивается <во> внутреннем восприятии именно так, и если оно правомерно, то что это значит? Это значит, что то, что установлено здесь на основе опыта, *действительно* таково, каким оно постигается. Не так ли? И конечный вывод гласит: существует мир вещей, который был проанализирован в чувственном опыте. Можно ли сделать так просто? Или же здесь <еще> имеются какие-то сложности? Во всяком случае, встает такой вопрос: Для чего же мы развернули весь этот анализ чистого сознания — эти аналитические исследования того, как это происходит при познании, какое функции при этом [используются]. Ну конечно, для того, чтобы знать, действительно ли мир существует и как он существует. Ведь это и было тем, что нас волновало, не правда ли? Таким образом, после проведения всего анализа открывается постулат {о необходимости} прийти к какому-то метафизическому решению. Не так ли? Или, по крайней мере, к онтологическому решению — ведь онтологии тоже помещены в скобки, как выяснилось. Так может быть редукция есть лишь какая-то необходимая *фаза* философствования? И тогда в какой-то момент она должна быть устранена? Ведь нужно же в конце концов решиться выносить суждения о мире и заниматься метафизикой и онтологией, что тем более важно, что ведь и весь феноменологический анализ при условии редукции проводится все-таки эйдетически. Он проводится не на индивидах, не на осуществляемых в данный момент восприятиях. И то, что я в итоге получаю <в качестве результат анализа,> это, если оно носит позитивный характер, только следующее: в принципе возможно, что некий опыт, по своей сущности протекающий так-то и так-то, ведет к позитивному результату. Этим еще не сказано, действительно ли то, что я делаю фактически, является таким опытом. Не правда ли? Этим еще не сказано и то, с чем я индивидуально имею дело в этом мире — является ли оно действительно реальным и наделенным теми качествами, как это мне является сейчас in individuo? В феноменологии речь всегда идет только о неком *возможном* мире — возможном реальном мире. Но это в конечном счете интересует меня весьма мало. Ведь я хочу знать, каков в действительности именно *этот* мир, тот, в котором я еще живу.

Каким был ответ Гуссерля? Сейчас я уже не знаю точно, действительно ли он мне сказал это лично, или же об этом я только прочитал у него. <По Гуссерлю,> нет необходимости устранять редукцию, возвращаться к естественной установке и углубляться в метафизику. Ибо все необходимое уже дает анализ, проводимый под знаком редукции. Редукция — это необходимое для всякой философии, причем необходимое во все времена условие философствования о бытии. Результаты, добытые в этой установке, разрешают все, все проблемы, и уже не возникает никакой нужды в метафизике. Ибо в определенном смысле то решение, которого мы достигаем в этой области, уже есть метафизическое решение. И, разумеется, ясно: если решение носит трансцендентально-идеалистический характер, если реальность есть ничто иное как коррелят бесконечного многообразия определенным образом упорядоченных восприятий и мыслительных операций, тогда, конечно, все можно найти уже в ходе анализа чистого сознания в акте и в корреляте. Лишь одно верно, о чем говорили уже неокантианцы: задача эта бесконечна. Но эффект все же однозначен. Так вот, это был еще один спорный пункт в дискуссиях между Гуссерлем и некоторыми из его более старых учеников. Потому что поздние ученики Гуссерля, т.е. его ученики фрайбургского периода, уже не видели здесь никаких трудностей, они как бы полностью вошли в фарватер трансцендентальной феноменологии и были убеждены, что здесь все в порядке, что сделать тут ничего больше нельзя. Впрочем, такая ситуация продолжалась недолго. В конце концов в развитии так называемой фрайбургской феноменологической школы произошла катастрофа. Причиной было влияние Хайдеггера, который ввел совершенно новую проблематику, более понятную и более близкую молодым людям того времени, поскольку он принадлежал к тому же послевоенному поколению и потому намного успешнее находил общий язык с молодежью, вернувшейся с войны. Хайдеггер безусловно обладал и большим ораторским даром, чем Гуссерль. Возникли сложности. Те проблемы, которые раньше благодаря «Логическим исследованиям» и первому тому «Идей» были животрепещущими, по сути дела исчезли. Гуссерль, который после войны решительно обратился в трансцендентальный идеализм, с новыми учениками не встречал в области трансцендентальной редукции никаких затруднений. Когда осенью 1927 г. я приехал к Гуссерлю (я описываю разговор не с ним, а с одним из его учеников, который в то время был очень близок Гуссерлю, но это был не Хайдеггер), я поставил вопрос: как следует понимать коституирование? Нет ли такой области, которая находится до конституирования? И нет ли также таких проблем, которые должны быть [критически] обсуждены до обсуждения <проблемы> конституирования? — На это он мне ответил: нет, конституируется все. Нет ничего, что не было бы конституировано. Все есть эффект конституирования и как таковое выходит в определенном смысле за пределы предельной изначальной имманентной сферы. Все конституировано. К не-конституированному, то есть к тому, из чего развивается или должно развиваться все это конституирование, пробиться по сути дела невозможно. И все.

Тем не менее, я думаю, что вопрос остается открытым: должны ли трансцендентальная редукция и трансцендентальный анализ быть окончательной, первой и последней операцией в философии? Или же они суть лишь некий путь решения некоторых в высшей степени важных проблем, необходимый для того, чтобы затем с приобретенным здесь аппаратом все-таки вернуться к старым метафизическим проблемам?

В качестве следующего пункта я обращусь к тому, что я уже упоминал и поэтому могу рассмотреть кратко. Я думаю, что проведение трансцендентальной редукции и «выключение» позитивных наук в феноменологическом анализе — это две разные операции. Редукция, которая [отталкивается от] генерального тезиса естественной установки [и] каким-то образом «редуцирует» его, порождает радикальную проблему общей установки и способа рассмотрения. Но то, что Гуссерль по праву требует в первом томе «Идей» и в других работах, а именно, что при разрешении определенных проблем философии и, в особенности, всех правильно сформулированных теоретико-познавательных проблем необходимо выключить позитивную науку, означает только то, что в философии мы не имеем права ссылаться ни на одно позитивно-научное утверждение. Это значит только то, что ни одно предположение позитивных наук, то есть естествознания, наук о духе, математики и т.д. (которое, впрочем, совсем не в чем упрекать и за которое несут ответственность физики, химики, математики и т.д.) не может быть принято как предпосылка. Мы, философы, не используем его как посылку наших аналитических исследований.136

В этом смысле все позитивные науки должны быть выключены. Я полагаю, это требование следует принять. Мы должны сказать себе: даже самую чудесную, самым лучшим образом обоснованную науку мы не берем в качестве принципа, в качестве предпосылки для наших дальнейших размышлений. Физик и физиолог говорят, что в пространстве происходит то-то и то-то, скажем, существует какая-то волна или какой-то космический луч, и этот процесс встречается с окончанием моего нерва, и благодаря этому в центральной нервной системе возникает то-то и то-то, и вот я вижу красный цвет, не так ли? Такие утверждения выдвигают все снова и снова, недавно в этой области были сделаны новые открытия. И тогда феноменолог говорит: да, прекрасно, но здесь Вы уже приняли как предпосылку, что физические вещи вообще существуют. Тем самым Вы приняли и то, что познание физических вещей правомерно. И если Вы уже сделали это, то Вам незачем философствовать дальше, это было бы или противоречием или же petitio principii — и все. В этом смысле мне кажется возможным и необходимым осуществлять такую редукцию, выключение даже самых чудесных позитивных наук при решении некоторых проблем теории познания, а именно, в области критики познания. Но это не то же самое и не является столь сложным, как редукция генерального тезиса реального мира в естественной [установке].

Следующий вопрос: *к* чему должна применяться трансцендентальная редукция, феноменологическая редукция? Об этом у Гуссерля, разумеется, сказано. Прежде всего должен быть редуцирован генеральный тезис реального мира. Именно поэтому я поднимал вопрос о том, что такое генеральный тезис. И Гуссерль сам сказал в первом томе «Идей», что генеральный тезис есть не акт, не акт суждения, но нечто такое, что как бы постоянно есть. Ну и как же я тогда должен применять редукцию к этой постоянной установке (или назовите это так, как Вам угодно это)? Я как-то попытался прояснить это — с помощью сравнения его с психастенией. Но как это происходит? Как это устойчивое состояние может быть теперь модифицировано? Быть может, это удастся. Но эта редукция применяется не только к самому генеральному тезису, к моему состоянию, она применяется <и> к тому, что подпадает под генеральный тезис. Что же подпадает под генеральный тезис? Подпадает мир — и Гуссерль здесь говорит: мир естественной установки. Это и должно быть редуцировано. Что должно быть в нем редуцировано? Характер бытия, коррелят генерального тезиса, характер бытия реального мира, характер бытия любой вещи, которую я здесь [воспринимаю]. Как раз это и должно быть как-то модифицировано!

Но <теперь> меня занимает нечто иное: как далеко простирается это мир? Что принадлежит к этому реальному миру? Нам говорят: пространственно-временное многообразие вещей — а также людей и животных, включая меня самого. Принадлежит ли ему и физическая вещь, а именно, то, что мы сегодня о ней знаем? То, что знал Гуссерль, со временем изменилось. В каком состоянии тогда, то есть до 1913 года, находилась теория атома? Теория Бора уже существовала, но все это так или иначе изменилось, а потом было произведено расщепление атома и т.д. — Принадлежит ли это к реальному миру естественной установки? Аналогично, если Вы вспомните об астрономии, в особенности об астрофизике, теории о том, что происходит, к примеру, на солнце [и т.д.] — Относится ли и это к естественному миру? Или же это только продукт дальнейшего процесса конституирования, который, однако, в некотором смысле не принадлежит нашему миру? Гуссерль хотел позднее определить это более точно. Потому что в «Кризисе» он вместо понятия естественного мира все-таки ввел другое понятие, а именно, понятие жизненного мира. Жизненный мир — это, конечно, тоже мир в естественной установке, [но все же (в более точной формулировке) он не то же самое, что естественный мир]. Поскольку {Гуссерль} говорит: жизненный мир — это то, что остается, когда я устраняю все теории, выключаю, так сказать, все теории, то есть теоретическую физику, биохимию, биологию и т.д. Все это я должен выключить. Но жизненный мир — это в то же время и тот мир, в котором мы живем. Это второе определение. Мир, в котором мы действуем и т.д. — к нему относится вся техника, моя техника тоже. Действительно ли дело обстоит так, что мы живем в неком мире, имеем некий общий жизненный мир, в котором атомы не имеют никакого значения, в котором еще нет никаких атомов, никаких атомных ядер? Разве мы не учитываем это в наших действиях? Могли бы мы создать нашу сегодняшнюю технику, не принимая этого во внимание? Например, если строят такой «Спутник», который должен иметь несгораемую оболочку — тогда он должен быть покрыт с внешней стороны особой субстанцией, отражающей разного рода лучи. В нем есть множество аппаратов высочайшей точности, конструкция которых предполагает истинность самых последних результатов сегодняшнего естествознания. Целые отрасли высокоэффективной промышленности возникли в связи с этим и обогащают наш жизненный мир своими продуктами. Точно так же дело обстоит и с современной биологией, биохимией и их практическими применениями в медицине, в зоотехнике и т.д., и т.п. Все это принадлежит сегодня нашему жизненному миру. Но оно постоянно изменяется. В связи с этим и в этом смысле объем того, к чему должна быть применена редукция, вначале остается неопределенным. Потом, после введения редукции, Гуссерль, конечно, говорит, что позитивные науки должны быть редуцированы, «выключены». Но теперь я спрашиваю: по какому праву? Ведь вся эта область уже выходит за пределы генерального тезиса многих из нас. Во всей этой процедуре его должно что-то направлять, если в конце концов он говорит, что и это я должен исключить. Что же его здесь направляет? — Гуссерль говорит о различных «выключениях»: естественных наук, наук о духе, математики, логики как формальной mathesis universalis. Затем должны быть выключены и все материальные онтологии. Почему? Потому, что это как раз те науки, которые развивают без редукции. А чем они занимаются? Трансцендентными сущностями. А все трансцендентные сущности по определению не имманентны. Но если выключены формальные и материальные онтологии, то тогда отпадает и основание для многих феноменологических решений. Тогда нельзя, например, отделить чистое сознание ото всех трансцендентных областей. Должна быть выключена и трансцендентность Бога. Все это не имеет ничего общего с генеральным тезисом <естественной установки>. Решающей является «трансцендентность» в онтическом смысле, по отношению к чистому сознанию. Но тогда у Гуссерля возникают трудности: каково положение «моего» чистого Я? Ведь чистое Я — это не переживание и не какая-то постоянная данность в потоке переживаний, ведь оно по отношению к нему трансцендентно. Должно ли и мое чистое Я подпадать под редукцию? Гуссерль говорит: нет, нет, оно редуцироваться не должно. — Значит, Я принадлежит к структуре сознания. Затем он цитирует Канта и, по сути дела, также Декарта. Я сформулировал это несколько по-иному: каждое переживание имеет особую Я-форму, форму первого лица. Все мои переживания суть «переживания первого лица», не «он-переживания», не «она-переживания», не «ты-переживания», но «я-переживания». Следовательно, это связано со структурой <переживаний>, хотя чистое Я не есть какой-то элемент сознания; структура сознания однозначно указывает на это. Невозможно поступить иначе, необходимо абсолютно признать чистое Я с его чистыми переживаниями. Итак, таковы (перечисленные по порядку) ответы Гуссерля на вопрос о том, что должно быть редуцировано. И теперь Вы видите, сколь далеко простирается редукция, она распространяется не только на естественный мир, но и на различные другие <предметы>, предметы математики, логики, формальной онтологии и т.д., даже на Бога.

Что же его здесь направляет? Может быть, сущность чистого сознания? Да, конечно, но сущность чистого сознания все-таки еще только должна быть раскрыта посредством редукции, а не наоборот, — об этом я, следуя Гуссерлю, уже говорил. Если потом мы, так сказать, попытаемся разведать и узнать, в чем состоит его позиция, называемая «трансцендентальным идеализмом», то, как мне кажется, выяснится, что понятие, играющее здесь руководящую роль и ведущее к отделению того, что должно сохраниться как остаток редукции, — это понятие онтической трансценденции. Поэтому ранее я различил разные понятия, теоретико-познавательные понятия трансценднеции, онтические понятия трансценденции и т.д. Выраженное в нескольких словах, решение Гуссерля гласит: имманентное — это просто то, что является реальным (reell) элементом моего сознания, элементом моего потока сознания. Имманентно направленные акты познания, акты сознания, суть такие акты, которые направлены на нечто такое, что является элементом моего потока сознания, реальной (reell) составной частью этого сознания. А трансцендентно направлены те акты, где это не имеет места.

Я помню: имманентное восприятие — [означает особую разновидность] имманентно направленных актов, а именно, те акты, в которых существует <некое> неопосредованное единство между воспринятым, моим переживанием, [и моим восприятием]. Восприятие моего переживания, так сказать, надстроено над тем переживанием, на которое направлено восприятие. Оно по отношению к этому переживанию несамостоятельно в своем бытии. Оно существует только тогда, когда существует переживание, на которое направлено восприятие. Там, где это не имеет места, например, при воспоминаниях о переживаниях осуществляющего воспоминания Я, там этой имманентности уже нет. Ибо прошлые переживания не образуют непосредственного единства с моим воспоминанием, не так ли, как не образуют они такого единства и с рефлексией в воспоминании. Тут уже есть определенные дистанции. Строго имманентно, собственно, только то, что осуществляется в области *актуального «теперь»* имманентного восприятия; там, где это не имеет места, там уже трансценденция. Ну, а трансцендентное в том смысле, что оно не принадлежит реально (reell) к моему потоку сознания, дано — и здесь в игру входят те другие понятия трансценденции — только через оттенки, через явления, оно дано всегда односторонне и всегда в таком [восприятии, которое, трансцендируя, выходит за пределы собственно данного]. То, что позади, то, что внутри, — это уже не дано, но может быть показано на следующем шаге. Так, я разрезаю яблоко на две части и вижу, что находится внутри. Но внутреннее неустранимо; даже если я буду резать до бесконечности, внутреннее и обратная сторона будут сохраняться всегда.

Может случиться, что через 100 лет, как говорит Гуссерль, все взорвется, и выяснится, что по сути дела не было вообще никакого яблока, и что все, данное прежде, было всего лишь, так сказать, упорядоченной иллюзией. Никогда не может быть уверенности, абсолютной уверенности, что то, что было познано как трансцендентное, существует. Абсолютно достоверное — это только собственное, одномоментно воспринятое переживание в его существовании. Относительно всего остального в принципе может быть выражено сомнение, это в принципе возможно — и поэтому оно вначале открывает перспективу новых проблем. Здесь разыгрывается картезианская карта, не правда ли? Только имманентно воспринятое является абсолютно самоданным, оно дано не через явления и не односторонне, но полно, и оно абсолютно удостоверено в своем существовании. Это и есть тот мотив, который диктует Гуссерлю: то, что должно быть выключено, редуцировано, есть то, что по своему бытию не абсолютно необходимо, что не следует из структуры акта или многообразия актов. Внешнее восприятие структурировано так, что из этой структуры не следует существование воспринятого; несмотря на то, что оно воспринято, оно может не существовать. Конечно, весьма маловероятно, что его нет — но все же его может не быть. И как таковое оно поэтому должно быть подвергнуто редукции. Остается же лишь актуальное чистое сознание.

И вот кажется, что мы как будто бы нашли какое-то решение: руководящее понятие при отграничении чистого сознания от всего остального— это, во-первых, понятие онтической трансценденции, а кроме того, те понятия теоретико-познавательной трансценденции, которые мы образуем в связи с односторонностью и т.д. Но почему Гуссерль использует оба понятия трансценденции, которые он хотя и различает содержательно — как это ясно из вышесказанного, — но терминологически друг от друга не отграничивает. Разве не мог бы он удовольствоваться онтическим понятием? Ведь эта трансценденция является решающей в определении чисто предметного различия между сознанием и не-сознанием. Но для того, чтобы знать, что нечто — как, например, материальная вещь, о которой Гуссерль и утверждает это expressis verbis, — столь сущностно отличается от сознания, что она не есть и не может быть его «реальной (reell) составной частью», для этого все же нужно знать, что есть нечто и, в особенности, какова его сущность. Но как — исходя из позиции Гуссерля — можно это знать? На основе опыта или результатов позитивных наук. Да, но на них Гуссерль мог бы ссылаться только *до* проведения редукции. Но как только редукция проведена, это знание об онтически трансцендентном должно быть «заключено в скобки», так что ссылаться на него уже нельзя. Фундамент разделения сознания и не-сознания и, вместе с тем, по меньшей мере основание определения объема редукции становятся <тем самым> шаткими. В некотором смысле все нужно начинать заново. Но как? Или же знание о сущности трансцендентного следует добыть на пути онтологического анализа? На первый взгляд кажется, что это действительно так, что онтология в гуссерлевом смысле призвана давать нам априорное знание о сущности (или об идее) предметов. Но ведь онтологии тоже подвергаются редукции, и поэтому после редукции ссылаться на них нельзя. Таким образом, ситуация не меняется ни на йоту. На основании постижения сущности некоего предмета на трансцендентально редуцированной почве нельзя утверждать, что этот предмет онтически трансцендентен по отношению к сознанию. Следовательно, нужно искать другой путь. И он, как будто бы, открывается, когда мы отказываемся от ссылок на сущность (идею) этого предмета и ставим вопрос о способе его данности в соответствующих переживаниях. Гуссерль действительно вступает на этот путь, и он приводит его к разобранным мною ранее теоретико-познавательным понятиям трансценденции. Отправляясь отсюда, через анализ, скажем, внешнего восприятия, можно узнать, что физическая вещь в теоретико-познавательном смысле «трансцендентна», то есть своими качествами выступает за пределы данного в соответствующем восприятии. И здесь, если мы уже знаем, что составляет или может составлять «реальную (reell) составную часть» переживания, мы могли бы решить, что — если оно вообще существует — *не* может составлять «реальную составную часть» переживания.

Тогда на этом пути выяснилось бы, почему Гуссерль использует два понятия трансценденции и в определенной мере колеблется между ними. Это еще не значит, что на этом новом пути уже преодолены все трудности. Потому что и здесь остается верным: для того, чтобы правильно провести редукцию, мы уже должны знать, что относится к сущности чистого сознания,; но только редукция должна впервые сделать для нас возможным познавательный доступ к постижению чистого сознания в его сущности, только она впервые может позволить нам вынести решение о том, что есть и что не есть реальная (reell) составная часть чистого сознания, а значит, только она впервые может сделать возможным решение о своем собственном объеме. Не следует ли тогда сказать, что сама редукция вначале проводится, так сказать, лишь в экспериментальном порядке, и только в ходе исследования подвергается корректировке и тогда определяет смысл и объем применения понятия онтической трансценденции?

Предположим, что понятие реальной составной части чистого сознания определено. Но решено ли уже тем самым, что в каждом случае образует такую «составную часть» переживания? Отнюдь нет! Потому что лишь теперь передо мною встает вопрос: что есть то, что может быть постигнуто в имманентном восприятии? Что есть действительно имманентно данное, причем данное так, что является достоверным, что оно есть реальная составная часть моего моментального переживания? Что принадлежит единству переживания? Скажем, воспринятая вещь ему не принадлежит — она трансцендентна, говорит нам Гуссерль. Ну а аспект вещи, который я сейчас имею? Он, конечно, — не физическое; но не есть ли он уже ipso facto элемент сознания? Аспект, который я имею, — это не воспринятая физическая вещь, он есть нечто, что я переживаю, когда воспринимаю соответствующую вещь. Но говорит ли это в пользу того, что он есть реальная составная часть восприятия? Поскольку он имеет в своем содержании цветовые элементы, Брентано, вероятно, назвал бы его «физическим феноменом». Известно, что по Брентано цвета суть «физические», а не «психические феномены». Психическую природу имеют только интенциональные (имеющие интенцию) переживания; напротив, цвета, звуки и т.д. суть физические феномены. Однако физические феномены — это совсем не физическое, не материальное в смысле физики, естествознания. Так говорит Брентано. По сути дела, он, скажем так, критический реалист. Но то, что он называет «цветом» есть ни что иное как особые качественные моменты, которые в восприятии даны как конкретные определенности (свойства) воспринятой окрашенной вещи, например, белой бумаги или серого пиджака. О том, что есть нечто подобное «аспекту», отличному как от окрашенной вещи, так и от акта видения, — об этом Брентано не знает вообще, и нельзя сказать с определенностью, причислил бы он его к «физическим» феноменам или же к психическому. Но и его «физические» феномены уже образуют, так сказать, нечто среднее между реальной и материальной вещью и «психическими феноменами», которые составляют психическое. Почему, однако, Брентано *не* стал бы говорить, скажем, о визуальных аспектах, что они суть «психические феномены»? Потому, что они не являются «интенциональными», скрывающими в себе интенцию феноменами. Так и мы должны будем сказать, что аспект — это не «сознание», не «переживание». Гуссерль хотя и говорил раньше: «оттенок есть переживание»,137 однако и он не стал бы говорить, что «оттенок» есть «интенциональный акт». Он есть «пережитое», он «переживается» тем, кто осуществляет акт восприятия. Но решено ли тем самым, что он есть «реальная составная часть» переживания, или же что он уже переходит границу, проведенную понятием реальной составной части переживания?

Сейчас я должен вернуться к тому, что уже обсуждалось ранее.138 Каждый «аспект чего-либо» имеет в своей подпочве множество данных ощущения, которые не тождественны качественным определениям воспринятой вещи. Это текучие данные, которые я переживаю, о которых я ничего не знаю, когда вижу вещи, но которые все же как-то присутствуют для меня и определяют мой способ поведения, а также то, что я собственно, вижу, слышу и как я это вижу. Они не имеют физической природы, они — не физические реальности. Гуссерль о них говорит совершенно ясно: текучие чувственные данные, которые я сейчас имею, суть реальные составные части переживания.139 Так получилось, что я провел вместе с Гуссерлем очень многие часы и я всегда ставил перед ним такой вопрос: это красное пятно на периферии моего зрения — действительно ли это «сознание»? Является ли оно переживанием? Имеет ли оно Я-структуру? Есть ли оно осуществление некоего акта? Является ли оно знанием о чем-либо? Гуссерль мне говорил: в одном я могу с Вами согласиться: данное ощущения не имеет формы Я (nicht ich-lich), оно чуждо Я. Напротив, акт имеет форму Я140. Акт, акт суждения, полагание, мышление, восприятие — все это истекает из моего Я, и я в этом не только участвую, но я просто живу этим, хотя и не тождественен с этим актом. Но это красное пятно, находящееся там, на периферии, или здесь, в центре, а также все, что изменяется в поле зрения — это нечто совершенно отличное от акта. Гуссерль согласился также, что они чужды Я, и тем не менее продолжал утверждать, что они — составные части, реальные части сознания. Почему? На это мне Гуссерль ответил так: ну неужели Вы думаете, что такие пятна, так сказать, сами разгуливают по миру? Конечно же нет! Но отсюда еще не следует, что они через акт видения или осязания так связаны с сознанием, что образуют с ним нечто целое, реальной составной частью которого являются. Или, иначе говоря: являются ли пережитые данные ощущения, которые я как-то получаю и о которых я — благодаря тому, что я их получаю — все же имею некоторое знание, в своем бытии несамостоятельными по отношению к моему акту восприятия? Ибо я должен был бы сказать: акты сознания по отношению к данным ощущения не являются несамостоятельными в своем бытии. Я могу осуществлять акты, не имея данных ощущения. Данные ощущения изменяются разнообразными способами, и тем не менее акт восприятия осуществляется как некая самостоятельная целостность. А может быть, наоборот? Может быть, дело обстоит так, что данные ощущения в своем бытии несамостоятельны по отношению к Я, то есть что они существуют только тогда, когда есть переживающее Я, когда есть некое переживание их? Тогда это следовало бы доказать, но доказано это еще не было. Тогда утверждение, что они суть «реальные составные части» сознания, разрешилось бы этим способом>.

По Гуссерлю, чистое сознание включает в себя акты, данные ощущений, а также выстроенные на этих данных смысловые единства, то есть «аспекты чего-либо». Разумеется, как показывает более точный анализ, имеются различные типы или ступени этих аспектов, которые более или менее выходят за пределы лежащих в их основе данных ощущений или же исполняются ими. Уже в 1914 г. я вместе с Гуссерлем и под влиянием Гуссерля понял, что здесь имеется множество «слоев» подобных аспектов, находящихся на все более и более высоких уровнях конституирования. Факты, которые здесь предстают, очень сложны, и разбирать их здесь невозможно. Но в отношении всех конститутивных слоев «аспектов» следует поставить один и тот же вопрос, а именно, действительно ли, и если да, то в какой мере они суть «реальные составные части» сознания. И относительно всех этих слоев аспектов на этот вопрос следовало бы отвечать отрицательно, пока не было бы показано, что все они по отношению к переживанию <субъекта> в своем бытии несамостоятельны. А как раз это до сих пор показано и не было.

Наконец, еще один вопрос, вопрос о полагаемой вещи, являющейся вещи. Когда мы в естественной установке переживаем упомянутые аспекты, нам дана вещь, например, эти часы: они показывают половину восьмого, они — физическая вещь, инструмент. И вот я провожу редукцию. Эти часы, эти реальные часы и после этого остаются в поле зрения, хотя я и осуществил редукцию. Гуссерль говорит, что все остается, как было, ничего не исчезает. Но саму вещь я редуцировал, теперь я не имею права делать о ней никаких высказываний. То, что остается, то, что мне еще доступно — это *феномен* часов, причем феномен не в смысле того или этого аспекта, но смысл этих полагаемых в созерцании или в восприятии часов, тех самых часов, которые я ношу вот уже 20 лет. Смысл, каким-то образом результирующий из большого множества опытов, в которых я узнал эти часы, сейчас полагается (vermeint wird) и приписывается вот этому реальному предмету, он налагается на это реальное, которое как будто бы здесь существует или предстает передо мной как существующее. Существует ли оно в действительности, я не знаю — да я и не имею права говорить об этом, прежде всего потому, что я провел феноменологическую редукцию. Но одно я знаю: у меня есть такое-то полагаемое; «полагаемое» — это само по себе не реальное, но лишь полагаемое реальным; полагаемое — это то, что Гуссерль называет вещью-ноэмой, т.е. «вещью в кавычках», как выражается Гуссерль; это cogitatum как таковое, с помощью которого я имею дело с реальным миром. Cogitatum, — совершенно ясно говорит Гуссерль, — неотделимо от моего переживания, в особенности, от моего восприятия, от всего многообразия <переживаний,> в котором оно себя конституировало. Cogitatum образует некое единство с cogitare — хотя и не то единство, которое существует между актами и актами, и не то единство, которое, по Гуссерлю, мнимо существует между Я и данными ощущения, Я и аспектами. Cogitatum трансцендентно, оно — не часть меня самого. И тем не менее, оно как смысл в определенном смысле все же есть часть всего переживания. Оно с ним, как говорится, связано. И если проследить, как определенное cogitatum конституируется в потоке сознания, т.е. если выяснить историю познания этих часов, то можно будет увидеть, что это полагаемое, предметный смысл этих часов, в определенном смысле постоянно изменяется. Чем богаче мое знание, тем более обогащается и изменяется смысл полагаемого предмета. Ведь эти «смыслы», предметные смыслы, ноэматические смыслы — это образования моего опыта. Они чувствительны к тому, что я переживаю в данный момент и что я при этом думаю, какие выводы делаю, какие анализы и какие синтетические образования при этом появляются. Ноэматический смысл в высшей степени зависим от меня: в зависимости от того, как я испытываю нечто, как я полагаю нечто, модифицируется и полагаемое, хотя в первую очередь оно зависит от того, какие многообразия данных ощущения на меня воздействуют и как они следуют друг за другом. Но сами физические вещи кажутся независимыми от меня, от поведения моего сознания.

Если свести все это воедино, то получится следующее: интенциональный акт, данные ощущений, настраивающиеся над ними аспекты (оттенки) различных ступеней и предметные смыслы (вещь-ноэма) — все это принадлежит чистому сознанию и принадлежит тому остатку, который сохраняется, когда мы провели редукцию.

Вы видите, как в ходе развития гуссерлевой феноменологии изменяется смысл сознания. Вначале, когда Гуссерль был еще, так сказать, учеником Брентано, — а им он был и в «Логических исследованиях»! — «сознанием» для него был, конечно же, психический феномен, то есть все, что содержит в себе интенцию, что, тем самым, является в этом смысле «интенциональным». Все остальное было физическими феноменами. — Но затем произошло что-то такое, что побудило Гуссерля к изменению понятия сознания. Произошло это, безусловно, еще до появления первого тома «Идей», до 1913 года, вероятно в 1905-1908 годах, когда Гуссерль провел большие аналитические исследования восприятия, воспринимаемого времени, воспринимаемого пространства и т.д. Тогда его понятие сознания изменилось и стало включать в себя почти все, о чем можно говорить, даже то, что как будто бы является онтически трансцендентным. Ведь «cogitatum» все-таки не «имманентен», но по Гуссерлю он, тем не менее, с необходимостью принадлежит к целостности переживания. Гуссерль говорит: разумеется, между cogitatum и cogito существует другое единство, нежели единство акта и акта, но все же это единство. Если мы поразмыслим над этим столь многообразным и сложным по своему строению полем чистого сознания, которое получилось в качестве остатка после осуществления феноменологической редукции, то нам бросится в глаза, что здесь появляется совершенно другой принцип отграничения того, что есть чистое сознание, по сравнению с тем, который служил разграничению между сознанием и не-сознанием *до* редукции.

Потому что раньше им была онтическая трансцендетность в противоположность имманентности. То, что было онтически трансцендентным, *не* принадлежало сознанию и подлежало редукции. Но теперь вопрос ставится не о том, что является онтически трансцендентным или не-трансцендентным,141 но о том, что еще находится в единстве с актом сознания. При этом, кроме того, противопоставляются друг другу различные такого рода «единства», хотя ни одно из них не было удовлетворительно прояснено и уточнено Гуссерлем. И как раз появление этого нового принципа разграничения, а также сохранившиеся при этом неясности ставят нас в тупик и делают для нас столь трудным принять какую-либо позицию по отношению к этому пониманию чистого сознания.

Но вначале мы должны принять во внимание, что у нас сохраняется такой остаток, что после осуществления феноменологической редукции он действительно остается нетронутым. И теперь, — говорит нам Гуссерль, — мы должны проанализировать те элементы, которые появляются в поле сознания: акты, переживания, данные ощущений и поля ощущений, аспекты различных ступеней, предметные смыслы и т.д. Все это мы теперь должны проанализировать и затем найти связи, а также зависимости <между этими элементами> и среди прочего поставить вопрос о том, в каком протекании актов, данных ощущений и аспектов выстраивается («конституируется») такой-то предметный смысл. Кроме того, мы должны исследовать: происходит ли все это разумно, правильно? Тут открываются — как Гуссерль назвал их в первом томе «Идей» — «правовые вопросы» конституирования. Процессы конституирования, — сказал бы Гуссерль, — это не чисто механические или каузальные процессы, здесь повсюду царит смысл, разумная мотивация или спор (Widerstreit), повсюду размышление, повсюду продумывание и т.д. И следует показать, что все эти операции разумны и ведут к позитивному значимому результату. Для достижения этой цели нам не нужно принимать во внимание реальный мир, физику и т.д. Здесь, в поле чистого сознания, мы (имеем все, что нам для этого нужно.[[1]](#endnote-2)142

Я пытаюсь рассказать, как это видел сам Гуссерль, а также, как он это утверждал. Но я не могу обойти молчанием того, что у меня возникает вопрос, действительно ли дело обстоит так, что здесь все взаимосвязано и образует целостность. Я знаю: если я говорю: вещи — это не аспекты, не аспекты вещей; материальные вещи — это не данные ощущений и не акты, не составные части, не реальные [reell] части актов, т.е. самих переживаний, напротив, они «чужды Я» — тогда у меня возникают большие трудности <и я не знаю>, что мне со всем этим делать. Все физическое уже «во вне», им занимается физика и т.д. Задача феноменологии заключается в том, чтобы анализировать сами акты. И теперь я могу решить, является ли это абсолютной реальностью, абсолютным бытием — или нет? Но что мне делать с аспектами? Что мне делать с предметными смыслами? Они, по моему мнению, — не сознание. Сознание — согласно моему анализу143 — это только то, что имеет структуру акта (Aktmassige), а также Я; оно является сознанием благодаря тому, что оно проживается как акт (aktmassig). Ну а цветовые пятна, аспекты вещей, полагаемый смысл? Этот вопрос затрагивает очень многое. Ибо понятия суть тоже «смыслы», точно так же как и положения (Satze) и целые теории. — И если я говорю, что все это — «сознание», то я возвращаюсь к психологистической точке зрения. Но что мне теперь с этим делать? Действительно ли это самостоятельное бытие, независимое от меня и от реального мира? Или же оно — результат некой конфронтации между двумя реальностями, мной и реальным миром? Например, рассматривая литературное произведение или картину, я говорю: физический фундамент, как и я, существует сам по себе, независимо от меня, от моих переживаний. Напротив, картина, выстраивающаяся на этом фундаменте, нуждается для своего существования в *двух* автономных в своем бытии предметностях: в физическом фундаменте и во мне, наблюдателе; иначе она непостижима, в своем бытии она так или иначе относительна ко мне *и к* реальному. Не так ли дело обстоит с ноэматическим предметным смыслом?

Излагать и обосновывать это дальше очень трудно. Но это уже другое решение, принимая которое, я не становлюсь идеалистом и тем не менее признаю результаты почти всех позитивных аналитических исследований Гуссерля. Я всего лишь ставлю кое-где кое-какие новые вопросы и требую, чтобы то или это было несколько изменено. Но есть, разумеется, акты, есть данные ощущений, есть аспекты, есть смыслы, предметные смыслы, и есть, наконец, предметы, т.е. лучше сказать, вещи, есть реальности. И из всего этого должен быть сконструирован весь процесс познавания, причем *без* ссылки на реальность.

Девятая лекция

(10 ноября 1967)

**<Tрансцендентальная редукция и идеализм (II)>**

Оставшееся у меня время, то есть время сегодняшней и следующей лекций, я бы хотел посвятить еще двум проблемам, точнее, ряду вопросов, возможно, упреков, в связи с трансцендентальной редукцией у Гуссерля, а затем {ее} следствию, т.е. трансцендентальному идеализму в том облике, в котором он предстает перед нами в первом томе «Идей». Я ограничусь здесь прежде всего изложением и толкованием, добавив к результату разве что несколько знаков вопроса. Сегодня я, наверное, только начну высказывать мои замечания по поводу идеализма. Но для обсуждения редукции мне бы хотелось иметь немного больше времени.

Первый вопрос звучит так: чего Гуссерль ожидал достичь с помощью редукции? И второй вопрос, связанный с первым: что дает трансцендентальная редукция? Оправдала ли она надежды Гуссерля, и может ли она их вообще оправдать? Скажу сразу: мне кажется, что редукция, в том облике, как она была изображена в первом томе «Идей», недостаточна для достижения той цели, которой она должна была служить. Поэтому неудивительно, что Гуссерль позднее не раз пытался взяться за редукцию заново, чтобы описать ее лучше и подробнее, поскольку в конце концов он пришел-таки к убеждению, что все изложение, содержащееся в первом томе «Идей», нуждается в дополнении. Правда, именно то, что кажется определенным изъяном мне — не практическим, но теоретическим изъяном — Гуссерля позднее уже как раз не волновало.

Итак, чего Гуссерль ожидал? Если говорить кратко, то открытия, разоблачения — выражаясь по-хайдеггеровски — трансцендентального, чистого сознания, причем прежде всего сознания в смысле интенционального акта, переживания. Однако, согласно концепции Гуссерля, этот акт соединяется с многообразием данных ощущения или, — как он тоже выражается, — гилетических данных и образует вместе с ними определенное единство. Значит, эти данные тоже должны быть открыты с помощью редукции. Но это не все, что должно быть обнаружено. Поскольку к этому добавляется еще кое-что, то, что я упоминал раньше, так называемое cogitatum, ноэма, полагаемое, именно такое, каким оно полагается — его тоже следует открыть. За всеми многообразиями переживаний, данных ощущения, аспектов или оттенков должно быть открыто то, что является последним, полагаемое как таковое. А значит, <все> это должно быть обнаружено только посредством описанного выше так называемого выключения или заключения в скобки или не-солидаризации с осуществлением генерального тезиса. Ничего больше делать не нужно, только это. При осуществлении генерального тезиса по отношению к внешнему миру нечто должно быть сделано и в тоже время не сделано: это и есть то самое самоотстранение, некое самодистанцирование от этого тезиса, [который, однако, все же должен осуществляться].

«Полагаемое», — и это следует иметь в виду, — есть нечто, о чем Гуссерль говорит, что оно неотделимо от акта и, возможно, от данных ощущения.144 Оно не есть что-то отдельное, само по себе существующее, хотя оно — и тут теперь возникает вопрос — все же трансцендентно по отношению к самому акту и к данным ощущений. Говорить такое очень опасно. Трансцендентна прежде всего воспринимаемая вещь, то есть то, что дано как пространственное, физическое и т.д. Если же теперь я провожу редукцию, то все, по-видимому, остается тем же самым, и, тем не менее, это уже *ноэма.* Что же тогда, собственно говоря, трансцендентно? Сама вещь? Да. И *ноэма —* полагаемое как таковое — тоже? Об этом теперь и нужно задаться вопросом, это еще нужно обсудить. Но в любом случае это нечто совершенно новое и по сравнению с самим актом, и по сравнению с данными ощущения, и по сравнению с оттенками — полагаемое как таковое.

Такое понимание всей этой ситуации довольно примечательно. Ибо вначале кажется, что есть две различные области бытия: одна — реальный мир, полностью трансцендентный сознанию, другая — чистое сознание. Потом первая заключается в скобки, трансцендентный мир теперь приходится считать как бы не существующим, но, в то же время, отнюдь не упускать его. И все-таки в том, что еще при этом остается, сохраняется некая дуальность, некий совершенно особый род дуализма, [дуальность в единстве]. Ибо нам говорят: каждому акту принадлежит ноэма, и эта *ноэма* или полагаемое, *cogitatum,* неотделима от акта. Но затем все это препарируется так, что мы все-таки приходим к некой форме монизма — несмотря на дуализм, несмотря на трансценденцию, даже несмотря на возможность двух трансценденций, самой вещи и полагаемой вещи, вещи «в кавычках», как тоже выражается Гуссерль, т.е. полагаемого.

Но что в действительности может дать эта редукция? Редукция, это ничто иное как — выражаясь по-латински — reservatio mentalis относительно существования и, как говорят некоторые, так-бытия того, что принадлежит миру, в особенности, реальной вещи. Но достаточно ли этого, чтобы что-то открыть? Акты, переживания, как-то связанные с этими актами данные ощущения? Да, достаточно — если следовать старой традиции, которой и Гуссерль был совсем не чужд. Разве не был его духовным отцом Франц Брентано? А Брентано сказал бы так: что здесь должно быть открыто? Прежде всего, должны быть открыты психические феномены. А что нужно для того, чтобы их открыть? Просто нужно провести вполне обычную рефлексию. Но это уже нечто большее и нечто иное, чем просто «редукция». Итак, кроме редукции должно быть осуществлено нечто новое, а именно, рефлексирование, иначе говоря, имманентное восприятие; а оно само еще не достигается только осуществлением редукции. В этом смысле выясняется, что самое важное из того, что необходимо открыть, посредством редукции открыто быть не может. Нужно осуществить некий действительно новый акт, а не просто редуцировать уже существующий. Значит, мы должны осуществить имманентное восприятие. Разумеется, сказал бы Гуссерль, мы должны это сделать. Такой вопрос я поставил как-то в Руайомоне, — это было в 1957 году, на одном небольшом конгрессе феноменологов, — и мне тогда сказали: Гуссерль, конечно же, думал, что одно тесно связано с другим; вполне естественно, что здесь мы проводим эту рефлексию. Но возможно, что это все-таки не результат самой редукции! И опять-таки, достаточно ли рефлексии для того, чтобы воспринять, схватить чистые переживания? Нет, для этого ее недостаточно, здесь нужна еще и редукция. Поскольку если мы только рефлексируем, подобно тому как я делаю это здесь и теперь, рефлексируя на мою мысль, — то данное в этой рефлексии есть мое психическое поведение, причем я сам здесь выступаю как некий человек. Психическое поведение, т.е. мои сознательные процессы, которые в обычном понимании суть феномены, но в то же время симптомы моей души, моего духа и, разумеется, также моего тела. Они суть симптомы того, что происходит во мне как в целом, и как таковые они суть именно некие элементы реального человека, а в более широком смысле — и реального мира.

Обычная, повседневная рефлексия сама по себе еще не приводит меня к чистому сознанию, к моему чистому переживанию. Я должен призвать на помощь редукцию. Гуссерль здесь имеет в виду следующее: уж если я редуцировал весь реальный мир, а я как человек вместе с моими психическими фактами принадлежу этому миру, тогда достаточно уже этой редукции, чтобы я не только внешние вещи смог взять как <только> полагаемое, но и меня самого с моими переживаниями, то есть с переживаниями как симптомами моей самости. Но говорится это таким образом: я как человек с моими психическими фактами, с моими отношениями к внешнему миру, то есть каузальные отношения и т.д. — все это теперь «в кавычках», теперь это полагаемое. Прекрасно. Но теперь я должен в полагаемом или из полагаемого как-то извлечь чистое переживание меня самого, так сказать, вылущить чистое сознание <меня самого> из этих — как выражается Гуссерль — «истолкований» (Auffassungen), причем не должно остаться неотмеченным, что это переживание есть именно симптом моей психо-физической ситуации. Здесь, опять-таки, совершенно недостаточно просто сказать, что я есть человек и что мои переживания суть симптомы моей психо-физической организации. Недостаточно сказать: производится редукция. Теперь характер реальности и характер принадлежности к конкретному миру, вплетенность во всевозможные, разнообразные каузальные отношения, в которых я сейчас нахожусь, наконец, печать «человечности», лежащая на моих переживаниях, — все это должно быть отделено от «сознательности» этих переживаний, с тем чтобы сознание было «отшелушено», «очищено» ото всех этих характеров. Недостаточно просто дистанцироваться от них.

Гуссерль в одном месте говорит, что все это уже не имманентно — этот характер реальности, эта переплетенность со всем миром, присущая реальному процессу. То есть как только я сосредотачиваюсь на имманентном, неимманентное отпадает. Но достаточно ли редукции, чтобы затем само по себе произошло сосредоточение на имманентном? Ведь я должен уметь как-то отличать имманентное от не-имманентного. — И кроме того, откуда мне знать, что я должен здесь делать? Самопроизвольно эти характеры не исчезнут, это я должен очистить от них чистое сознание, как-то изъять их из него или обесценить. Здесь не поможет ни рефлексия, — поскольку рефлексия, разумеется, принимает все как есть, — ни редукция, поскольку благодаря ей я лишь могу узнать, что реальное следует брать только как полагаемое, что его следует каким-то образом поставить под вопрос. Итак, различные характеры145: [простой характер реальности], но также и тот характер, согласно которому переживание есть элемент реального человека, симптом процессов, происходящих в его мозге и т.д., должны быть как-то устранены или, так сказать, лишены силы. Но как это сделать? Эта задача создает определенные затруднения для людей, желающих войти в феноменологию. Мне это очень понятно. После моей габилитации я приехал в Лемберг, где главной фигурой, мастером был Твардовский. Он был брентанистом, всю свою жизнь он по сути дела оставался дескриптивным психологом, хотя сам он считал себя философом. Его ученики тогда все время задавали мне один и тот же вопрос: что же такое «чистое сознание»? То же ли это самое, что и мое индивидуальное психическое сознание, или же это какое-то другое сознание? — В такой ситуации испытываешь искушение сказать, что это то же самое, просто оно, <взятое как психическое сознание,> как бы облачено во множество характеров. При рассмотрении текстов в первом томе «Идей» создается впечатление, что и Гуссерль мыслил себе это так же, что по его мнению [изначальное] чистое сознание, так сказать, затемнено определенными истолкованиями, которые должны отпасть, как только проведена редукция.

Тогда я был убежден, что у Гуссерля это действительно так, что всегда есть одно и тоже ядро, ядро сознания, и что просто на нем, словно какие-то оболочки, возникают эти разнообразные характеры. Однако позднее, после первого тома «Идей», у Гуссерля появляются такие места, которые ставят {это толкование} под вопрос [и приводят к мысли, что это чистое сознание как сознание все-таки должно быть чем-то совсем другим], нежели просто очищенное психическое сознание. Такие места есть в «Кризисе», а также в некоторых работах Гуссерля, опубликованных после войны. Это, однако, представляется не вполне ясным. В особенности, когда я, к примеру, слышу, что поток чистого сознания двусторонне бесконечен, и что, так сказать, в протекании этого потока сохраняется континуальность. Относительно моего психического сознания это не так. Каждый вечер я засыпаю, и когда я сплю действительно хорошо, у меня нет никакого сознания: я просто сплю и снов не вижу. Следовательно, тут постоянно, каждый день и каждую ночь, происходят прерывания. Иногда я засыпаю и том случае, если во второй половине дня чувствую себя немного усталым. Иногда случается и так, что я сплю во время занятия, на котором читаю лекцию. Например, если на часах половина третьего пополудни, я могу заснуть и во время разговора.

Как тогда я могу сказать, что у меня есть какое-то бесконечно простирающееся в прошлое сознание? Конечно, <в воспоминании> я могу продвинуться очень далеко, но все-таки в конце концов все как бы расплывается, стирается. До двухлетнего возраста я дойти могу, но о более раннем периоде моей жизни я непосредственно не знаю ничего. То, что я знаю, я знаю из предания: был 1893 год, в котором я родился, говорят мне; до этого тоже было какое-то время, некий мир; но для меня это только голая мысль, выученная история, это не переживание. А что во времени находится передо мной, это совершенно неясно, к счастью или к несчастью. Могу ли я принять эту бесконечность времени, — которую утверждал Гуссерль, — причем бесконечность пережитого времени, а не времени исчисленного или астрономического или даже исторического?

Итак, если не заниматься здесь конструкциями, а предположить, что Гуссерль опирался на какие-то интуиции, тогда, как мне кажется, нужно будет посмотреть на эту ситуацию совсем по-другому и поставить вопрос: действительно ли это чистое сознание тождественно моему психическому сознанию? Если оспаривать это тождество, то возникают трудности с редукцией и рефлексией, а именно, в какой мере они способны [вывести] нас к этому другому сознанию.

Теперь примем во внимание другое, то, что, по моему мнению, Гуссерлю удалось открыть с помощью редукции. Состоит это открытие в следующем: как только по отношению к моему окружающему миру, к реальному миру, к генеральному тезису мира я провожу редукцию, я впервые осознаю, что не просто напрямую имею дело с вещами, которые воспринимаю, но что я имею дело в вещами, являющими себя через «оттенки», которые затем, «после осуществления редукции» я осознаю, хотя оттенки и не есть сама вещь.

Кое-что, несомненно, становится на этом пути возможным: переход от вещи к полагаемому, к полагаемой вещи, от вещи к смыслу вещи, вещи-*ноэме.* Я воспринимаю этот стол, я нахожусь в нормальной ситуации; живя в естественной установке, я имею дело с вещами, которые даны мне прямо, даны сами, хотя и посредством оттенков, как выражается Гуссерль, аспектов. Примем такую формулировку: в естественной установке об интенциональном объекте моего восприятия я не знаю ничего, он мне недоступен. Если я говорю: я вижу этот зал, вижу в нем моих знакомых и в то же время как бы дистанцируюсь от генерального тезиса, — то я могу сказать и следующее: я не знаю <с достоверностью>, является ли то, что я вижу, действительностью. Но одно я все же знаю, а именно, что нечто феноменально показывает мне себя как действительность. Это феноменальное самопоказывание того, что здесь есть, я открываю посредством редукции. Возможно, я бы мог открыть его и без особого метода; но если хотят постичь его методически, — а этого и хочет достичь Гуссерль, — то должна быть проведена эта операция, которую он называет трансцендентальной редукцией. Тогда оно действительно делается явным, и мы обращаем внимание на то, что есть нечто такое, как явление чего-либо, аспект чего-либо, причем не только одномоментно, но и в изменяющемся потоке. Например, я смотрю на этот зал и вижу, что это тот же самый зал, который я видел неделю назад или в котором я читал лекции год назад; затем я отхожу на позицию редукции и осознаю, что смысл этого зала понемногу изменяется. Скажем, сейчас он для меня имеет в себе так называемое «качество знакомости», в то время как раньше он его не имел. Когда я год назад читал здесь лекцию в первый раз, это происходило днем, в 11 часов утра, и я был твердо убежден, что свет падает через вон то окно. То, что зал имел и электрическое освещение, я тогда не заметил совершенно. Тогда зал имел для меня совершенно другой смысл, чем сейчас. К примеру, я не видел, что те стены — красные, а эти кирпичи выступают из стены. Потому что я был сосредоточен на теме, которую должен был излагать, кроме того, я находился в совершенно чужом обществе и т.д., так что самого зала я, <так сказать,> и не видел. Теперь Вы видите, смысл того, что я увидел, меняется с развертыванием моего опыта. Причем в каждой новой фазе восприятия эта перемена — некая иная перемена, чем перемена или изменение наличных вещей — их физическое изменение есть нечто совершенно другое.

Таким образом, на этом пути, осуществив редукцию, я открыл не только полагаемое как таковое, но и особые, своеобразные, новые, разворачивающиеся уже не в реальном мире процессы, преобразования смысла, полагаемого как такового. И я признаю, что редукция здесь действительно эффективна, что она открывает для меня эту область — область того, что Брентано в свое время назвал «физическими феноменами», хотя сюда относятся не только физические феномены, поскольку здесь присутствуют, кроме того, — ведь я воспринимаю, например, и моих знакомых, я живу с ними вместе, — и чужие психические феномены. Этим для Брентано дело и заканчивалось, и он в духе критического реализма заявлял: действительное — это физические вещи; а физические феномены — это иллюзии, это, в определенном смысле, фантомы. А Гуссерль говорил: да, да, это именно те фантомы, которыми мы и должны заниматься, чтобы узнать, как из этих фантомов получается смысл мира, смысл реального мира, и как я к этому миру нахожу доступ.

Итак, в результате редукции я получаю богатый материал феноменов, очень сложных, часто взаимопереплетенных, из которых я должен все вычитать и которые я должен проанализировать. Так сделаем же прежде всего это! Гуссерль указал нам путь, он — я считаю, как никто другой в философии — показал нам, что и смысл полагаемого, полагаемое, вещь «в кавычках», как он говорит, представляет себя в многообразии оттенков, в многообразиях аспектов, как сказал бы я. Я считаю, что Гуссерль первым действительно проанализировал эти оттенки, эти аспекты в их многообразии, так что теперь мы уже не блуждаем в темноте; мы знаем, как нужно идти по этому пути, как пройти по нему назад, вплоть до данных ощущения, до «гилетических данных».

И снова встает вопрос: <сама> ли редукция дает мне такую возможность, возможность открыть не только полагаемое, то есть предметную *ноэму,* но и оттенки, точнее говоря, даже оттенки различных слоев, так что тем самым мне более или менее удается заглянуть внутрь процесса объективации, если этот оборот Вам понятен? И здесь я должен сказать: нет, совсем нет, это благодаря самой редукции не открывается. Я должен, как утверждал и сам Гуссерль, «рефлексировать» особым образом, а именно, не на мои акты, но на феноменальный фон, задний план, из которого вырастает полагаемое как таковое. Это опять-таки совершенно особая операция, и в то же время это другой способ применять «редукцию», согласно в некотором смысле совершенно другому принципу. [Когда анализируешь это, то можно сказать, что необходимо провести целый ряд редукций, чтобы суметь проникнуть в сложный материал пережитого в текучем изначальном сознании]. Теперь имманентное и трансцендентное разделяются уже не по тому же принципу, что раньше. Трансцендентное, первое трансцендентное, реальный мир, здесь уже не присутствует, он уже заключен в скобки; остался только мир смыслов, в частности, смыслов вещей. Когда я занимаюсь какой-то особой вещью, воспринимаемой мною, и спрашиваю себя, как же я, собственно, воспринимаю это полагаемое, или, лучше сказать, как я имею это полагаемое, что присутствует в этом полагаемом, — вот тогда я и прихожу к тем самым вещам, о которых я уже говорил раньше146, при анализе восприятия: полагаемое показывает себя частью в исполненных и частью в не-исполненных качествах. Существуют, как выражается Гуссерль, созерцательные интенции. То, что я вижу сейчас перед собой, отсылает меня к заднему плану, к внутреннему и т.д., иногда отсылает меня и к психическому, чужому психическому. То, что увидено мною в исполненных качествах, как бы оправдано, словно обосновано этим исполнением качеств, напирающих на меня здесь. Напротив, все то, что еще относится здесь к полагаемому, внутреннее, обратная сторона, чужое психическое — все это полагается уже в пустом, хотя и феноменальном полагании. И опыт учит: когда я вижу вещь с другой стороны, когда соответствующий господин поворачивается ко мне, тогда полагаемая задняя сторона часто показывает себя совсем другой, чем она <предполагалась> ранее. Следовательно, то, полагаемое, что показывает нам себя на передней стороне, имеет иной значимостный вес, чем то, что всего лишь придано (mitgegeben), что служит лишь объектом пустого предположения (leer mitvermeint). Значимость первого перевешивает значимость второго. И то, что постулирует второе, уже не достоверно, оно может быть и иным, оно требует какой-то верификации в дальнейшем развертывании опыта. Посему — осторожность! Не будем верить всему, что мы как будто бы видим! И теперь мы снова проводим редукцию, однако на этот раз имея в виду уже не то, что оно prima facie трансцендентно, но что оно «трансцендентно» в теоретико-познавательном смысле, то есть что оно лишь положено, а не увидено, не дано в модусе исполненности. Итак, все *неисполненные* качества, которые я приписываю воспринятой вещи, я теперь «заключаю в скобки», «выключаю». И тогда ото всей полагаемой вещи, точнее говоря, от смысла полной вещи, мне остается лишь одна часть, а прочее теперь есть только некая интенция, которую еще только предстоит верифицировать. И вот я проделываю редукцию во второй раз, не по отношению к генеральному тезису, но по отношению к значимости того, что в восприятии всего лишь предполагается. Проводя эту вторую редукцию, я еще более отстраняюсь и актуально осознаю аспекты, оттенки, которые до этого момента просто переживались, — например, «перспективные сокращения», «ракурсы». На передней стороне имеются, и не-исполненные качества, хотя они исполнены все же лучше, чем те, которые интерпретируются как принадлежащие стороне задней. Когда я вижу красный шар, то обратная сторона и внутреннее этого шара только предполагаются, они — объекты почти пустого полагания, покоящегося на основе того, что я вижу здесь в исполненных качествах. Но когда я провожу редукцию к передней стороне, к аспекту передней стороны, тогда я замечаю и еще кое-что примечательное, то, что открыли живописцы: шар я вижу красным, совершенно однородным по цвету, а кроме того, гладким, отражающим свет и т.д. И вот я спрашиваю себя: хорошо, но действительно ли я вижу, что он такой однотонно красный? Когда я присматриваюсь пристальнее, я замечаю: здесь светлее, там темнее, там виден отблеск, тут какой-то свет и т.д. Единый цвет вещи как таковой тоже не исполнен совершенно, он тоже всего лишь созерцательно полагается. И поэтому возникает вопрос, действительно ли правильно я это полагаю, обосновано ли это полагание однородного цвета исполненными качествами, то есть различными оттенками цвета. В обычном, не редуцированном восприятии это, естественно, считается верным. Я говорю кому-нибудь: подай мне вон тот красный шар! И мне дают «красный» шар. Я не говорю: этот «многоцветный» шар; этого, может быть, и не поняли бы, мне, наверное, принесли бы тогда совсем другой шар, и в самом деле многоцветный. Такой же, как, например, галстуки с многоцветными пятнами, которые теперь покупают.

Итак, я должен провести новую редукцию, не только в отношении задней стороны, но и в отношении передней стороны, например, в отношении этого унифицированного единого цвета — того, который тоже здесь исполнен не совсем. Когда мы проделываем ее с абсолютной точностью и проводим действительно последовательно, тогда выясняется, что в обычном восприятии, в котором господствует установка на вещи, присутствует множество различных слоев, аспектов, относящихся к различным типам — все более и более исполненными по мере того, как я углубляюсь в эту подпочву. И тогда в них постепенно уменьшается количество интенций, интенциональных моментов, созерцательных интенций. Чем меньше созерцательных интенций содержит соответствующий аспектный слой, тем более «сомнительной» она представляется и тем более побуждает нас к осуществлению «редукции». Много таких редуктивных шагов необходимо тогда осуществить. Все эти меры относятся в первую очередь не к [первой процедуре, ведущей к открытию чистого сознания], но, скорее, к [процедуре, предназначенной для открытия] все новых и новых феноменов, которые вначале кажутся как бы скрытыми на заднем плане, и которые необходимо анализировать в целях разработки теории познания.

Новая редукция и новая особого рода «рефлексия» направлены, уже не на акты, но на подпочву аспектов, и проводятся они до тех пор, пока мы не приходим к тому, что англичане называют «sense data», и что у Гуссерля называется «гилетическими данными». Здесь снова кажется, что я, так сказать, получаю некую комбинацию пятен, которые сами по себе образуют некую целостность; например, они образуют подпочву какого-то аспекта упомянутого шара. И если теперь я редуцирую эти интенциональные моменты, эти интендированные цвета, и заглядываю за них, то выясняется, что есть еще одно особое истолкование (Auffassung), а именно, характер целостности, который в пределах всего поля различных пятен отграничивает особые цветовые явления от прочих частей поля как связанные друг с другом и придает им единство. Эта целостность явлений, ощущаемая нами, образует подпочву того аспекта, который (будучи пережит нами) делает шар некой данностью. Спрашивается, однако, обоснован ли, и если да, то чем, этот характер целостности некоего многообразия со стороны текучих цветовых данных. В общем-то обычно вообще нет никаких контуров, которые обеспечивают это {лишь} в некоторых случаях. Некоторые художники такие контуры используют, чтобы реконструировать один из аспектов какой-то вещи техническими средствами, но другие вообще не нуждаются ни в каких контурах, но просто располагают друг рядом с другом цветовые пятна. И тогда встает вопрос, что же обосновывает или делает возможным такие единые образования в пределах поля. Имеют ли они свое основание в самих цветовых данных, или же они просто спроецированы ощущающим субъектом как некое единое истолкование (Einheitsauffassung)? Значит, здесь снова нужно проделать «редукцию», т.е. следует заключить этот характер единства или целостности «в скобки» и одновременно рефлексивно возвратиться к полю данных ощущения. Однако при осторожном постижении этого поля выясняется, что здесь термин «данные ощущения» некорректен — что впервые осознал Бергсон, хотя он тоже употребляет, здесь временную форму множественного числа. Но это поле не однородно, и поэтому Бергсон говорит о «continuite heterogene». В течение некоторого времени она кажется стабильной и сохраняющейся в качестве тождественного целого. Однако этот характер постоянства и стабильности может быть поставлен под вопрос. Достаточно ли он обоснован содержанием поля данных ощущения или же он есть лишь спроецированное ощущающим субъектом истолкование? Итак, этот характер постоянства и стабильности тоже необходимо вначале «редуцировать», заключить в скобки. И нужно попытаться не останавливаться на точке настоящего ощущения, и не оставлять незамеченной смену, поток свершения времени (поток дления). Скорее, следует сделать попытку вернуться к изначальному потоку времени, к чистой длительности, находящейся в непрерывном становлении, протечь вместе со все снова и снова возрождающимся теперь и, в корреляции с этим, ухватить в его постоянном изменении текучий, становящийся поток изначальных данных. И тогда мы становимся свидетелями того, как определенные данные становятся актуальными, достигают кульминации актуальности, а затем переходят в ретенциональные модификации и сливаются, как только что прошедшие, с новыми данными, становящимися, в свою очередь, актуальными. Тут мы приходим к предельному потоку данных. Но в то же время, в пределах этого течения есть и ощущающее, а также по-иному проявляющее себя Я, из которого сейчас истекают акты, содержащие в себе интенции и как бы пульсирующие во всем этом течении. Причем появление этих актов, а также их функции не лишены значения для формы текучего потока данных. Таким образом, есть целый ряд редуктивных шагов, в которых каждый раз «заключается в скобки» то, что лишь полагается или, в конечном счете, не «исполнено» и образует исходный пункт возвращения к тому, что исполняется все более и более, что все более и более изначально «переживается» или только «принимается». Таким образом, необходимо проделать не только первую редукцию, которая редуцирует генеральный тезис, но и целый ряд все новых и новых редукций — в отношении того, что лишь полагается на каждый раз в новом, более глубоком уровне опыта.

Все то, что я сейчас сказал, для Гуссерля отнюдь не было бы какой-то новостью. Он сам исследовал всю эту область и сам сделал большие открытия, не указав, однако, на то, что здесь имеют место новые и иные редукции. Во втором томе «Первой философии» он вступил в эту проблемную область; но там описаны очень сложные ситуации, которые здесь я разбирать не могу.

Тем не менее, одну проблему я все-таки хотел бы обрисовать в нескольких предложениях: следует ли понимать поток чистого сознания {как находящийся} в течении времени, в изначальном времени? Оказывается, что сами интенциональные акты, которые на первый взгляд как бы отграничивают себя в качестве единств в потоке, сами впервые становятся {тем, что они есть} в потоке или сами имеют за собой некий особый поток, так что это *единство* актов тоже оказывается необходимым «редуцировать» в подлинной и последней рефлексии, направленной на саму себя и осуществляющейся в проживании, поскольку может быть задан вопрос о том, действительно ли оно совершенно исполнено, окончательно обосновано. Здесь мы в конечном счете приходим к тому, что Бергсон назвал «la duree pure» и что он разбирал, например, в лекциях, прочитанных в Оксфорде и называвшихся «Perception du Changement».147 Эта область, которая была открыта и Гуссерлем и которую он проработал во многих в высшей степени важных исследованиях, представляет собой тему глубочайших философских проблем, но также источник величайших затруднений, которые нужно преодолеть. Одна трудная проблема возникает из только что упомянутой ситуации, в которой выясняется, что интенциональные акты сами становятся в изначальной длительности и [только в этом текучем становлении разворачиваются как единые образования]: они выделяются в изначальном потоке как единства, как целостности. Но для того, чтобы в рефлексивном проживании усмотреть это образование единых актов — предельный генезис актов — и чтобы исследовать правомерность этого генезиса, для этого нужно иметь в изначальном времени не только сам поток, но уже некий *акт,* то есть некое возвышающееся над непрерывным потоком единство. На этот факт я однажды натолкнулся (в 1916 г.), занимаясь критической подготовкой к теории интуиции Бергсона, и говорил тогда об этом с Гуссерлем. Оказалось, что Гуссерлю было хорошо известно о грозящей здесь опасности. Он сказал только: «Да, здесь нам грозит чертов круг». Но как разорвать этот круг или избежать его *—* этого я ни тогда, ни позднее от Гуссерля не узнал.

Все эти редукции, отличающиеся друг от друга в новых, еще ждущих своего определения смыслах, полезны во всех открывающихся здесь аналитических исследованиях. Их, однако, невозможно осуществлять по отдельности, они всегда должны идти рука об руку с новыми рефлексивными операциями. Тогда действительно открывается сложное, широкое, многоступенчатое поле чистого сознания, [если все это вообще является «сознанием»].

Теперь еще пара более мелких проблем, с которыми я хочу разделаться в нескольких предложениях: Гуссерль постулирует, что трансцендентальная редукция должна быть применена к различным наукам. Вполне ясно, что естествознание не может быть принято как предпосылка и что то же относится и к математике. Но Гуссерль идет дальше и говорит, что в качестве предпосылки нельзя принимать и логику, mathesis universalis. Вы знаете, что у Гуссерля логика и формальная онтология — это, так сказать, два отражения, которые строго друг другу соответствуют. Следовательно, «редукции» подлежит не только логика в сфере предложений, смыслов, в языке, но, так или иначе, и формальная структура мира как таковая.

В первую очередь здесь встает вопрос о логике. Если мы спросим, что создает строгую науку, то прежде всего нужно упомянуть следующее: разумеется, ее создает правильно проведенный опыт, интерпретация опыта и, кроме того, различные мыслительные операции, логические операции, такие, как выведение умозаключений, сравнение и т.д. Все эта я должен «редуцировать». Что значит «редуцировать»? Это значит, что я воздерживаюсь от применения логических законов. Я должен занять такую позицию, где я могу спросить себя: является ли вся логика истинной или ложной? Верна она или же она просто фантазм сумасшедшего, выдумавшего себе такую вот логику? Если я не могу этого решить, то спрашивается: могу я построить какую-то науку, не осуществляя никаких логических операций? Гуссерль, естественно, осуществлял множество таких операций, иначе он не смог бы писать книги. Он должен был следить за тем, чтобы не повторяться, чтобы все развивалось последовательно, чтобы в целом господствовал логический порядок и т.д. Гуссерль в этой связи говорит: то, что для нас по-настоящему важно, — это всего лишь логические аксиомы, а не вся логика и ее сложные операции. Потому что феноменология должна быть исключительно дескриптивной наукой, ей нет нужды строить умозаключения, да она и не должна их строить — она должна описывать. То, что нам здесь нужно, — это, конечно, логические аксиомы, например, закон противоречия. Этот принцип может быть понят или логически, или онтологически. Как известно, уже у Аристотеля имелись эти различные истолкования. Гуссерль говорит: все это очень просто, аксиома интуитивно очевидна. На каком-нибудь примере мы каждый раз можем заново с очевидностью усмотреть, сделать интуитивно ясной ее значимость. И тогда логическая аксиома не просто чисто мысленно полагается, тогда мы делаем непосредственно данной соответствующую бытийную связь, например, взаимно исключающие, противоречащие положения дел. Таков ответ Гуссерля. Итак, вполне возможно развивать феноменологию как дескриптивную науку, нужно лишь следить за тем, чтобы не возникало никаких противоречий. И если они начинают нам угрожать, то следует снова сделать наглядным соответствующий принцип и усмотреть его на примере индивидуального случая.

Я не хотел бы развивать это дальше и в подробностях, но я вижу здесь опасность. Я настроен несколько скептически: возможно ли на самом деле сделать наглядным принцип противоречия на примере *одного индивидуального* случая? Во всяком случае, это еще одна большая тема, которую я не хотел бы здесь развивать. Но я боюсь, что если последовательно исключить логику, то из-за этого для феноменологии может возникнуть опасность. Как тогда можно ею заниматься? Пока я этого не знаю, но ответ Гуссерля кажется мне неудовлетворительным.

Труднее другое. Дело в том, что Гуссерль говорит: не только mathesis universalis как формальная наука, но и материальные онтологии должны быть «редуцированы». Это, однако, несет в себе опасность подрыва самого основания феноменологической редукции.

Что побудило Гуссерля к проведению редукции? Каков был его мотив? Этим мотивом было разделение между (онтически) трансцендентным и имманентным. Он говорил148: нечто такое, как физическая вещь по своей сущности не может быть реальной (reell) составной частью сознания. Она по своей сущности такова, что не может, так сказать, проникнуть в сознание, что она вечно остается вне его. Позднее он повторяет это утверждение, заявляя о своем идеализме. Там оно находит себе очень четкое выражение: ничто, не являющееся переживанием, не может находиться с переживанием в единстве — «в единстве», т.е. образуя с ним нечто единое. Сущность трансцендентного такова, что ничто из мира не может быть внедрено в поток сознания. Ничто из того, что трансцендентно, не может, по своей сущности, каузально обусловить сознание или что-то в сознании.149 С другой стороны, и сущность сознания такова, что оно не может быть каузально обусловлено чем-то извне. Сущность процессов, происходящих в трансцендентном мире, такова, что они не способны каузально обусловить или изменить то, что появляется в потоке сознания.

Но попробуем выключить все онтологии! А ведь это, с одной стороны, онтология сознания, а с другой стороны, онтология реального мира, физического и т.д., культурных образований и т.д., принимаемых здесь во внимание. Относительно первого Гуссерль сказал бы: безусловно, это мы исключаем, это касается имманентного, точнее говоря, того, сущность чего сама имманентна. Ибо Гуссерль различает между имманентными и трансцендентными сущностями.150 Таким образом, различные результаты, которые мы использовали ранее по отношению к сознанию, мы можем исключить, поскольку после редукции мы еще вернемся к ним. Отныне, <после редукции> мы можем сознательно, намеренно и правильно проводить соответствующие аналитические исследования имманентного и выделять существенное из конкретного материала. Гуссерль говорит: да, я именно выделяю чистое из того, что вначале было схвачено как психическое.

Допустим, что так! Тем не менее, теперь само основание, позволившее нам провести редукцию, становится подорванным, и тем самым разделение между сознанием и не-сознанием выключением материальных онтологий поставлено под вопрос и потому после проведения редукции должно быть продумано заново. Потому что все, что утверждалось онтологически о сущности физической вещи и о материальном мире, благодаря осуществлению редукции мировой онтологии стало чем-то таким, на что уже нельзя ссылаться — нельзя даже в том случае, если между миром и сознанием должна быть проведена граница, в частности, если должно быть вынесено решение об онтической трансцендентности материального мира по отношению к чистому сознанию. С другой стороны, это решение необходимо для проведения редукции. Когда я послал Гуссерлю книгу «Литературное произведение искусства», он потребовал от меня: «Если Вы хотите прийти к окончательному решению, Вам все-таки следует отложить рассмотрение вопросов онтологии произведения искусства. Вы должны подвергнуть свои результаты редукции и провести конститутивное рассмотрение литературного произведения искусства на почве чистого сознания!» — По содержанию на это возразить нечего. Но у меня речь шла совсем не о проведении окончательной границы между литературным произведением и постигающим произведение сознанием. Не стремился я и к определению сущности сознания, скажем, из противоположности между ним и произведением.

Но как раз об этом речь идет у Гуссерля, когда он посредством трансцендентальной редукции стремится обрести доступ к чистому сознанию. Истолкование этого сознания, как оно вырисовывается в первом томе «Идей», есть именно тот спорный пункт, исходя из которого можно было бы найти новый подход к освоению трансцендентального идеализма у Гуссерля. Гуссерль говорит, что к чистому сознанию должны быть причислены как акты, так и данные ощущения, аспекты и вещи-ноэмы. В противоположность этому возникает мысль, что дело, возможно, обстоит совсем по-другому. Возможно, сознание в строгом смысле образуют лишь интенциональные акты, а отнюдь не полагаемое, не аспекты и не данные ощущения. Это необходимо продумать заново. Но в этих лекциях я не могу развивать это более подробно.

Сейчас я перехожу к последнему вопросу, который я должен затронуть. Гуссерль утверждает: когда я нахожусь в естественной установке, то во мне как бы живет генеральный тезис естественного мира, и коррелятом к нему является феномен реальности (Real-Sein). Материальные вещи, люди, все окружающее — мир вообще — дают мне себя как имеющие характер реальности. И для меня это нечто совершенно само собой разумеющееся, настолько само собой разумеющееся и по-видимому настолько ясное, что по сути дела я и не знаю, что это, собственно, такое. Действительно, (мнимо) очевидное всегда есть самое смутное. Гуссерль говорит: чтобы точно знать, что, собственно, такое реальность или реальное бытие, я вначале должен провести редукцию, и только потом я открою феномен реальности или реального бытия. Полагаемое в смысле полагаемого-как-реальное должно быть, таким образом, прояснено с помощью редукции. А я признал: редукция позволяет мне перейти от вещей к полагаемому и затем к полагаемому бытию, к полагаемой реальности. И из смыслового содержания полагаемого как такового должен выясниться смысл реальности.

Я бы не хотел более подробно заниматься вопросом о том, действительно ли редукция ничего не изменяет в качественном составе вещей (точнее говоря: в смысле этого качественного состава), о которых я в восприятии узнаю, что они красные, твердые или сладкие и т.д. Ибо кажется, что после редукции эти феномены, феномен красноты, твердости и т.д. сохраняются, и я могу достичь их отчетливого усмотрения. Но как дело обстоит с бытием, с реальным бытием и со смыслом реального бытия? Действительно ли в *смысле реальности* ничего не изменилось, когда я провел редукцию? Здесь я в определенном смысле могу поставить себя на место психастеника.151 Бедный психастеник несчастлив потому, что он не может верить, что то, с чем он имеет дело, действительно существует. И я в известном смысле — искусственный психастеник; я намеренно не принимаю столь наивно все то, что дано как реальное. Поскольку я провел редукцию. И разве после этого в феномене реальности ничего не изменилось? Гуссерль говорит: нет, генеральный тезис сохранился, просто я от него несколько дистанцировался.

Сейчас я должен вспомнить о многочисленных дискуссиях между Гуссерлем и его учениками, которые как наиболее неприятное и неприемлемое всегда воспринимали именно то, что реальность как реальность посредством редукции модифицируется в своем специфическом характере, в своем смысле. В их числе, например, спор между Гуссерлем и госпожой Конрад-Марциус. Гуссерль говорит: реальное несамостоятельно, оно только полагается, оно лишь интенционально. В противоположность сознанию оно не имеет абсолютной сущности; оно по отношению к сознанию не независимо, т.е. без сознания оно существовать не может. Госпожа Конрад-Марциус говорит: что есть основной феномен реальности? Это, как она его назвала, «бытийная автономия». Гуссерль очень протестовал против этой концепции. Произошел даже некоторый разрыв между ним и госпожой Конрад-Марциус. Приписывать реальности автономию, — говорил Гуссерль, — это абсурдная абсолютизация реальности. Автономно в подлинном смысле только чистое сознание; напротив, все, что конституируется в сознании, не автономно, в своем бытии оно как раз зависимо, в себе самом оно не может найти какого-то бытийного фундамента. Конечно, мы можем спросить: а может быть, дело было в том, что Гуссерль действительно осуществил редукцию, в то время как плохие ученики этого сделать не смогли? Гуссерль полагал, что они еще не поняли, как правильно проводить редукцию. Может быть, это и так, но, тем не менее, я спрашиваю: не модифицируется ли все-таки феномен реальности, о котором теперь идет речь, вместе с осуществлением редукции? Поскольку для госпожи Конрад-Марциус, например, невозможно признать, что реальность по отношению к восприятию зависима в своем бытии. Она также говорит о некой иной трансценденции, говорит о той трансценденции, которую она считает существенной для реальности. Дело в том, что она ввела понятие реальной трансценденции, сказав: ни один акт сознания, ни одна операция сознания не в состоянии изменить что-то в реальности, они не в состоянии ни уничтожить ее, ни создать, они не могут сделать реальное ни синим, ни твердым и т.д. Реальность невозможно затронуть моей операцией сознания — столь она автономна, столь независима. Эта «реальная трансценденция» есть, так сказать, экзистенциальная трансценденция, она, как представляется, предполагает онтическую трансценденцию.

Итак, последний вопрос касается того, как обстоит дело с изменением или неизменением феномена бытия при действительном осуществлении трансцендентальной редукции. Если существует опасность того, что феномен реальности будет изменен редукцией, то я не могу и не должен ее проводить. Ибо тогда она принесла бы с собой определенное искажение анализа реальности.

Но все это только вопросы. Не исключено, что все они допускают такой ответ, что с трансцендентальной редукцией все в порядке, что все мы можем и должны ее проводить. Однако все сомнения, которые нередко выражал и я сам, и мои коллеги и друзья, все же достойны того, чтобы о них задуматься. И только на это я хотел здесь указать.

В чем, однако, состоит результат проведения трансцендентальной редукции? Несомненно, здесь есть немало хорошего. Прежде всего, очень богатые и действительно ценные аналитические исследования сознания и различных формообразований (Gestaltungen) сознания, которые провел Гуссерль, и не только он, и которые в сравнении с дофеноменологическими исследованиями означают реальный прогресс. Не исключено, что их можно было провести лишь на этом пути. Или же редукция по крайней мере помогла нам открыть все это. Однако за всем этим скрывается еще один, особый результат, а именно, то, что обычно столь кратко и, разумеется, неоднозначно называют «трансцендентальным идеализмом» Гуссерля. Сейчас я хотел бы еще раз кратко перечислить те утверждения, которые в своей совокупности образуют особую теорию этого идеализма — позицию, которая для Гуссерля была столь важна и священна, что он даже был готов разорвать дружеские узы, если кто-то не соглашался с ним по этому вопросу. И, в конце концов, между ним и некоторыми из его близких учеников действительно произошел разрыв.

Дело, однако, заключается в том, что и сам так называемый «трансцендентальный идеализм» находился в определенном историческом процессе, что во время того почти тридцатилетнего периода, когда Гуссерль продолжал над ним работать, то есть примерно с 1910 года вплоть до его смерти, он не переставал изменяться разнообразными способами. Я здесь ограничиваюсь изложением его позиции, как она намечена в первом томе «Идей». Это означает: я ограничиваюсь трансцендентальным идеализмом по отношению к реальному миру. Потому что в первом томе «Идей» у Гуссерля еще нет полного, всеобъемлющего идеализма. В одном исследовании, опубликованном по-польски через несколько месяцев после смерти Гуссерля, я показал, что в «Логических исследованиях» Гуссерль еще не был идеалистом, хотя уже был феноменологом. В первом томе «Идей» он был — если можно так выразиться — еще полуидеалистом, в том смысле, что там еще не все понимается как интенциональное порождение (Leistung) различных процессов конституирования.

Первый том «Идей» состоит из четырех разделов. Первый раздел, состоящий примерно из 40 страниц, посвящен теме сущности и познания сущности. Он служит введением в феноменологию, которая должна рассматриваться и развиваться как «эйдетическая наука», т.е. как наука о сущности сознания. То есть прежде всего необходимо что-то узнать о сущности. Это понимание сущности и познания сущности в одном существенном пункте тождественно тому, которого Гуссерль придерживался раньше, до появления первого тома «Идей», прежде всего, в «Логических исследованиях». Оно имеет, так сказать, «реалистический» смысл. Это значит: «сущность», eidos, идеальные предметности существуют автономно. Они, таким образом, не «учреждаются» и не творятся, как это выражено в более позднем языке Гуссерля, они — не только феномены, полагаемые (vermeinte) как тождественные предметности, вырастающие из конститутивных процессов. Они рассматриваются чисто онтологически, — по крайней мере, в намечающемся там тезисе: есть нечто такое! Это чувствуется совершенно отчетливо, когда сравниваешь первый раздел первого тома «Идей» со следующими за ним разделами, в которых развивается учение о чистом сознании и о трансцендентальной редукции. Кто-то, принадлежащий к кругам гуссерлевского архива в Лувене, сказал мне во время феноменологической конференции в Руайомоне, что первый раздел первого тома «Идей» восходит к одному манускрипту, который старше, чем остальные части этого труда, и что эти остальные части при составлении «Идей» безо всякого разъяснения были присоединены к нему. Конечно, это может быть исторически верным и интересным, но это лишь подкрепляет утверждение об отличии принципиальной точки зрения Гуссерля по вопросу об eidos'e в сравнении с его концепцией, касающейся реального мира.

С обрисованным характером понимания сущности у Гуссерля связана совершенно определенная идея истины. Эта идея истины появляется в конце первого тома «Логических исследований». Логика там понята особым образом и соотнесена со строго реалистически задуманной теорией истины. Когда через десять лет после получения докторской степени я приезжал к Гуссерлю во Фрайбург, он как-то спросил меня: «Что Вы с Вашими студентами читаете на семинаре?» и я ответил: «Мы занимаемся разными текстами. В числе прочего я с моими студентами проработал первый том «Логических исследований». «Ах, ну зачем Вы это делаете? Ведь все это в конечном счете неверно — вся эта теория истины, вся эта теория предложений как идеальных предметностей! Я давно уже понял, что все это ложно», — примерно так он тогда отреагировал. Но по первому тому «Идей» понять этого нельзя. Очевидно это становится лишь в опубликованной в 1929 году «Трансцендентальной и формальной логике». Слово «идеальная предметность» там хотя и сохраняется, но теперь идеальные предметности «учреждаются» точно так же, как и реальные. Необходимо лишь иное — если сравнить его с операциями, ведущими к реальным предметностям, — многообразие интенциональных переживаний или операций, чтобы «сотворить» так называемые идеальные предметности.

Если в связи с первым томом «Логических исследований» Гуссерлю можно было бы адресовать упрек в том, что там он был «платоником», то в связи с более поздней фазой, т.е. в связи с «Формальной и трансцендентальной логикой», этот упрек становится уже невозможным. Впрочем, я считаю, что и в первой фазе Гуссерль не был платоником, поскольку так называемое учение об идеях Платона, хотя и столь прославленное, фактически является лишь первым началом теории. Это всего лишь различные литературно изложенные рассказы об «идеях», которые, строго говоря, просто несостоятельны. Единственное, что связывает Гуссерля периода «Логических исследований» с Платоном, — это утверждение: существуют две различные области бытия, реальное и идеальное. В первом томе «Идей» идеальное сохраняет автономию своего бытия, в то время как реальный мир, напротив, истолковывается в духе трансцендентального идеализма. В «Формальной и трансцендентальной логике» уже обе области бытия понимаются как конституированные в переживаниях, обе теперь «учреждаются». Таким образом, в первом томе «Идей» идеализм остается ограниченным сферой реальности мира, и никакого «Идеализма» по отношению к идеальности и автономии бытия идеальных предметностей там нет.

Теперь я резюмирую позицию так называемого «трансцендентального идеализма» в ряде утверждений, некоторые из которых кажутся совсем не «идеалистическими» и приобретают такой характер лишь будучи связанными с остальными утверждениями. Почти все эти утверждения уже были здесь упомянуты. Сейчас, таким образом, речь идет о подведении итогов.

Основополагающее разделение — это, естественно, разделение между имманентным и трансцендентным, причем понимаемое в онтическом смысле: трансцендентное есть то, что не является реальной (reell) составной частью переживания. Второй тезис гласит: реально-вещное трансцендентно по отношению к чистому воспринимающему сознанию — трансцендентно, поскольку по своей сущности оно не может быть реальной составной частью переживания. Оба этих тезиса как таковые в основе своей отнюдь не «идеалистичны». Они, скорее, звучат как объективные утверждения о двух областях бытия, которые пока кажутся равным образом реальными, равным образом существующими и по своему бытию равноценными. Для наивной установки — в особенности, для наивной до-философской установки — сфера трансцендентного в плане бытийной автономии имеет даже определенный приоритет, в то время как сознание кажется как бы вторичным, не столь самостоятельным, [как реально-вещное], но тем не менее столь же реальным. Таким образом, существование реального мира, так сказать, «сильнее», а сознание словно слабее, если Вы позволите мне выразиться столь образно. Но затем, говорит Гуссерль, когда мы начинаем анализировать эту ситуацию, все переворачивается: реальный (трансцендентный) мир вторичен, в некотором смысле производен от чистого сознания.

Каковы же те шаги, которые ведут к этой новой концепции, согласно которой изначальное, действительно абсолютное — это сознание, а другое — реальный мир — уже не имеет этого бытийного характера? Здесь он снова начинает с определенных утверждений, которые можно принять без колебаний: реальная вещь и все реальное опытно познается в оттенках, аспектах или явлениях и показывает себя как тождественное в этих явлениях. Сознание, напротив, не показывает нам себя в явлениях, но переживается без явлений, имманентно, в некотором смысле прямо и просто; оно абсолютно присутствует как оно само. Это утверждение о различных способах данности реального и сознания — о различных способах данности или различных способах познания, если угодно. Это, таким образом, теоретико-познавательное утверждение, являющееся результатом анализа процесса восприятия. И в нем, без сомнения, заключено нечто важное. Чистое сознание «не оттенено», реальное же «оттенено», говорит Гуссерль.

И тут начинается очень интересный сдвиг, переход к совсем другому истолкованию, как если бы способ данности и способ бытия были бы одним и тем же. Это происходит у Гуссерля без специального обоснования. Показав, что некий предмет дан или познан по-другому, Гуссерль без дальних слов делает утверждение, что он и существует по-другому. Здесь сразу же встает вопрос, правильно ли это. Ведь первое утверждение носит теоретико-познавательный характер, второе же — онтологический или, лучше сказать, метафизический. Если кто-то чувственно воспринимается, то он существует совершенно по-иному, чем тогда, когда он познается в имманентном опыте. В этом заключается причина того, почему Гуссерль бывал столь шокирован, когда кто-то утверждал, будто реальный мир существует так же, как существует чистое сознание. Почему? Да именно потому, что одно дано в оттенках, а другое воспринимается имманентно, прямо, абсолютно. Различие в способе данности у Гуссерля таким образом связано с различием в способе существования, что констатация первого была, по-видимому, для него главным интуитивно постижимым аргументом в пользу утверждения о втором.

Следующий тезис должен теперь прояснить, в какой мере реальное существует по-иному, чем чистое сознание. Гуссерль говорит примерно следующее: понимаете, ведь внешнее восприятие это все-таки трансцендирующее переживание — это я уже разъяснил152 — оно имеет такую структуру, что из нее не следует с необходимостью бытие воспринятого. Все могло бы протекать так, как оно протекает фактически, и, тем не менее, воспринятое — точнее говоря: реальная вещь, которая воспринимается в данном случае, — могло бы и не существовать. В чем заключается основание этого «могло бы и не существовать»? Оно заключается в том, что восприятие лишь частично, что оно полагает (vermeint) больше того, что в нем дано и может быть дано как вполне исполненное. Оно оставляет в воспринятом пробелы. В воспринятом сохраняются незаполненными области неопределенности, которые могут, но отнюдь не должны устраняться в других восприятиях той же самой вещи. Внешнее восприятие подобно попытке схватить нечто извне, но схватывающее сконструировано не так, чтобы схваченное не могло как-то ускользнуть или вообще оказаться совсем иллюзорным.

В имманентном восприятии моего моментального переживания ситуация совершенно другая. Здесь восприятие надстраивается над воспринятым, причем так, что оно по отношению к воспринятому несамостоятельно в своем бытии; оно есть лишь нечто, принадлежащее к целому, состоящему из воспринятого и воспринимающего переживания, нечто, что лишь посредством абстрагирования может быть выделено <из этого переживания>. Имманентное восприятие не могло бы существовать, если бы не было имманентно воспринятого. Это я уже излагал ранее153: между имманентно воспринятым переживанием и воспринимающим переживанием существует, как говорит Гуссерль, «неопосредованное единство». Т.е. нет никакого опосредования оттенками, никаких областей неопределенности, нет и просто полагаемого, то есть пустого полагаемого. Благодаря своей структуре имманентное восприятие гарантирует существование воспринятого в данный момент переживания. Невозможно, чтобы существовало имманентное восприятие, но не существовало имманентно воспринятого. Это исключается самой структурой переживания. Здесь, таким образом, дело обстоит совсем по-иному, чем при внешнем восприятии, где структура восприятия по своей сущности допускает, в определенном смысле позволяет, чтобы то, что в нем воспринято, не существовало — хотя все остальное протекает без изменений.

И вот Гуссерль заявляет: вот видите, воспринятое переживание существует необходимо — абсурдно думать, что воспринятое переживание не существует, когда оно воспринимается. Однако отнюдь не абсурдно думать, что не существует воспринятая вещь, хотя я ее и воспринимаю. Гуссерль идет даже дальше: когда я воспринимаю других людей, причем так, что я вчувствуюсь в чужое психическое, то я в определенном смысле открываю второе чистое Я, второй поток сознания. Мне удается заглянуть в то, что происходит с другим на уровне переживаний. Так у Гуссерля понимается вчувствование. Это уже не «вчувствование» Липпса. Но возможно, что этого другого человека вообще не существует и что не существует и его переживаний. Однако мое вчувствование, если одновременно я имманентно переживаю его, должно существовать с необходимостью, когда я его переживаю. В первом томе «Идей» было эксплицитно установлено, что другие Я могли бы и не существовать, хотя они и воспринимаются. (Позднее, в «Картезианских медитациях», точнее, в пятой медитации, проблемная ситуация существенно изменяется. Там другие Я, alter ego, вовлекаются в проблему конституирования реального мира.)

Итак, из самой структуры различных когнитивных переживаний вновь вытекает бытийное различие: одно существует необходимо, другое — случайно. Но в каком отношении необходимо и в каком — случайно? Необходимым или случайным нечто всегда должно быть по отношению к чему-то другому. Бытие сознания необходимо по отношению к имманентному восприятию. Напротив, реальное вещное бытие случайно по отношению ко внешнему чувственному восприятию — оно не обязано существовать, если существует постигающее сознание.

В такой формулировке это положение кажется правильным. По сути дела оно недалеко отстоит от точки зрения Декарта в «Медитациях», правда, с тем существенным различием, что у Гуссерля анализ различных структур сознания проведен существенно дальше и тем самым это положение приобретает такое обоснование, которого не было у Декарта. Действительно, существует различие в структуре и — если Вы позволите мне так выразиться — различие в эффективности (Leistungsfahigkeit) между внешним восприятием, с одной стороны, и имманентным восприятием, с другой. С этим, таким образом, можно согласиться. Но здесь есть еще два пункта, на которые следует указать. Во-первых, с необходимостью существования воспринятого переживания можно согласиться, если {уже} знаешь, что существует имманентное восприятие. Если оно существует, и если в нем имманентно воспринимается другое переживание, тогда, несомненно, существует и воспринятое переживание. Да, но откуда я знаю, что мое имманентное восприятие существует? Ранее154 я уже затронул этот вопрос. Здесь я, как будто бы, должен иметь некое новое, разворачивающееся, так сказать, одной ступенью выше восприятие, из чего затем возникает бесконечный регресс, если не признавать существования проживания, чего, однако, сам Гуссерль не делает.

Все это, быть может, трудные, но, во всяком случае, очевидные тезисы о познании, которые вполне можно принять. В том, существует ли мир, можно сомневаться. В том, существуют ли переживаемые и воспринимаемые мною именно сейчас переживания, сомневаться нельзя — такое сомнение было бы абсурдным. Но это еще не имеет ничего общего с идеализмом — это теоретико-познавательный вопрос. Возможно, дело действительно обстоит так, что мы, познавая мир, не можем быть уверены в том, что он все-таки таков {каким познается} и что он существует — познание всегда остается всего лишь приблизительным. Ведь в один прекрасный день могло бы случиться так, что оно стало бы другим.

Второй пункт заключается в том, что утверждение Гуссерля о необходимости существования чистого сознания и случайности реальных физических вещей (мира) хотя и вытекает с несомненностью из реконструированного здесь анализа когнитивных переживаний, однако в последней редакции сформулировано так, что не показана относительность этого бытийного различия к этим переживаниям. И тогда оно приобретает характер различия, которое коренится, с одной стороны, в *сущности* реального как такового, а, с другой стороны, в сущности чистого сознания. Тем самым, однако, это утверждение становится сомнительным и требует другого, не теоретико-познавательного обоснования. К этому пункту я вернусь на следующей лекции.

Десятая лекция

(17 ноября 1967)

**<Трансцендентальный идеализм (III) >**

Во время этой последней лекции, которым я еще располагаю, мне бы хотелось закончить описание так называемого идеализма Гуссерля, нашедшего себе выражение в первом томе «Идей», а затем присовокупить к этому еще кое-какие комментарии, чтобы тем самым как-то придать завершенность целому.

Но сначала — кое-что в скобках. Как Вы знаете, у меня есть определенные сомнения в том, насколько состоятелен весь так называемый идеализм Гуссерля, и был ли он им обоснован хотя бы одним удовлетворительным способом. Между тем, этот идеализм представляет собой центральный и наиболее важный вопрос из числа обсуждаемых в первом томе «Идей». Именно поэтому я бы хотел подчеркнуть, что многим обязан этой книге; благодаря ей я многому научился. Во-первых, первый том «Идей» — это, быть может, лучше всего написанная книга Гуссерля. И, во-вторых, его значение заключается не столько в разработке идеализма, во всей этой проблематике феноменологической редукции и т.д., но как раз совсем в другом. Дело в том, что в этом труде содержится, насколько мне известно, первое по-настоящему систематическое проведение анализа сознания в его различных разновидностях, различных комбинациях и с различных точек зрения. Здесь есть очень богатый и плодотворный материал, очень богатое собрание результатов положительной работы со структурами сознания. И я думаю, что содержание первого тома «Идей» выражает существенный прогресс в философии XX столетия. Хотя относительно некоторых аналитических исследований возможны сомнения, и хотя позднее Гуссерль в отдельных исследованиях пошел безусловно дальше, как в этом можно убедиться на основании его манускриптов и трудов, опубликованных позднее, тем не менее, эта книга — большое научное достижение, и это еще долго будет заставлять нас возвращаться к ней. Не столько сравнительно многочисленные размышления о феноменологическом методе, сколько обильные, конкретно проведенные аналитические исследования показали нам ad oculos, как можно заниматься феноменологическим анализом.

Теперь, чтобы сосредоточиться на теме идеализма, я бы хотел прежде всего напомнить Вам, что в прошлый раз я перечислил некоторые основные тезисы, относящиеся к этому идеализму, и сказал, что уже разобранные утверждения — такого рода, что они не требуют обязательного истолкования в духе идеализма вовсе и не обязательно к нему ведут. Они могут быть поняты таким образом, что точка зрения, занимая которую мы принимаем реальный мир как независимый от сознания и, тем самым, по своему бытию автономный, может быть сохранена. Напротив, утверждения, которые предстоит обсудить сегодня, имеют такое содержание и такой характер, что, наверное, было бы очень трудно, принимая их в расчет, предполагать у Гуссерля реалистическое решение или же пытаться истолковать, его точку зрения таким способом, чтобы потом еще можно было сказать: да тут же нет никакого «идеализма».

Я хочу начать с того утверждения, о котором в прошлый раз я говорил в самом конце, а именно, с утверждения, что реальный мир в своем бытии принципиально может быть подвергнут сомнению, в то время как чистое сознание, то есть мое <чистое> сознание, сомнению быть подвергнуто не может, причем опять-таки принципиально. Сомневаться в нем абсурдно, говорит Гуссерль. Это утверждение относится к тем, которые еще отнюдь не требуют идеалистического истолкования. Однако оно имеет определенные скрытые основания, на которых сегодня я хотел бы остановиться подробнее. В чем состоит основание того, что, согласно первому тому гуссерлевых «Идей», принципиально возможным является сомнение в существовании мира, или, — как выражает это Гуссерль, — что это сомнение является принципиально мыслимым? И прежде всего: что значит слово «мыслимо» (denkbar)? Ведь в немецком языке это слово употребляется в различных смыслах. «Мыслимо» может значить, что вообще возможно помыслить <нечто>. При таком истолковании этого слова мыслить можно любой абсурд. Но именно потому, что можно мыслить абсурд, и существует нормативная логика — правила, определяющие, что то или это делать нельзя. Есть, однако, и второе значение слова «мыслимо», при котором к нему уже ничего не прибавляется, и в живой речи оно понимается именно в этом смысле, а именно, что можно мыслить разумное, что в том, что обозначается здесь как «мыслимое», не содержится никакого абсурда. И у Гуссерля, естественно, это слово употребляется не в первом, но во втором смысле, когда он говорит, что сомнение в бытии реального мира принципиально «мыслимо». Это значит, что в мыслимости сомнения в существовании мира, т.е. в мысли о возможности его несуществования, нет ничего абсурдного. Я должен это подчеркнуть, ибо с этим связано второе утверждение, а именно, что абсурдно думать, — хотя и это можно «помыслить», — будто чистое сознание не существует в тот момент, когда оно постигается в имманентном восприятии.

Почему же несуществование реального мира мыслимо в этом второй смысле слова? Конечно, существуют различные аргументы, которые приводит Гуссерль и которые в прошлый раз я разобрал в связи с {вопросом о} структуре внешнего чувственного восприятия, а именно, что восприятие односторонне, что содержащиеся в нем полагаемые единства {Vermeintheiten} не полностью подтверждаются в созерцании и т.д. Но есть и еще кое-что, такое, на что Гуссерль указывает именно в этой связи, о чем уже я говорил ранее, но что теперь следует подчеркнуть особо. Дело в том, что реальный мир, возможно даже каждая находящаяся в реальном мире вещь, трансцендентны, причем трансцендентны в онтическом смысле, а это значит, что вещь по своей сущности не есть и не может быть реальной (reell) составной частью какого-либо <переживания> сознания. Мир, если он существует— это просто некое *второе* по отношению к чистому сознанию сущее, и, как говорит Гуссерль, в случае трансцендентного восприятия нет неопосредованного единства между воспринятым в нем предметом, вещью и целым миром, с одной стороны, и восприятием, с другой, — здесь мы имеем дело с *двумя* различными областями бытия. Следовательно, одно может существовать, а другое — нет. Это две вещи, две реальности, две сущности.

Такое утверждение опирается на некоторые предпосылки, которые мы должны эксплицировать. Ибо, во-первых, здесь содержится определенное предположение о мире; а именно, он представляет собой нечто второе, нечто настолько независимое от первого, что он мог бы как быть, так и не быть. В этом аргументе, который Гуссерль приводит здесь в связи с трансценденцией, молчаливо [предполагается], что этот реальный мир именно реален, что он по отношению к сознанию, к восприятию представляет собой некое второе сущее, и что в своем бытии он независим от сознания. Позднее, когда будет проделан весь путь аргументации и, когда будут приняты еще кое-какие утверждения, дело будет представляться уже иначе. Но здесь мир мыслится еще в «реалистическом» духе. Во-вторых: «мыслимо», а это значит: возможно не впадая в абсурд, думать, что воспринятые вещи не существуют, хотя переживание восприятия сохраняется. И здесь возможны даже две ситуации, на которых я хочу остановиться подробнее. Переживание может сохраняться или так, что, хотя вещи уже нет, в протекании восприятия, тем не менее, не изменяется ничего. Или же возможно такое, что восприятие вследствие несуществования предмета как-то модифицируется. Это значит, в первом случае, что молчаливо предполагается нечто такое, что явно высказывается и позднее, однако implicite мыслится уже при установлении сомнительности реального мира, а именно: что то, что сохранилось бы в случае, если бы не было мира, может там существовать независимо от того, чего не было бы. Другими словами: что чистое сознание и, в частности, внешнее восприятие в своем бытии независимы от реального мира. Только принимая эту предпосылку, возможно, не впадая, в абсурд, думать, что мира нет, а чистое сознание, тем не менее, сохраняется. Потому что если бы было предположено, что чистое сознание в своем бытии как раз несамостоятельно или зависимо от того, что, <согласно предположению> не существует, тогда было бы неразумно утверждать, что даже если бы одно отпало, другое оставалось бы <неизменным>.

Итак, мы видим: в утверждении, что имеется различие в сомнительности или несомненности этих двух сфер бытия, относительно сознания уже молчаливо предполагается, что оно в бытии независимо и самостоятельно по отношению к реальному миру. И это Гуссерль позднее высказывает со всей ясность. Это даже основной тезис его позиции. Не содержится ли здесь круга?

Я сказал: <мыслимы> две возможности. И *обе* возможности Гуссерль принимает во внимание, хотя expressis verbis обсуждается опять-таки лишь вторая. <Мыслимы> — как было сказано — две возможности того, как реальный мир может или мог бы не существовать, в то время как чистое сознание тем не менее сохранялось бы. А именно, в первом случае — возьмем теперь какое-то конкретное переживание, например, я вижу этот зал и всех присутствующих лиц. Разумеется, это чувственное внешнее восприятие, имеющее такую-то и такую-то структуру, которую мы обсудили ранее. Весь этот зал и люди, которые здесь есть и т.д. не являются реальными (reelle) составными частями моего сознания, моего восприятия. Будучи по отношению к моему восприятию чем-то вторым, все это могло бы и не существовать, хотя в моем переживании из-за этого ничего бы не изменилось. Это, собственно, и есть та самая важная ситуация, когда я все-таки что-то воспринимаю, хотя мир не существует. И не то, чтобы теперь здесь просто было что-то другое, нет, вместо мира теперь вообще пустота, чистое ничто.

Теперь вторая ситуация, а именно: если бы такого мира не было, если бы мы могли это предположить, если бы мы имели право, имея наши переживания и восприятия, сказать, что мир не существует, тогда это утверждение, что мир не существует, следовало бы доказать. — Ведь как позитивное, так и негативное утверждение должно быть обосновано на основании соответствующих процессов сознания, иначе это утверждение было бы пустым.

Когда могло бы случиться такое, что мы не имели бы мира? Разумеется, именно тогда, когда весь опыт, который мы имеем, оказался бы несогласованным, когда один элемент опыта начал бы противоречить другому. Другими словами, когда наш опыт принял бы такую форму, что мы — скажем так — имели бы одни заблуждения. Но заблуждения — это то, что выказывает себя заблуждением. Это не просто такая иллюзия, [которую я не распознаю как иллюзию]. Например, если я опускаю палку в воду и она «переламывается», то необходим опыт, чтобы показать, что здесь имеет место заблуждение, хотя это можно видеть со всей ясностью. И есть даже определенная физическая теория, объясняющая, почему это можно видеть именно так.

Итак, возможно такое, – и эту возможность Гуссерль обсуждает в первом томе «Идей» – что наш опыт протекает так, что постоянно происходят, так сказать, «взрывы». Формируется какой-то предмет, некая вещь, а потом появляется новый опыт, показывающий, что это ложно, что такого не существует. Нет никакой возможности осуществить постоянный синтез различных восприятий, показывающий нам единый существующий мир, существующий, подтверждающий себя в опыте мир. Такова эта возможность, в соответствии с которой мы имеем основание сказать: хотя мы существуем и имеем восприятия, никакого мира нет. Именно на основании этих опытных процессов было доказано, что он не существует. Как раз этот случай обсуждает Гуссерль. [Эта возможность того, что сознание существует и может существовать даже в том случае, если бы, так сказать, было доказано, что мир не существует, служит Гуссерлю еще одним аргументом в пользу его позиции].

Конечно, это игра мыслями, игра возможностями. Но знаете что? Мы горды тем, что мы психически здоровы, и бедных больных мы называем безумными. Да, но как все происходит у шизофреника, причем у тяжело больного шизофреника? Как выглядит его мир? Под вопросом стоит уже то, конституируется ли для него вообще какой-то мир, то есть *один* <по числу> мир? Или же <для него> нет ни одного, ни многих миров, потому что нет вообще никакого мира? Поскольку болезнь у тяжело больного шизофреника часто развивается в сторону резкого ухудшения, вполне возможно, что в итоге все распадется, что не останется ничего, кроме голых феноменов, голых фантомов. Тогда и конституироваться <у него> ничего уже не будет.

Значит, это не просто праздная игра мыслями. В этом направлении можно пойти дальше и сказать: приходит момент, когда все это взрывается. Много лет спустя после появления первого тома «Идей», наверное, в 1927 году, я говорил об этом с Гуссерлем и он сказал: «Знаете, в то время я слишком уж рисковал. Может быть, я слишком далеко зашел, {разрабатывая} возможность деструкции чистого сознания относительно опыта». Но как бы то ни было, каковы бы ни были границы, как бы далеко не простирались возможности, которые здесь есть, во всяком случае, в качестве абсолютно последней пограничной точки мы можем представить себе сознание, в котором нет вообще никакого согласованного опыта мира. Тогда для того, кто имеет такие переживания, нет и никакого мира. И об этом Гуссерль говорит: да, но переживания, переживания восприятия, которые именно не синтезированы, которые постоянно ведут к взрывам — разве все они не находятся тем не менее в нашем потоке сознания? Это всего лишь особая выборка, ведь мы в нашей жизни переживаем и многое другое, не только восприятия, чувственные восприятия того или иного рода. Есть и другие переживания сознания. Гуссерль говорит: и вот мы видим, что [несогласованные] переживания наличны и существуют, хотя мира в этой ситуации нет. Но, кроме того, есть и другие переживания, отнюдь не направленные на мир. Они направлены на разные другие вещи, на меня самого и т.д., на наши фантасмагории, на вымыслы (Dichtungen) и т.д. — Таким образом, если мы признаем, что есть такой случай, в котором для нас не конституируется никакого мира, но все же еще есть некое сознание, причем наполненное другими переживаниями, не направленными на реальный мир. Значит, сознание для своего существования не нуждается ни в каком бытии вне сознания — nulla re indiget ad existendum. Напротив, мир, чтобы существовать, нуждается именно в чистом сознании, в котором оно удостоверяет свое бытие. Это и есть тот самый «колоссальный переворот» «естественного воззрения на мир». Сознание для того, чтобы быть, не нуждается ни в чем другом, оно абсолютно самостоятельно, даже если мир, возможно, и не существует; мир же, напротив, в своем бытии не самостоятелен, у него нет вообще никакой самостоятельности по отношению к чистому сознанию.

Я бы хотел дать еще один комментарий по этому пункту. Говоря все это, я не собирался зачитывать здесь текст Гуссерля в первом томе «Идей»; тем не менее, я почти буквально процитировал утверждение о том, что происходит, когда опыт несогласован, и все же сохраняются другие переживания. Это слова Гуссерля: «другие переживания» и «не-соразмерные опыту переживания». Но когда такое говорится, молчаливо предполагается нечто, что, быть может, не очевидно и не разумеется само собой, а именно, что эти другие переживания есть и могут быть такого рода, что они развиваются без чувственного внешнего опыта, что в нашем потоке сознания есть такие независимые в своем бытии от нашего внешнего опыта и самостоятельные переживания, или, по крайней мере, что они возможны. Это предположение я бы не хотел как-то оценивать. Но, во всяком случае, решение о возможности этого нельзя выносить так просто, здесь следовало бы провести особый анализ. Точка зрения эмпириков известна. Они говорят, что вначале нужно иметь «ideas of sensation», как утверждал Локк, и лишь затем могут появиться «ideas of reflection». Вначале нужно воспринимать вещи и людей, и только потом можно радоваться или быть печальным и т.д. Коль скоро отсутствует весь базис опыта, касающегося вещей мира, нет и других переживаний, потому что они образуют собой всего лишь надстройку над изначальными переживаниями, в которых конституируется для нас мир. Обоснование этого утверждения эмпирики немного себе облегчают. Однако и в первом томе гуссерлевых «Идей» едва ли можно найти места, в которых эта проблема разрешалась бы обоснованным образом.

Итак, по Гуссерлю, мира может не быть, но наше сознание, тем не менее, разворачивается. Физиолог или анатом сказал бы: «Но это же смешно! Если у Вас вообще есть какое-то сознание, то только потому, что Вы обладаете мозгом. А в мозге существует 12 миллиардов мелких клеток, которые должны питаться кислородом, а кроме того там есть и электрические функциональные потоки и т.д.» Сегодня есть хорошо разработанная наука о строении и функциях мозга и всей нервной системы, дающая все новые и новые результаты, но в тоже время и переживающая большие преобразования. Однако, как бы то ни было, нет никакого сомнения в том, что переживания можно иметь лишь в том случае, если есть находящаяся в здоровом состоянии нервная система, и если все функционирует «нормально». Достаточно лишь принять какой-нибудь яд, и вот ты уже заснул или даже отправился к праотцам и уже не испытываешь никаких философских затруднений. — И что же, Гуссерль никогда не задумывался о том, что это так? Гуссерль отвечает на это: нет, ведь анатомия и физиология человека выключены. Это тоже совершенно абсурдная мысль. Ведь сознание — это Гуссерль говорит вполне открыто! — не обусловлено и не может быть обусловлено причинно чем-то другим, тем, что не относится к самому потоку сознания. И ничего не может проникнуть в этот поток извне но, {с другой стороны} и ничего из потока нашего сознания или моего сознания не может перейти это внешнее. Поток есть некое совершенно особое необходимое единство, связь переживаний, — единство замкнутое для того, что вне его. В нем нет ни входа, ни выхода. В частности, сознание не может быть казуально обусловлено тем, что находится вовне. Конечно, это вообще не что-то «внешнее» в том смысле, что есть, мол, нечто, чуждое сущности сознания. И еще. {У Гуссерля} говорится, что между сознанием и реальностью разверзается «подлинная бездна смысла». Сознание и реальность суть две — если можно так сказать — области бытия, две сущности (Seiende), столь отличные друг от друга, что их вообще невозможно сравнивать.

Теперь я процитирую это место из первого тома «Идей». Вначале речь идет о чистоте и о сознании, а затем Гуссерль говорит:

«С другой стороны, весь *пространственно-временной* мир, к которому причисляются человек и человеческое Я в качестве подчиненных единичных реальностей, по своему *смыслу есть только интенциональное бытие,* то есть такое, которое имеет всего лишь вторичный, относительный смысл бытия *для* сознания, <будучи опытно постижимым через явления в субъектах сознания и, возможно, in infinitum подтверждающим себя как единство подтверждаемых явлений>. Это бытие, которое сознание полагает (setzt) в своих опытных актах, которое принципиально может быть созерцаемо и определяемо только как тождественное <согласованно> мотивированных опытных многообразий — *помимо же этого* есть ничто, <или, точнее, есть нечто, для чего мысль о чем-то “помимо этого” абсурдна>».155

Вскоре я к этому вернусь. Однако, в тексте первого тома «Идей» есть еще одно важное место, где говорится: реальный мир и каждая вещь в этом мире, каждое вещное бытие в этом мире не имеет, в противоположность сознанию, абсолютной сущности, оно не есть что-то абсолютное, в то время как сознание имеет именно такую абсолютную сущность.

«Реальность, как реальность отдельно взятой вещи, так и всего мира, по своей сущности (в нашем строгом смысле) лишена самостоятельности. Она не что-то, само по себе абсолютное и лишь во вторую очередь связывающее себя с другим, нет, в абсолютном смысле она вообще ничто, она не имеет никакой «абсолютной сущности», у нее сущность чего-то такого, что принципиально есть *только* нечто интенциональное, *только* осознанное или представимое, осуществимое в возможных явлениях».156

Это кульминация всего решения. Реальность или мир, отличный от моего сознания, не имеет никакой абсолютной сущности, он в абсолютном смысле — ничто. И вот тут-то, как мне кажется, имеется одна особенная трудность. Если я хочу оставаться абсолютно верным тексту и ничего не оставлять в стороне, то я должен спросить себя: в каком смысле здесь говорится об «абсолютной сущности», о том, что [мир] в себе не есть что-то абсолютное? Быть может это в некотором смысле повторение того тезиса, что только абсолютные переживания, то есть то, что существует «абсолютно», поскольку оно имманентно воспринимается, имеют «абсолютную сущность» — но тогда это нечто, само собой разумеющееся. Ведь вещи и мир не воспринимаются имманентно и потому не принадлежат к этой сфере. И если это {просто} повторение старого тезиса, то возразить мне на это, в общем-то, нечего.

Но действительно ли это простое повторение уже обсуждавшегося тезиса? Может быть, это не-имение «абсолютной сущности», «не-бытие-чем-то-абсолютным» должно значить что-то другое? Позднее, то есть после учебы у Гуссерля, этот вопрос заставил меня много размышлять о том, что же это значит: «обладать-абсолютной-сущностью», с одной стороны, и «не-обладать-никакой-абсолютной-сущностью», но тем не менее как-то существовать, с другой. Еще позднее я попытался в связи с этим создать ряд экзистенциальных понятий, и при этом я придумал вот какую противоположность. Я попытался уточнить все это таким образом: прежде всего, возможно такое сущее, которое «в своем бытии автономно». Причем автономно оно в своем бытии именно потому, что все его определенности имманентны ему, воплощены в нем, «вошли в его плоть». Если нечто действительно является красным, то краснота есть имманентная, реальная (reelles) составная часть красной вещи. И, разумеется, в том же смысле автономно в своем бытии и чистое сознание, поскольку оно имеет столь же автономные в своем бытии, имманентные ему определенности. — Кое-кто сказал бы: ну конечно, это ведь вообще единственная возможность существования какой-то вещи: она должна быть эффективно определена и определенности должны быть «присущи (inharieren) ей», как выражались {раньше}. Другие же говорят: но есть и вторая возможность — возможно, есть вещи которые лишь мыслятся или фантазируются и т.д., которым всегда что-то приписывают, которые как полагают, так-то и так-то определены. Но мое приписывание, мое полагание, мое установление (Setzen) столь бессильны, что подлинно творческими они быть не могут*.* Я не могу эффективно создавать вещи, я могу их только мыслить, могу их только изображать и т.д. И поэтому эти вещи не имеют имманентного состава определенностей; все лишь примыслено, сочинено, прибавлено в полагании. О таком случае я говорю, что такие «вещи» существуют как «гетерономные в своем бытии».

Так может быть, Гуссерль хотел сказать именно то, что реальные вещи в своем бытии гетерономны, что они не имеют бытийного фундамента в себе самих — бытийный фундамент в этом смысле составляют теперь имманентные определенности, имманентное так-бытие, — и что они просто полагаются кем-то и существуют как полагаемое (Vermeintes), имея свой бытийный фундамент в *другом* сущем? — Как будто бы так и есть, ведь он утверждает, что они являются интенциональными предметами.

Поэтому примерно сорок лет назад я стал заниматься литературными произведениями, в частности, драмой, я стал заниматься литературными, фиктивными персонажами, реально никогда не существовавшими. И {тогда} я думал: следует прояснить, какую структуру имеют эти всего лишь {пред}полагаемые предметности, быть может, они имеют и должны иметь другое формальное строение, чем предметности, которые индивидуальны и в своем бытии автономны, то есть, в особенности, реальные предметности. Результат {к которому я пришел,} заключался в том, что полагаемые предметности, определены лишь частично, что они имеют пробелы, области неопределенности. Напротив, действительно автономный по своему бытию реальный предмет не может иметь в своем бытии таких пробелов, он должен быть всесторонне и однозначно определен самыми тончайшими различиями.

Причина моего обращения к произведениям искусства заключалось в том, что я хотел понять: что же это значит, что реальности не имеют «абсолютного бытия», т.е. что по Гуссерлю они в своем бытии не автономны, но лишь гетерономны, причем должны быть таковыми, то есть что они имеют всего лишь приписанные, а не эффективно присущие им определенности. Итак, это все еще тот пункт, который требует прояснения, а именно, что у Гуссерля означает «абсолютная сущность». Означает ли это, что «абсолютная сущность» заключается в бытийной автономии предмета?

Возможны ли теперь еще какие-то сомнения в том, что гуссерлевы тезисы о реальном мире, о реальности и о сознании не представляют собой «реалистического» решения в традиционном смысле? Я вспоминаю о послевоенном конгрессе феноменологов, состоявшемся в 1956 в Крефельде. Тогда профессор Мюллер из Фрайбурга, который не был учеником Гуссерля, выдвинул следующее утверждение: «У Гуссерля нет никакого идеализма, мы имеем здесь дело лишь с анализом смысла, а не с каким-то утверждением о мире». Я тогда должен был делать доклад на другую тему. Но я отказался от намерения читать этот доклад и за пару часов подготовил новый, в котором я просто собрал все те утверждения, которые представил только что Вам, и выдвинул утверждение: совершенно очевидно, что здесь имеет место «идеалистическое решение» проблемы реального мира.

И все же еще могут оставаться сомнения по поводу того, о чем на самом деле у Гуссерля идет речь. В каком положении или ситуации мы находимся в этот момент? Мы можем сказать: Гуссерль уже провел редукцию и теперь он не говорит о реальностях, о вещах, он говорит о вещах-ноэмах, о смысле этих вещей-ноэм, являющихся особого рода коррелятами сознания. И относительно этих предметностей как коррелятов наших сознательных процессов утверждается, что они суть только интенциональные предметности, с той лишь оговоркой, что они соответствуют очень <хорошо>упорядоченным процессам опыта. Тогда у Гуссерля имеются лишь такие утверждения, которые остаются в границах анализа смысла. Здесь проводится анализ общего смысла вещи-ноэмы, проделываются аналитические исследования содержаний оттенков, а затем анализируются лежащие в их основе данные ощущения, для чего необходимо еще и аналитическое прояснение ноэз, т.е. актов. И цель этих исследований заключалась лишь в том, чтобы показать, что с таким-то и таким-то многообразием оттенков или аспектов связан один тождественный смысл, который в предметном истолковании является некой вещью-*ноэмой*, но {в то же время} *вещью-*ноэмой*.* И при этом указывается лишь на следующее: если аспекты имеют в качестве своей основы такие-то и такие-то многообразия данных ощущения и проходят друг за другом в потоке таким-то и таким-то образом, то тогда конституируется именно эта вещь-ноэма. Ничего, кроме этого, не утверждается и когда все эти исследования проведены до конца, тогда можно сказать: эти процессы — такого рода, что они с необходимостью должны вести к конституированию именно такой вещи-ноэмы, именно такого смысла вещи. Это не какие-то психологические случайности, нет, этот результат вытекает из структуры сознания, из структуры процессов опыта — иначе быть не может. Не может не быть какого-то иного мира, поскольку «мир» теперь —*-* ничто иное как смысл мира, мир, строго говоря, есть ничто иное как cogitatum, a cogitatum неразрывно связано с cogitare. И утверждается здесь только то, что есть вот такой поток переживаний сознания, и что в этом потоке есть такие сущностные закономерности, что [эти переживания] ведут к таким смыслам вещей.

Но только — как же это сказать? — получается ли мир и получаются ли вещи из переживаний опыта с необходимостью? Это просто следствие: они — как тени, которые образуются, коль скоро эти переживания имеют такой-то и такой-то характер. <Но> тогда нет и *никакого* различия между возможностью сомнения в мире и возможностью сомнения в сознании: столь же необходимо, как процессы сознания, существует и мир («в кавычках»), т.е., выражаясь точнее, ноэма «мир», вещь-ноэма, смысл вещи. В 1927 году Гуссерль как-то сказал мне: «Я никогда не сомневался в том, что мир существует». Да, конечно, если «мир» с самого начала не *означает* ничего иного, кроме коррелята определенных многообразий сознания, тогда, разумеется, все это верно. Но тогда не пустая ли это тавтология? Ведь если анализ действительно с самого начала (после проведения редукции) был направлен на вещи-ноэмы, то тогда вполне естественно, что эти ноэмы суть именно «интенциональные предметы». Но чтобы достичь этого результата, не было нужды проводить все эти трудные аналитические исследования. Кроме того, спрашивается, что теперь делать с теми параграфами, которые уже в своем названии содержат противоречащее этому утверждение, например «§46. Несомненность имманентного, сомнительность трансцендентного восприятия». Этот заголовок коррелятивно указывает на то, что и трансцендентно воспринятое, то есть реальные вещи, в своем бытии могут быть подвергнуты сомнению.157

Ибо следует отметить еще одну вещь: все эти утверждения, которые я сегодня реконструировал для Вас, были выдвинуты *до* проведения трансцендентальной редукции. Они служат тому, что бы показать нам, что трансцендентальная редукция возможна, причем, что после ее проведения чистое сознание сохраняется как остаток, когда сам реальный мир, собственно, уже исчез из поля зрения — остались только мировые смыслы, вещные смыслы есть здесь. Таким образом, не на основе редукции, но в качестве пути к ее проведению, к доказательству ее возможности выдвигаются эти утверждения. Если я принимаю это во внимание, то я не могу воспринимать обсуждаемые утверждения так, как будто речь в них идет о смысле мира, о смысле вещи, об интенциональных коррелятах; до редукции они могут говорить лишь о самих вещах, о самом мире. На это Гуссерль возражает так: да, это и есть абсурд, если Вы так думаете, ведь нет ничего внешнего, нет ничего, что могло бы выходить за пределы чистых интенциональностей, за пределы смыслов вещей, смысла мира и т.д. «Помимо этого» нет ничего — это последние слова §49.158 Почему нет ничего? Где доказательство этого? Тут Гуссерль говорит: ну конечно, теперь Вы введете в игру идею непознаваемых, необнаруженных, не-осознанных «вещей в себе». Но это же абсурд, и «вещь в себе» я уже давно вычеркнул. Кант заблуждался принимая вещь в себе. И неокантианцы поступили оправданно, отвергнув это понятие. Вопрос о каком-то автономном мире, который был бы чем-то «помимо этого», абсурден, поскольку предполагается {существование} познаваемых вещей, вещей, которые не проявляют себя в процессах сознания. А как только они проявляют себя <в процессах сознания>, они становятся простыми интенциональными коррелятами, которые лишены сущности, а значит, в абсолютном смысле суть ничто.

Итак, Гуссерль стал бы аргументировать примерно таким образом и потом сказал бы: значит, теперь мы можем вернуться к редукции и проделать ее, для того чтобы подвергнуть анализу чистое сознание. Но я спрашиваю: для чего? Ведь общее понимание чистого сознания и реального мира было бы в этом случае уже установлено. Для чего же тогда еще и анализ сознания? Для чего столь сложный, столь — как я подчеркнул в начале <лекции> — богатый открытиям анализ различных разновидностей и формаций сознания? Ведь Гуссерль хочет разработать эйдетическую науку о чистом сознании. Между тем, мы можем предположить, что Гуссерль ответил бы так: «Знаете, то, что я уже сказал о чистом сознании и о мире, было только первой попыткой, началом, и говоря это, я был еще в известном смысле наивен». Гуссерль однажды мне сказал, что тогда, когда он писал «Логические исследования», он в философии был еще большим ребенком. — Поэтому теперь Гуссерль, возможно, сказал бы нам: «Тогда я был еще ребенком, и мне казалось, что мир — это просто интенциональное образование, и что только чистое сознание существует абсолютно и т.д. Конечно, это помогло мне проработать метод редукции; но теперь нужна серьезность, теперь мы должны перестать быть детьми, прекратить быть наивными. Теперь мы будем исследовать все это систематически, мы будем эйдетически развивать анализ сущности процессов сознания. Мы точно проработаем все это, и только тогда выяснится, была ли эта первая попытка истинной или ложной. Теперь открыта возможность контроля, подтверждения и удостоверения этих вначале {всего лишь} сконструированных тезисов, которые только что были обсуждены». И остается фактом то, что Гуссерль, написав первый том «Идей», в течение многих лет все снова и снова возвращался к так называемым конститутивным проблемам, т.е. тем проблемам, решением которых должна быть доказана правомерность конституирования реальных предметностей различного рода и, в конечном итоге, реального мира вообще, к проблемам, которые здесь, в первом томе «Идей», лишь намечены в самом конце на трех или четырех страницах, но отнюдь не разрешены.

В чем же заключаются эти конститутивные проблемы? Разумеется, то, о чем шла речь в первом томе «Идей», всего лишь позволило увидеть существование определенных проблемных взаимосвязей. Если кто-то не работал в этой области самостоятельно, то он, {читая «Идей»,} вряд ли полностью поймет в чем же, собственно, состоят эти проблемы. Я должен сказать, что мои коллеги и я сам тогда, на семинаре Гуссерля, никогда не читали эти страницы в «Идеях»159 так наивно. Ведь мы уже были, учениками Гуссерля, и он сам принимал активнейшее участие и постоянно приводил все новые и новые факты, новые результаты анализа, так что мы имели уже довольно хорошее представление о том, что такое конститутивный анализ. Он, таким образом, совсем не был для нас какой-то тайной. Но те, кого в Геттингене не было и кто не знаком с другими сочинениями Гуссерля, не могут здесь сориентироваться, в особенности потому, что в первом томе «Идей» Гуссерль, на что он сам особо указывает, обошел молчанием целую сферу сознания, на которую обязательно должен опираться конститутивный анализ, чтобы вообще можно было понять смысл этих проблем. В первом томе «Идей» рассмотрение начинается в той области, где единства переживаний уже наличны, где переживания уже конституированы как переживания. Эти «такты» образуют фазы времени, которые в своем следовании друг за другом отчетливо отделены одна от другой и внутри которых господствует определенная стабильность. Однако за этой относительно упорядоченной, пульсирующей средой скрывается, до определенной степени, но все же лишь настолько, чтобы оставаться ощутимым, *текущее* сознание, в котором переживания, обозначающие себя в более высоком слое как моментальные единства, разворачиваются в находящемся в становлении потоке и в этом разворачивании отделены не с достаточной ясностью друг от друга, и не обнаруживают какой-то отчетливой связи внутри себя (в фазе разворачивания), но сливаются одно с другим, непрерывно становясь, появляясь и исчезая. И все происходит в находящемся в постоянном становлении, качественно определенном, «наполненном» текущим сознанием времени, которое не отличается достаточно четко от наполняющих его переживаний. Все это в первом томе «Идей» не обсуждается, но лишь упоминается как некий фон или горизонт. Но именно к этой сфере «текущего» сознания и необходимо возвратиться, а затем лишь привести его в его [изначальном облике] – избегая всех вызванных анализом искажений — к большей жизненности и ясности, а с тем, чтобы потом, отдавшись течению, проследить, как из этого изначального потока вырастают единые образования и смысловые единства, причем как ноэтически, так и ноэматически.160

В этом потоке, где первоначально сливается друг с другом все, с одной стороны, начинают конституироваться единства переживаний и (в корреляции) начинают стабилизироваться текущие данные ощущения, они начинают с большой качественной отчетливостью дифференцироваться и отграничиваться друг от друга, с другой же стороны, {они начинают} смыкаться в определенные образования, состоящие из множества качеств. И если весь процесс идет и дальше, то становится видно, как в полях данных ощущения образуются аспекты, оттенки чего-либо. И коль скоро мы переживаем некое многообразие взаимосвязанных или непрерывно переходящих друг в друга оттенков, это уже некое конститутивное образование, нечто, что до определенной степени стабильно, что в бергсоновой терминологии относится уже скорее к аспекту сознания и не является «la duree pure». Разумеется, «оттенки» *не* следует в духе Бергсона рассматривать в качестве какого-то относительного к действию искажения изначального потока*.* Если же мы переживаем некое многообразие таких ставших относительно стабильных аспектов, то появляется некое новое конститутивное единство: вещь (или, точнее, «смысл вещи»). И когда мы подробно прослеживаем все это, выясняется, что есть целый ряд «слоев» — или как выражается Гуссердь — конститутивных слоев, которые как бы надстраиваются друг над другом. Все, эти слои следует осторожно вычленить, каждый по отдельности, и проанализировать так, чтобы ничего не было искажено. Что тогда представляет собой следующий шаг? Им должно быть разрешение проблем соотнесения. Какого соотнесения? Соотнесения являющейся в качестве единства вещи, определенной так-то, и так-то, — и ближайшего нижнего «слоя», то есть разворачивающегося во времени многообразия определенных аспектов, «относящихся» к соответствующей вещи. За ним скрывается многообразие ставших стабильными данных ощущения, а за этим многообразием — что-то еще. Тут, таким образом, мы находим все новые и новые слои, как в торте, где один слой, так сказать, покрывает собой другой. Высшим и конечным результатом предстают смыслы вещей. Конститутивные проблемы – это те проблемы, которые открываются в анализе этих различных слоев, формирующихся во время восприятия, и которые касаются соотнесения образований одного слоя с образованиями другого, <более высокого> слоя. К этому «ноэматически» ориентированному прослеживанию конституитивных образований по необходимости относится и прослеживание преобразований, происходящих в ощущении, в переживании самих аспектов и, наконец, в предметном полагании (Vermeinen).

Когда это проясняется, встает вопрос о том, что с чем необходимо связано, то есть какие конститутивные образования <необходимо> связаны с какими другими. В связи с этим открываются и так называемые «функциональные» проблемы: если в поле данных ощущения одновременно появляются те или иные данные, и если за ними в определенном порядке следуют другие, если Я имеет при этом такие-то и такие-то ретенции, так что наряду с нынешними данными оно как-то ощущает и прежние, только что истекшие данные, и в то же время имеет определенные протенции, и все это формируется с должной правильностью, тогда со всем этим оказывается связан единый смысл так-то и так-то определенной *вещи.* Здесь имеются необходимые связи, необходимые соотношения, необходимые зависимости. И всегда ставится вопрос: если такая вещь, например, эти часы, являющиеся такими-то и такими-то, объективно определяемые мною как такие-то и такие-то — если эта вещь должна являть себя как часы, причем как именно такие часы, тогда в низших слоях должны иметься такие, а не другие последовательности аспектов, более или менее исполненных аспектов, данных ощущения, а также последовательность таких, а не других способов действия Я (ощущение, переживание <аспектов>, предметное полагание и постижение).

Это программа конститутивного рассмотрения процессов и преобразований, происходящих при восприятии вещи. В первом томе «Идей» она лишь намечена. В конце первого тома Гуссерль касается и другой проблематики. Там говорится не просто о слоях конституирования, но и о «ступенях». А именно, там, например, проводится различение между вещью-ноэмой и полностью конституированной вещью. Вещь-ноэма — это, например, «визуальная вещь». Такого рода схема не есть полная вещь, она имеет исключительно визуальные определенности: другая вещь-схема есть конституированная чувственная вещь, то есть вещь, имеющая уже несколько различных смысловых возможностей, но еще не являющаяся в строгом смысле «материальной». Кроме того, чувственная вещь или даже чисто визуальная вещь не может быть членом причины, связи причин.

Потом мы поднимаемся на ступень выше и теперь мы имеем уже конституированные вещи как таковые, которые материальны и в то же время «чувственны» (снабжены чувственными качествами), которые уже являются субстанциями и находятся друг с другом в причинно-следственном отношении и т.д. — но все это рассматривается так, как оно конституировано только для меня. Здесь я, таким образом, пока имею ступень мира, конституированного для меня как для единичного Я. Но есть и более высокая ступень. У нас есть *общий единый* мир; если все мы сидим здесь, в этом зале, то для всех нас это один и тот же зал, одни и те же скамьи и т.д. — Это уже вещи, которые конституируются интерсубъективно, с помощью взаимопонимания, достигнутого между различными людьми, между людьми, которые все вместе воспринимают одно и то же и посредством языка и «вчувствования» стремятся достичь взаимного понимания по поводу их общего окружающего мира. Это следующая ступень конституирования: наш общий, наглядно данный материальный мир. Ну, а потом начинается еще более высокая ступень на которой мы приходим к «физическому миру».

Итак, конституируется множество различных слоев, один за другим, в различных многообразиях переживаний, мыслей, аргументов и т.д., и т.д., вплоть до {появления} конституированного лишь для меня мира, а затем — и до {появления} [интерсубъективного] наглядно и качественно определенного мира. [Затем] проблема конституирования разворачивается дальше, вплоть до физической действительности, но потом, разумеется, направление меняется, и эта проблема решается уже применительно к общей культурной действительности, ценностной действительности и т.д. Все это колоссальные области, которые должны быть подробно исследованы {относительно} их способа конституирования из предельных изначальных переживаний. В первом томе «Идей» Гуссерль <только> наметил это, но работал он над этими проблемами десятилетиями. Однако то, что он действительно здесь исследовал, и о чем я знаю лишь частично, так никогда и не было доведено до конца. Над этим, как говорил Гуссерль, будут работать еще целые поколения, стремясь показать, как всё это связано и каковы имеющиесяздесь необходимые зависимости.

То, что Гуссерль в своих многочисленных работах открыл нам эту перспективу, причем с такой конкретностью, в специальных работах, специальных аналитических исследованиях, которые у других исследователей обнаружить совершенно невозможно, что он проделал это в совсем небольших анализах весьма ограниченных ситуаций или феноменов, над которыми он работал на протяжении многих недель, стремясь выявить вначале остающиеся скрытыми феномены и функции — это именно то, что я считаю самой большой заслугой Гуссерля. Он научил нас, как самим продолжать это дело, как исправлять и улучшать себя и как давать исправлять себя другим, — с тем чтобы уметь браться за те большие проблемы, которые здесь встают, придавать им конкретную форму и, по крайней мере, подготавливать, их разрешение. Проблематика, которая выходит затем на первый план в связи с реалистической или идеалистической концепцией, есть только небольшая часть этой большой проблематики. При этом, конечно, следовало бы выдвинуть требование, чтобы сама конститутивная проблематика как проблематика была сформулирована намного точнее и намного конкретнее.

Теперь нужно рассмотреть то, удовлетворителен ли характер или способ постановки вопроса, который Гуссерль формулирует в качестве проблемы конституирования реального мира. Не то, правилен ли он, — [возможно, он правилен только при наличии определенных исследовательских целей,] — но удовлетворителен ли он, если в конститутивном исследовании речь идет о предельном правовом решении, о решении по поводу значимости осуществляющегося в конституировании познания мира и тем самым также [о решении] вопроса о бытии этого мира. Ведь Гуссерль постоянно говорит так: «Вот я схватил соответствующий смысл вещи и теперь спрашиваю: что должно содержаться в различных конститутивных слоях, для того чтобы определенная вещь могла быть приведена к значимому явлению, чтобы смог конституироваться этот смысл?» Он, таким образом, задает вопрос о *необходимом* условии определенного конституированного смысла вещи. По сути дела, в случае указанной исследовательской цели (при исследовании «правовых вопросов», как говорит Гуссерль) речь идет о прямо противоположной проблеме. Речь идет о следующем вопросе: если вначале я совершенно пассивно отдаюсь потоку, имею текущее сознание и текущие, изначальные данные ощущения, то могу ли я потом при этих способах отношения, которые я осуществляю в этой совершенно своеобразной ситуации (отчасти описанной, например, и Бергсоном), повести себя так, что я оказываюсь принужденным тем, что не является моим способом отношения, после завершения всего процесса перейти к вещам, причем к так-то *<*или так-то> определенным вещам? Или же дело обстоит так, что я в изначально заданной ситуации постоянно истолковываю, перетолковываю, конституирую и оформляю нечто внесенное мной самим, и лишь после всего этого получаю <так-то и так-то> определенный мир явлений? Оттуда и нужно начинать, т.е. с того, что гораздо позднее Гуссерль назвал «пассивным синтезом» — где я еще совершенно лишен активности, где я, собственно, еще не осуществляю никаких осознанно проводимых познавательных актов и операций. Вначале я совершенно пассивно отдаюсь потоку, и здесь для меня нечто синтезируется, синтезируется так, что я вынужден нечто полагать и предполагать. — Или же дело обстоит противоположным образом, так, что то, что я вначале здесь обнаруживаю, я, так сказать, на свой страх и риск преобразовываю, перетолковываю, истолковываю и т.д.? {И тогда именно} оттуда, т.е. от противоположного конца, следует нам исходить, чтобы показать, что то, что здесь конституируется, действительно должно конституироваться, при этом ничего не исказив, ничего не примыслив произвольно или непроизвольно.

В завершение я бы хотел сказать кое-что, то, что хотя и не касается Гуссерля прямо, но все же теснейшим образом связано с ним и с его идеализмом. Мы еще не знаем, как выглядит все наследие Гуссерля, поскольку лишь в лучшем случае 20-30 % того, что он наработал и оставил после себя, было опубликовано. Остальная же часть в настоящее время не опубликована и пока прочитана быть не может. Но если мы ограничимся только уже опубликованными или, лучше того, самим Гуссерлем выпущенными работами и постараемся понять, что же в действительности он сделал, то мы должны будем констатировать: был выдвинут <идеалистический> тезис и были собраны многочисленные материалы; но, тем не менее, существуют гигантские пробелы в доказательстве, в обосновании тезисов конкретно проведенными аналитическими исследованиями. Что же в такой ситуации делать? Следует ли просто сказать: «Решение является ложным! Сделаны такие-то и такие-то ошибки!» И на этом остановиться? Разумеется, когда перед нами ложные результаты анализа, например, если перепутаны способ бытия и способ явления, и если делаются те или иные утверждения о различных способах бытия там, где на самом деле просто констатируется, что имеются различные способы явления — тогда, конечно, необходима критика. Но первое и самое важное — искать, где в этих исследованиях имеются пробелы, где что-то утверждается, хотя соответствующего аналитического исследования, выступающего как аргумент в пользу этого, и представить нельзя; где используются понятия, которые мы можем толковать по-разному, или некоторые мы не понимаем, потому что не говорится, с чем мы, собственно, имеем дело — как это, например, выяснилось сегодня в связи с понятием абсолютной сущности.

Что же попытался сделать я сам, имея в виду гуссерлевы разъяснения? Я не мог примириться с «идеалистическим» решением, о котором я только что говорил, я был им недоволен, я не мог его принять. И уже летом 1918 года я написал Гуссерлю пространное письмо — кстати, единственное, которое еще существует, поскольку случайно сохранился его план — письмо о том, что я тогда не мог у него поддержать, т.е. какие из его тезисов я не мог принять. Тем самым был, так сказать, создан фронт, и затем начались поиски. Что же мне сказать об этом теперь? Да, это было в 1918 году, — значит, прошло уже почти 50 лет, — и почти все это время я занимался заполнением пробелов в разъяснениях Гуссерля, которые я воспринимал {как особенно неприемлемые}. Конечно, я не могу рассказать Вам об этом сейчас, результаты были напечатаны, а отчасти и переведены на другие языки. Здесь я хочу привести Вам лишь один пример. Гуссерль говорил: «Если я имею имманентное восприятие моего чувственного восприятия, то совершенно несомненно, что это чувственное восприятие, которое я сейчас имманентно постигаю, существует. Было бы абсурдно в этом сомневаться». Таков тезис Гуссерля. И действительно, в случае, если я знаю, что сейчас я осуществил имманентное восприятие моего чувственного восприятия, <если я знаю,> что это имманентное, а не трансцендентное восприятие, что здесь я <действительно> обращен к чистому сознанию, а не к <сознанию> психическому, то есть реальному, принадлежащему к миру — если это так, я могу согласиться <с тезисом>, что здесь несомненно существует и чувственное восприятие, которое воспринимается, и что оно определено так, как я его воспринимаю. Но как я могу знать, что сейчас во мне осуществляется действительно имманентное восприятие? На это Гуссерль отвечает: ну, здесь ведь можно призвать на помощь имманентное восприятие имманентного восприятия. [Но если ссылаются на возможность имманентного восприятия имманентного восприятия, возникает опасность regressus in infinitum — если вообще происходит такое, что мне удается осуществить имманентное восприятие имманентного восприятия... имманентного восприятия]. Потому что обычно здесь оказывается необходимым положить конец; третью ступень достичь еще, наверное можно, но что следует за этим, мы не знаем. Мы вынуждены просто прекратить и сказать: больше ничего сделать нельзя, это n-ое имманентное восприятие безусловно правильно. Таким образом, мы имеем или regressus in infinitum, что является научно неудовлетворительным, или же petitio principii, т.е. мы уже принимаем как предпосылку, не задавая дальнейших вопросов, что восприятие имманентно и что оно существует.

И вот я подумал: Это невозможно, в научном отношении это непорядок. Я должен принять в расчет, что здесь существует опасность, или опасность впасть в regressus, или же опасность совершить petitio principii. И вот я как-то написал небольшое сочинение *Об опасности petitio principii в теории познания* и попытался в нем сделать кое-какие дополнения. Быть может, попытка не удалась, это вполне возможно. Но я сказал себе: мне нет нужды осуществлять имманентное восприятие, поскольку мне достаточно того, что я просто проживаю как имманентное восприятие, так и восприятие внешнее. Если у меня есть проживание, то я не нуждаюсь в том, чтобы что-то принимать как предпосылку, а следовательно, у меня и не возникает повода совершать petitio. Существует способ избежать этой опасности, не связанный ни с regressus, ни с petitio. Потому что если сейчас я проживаю мое мышление, то это не какое-то второе переживание, некое мышление, которое в себе самом есть самосознание. Возможно, я не прав, возможно, мое решение – это конструкция, возможно, это какое-то измышление. Но для меня <сейчас> важно лишь следующее: если мы хотим найти выход из таких трудностей, у Гуссерля просто оставленных без рассмотрения, то мы должны попытаться провести именно такие аналитические исследования, как исследования о проживании. Еще один пример. Гуссерль говорит: «Реальность по своей сущности несамостоятельна». (Это выражение самого Гуссерля!) Это, собственно, и все что Гуссерль сказал о реальности — она по отношению к чистому сознанию несамостоятельна. Это способ бытия реальности. А второй способ бытия — это способ сознания, [которое] именно самостоятельно, которое есть самостоятельное бытие. Здесь я снова чувствую пробел в разъяснении различных способов бытия и смысла реальности. Действительно ли дело обстоит так, что реальное в своем бытии должно быть несамостоятельным по отношению к чему-то другому? Здесь я, конечно, должен однозначно установить <значение таких> терминов как «бытийно самостоятельный», «бытийно несамостоятельный», «бытийно автономный», «бытийно гетерономный». Это я должен прояснить, я должен вначале провести некий анализ, для того чтобы на этой основе [впервые] сформировать для себя действительно определенные понятия бытия или способа бытия. Я не имею права вечно довольствоваться этим «А, ну я знаю, о чем здесь идет речь».

Я считаю, что если мы пытаемся провести такие аналитические исследования и в конце концов приходим к выводу, что Гуссерль был как раз не прав, и что <наши> результаты лучше, то мы действуем в духе Гуссерля, и не против него, но за него — изменяя в лучшую сторону построение его теории. А потом придут и другие, которые тоже будут улучшать то, что было сделано нами, и что, быть может, было сделано плохо. Тогда и в самом деле происходит действительное обоснование, углубление теории и прояснение. И если при этом дело доходит до конфликтов с тезисами Гуссерля, то это нечто вполне естественное. Нельзя знать все сразу, предмет необходимо анализировать постепенно и при этом семь раз исправлять себя самого. А что до так называемого «эйдетического» и «априорного» познания и т.д., — то это, конечно, прекрасный идеал, [который мы себе создаем,] но которого мы отнюдь не сразу же достигаем. Здесь возможны и ошибки, и через ошибки мы можем прийти к чему-то лучшему.

Таковы перспективы, которые открываются, если ты, с одной стороны, очень многому научился и многое получил от Гуссерля, но, с другой стороны, ты постепенно понимаешь, что тем не менее не под всем ты смог бы поставить свою подпись — если ты решил бороться *за* Гуссерля против его утверждений.

Итак, это все, что я хотел рассказать Вам во время этих лекций. И конечно, я вполне осознаю, что все сказанное мною есть лишь начало. Сделал я это только потому, что я думаю, что все это будет полезно для моих уважаемых слушателей, когда они сами обратятся к изучению трудов Гуссерля. Возможно, позднее Вы придете к выводу, что здесь я сказал о Гуссерле много неверного. Пожалуйста, как Вам угодно, ведь все это было сказано для того, чтобы противопоставить это утверждениям Гуссерля. — В заключение я бы хотел сердечно поблагодарить всех присутствующих за то, что они столь долгое время проявляли терпение и вместе со мной размышляли об этих трудных вопросах.

**Сноски**:

1 Е. Husserl, Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik, Halle a.d.S. 1900; Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle a.d.S. 1901. Русский пер. 1-ой части работы: Э. Гуссерль, Логические исследования. Часть первая. Пролегомены к чистой логике. Пер. Э. Берштейн под ред. С. Франка. Спб., «Образование» 1909.

2 А. Рfander, Рhanоmеnоlogie des Wollens. Eine psychologische Analyse, Leipzig 1900.

3 М. Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grund-satzliche Erorterung zur philosophischen Methodik, Jena 1900.

4 Е. Нusserl, «Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phanomenologie», Jahrbuch 1(1913), 1-323. Русский перевод: Э. Гуссерль, Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: «Дом интеллектуальной книги» 1999

5 М. Scheler, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berucksichtigung der Ethik Immanuel Kants, Teil I»: Jahrbuch I (1913); Teil II: Jahrbuch II (1916).

6 E.Husserl, «Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft». Jahrbuch X (1929).

7 E.Husserl, Meditations Cartesiennes. Introduction a la phenomenologie. Trauditde l'allemand par G.Peiffereit Е.Levinas, Раris 1931.

8 Немецкое издание Е. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage, Husserliana I (hrsg. v. s. Strasser), Den Haag 1950. Русский перевод: Э. Гуссерль, Парижские доклады. Пер. А. Денежкина. Логос 2 (1991), 6-29. Э. Гуссерль, Картезианские размышления. Пер. с нем. Д. Скляднева. Спб.: «Наука» 1998.

9 Е.Husserl, «Die Krisis der europaischen Wissenschafen und die transzendentale Phanomenoligie. Eine Einleitung in die phanomenoligische Philosophie», Philosophia I (1936), 77-176. Полное издание с учетом рукописей: Husserliana VI (hrsg. v. w.Вiemel), Den Нааg 1954.

10 Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Husserliana XI (hrsg. v. М. Fleischer). Den Нааg 1966 — последний том, который Ингарден мог консультировать во время чтения этих лекций

11 См. прим. 5.

12 М. Geiger, «Beitrage zur Phanomenologie des asthetischen Genusses», Jachrbuch I (1913), 567-684.

13 А. Pfander, «Zur Psychologie der Gesinnungen» (Erster Artikel), Jahrbuch I (1913), 325-404. «Zur Psychologie der Gesinnungen» (Zweiter Artikel), Jahrbuch III (1916), 1-125.

14 А. Reinach, «Die apriorischen Grundlagen des burgerlichen Rechts», Jahrbuch I (1913), 685-847.

15 Е. Husserl, Philosophie dег Аrithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen. Erster Band, Halle a.d.S. 1891.

16 Е. Schroder, Vorlesungen uber die Algebra der Logik (Exakte Logik), Вd. I, Lеipzig 1890; II / I Leipzig 1891 (11/2 Leipzig 1905); III / I Leipzig 1895.

17 Е. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», Logos I (1910/11), 289-340. Русский перевод: Э. Гуссерль, Философия как строгая наука. Логос I (1911), 1-56

18 Ср. Е. Husserl, Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phanomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV (hrsg. v. М. Вeimel), Dеn Нааg 1952. Drittes Buch. Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Husserliana V (hrsg. v. М. Вiemel), Dеп Нааg 1952.

19 См. прим. 9.

20 Е. Husserl, «Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins», hrsg. v. М. Неidеggег, Jahrbuch IX (1928), 367-498. Русский перевод: Э. Гуссерль, Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. В.И. Молчанова. М.: «Гнозис» 1994.

21 Ингарден имеет в виду лекции, опубликованные в XVI томе Гуссерлианы «Пространство и время». Эти лекции, однако, датируются 1907 годом.

22 Е. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Егster Teil. Kritische Ideengeschichte, Husserliana VII (hrsg. v. r. Воеhrn), Dеn Нааg 1956. Еrste Philosophie (1923/24). Zweiter Теil. Theorie der phanomenologischen Reduktion, Husserliana VIII (hrsg. v. r. Воеhm), Dеr Нааg 1959.

23 Сведения, приводимые здесь Ингарденом, не совсем точны. Брентано никогда не вступал в какой-либо орден, хотя и провел некоторое время (осень 1862 года) в доминиканском монастыре.

24 См. Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, 103 (1894), 313-332.

25 В. Воlzano, Wissenschaftslehre. Versuch einer ausfuhrlichen und grosstenteils

neuen Darstellung der Logik mit steter Rucksicht auf deren bisherige Bearbeiter,

hrsg. v. Freunden des Philosophen, Sulzbach 1837.

26«Веricht uber deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99», Аrchiv fur systematische Philosophie IX (1903), 397-400.

27 Имеется в виду статья «Философия как строгая наука».

28 W. James, The Principles of Psychology, \/оl.1-2. London 1890

29 К. Twardowski, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung, Wien 1894. Русский перевод в сборнике: К. Твардовский, Логико-философские и психологические исследования. Пер. Я. Саноцкого. М.: Росспэн, 1997, 38-159.

30 Точнее «Идеальное единство вида и современные теории абстракции».

31A. Meinong, «Uber Gegenstandstheorie», в: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, hrsg. v. A. Meinong, Leipzig 1904, 1-50.

32 Точнее «Различие между самостоятельными и несамостоятельными значениями и идея чистой грамматики».

33 А. Магtу, Untersuchungen der Grundlegung der allgemeinen Gramatik und Sprachphilosophie, Ваnd I, Наllе а.d.S. 1908.

34 J.P. Sartre, «Lа transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phenomenologique». *Recherches philosophiquеs* VI (1936/37), 85-123.

35 Это не совсем так, вернее было бы сказать, что он ничего не публиковал (Ингарден, по-видимому, повторяет здесь слова Гайгера. См. М. Geiger. «Alexander Pfanders methodische Stellung», in: E. Heller/F. Loew (Hg.), Neue Munchener Philosophische Abhandlungen, Leipzig 1933, S. 4). Но сохранившиеся записи Дауберта имеют характер скорее набросков, чем подготовленных для печати работ. О его наследии см. E. Ave-Lallemant, *Die Nachlasse der Munchener Phanomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, S. 128-135.

36 Munchner philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet vonfruheren Schulern. Hrsg. A. Pfander, Leipzig, Barth, 1911.

37 Райнах габилитировался у Гуссерля в Геттингене в 1909 году.

38 Это не совсем так. «Академическое психологическое общество» было образовано в Мюнхене около 1901 года. Уже в 1902 году Дауберт посетил Гуссерля, после чего этот кружок начал приобретать все более отчетливую гуссерлевскую ориентацию. «Геттингенское философское общество» (Геттингенский феноменологический кружок) был образован только в 1907 году Теодором Конрадом, прибывшим из Мюнхена (ср. Н. Spiegelberg. The PhenomenologicaL Movement. A Historical Introduction. 2 ed. M. Nijhoff, The Hague, 1971, Vol. 1,169-172).

39 A. Pfander, Phanomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse, Leipzig 1900.

40 A. Pfander, Einfuhrung in die Psychologie, Leipzig 1904. Русский перевод: А. Пфендер, Введение в психологию. Пер. И. А. Давыдова. Петроград, изд. М. И. Семенова, 1914.

41 A. Pfander, «Motive und Motivation», in: *Munchener Philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. A. Pfaender, Leipzig 1911,163-195.

42 «Grundprobleme der Charakterologie», Jahrbuch der Charakterologie (1924), 289-355. В том же году работа вышла отдельным изданием.

43 A. Pfander, «Logik», *Jahrbuch* IV (1921), 139-499е.

44 A. Pfander, Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie, Halle a.d.S. 1933.

45 Работы М. Гайгера, посвященные эстетике, собраны в издании М. Geiger, Die Bedeutung der Kunst. Zugange zu einer materiellen Wertaslhetik, hrsg. v. K. Berger, W. Henckmann, Muenchen 1976

46 M. Geiger, «Beitrage zur Phanomenologie des asthetischen Genusses», *Jahrbuch I* (1913), 567-684.

47 M. Geiger, Zugange zur Asthetik, Leipzig 1928.

48 M. Geiger, Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie, Augsburg, 1924.

49 М. Scheler, «Die Sonderstellung des Menschen», Der Leuchter VIII (1927). Отдельное издание M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928. Русский перевод: «Положение человека в космосе», пер. А. Филиппова. В сб. М. Шелер, Избранные произведения. М.: Гнозис 1994, с 129-193.

50 W. Schapp, Beitrage zur Phanomenologie der Wahrnehmung, Halle a.d.S. 1910. Переиздана в 1976 году.

51 W. Schapp, Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phanomenologische Untersuchung, 2 Bd. Berlin-Grunewald. 1930/32.

52 W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Hamburg 1953.

53 W. Schapp, Philosophie der Geschichten, Leer 1959.

54 Н. Hofmann, «Untersuchungen uber den Empfindungsbegriff, Archiv fur die Gesamte Psychologie, XXVI (1913), I -136.

55 D. Katz, «Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle «Erfahrung», *Zeitschrift fur Psychologie*, Erganzungsband 7 (1911). Отдельное издание: Der Aufbau der Farbenwelt, Leipzig 1930

56 D. Katz, «Der Aufbau der Tastwelt», *Zeitschrift fur Psychologie*, Erganzungsband 11 (1922), Отдельное издание: Leipzig 1925.

57 Adolf Reinach, Gesammelte Schriften. Hrsg. von seinen Schulern. Halle a. d. S. Max Niemeyer 1921. На сегодняшний день имеется полное собрание сочинений: Reinach, Adolf, *Samtliche Werke. Texkritische Ausgabe in zwei Banden*. Hrsg.v. Kart Schuhmann und Barry Smith. Miinchen und Wien: Philosophia Verlag, 1989.

58 Впервые опубликована в *Munchener Philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. A. Pfander, Leipzig 1911, 196-254.

59 A. Reinach, «Die apriorischen Grundlagen des burgerlkhen Rechts», *Jahrbuch* I (1913), 685-847.

60 Ингарден здесь не совсем точен. X. Конрад-Мартиус училась в Геттингене, начиная с зимнего семестра 1910/11 гг. до летнего семестра 1912 года. Пятого июня 1912 года она получила от философского факультета Геттингенского университета премию за свою докторскую работу «Гносеологические основания позитивизма». Однако, в силу определенных процедурных правил она не имела права защищать ее в Геттингене. Александр Пфендер способствовал тому, чтобы работа была защищена в Мюнхене.

61 Н. Conrad-Martius, *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, Bergzabern 1920 (Privatdruck).

62 H. Conrad-Martius, «Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Ausserwelt», *Jahrbuch III* (1916), 345-542.

63 H. Conrad-Martius, «Realontologie I. Buch», *Jahrbuch VI* (1923), 159-333. Отдельное издание: Halle a.d.S. 1924.

64 В качестве продолжения «Онтологии реального» (1924) Конрад-Мартиус опубликовала работу «Начало и строение живого космоса» (Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos, Salzburg 1938). Второе, расширенное, издание этой работы носит название «Учение об эволюции» (Abstammungslehre, Munchen 1949).

65 Полная библиография работ X. Конрад-Мартиус приведена Э. Аве-Лаллемант: Е. Ave-Lallemant, «Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) — Bibliographic», *Zeitschrift fur Phitosophische Forschung* 31 (1977), 301-309.

66 Н. Conrad-Martius, «Die Zeit», *Phitosophischer Anzeiger* 11/2 (1927), 143-182; 11/4 (1928), 354-390.

67 После второй мировой войны она опубликовала книгу о времени (Н. Conrad-Martius, *Die Zeit*, Munchen, 1954), где эта проблема, однако, рассматривается совершенно иначе. — Прим. Р. Ингардена.

68 А. Коугё, La philosophie de Jacob Boehme, Paris 1929; Descartes und die Scho-lastik, Bonn 1923; Trois lecons sur Descanes, le Caire 1938; Полная библиография работ Койре представлена в издании: Melanges Alexandre Коугё. L'aventure des science, Paris 1964.

69 J. Hering, «Bemerkungen uber das Wesen, die Wesenheit und die Idee», *Jahrbuch* IV (1921), 495-543.

70 Эдит Штайн была канонизирована в 1998 году.

71 Е. Stein, Zum Problem der Einfuhlung, Halle a.d.S., 1917. Первоначальное название работы «Проблема вчувствования в ее историческом развитии и феноменологическом освещении».

72 М. Scheler, Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathiegefuhle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang uber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich, Halle a.d.S. 1913.

73 E. Stein, «Beitrage zur philosophischen Begrundung der Psychologie und der Geisteswissenschaften», *Jahrbuch* V (1922), 1-284.

74 E. Stein, Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Edith Steins Werke, Bd. II, hrsg. v. L. Gerber/R. Leuven, Louvain 1950.

75 E. Husserl, «Phenomenology» (transl. by. С. V. Salmon), in: Encyclopaedia Britannica, vol. 17, London, 1929. Немецкая рукопись: Husserliana IX (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag 1962, 237-301. Русский перевод: «Феноменология. Статья в Британской энциклопедии». Пер. В. И. Молчанова, *Логос* 1 (1991), 12-21.

76 М. Heidegger, «Sein und Zeit. Erste Halfte», *Jahrbuch* VIII (1927), 1-437. Отдельное издание работы вышло в том же году. Русский перевод: М. Хайдеггер, Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

77 F.A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn/Leipzig 1866. Русский перевод: А. Ф. Ланге, История материализма. Пер. Н. Н. Страхова. Спб., изд. Пантелеева, 1899 (2-е издание).

78 0. Liebmann, Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung, Stuttgart 1865.

79 0. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erorterung der Grundprobleme der Philosophie, Straliburg 1876.

80 H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871.

81 E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 3 Bde., Berlin 1906-1920.

82 E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910. Русский перевод: Э. Кассирер, Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. Пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича. Спб, «Шиповник», 1912.

83 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Berlin 1923. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Berlin 1924. Dritter Teil: Phanomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929. Index (bearbeitet von H. Noack), Berlin 1931.

84 Адольф Райнах в январе 1914 года прочитал в Марбурге доклад «О феноменологии» (русский перевод см. Логос ¹ 1 (1999) 11, с. 48-64).

85 N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, Berlin 1932.

86 ср. *Критика чистого разума* В 723.

87 М. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929. Русский перевод: M. Хайдеггер, Кант и проблема метафизики. Пер. 0. В. Никифорова. М.: РФО, 1997.

88 Ср. М. Tavuzzi, «A Note on Husserl's Dependence on William James», *Journal of the British Society for Phenomenology* 10(1979), 194-196.

89 H.-A. Taine, Philosophie de I'art, Paris 1865.

90 Единое пространство и время суть одно и то же. — Прим. Р. Ингардена.

91 Позиция Гуссерля по этому вопросу рассматривается в следующей лекции. — Прим. Р. Ингардена.

92 Ср. *Идеи I*, §24.

93 Ср. *Идеи I*, § 20: «Если слово "позитивизм" означает, что все науки с абсолютной свободой от каких бы то ни было предрассудков основываются на "позитивном", т.е. усматриваемым из самого первоисточника, то тогда подлинные позитивисты — это мы» (Э. Гуссерль, Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: «Дом интеллектуальной книги» 1999. С. 55).

94 См. *Husserliana IX* (hrsg. v. Biemel), Den Haag, 1968.

95 Это место находится на стр. 52 издания Husserliana и на стр. 43-44 оригинального издания. — Прим. Р. Ингардена.

96 Ср. *Husserliana III/l* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag, 1976, стр. 79 сл.

97 Ср. *Лекция II*, примечание 50.

98 Ср. *Лекция II*, примечание 56.

99 См. *Лекцию* *II,* примечание 62

100 Что означает эта «мотивация», — есть совершенно особый самостоятельный вопрос. Но сейчас я не могу останавливаться на проблеме мотивации. — *Прим. Р. Ингардена.*

101 Ср. *Лекция* *II,* примечание 50

102 См. например, *Husserliana III/1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag, 1976,стр.56 сл.; стр.91 сл.

103 Ср., например, *Husserliana III/1* (hrsg. v. К. Schuhmann). Den Haag, 1976, стр.59; 72 сл.

104 См., например, *Husserliana III/1* (hrsg. v. К. Schuhmann). Den Haag, 1976, стр. 57 сл.

105 См., например, *Husserliana III/1* (hrsg. v. К. Schuhmann). Den Haag, 1976, стр. 83 сл.

106 См. *Husserliana X* (hrsg. v. R. Boehm), Den Haag, 1974, § 34*.*

107 См. ниже. *Лекции IX* и *X*

108 См. об этом *Husserliana III/1* (hrsg. v. U. Panzer), Den Haag, 1984, стр. 372—376, а также E. Marbach, Das Problem des Ich in der Phanomenologie E. Husserl, Den Haag, 1974.

109 См. G. Kung, «Zur Erkennthistheorie von Franz Brentano», Grazer Philosophische Studien 5 (1978), стр. 169—181.

110 Кант И. Критика чистого разума, В 131

111 «Cogito» — в латыни не нужно говорить «ego cogito», потому что «ego» уже содержится в грамматической форме. Немец должен говорить «я вижу», «я переживаю», «я мыслю», «я радуюсь» и т.д. поскольку он в определенной мере уже расколот. В латыни все говорится очень просто; в «cogito» «я» уже присутствует и по-другому даже быть не может; это изначальное единство. — *Прим Р. Ингардена.*

112 «Reell» обозначает нечто иное, чем «real». «Reell» значит то же, что и «эффективный», «подлинный». «Reellе» часть сознания» поэтому значит то же самое, что «эффективная» часть сознания. — *Прим. Р. Ингардена.*

113 См., например, *Husserliana III/1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag, 1976, стр.205 (§ 89).

114 См., например, *Husserliana III/1,* стр. 96 сл. (§ 46), стр. 103 сл. (§ 49).

115 Как известно, аналогичные факты, имевшие место в других физических экспериментах, побудили Гельмгольца разработать общую концепцию чувственного восприятия и того, что в нем дано, согласно которой оно понималось как познавательный процесс, который предоставляет воспринимающему лишь знаки физических фактов, а не сами вещи с их свойствами. Только Гуссерль первым выступил против этой знаковой теории восприятия. — *Прим. р. Ингардена.*

116 P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode. Bd. I, Tubingen 1912.

117 R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Berlin-Schlachtensel. 1928.

118 Я цитирую по первому изданию, стр. 62*,* вторая строка. — *Прим. Р. Ингардена.*

119 Последний оборот, следующий за словами «виду бытия», не содержится в первом издании «Идей», но является дополнением, взятым из заметок, сделанных Гуссерлем на полях его третьего рабочего экземпляра «Идей». Он, однако, полностью согласуется с сутью позиции Гуссерля в первом издании «Идей». Слова, следующие за ним в издании «Идей» из 3-го тома «Гуссерлианы»: «Посему оно со всем, что ему присуще, обречено на феноменологическое epoche», представляет собой еще одно дополнение из вышеупомянутых заметок на полях. Они лишь делают явным, что — и, в особенности, какое понятие трансценденции — направляло Гуссерля при разграничении того, что «обречено на феноменологическое epoche» и что сохраняется в качестве остатка. Это именно то понятие трансценденции, которое я стремлюсь сейчас разработать в тексте. — *Прим. Р. Ингардена.*

120.Гуссерль, впрочем, обычно говорит не о «reale», но о «reelle» составной части переживания. Это выражение («reelles Bestandstuck») он употреблял уже в «Логических исследованиях» при анализе актов сознания, интенциональных актов. Между «real» и «rееlle» есть существенное смысловое различие. «Real» — примерно то же самое, что и «действительное», «относящееся к реальному миру»; напротив. «reelle» часто в немецком языке означает то же, что и «действительно подлинная часть», «эффективная часть». «Reelle составная часть» — это означает «в подлинном смысле быть частью чего-либо». Следовательно, когда Гуссерль говорит, что физическая (материальная) вещь не есть «реальная (reell) составная часть» сознания, то это значит, что она не есть какая-то эффективная, подлинная часть сознания, хотя она и дана в сознании. — *Прим. Р. Ингардена*.

121 Ср. *Husserliana III* (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag, 1950, §§ 40; 49.

122 См. *Husserliana III* (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag, 1950, §. 55.

123 На странице 69 первого издания «Идей». — *Прим. Р. Ингардена*.

124 Это дополнение из третьего рабочего экземпляра Гуссерля. — *Прим. Р. Ингардена*.

125 См. *Husserliana III* (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag, 1950, стр. 85/86.

126 См. *Husssriiana III* (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag, 1950, стр. 86.

127 *Husserliana III* (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag, 1950, ñòð. 76.

128 Это предложение тоже не содержится в первом издании «Идей», и является добавлением, взятым из заметки Гуссерля на полях его второго paбочего экземпляра «Идей». — *Прим. Р. Ингарден.*

129 См. *Husserliana III* (hrsg. v. W. Biemel), Den Haag, 1950, стр. 7.

130 В первом томе «Идей» Гуссерль, по-видимому, употребляет эти два выражения promiscue; только в «Кризисе» он впервые отчетливо разделил две связанные с ними функции. — *Прим. Р. Ингардена.*

131 E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe. Prag 1939; Hamburg, 6-e изд., 1985.

132 Ср. *Husserliana III \1* (hrsg. v. К. Schumann), Den Haag, 12f.

133 Ср. *Husserliiana III \1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag. 1976, 62.

134 См. *Husserliana III \1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag. 1976, §§109-117.

135 См. I. Kern, Einleitung zu Husserliana XV, Den Haag 1973, стр. XXXIV сл., а также *Husserliana— Dokumente II/1* (hrsg. v. H. Ebeling, J. Holl, G. v. Kerckhoven). Den Haag 1988, стр. VII—XII.

136 Райнах осенью 1913 года поставил на своем семинаре проблему движения. Он связал ее с парадоксами Зенона, то есть с известной проблемой Ахиллеса и черепахи и т.д. Он стремился как-то преодолеть те трудности, которые лежат в основе парадоксов. Он развернул парадоксы намного шире, чем Зенон, и сказал, что парадокс Ахиллеса все же непреодолим и преимущество пресловутого животного аннулировать нельзя. Естественно, ведь ряд 1, 1\2, 1\4... и т.д. не содержит нуля. Аннулируемость упомянутого преимущества математически можно был бы выразить так, что в этом ряду процессов должен быть ноль, но его-то как раз и нет. В чем же состояло учение Райнаха? Он выдвинул следующий тезис: ложно, что движущееся тело в некий момент — причем в некий физический момент — находится в некой точке. Это, по его мнению, ложно. Следует признать, что движущееся тело в каждый момент проходит некий малый отрезок, небольшое расстояние. Этот тезис Райнах защищал несколько месяцев, но затем он от него отказался. Но первой реакцией моего друга и коллеги профессора Айдукевича, который тогда был молодым доктором и далеко продвинулся в математике, физике и т.д., была следующая: «Господин доктор, как Вы можете такое утверждать? Ведь это противоречит аксиоматике теории множеств — прямо противоречит! Разве Вы не знаете теории множеств?» — Райнах ответил на это так: «Господин доктор, мне очень жаль, но это математика, а я философ. Я не имею права брать аксиоматику теории множеств как предпосылку. Возможно, в ней много мудрости, но в моем анализе она принята быть не может». — *Прим. Р. Ингардена.*

137 Ср. *Husserliana III \1* (hrsg. v. К. Schumann), Den Haag 1976, стр. 86.

138 См. выше, Пятая лекция.

139 См. *Husserliana III\1* (hrsg. v. К. Schumann), Den Haag 1976, § 41.

140 Кто-то поправил меня и сказал, что по-немецки нужно говорить не «ich-lich», a «ich-haft», но «ich-lich» — собственное выражение Гуссерля. — *Прим. Р. Ингардена.*

141 Возможно, следовало бы утверждать, что каждый более высокий конститутивный слой трансцендентен по отношению к более низкому слою (например, воспринятый предмет как таковой (вещь) в противоположность многообразию аспектов, аспект в противоположность многообразию данных ощущений, лежащих в его основе), причем в онтическом смысле. Эта трансцендентность должна быть принята, поскольку иначе пришлось бы признать, что область — столь широко понимаемого — сознания полна подлинных противоречий (как, например, утверждал это Гегель, не располагавший понятием онтической трансцендентности!). — *Прим. Р. Ингардена.*

142 О конститутивной феноменологии см. ниже, Десятая лекция.

143 См. об этом выше, Пятая лекция.

144 См. *Husserliana III \1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag, 1976, §§ 88, 97.

145 Гуссерль использует выражение «истолкование» (Auffassung). Но это слово предрешает, что исток такого «истолкования» лежит в трансцендентальном субъекте, чего на этой ступени рассмотрения нельзя еще даже предполагать. — *Прим. Р. Ингардена.*

146 См. выше. Лекция *V*.

147 Н. Bergson, La perception du changement. Conferences faites a I'Universite d'Oxford les 26 et 27 mai 1911, Oxford 1911, Oeuvres, Paris 1959; Seconde edition 1963 p. 1365-1392.

148 Ср. *Hussertiana III \1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag 1976, §§ 41, 42.

149 Ср. *Husserliana III \1* (hrsg. v. К. Schuhmann), Den Haag 1976, стр. 105.

150 Ср. *Hussertiana III \1* (hrsg. v. K. Schuhmann), Den Haag 1976, стр. 128; 131.

151 См. выше. *Лекция* *VII*

152 См. выше. *Лекции* *V и VI*

153 См. выше. *Лекции* *V* и *VI*

154 См. выше. *Лекция* *VI*

155 Слова, помещенные в угловые скобки, не содержатся в 1-ом издании «Идей». Это добавления из второго рабочего экземпляра Гуссерля. — *Прим. Р. Ингардена.*

156 Edmund Husserl. Ideen I, стр. 93-94, — *Прим. Р. Ингардена.*

157 Ср.: «Только что проведенное размышление делает ясным и то, что немыслимы никакие почерпнутые из опытного рассмотрения доказательства, которые сабсолютной надежностью удостоверили бы нас в существовании мира». (Edmund Husserl. Ideen I,1. Auflage. S. 87) — *Прим. Р. Ингардена.*

158 «Это бытие, которое сознание полагает (setzt) в своих актах опыта, которое принципиально может быть созерцаемо и определяемо только как тождественное <согласованно> мотивированных многообразий — помимо же этого есть ничто, <или, точнее, есть нечто, для чего мысль о чем-то «помимо этого» абсурдна> (Edmund Husserl. Ideen I,1. Auflage. S. 93) — *Прим. Р. Ингардена.*

159 Речь идет о параграфах 149-153 первого тома «Идей». — *Прим. Р. Ингардена.*

160 Когда Гуссерль писал первый том «Идей», он уже во многих направлениях исследовал эту сферу предельной изначальности. Но лишь спустя много лет после появления первого тома «Идей» один из фрагментов {его исследований} был опубликован под названием «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени»(1928) — *Прим. Р. Ингардена.*

1. 142 О конститутивной феноменологии см. ниже, Десятая лекция. [↑](#endnote-ref-2)