

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Эдмунд Гуссерль

Картезианские размышления

Прошло 60 лет со дня смерти Э. Гуссерля (1859–1938), и теперь нам понятно, что он является одним из наиболее выдающихся философов XX века, если не самым выдающимся. «Картезианские размышления» – это последняя из опубликованных при его жизни книг. В ней подводятся итоги его долгого и плодотворного философского пути. Она выросла из текста двух двухчасовых докладов, прочитанных им 23 и 25 февраля 1929 года в Париже под общим названием «Введение в трансцендентальную феноменологию». В несколько расширенном виде Гуссерль прочел эти доклады в Страсбурге в начале марта того же года, после чего получил от французов предложение их напечатать. Вернувшись в Германию, Гуссерль до середины мая 1929 года работал над текстом своих докладов. Результатом этой работы и явились «Картезианские размышления». Рукопись была отправлена во Францию, где была переведена на французский язык и опубликована одним из парижских издательств в 1931 году. На немецком языке «Картезианские размышления» при жизни автора по ряду причин напечатаны не были. Только в 1950 году они впервые вышли в свет в первом томе многотомного собрания сочинений Гуссерля, в которое входят как изданные, так и не изданные при жизни автора сочинения и которое до сих пор еще не завершено.

В переводе на русский язык «Картезианские размышления» полностью публикуются впервые. Это большой подарок русскоязычному читателю, которому с Гуссерлем, как говорится, не повезло. Из крупных, важных для развития феноменологии произведений Гуссерля целиком переведены только первый том «Логических исследований», «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» и «Философия как строгая наука». Прочие переводы – это либо небольшие статьи и доклады, либо отдельные фрагменты крупных работ. На этом фоне выход в свет перевода «Картезианских размышлений», одного из основных произведений позднего периода эволюции гуссерлевской феноменологии, – явление в высшей степени отрадное.

* * *

Эдмунд Гуссерль родился в Австрии. В 1881 году он закончил Лейпцигский университет, получив математическое образование, так как с юных лет тяготел к точным наукам. До 1884 года он был ассистентом знаменитого математика К. Вейерштрасса в Берлинском университете. Работая под руководством Вейерштрасса, Гуссерль заинтересовался философскими основаниями математики и философией вообще. Он решил получить философское образование, что и сделал, став учеником очень известного в те времена философа франца Brentano (1838–1917), который преподавал тогда в Венском университете. Ф. Brentano был не только известным философом и психологом, но и выдающимся педагогом; в подтверждение этому можно упомянуть о том, что, кроме Гуссерля, его учениками являлись; крупный немецкий специалист в области философии языка А. Марти, известный немецкий психолог, стоявший у истоков гештальт-психологии К. Штумпф, интереснейший австрийский философ, создатель оригинальной теории предметности А. Мейнонг, основатель Львовско-Варшавской философской школы К. Твардовский.

В Венском университете Гуссерль учился с 1884 по 1886 год. В 1887 году он защитил докторскую диссертацию в Галльском университете и состоял там на должности доцента до 1901 года. В 1901 году он стал экстраординарным профессором в Геттингене, где преподавал до 1916 года. В 1916 году Гуссерль возглавил кафедру философии во Фрейбургском университете. В 1928 году он вышел в отставку по возрасту, но продолжал активную творческую деятельность до самой смерти.

Структуры чистого сознания

Первым большим произведением Гуссерля была «Философия арифметики» (1891). В то время в университетах Европы господствовал крайний эмпиризм с субъективистским уклоном, претендовавший на роль философии науки. Ведущими философскими

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org направлениями были позитивизм и неокантианство. Ф. Brentano тоже придерживался эмпиризма. Его главный труд назывался «Психология с эмпирической точки зрения» (1874). В духе концепции своего учителя молодой Гуссерль попытался в своей первой работе подвести эмпирическую основу под арифметику и тем самым под всю математику, поскольку арифметика является фундаментом всех остальных математических дисциплин.

Позже Гуссерль признал эту свою попытку неудачной. Более того, он признал невозможными все попытки редуцировать математическое знание к данным чувственного опыта, т. е. решительно отошел от крайнего эмпиризма. Возможно, что перелом во взглядах Гуссерля произошел под влиянием соответствующей критики, которой подверг «философию арифметики» выдающийся немецкий математик, логик и философ Готтлоб Фреге, один из основоположников современной символической логики и один из немногих мыслителей, придерживавшихся в те времена антиэмпирической точки зрения. Правда, Гуссерль, признавая справедливость критики Фреге, заявлял, что пришел к антиэмпиризму самостоятельно.

По своей натуре Гуссерль был бескомпромиссным искателем истины. От субъективистски окрашенного эмпиризма, который был присущ позитивизму того времени, Гуссерль оттолкнули следствия, из него вытекающие: глобальный релятивизм и безоговорочный скептицизм. Ведь согласно этому направлению мысли, не существует абсолютных и несомненных истин; всякая истина относительна, всякое утверждение может быть оспорено. Такая точка зрения не могла устроить Гуссерля. Отныне он поставил перед собой цель найти абсолютную аподиктическую основу как научного, так и вненаучного знания. Эту цель он неуклонно преследовал всю свою жизнь, но достиг ее отнюдь не сразу. Только в конце своей философской эволюции, на этапе трансцендентальной феноменологии, Гуссерль посчитал свою цель достигнутой.

Этапу трансцендентальной феноменологии в развитии гуссерлевской философии предшествовал этап «Логических исследований». Первый том «Логических исследований» был опубликован в 1900 году; второй, гораздо более обширный и состоящий из шести отдельных исследований, – в 1901 году. Это сочинение принесло Гуссерлю славу самостоятельного и первоклассного философа, хотя лишь немногие смогли с самого начала по достоинству оценить всю силу и глубину исследовательской мысли, нашедшей свое выражение в нем. Тем не менее вскоре после опубликования «Логических исследований» сложился круг учеников и последователей Гуссерля. Возникло так называемое «феноменологическое движение», которое просуществовало до начала 30-х годов нашего столетия и участниками которого были главным образом философы университетов Южной Германии. Люди переписывались друг с другом, общались на симпозиумах и вне таковых; было организовано периодическое издание под названием «Ежегодник философии и феноменологических исследований». Из рядов феноменологического движения вышло несколько вполне самостоятельных и даже знаменитых философов: Макс Шелер, Николай Гартман, Мартин Хайдеггер. Значительное влияние гуссерлевская феноменология оказала на таких сравнительно более молодых философов, как Жан-Поль Сартр и Роман Ингарден (как видим, ее воздействие постепенно распространилось и за пределы Германии).

Феноменология «Логических исследований» не была трансцендентальной. Сам Гуссерль позднее предпочитал именовать учение, изложенное им в «Логических исследованиях», либо интенциональной феноменологией, либо дескриптивной психологией. Первый том посвящен главным образом критике «психологизма». Так Гуссерль назвал упоминавшийся выше крайний эмпиризм, соединенный с субъективизмом, который тогда господствовал. Он назвал его так за то, что его сторонники сводили все виды знания к чувственным данным, как своему первоисточнику. Чувственные же данные трактовались как часть человеческой психики, и, таким образом, все науки и все вненаучное знание сводились, в конечном счете, к психологии, понимаемой при этом как наука чисто эмпирическая.

Критику психологизма Гуссерль начал с борьбы за освобождение из-под власти эмпирической психологии такой науки, как логика. Он выдвинул тезис о том, что последняя не является чисто нормативной наукой, что у нее имеется также и теоретическая часть, причем предмет теоретической логики отнюдь не представляет собой психику, редуцированную к набору комплексов ощущений. Предметом теоретической логики являются, по Гуссерлю, наиболее универсальные сущности, или эйдосы, как он их назвал, используя терминологию Платона.

Вслед за логикой из-под власти эмпирической психологии освобождаются Гуссерлем и другие науки. Дело в том, что область эйдосов не ограничивается теми из них, которые изучает логика. К числу чисто эйдетических наук относятся, кроме нее, также и математика, чистая механика и все другие подобные им науки, которые во времена Декарта и Лейбница объединялись под именем *mathesis universalis*. Да и ни одна из естественных наук, таких, как физика, химия, биология и т. п., не является чисто эмпирической. Каждая из них имеет свою эйдетическую часть. Не является чисто эмпирической наукой и психология. Разработка ее эйдетической части одна из основных задач из числа тех, которые поставил перед собой Гуссерль во втором томе «Логических исследований». Значительная часть этого объемистого сочинения посвящена выявлению и описанию универсальных структур человеческого сознания.

Еще Франц Brentano подчеркивал, что всякий акт человеческого сознания интенционален, т. е. направлен на что-нибудь. Хотя Гуссерль и отошел от эмпиризма своего учителя, но его положение об интенциональности сознания он принял на вооружение, по-своему интерпретировал и широко использовал в своей философии. Оно стало одним из основных принципов феноменологии. Принцип интенциональности сознания говорит о том, что всякий акт сознания направлен на какой-то объект; при этом важно то, что объект, на который направлен тот или иной акт сознания, сам является составной частью этого акта, не в качестве, конечно, физического, скажем, объекта, а в качестве объекта интенционального. Например, если я смотрю в окно и наблюдаю дерево, растущее во дворе, то составной частью этого акта сознания будет не только само наблюдение, но и содержание этого наблюдения, т. е. это дерево, как видимое мной. В этом качестве данное дерево будет не физическим, а лишь интенциональным объектом, лишь феноменом моего сознания. Таким образом, по Гуссерлю, наше сознание как бы двуслойно: один слой – это сама направленность его актов, их интенция, а другой – это содержание данной направленности: объекты, на которые направлены акты сознания, т. е. чисто интенциональные, – в гуссерлевской терминологии – объекты. В «Логических исследованиях» Гуссерль не рассматривает вопрос о метафизическом статусе интенциональных объектов, о том, соответствует ли им какая-либо трансцендентная по отношению к сознанию реальность; этот вопрос решается им позже, на этапе трансцендентальной феноменологии.

Еще одним фундаментальным феноменологическим принципом является положение о том, что в реальной жизни сознания все многообразие его актов упорядочивается во внутреннем времени субъекта. Каким образом происходит во внутреннем времени субъекта следование интенциональных актов друг за другом, изложено Гуссерлем в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», которые он читал в 1905 и 1910 годах, а опубликовал в 1928 году. Что касается второго тома «Логических исследований», то в нем дается скрупулезно разработанная типология этих актов.

Гуссерль говорит о трех основных структурных характеристиках интенциональных актов: форме, качестве и материи. По форме он разделяет акты на чисто сигнитивные, чисто интуитивные и смешанные. Сигнитивные, или обозначающие, акты имеют логико-грамматический характер. Они бывают номинативными и пропозициональными. Первые дают имя объектам и понятие о них; вторые представляют собой предложения, выражающие те или иные суждения относительно тех или иных соотношений между объектами. Чисто сигнитивные акты только обозначают объекты, но непосредственно их не дают. Я могу знать наименование какого-нибудь объекта, иметь о нем понятие, но при этом сам он непосредственно может и не быть мне дан. Непосредственная данность объектов осуществляется при помощи интуитивных актов, к числу каковых Гуссерль, в первую очередь, относит чувственное восприятие и воображение. Термин «интуиция» обозначает здесь непосредственную данность и ничего более. Сигнитивные и интуитивные акты сознания могут взаимодействовать друг с другом. Чисто сигнитивные акты дают лишь пустые значения объектов, но интуитивные акты могут наполнять эти значения соответствующим содержанием. В результате возникают акты, которые Гуссерль назвал смешанными. Например, я знаю слово «Тегусигальпа», и мне известно, что так называется столица республики Гондурас. Для меня в данный момент произнесение этого слова есть чисто сигнитивный акт, поскольку обозначаемый им город интуитивно мне ни в каком отношении не дан. Этот акт наполнится для меня интуитивным содержанием в том случае, если я побываю в Тегусигальпе и чувственно восприму ее ландшафты. То же самое произойдет, если я прочту где-нибудь описание этого города и ознакомлюсь с его фотографиями, в результате чего смогу его вообразить.

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org

Тут важно отметить следующее. Для Гуссерля чувственное восприятие и воображение представляют собой две равноправные разновидности интуиции. Воображение, понимаемое в самом широком смысле, включая сюда и воспоминание, дает, по его мнению, не образы объектов, а такие же объекты, какие дает чувственное восприятие. Он считает неприемлемой для феноменологии «образную» теорию сознания, которая утверждает, что объекты, даваемые чувственным восприятием, находятся вне сознания, а объекты, даваемые воображением, находятся в нем и представляют собой лишь «образы» объектов, находящихся вне его. Взятые в качестве интенциональных все объекты представляют собой части сознания, а интенциональная феноменология, или (что то же) дескриптивная психология, имеет дело только с такими объектами. С ее точки зрения, один и тот же объект может быть дан двумя путями: как при помощи чувственного восприятия, так и при помощи воображения. Допустим, что я стою на набережной Невы и смотрю на Исаакиевский собор, в это время я воспринимаю его чувственно. Но если я, по приходе домой, вспомню, что со мной было некоторое время тому назад, то я снова восприму тот же самый Исаакиевский собор, но уже путем воображения. И видимый, и воображаемый Исаакиевский собор есть один и тот же объект, а чувственное восприятие и воображение являются равноправными, хотя и различными способами его интуитивной данности мне. Ясно, впрочем, что не все объекты могут быть даны как тем, так и другим способом. По-видимому, все чувственно данные объекты могут быть репродуцированы путем воспоминания, но не все воображаемые объекты, такие, например, как русалки или кентавры, могут быть восприняты чувственно. Но это уже другой вопрос и вопрос не принципиальный. Тут дело просто в том, что область воображаемых объектов шире, чем область чувственно воспринимаемых. Как уже говорилось, крайний эмпиризм старается редуцировать все знания об общем к чувственному опыту. Правда, это у него плохо получается. Известны те трудности, которые возникают у позитивистов при их попытках свести «теоретические предикаты» к чувственным данным. Гуссерль считает проблему сведения теоретического знания к чисто эмпирическому неразрешимой и вообще – псевдопроблемой. Для феноменологии она просто не существует. Гуссерль считает, что знание об общем принципиально несводимо к эмпирическому; оно имеет независимый источник. Согласно Гуссерлю, наряду с чувственным восприятием и воображением существует независимая от них категориальная интуиция, которая непосредственно дает общие отношения между объектами, такие, как рядоположенность объектов, их следование друг за другом и друг из друга, отношения части и целого, принадлежности признака предмету, категории, действия, претерпевания и т. п. Возьмем простейший пример. Допустим, что я вижу красную розу. Знание о том, что эта роза красная, не может быть дано мне чисто чувственным путем. Эту розу и этот красный цвет я воспринимаю при помощи чувственной интуиции, но связь между ними не может быть дана никаким ощущением. Она дается только при помощи категориальной интуиции.

Согласно Гуссерлю, помимо категориальной интуиции существует также то, что он называет идеирующей абстракцией. Это – непосредственное нечувственное восприятие родов и видов, т. е. всего универсального, что наличествует в объектах. Я могу чувственным путем воспринять данное красное в данной розе и данное красное в данном флаге, но я не способен при помощи чувственной интуиции воспринять красное, как таковое, и тем более цвет, как таковой. Категориальная интуиция и идеирующая абстракция и являясь источником эйдетического знания. Позже Гуссерль дал им общее наименование: «усмотрение сущности».

Гуссерлевское усмотрение сущности безусловно находится в родстве с картезианской интеллектуальной интуицией и аристотелевским нусом. Таким образом, феноменология возрождает традиционный рационализм. Но он возрождается не в прежнем своем качестве непримиримого борца с эмпиризмом. Надо иметь в виду, что Гуссерль никогда не выступал против эмпиризма, как такового; он боролся только с крайностями эмпиризма, с эмпиризмом в его «экстремистской» форме психологизма. Поэтому в феноменологической философии традиции рационализма и эмпиризма уживаются сравнительно мирно. Согласно Гуссерлю, чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущности конструктивно сотрудничают в конституировании интенциональных объектов. Бывают чисто эйдетические объекты, такие, как треугольник, тысячеугольник, число p , теорема Пифагора и ее доказательство, цвет, как таковой, человек, как таковой, кентавр, как таковой, и т. п. Они даются одной лишь интеллектуальной интуицией. Но если мы имеем дело с индивидуальными объектами, такими, как данный треугольник, красный цвет этой розы, этот человек, этот кентавр и т. п., то в их формировании участвует и усмотрение сущности, и чувственное восприятие, и воображение, причем действуют они, находясь в полной гармонии друг с другом: усмотрение сущности обеспечивает

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
эстетическую часть объектов, а две другие – их индивидуальную, чисто эмпирическую компоненту. Таким образом, с точки зрения феноменологии, каждый индивидуальный объект двуедин: с одной стороны, он неповторим и существует здесь и теперь, а с другой, является экземпляром разнообразных универсальных категорий и средоточием действия множества универсальных законов.

Впрочем, в некотором, чисто функциональном, отношении перечисленные интуиции неравноправны: для того, чтобы «заработало» воображение, необходимо, чтобы уже действовало чувственное восприятие, а для того, чтобы начало действовать усмотрение сущности, нужны результаты деятельности либо чувственного восприятия, либо воображения. Например, для того, чтобы усмотреть какую-либо универсалию, необходимо сначала чувственно воспринять или вообразить несколько объектов, которым она присуща. При этом нужно проварьировать именно несколько объектов, только в этом случае можно выявить то общее, что у них есть. Скажем, для того, чтобы усмотреть универсалию «человек», недостаточно наблюдать одного Иванова, необходимо видеть и Петрова, и Сидорова, и других. Чтобы понять, что такое красный цвет вообще, необходимо увидеть не только красную розу, но и красный флаг, красную кровь и т. д.

Как уже говорилось, у каждого акта, кроме формы, имеются, по Гуссерлю, качество и материя. Чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущности представляют собой объективирующие, или дающие акты; действуя совокупно или по отдельности, они непосредственно дают объекты, как таковые. Качество – это оценочная компонента интенционального акта. Пусть при помощи упомянутых интуиции мне дан тот или иной отдельный интенци-ональный объект или то или иное отношение между несколькими объектами. Теперь я могу оценить то, что мне дано, с точки зрения его существования, с точки зрения его желательности или нежелательности для меня, с эстетической точки зрения, и т. п., а также принять решение, как поступить в связи с его появлением.

Гуссерль делит все интенциональные акты на полагающие и неполагающие. Если я интересуюсь только содержанием того, что мне дано, то мой акт сознания является неполагающим. Если же я интересуюсь и существованием того, что мне дано, то я должен оценить, каким образом оно существует; тогда мой акт будет полагающим. Я должен отдать себе отчет в том, является ли то, что мне дано, плодом чистой фантазии или оно существует в действительности, а также оценить модальность его существования, т. е. осознать, уверен я в его существовании или сомневаюсь в таковом, считаю я это существование стопроцентно достоверным или лишь возможным и только в той или иной степени вероятным. Затем передо мной открывается возможность выяснить, является для меня желательным, нежелательным или безразличным то, что мне дано. Например, если мне предлагают тарелку свежей ухи, то мне хочется ее отведать, но если эта уха становится демьяновой, то она становится отвратительной для меня. Я могу также дать эстетическую оценку того, что мне дано. Так, например, данная роза есть нечто прекрасное, вид на Монблан – нечто возвышенное, а вид помойки под моим окном – нечто безобразное. Возможны и другие оценочные суждения. Так, я оцениваю ситуацию дружеской беседы у себя дома как комфортную, а ситуацию, когда ко мне приближается разъяренный бык, как опасную. Наконец то, что мне дано, возбуждает во мне то или иное волевое усилие, побуждает к тому или иному действию. Если, скажем, дружественно настроенный ко мне человек протягивает мне руку, то я принимаю решение ее пожать, а если ко мне приближается взбешенный бык, то я решаю немедленно обратиться в бегство.

Что касается материи интенционального акта, то под ней Гуссерль понимает сам интенциональный объект, как он дан в этом акте. Если, например, я сейчас наблюдаю из окна дерево, растущее во дворе, то материей этого акта будет дерево с той стороны и в той перспективе, как оно видно из моего окна в данный момент времени. В материя интенционального акта включаются, по Гуссерлю, и оценочные моменты; пусть я смотрю на вазу для цветов: материей этого интенционального акта будет данная ваза, стоящая в данном магазине, на данной полке, видимая в данной пространственной перспективе, очень красивая, как раз такая, какую мне хотелось бы приобрести.

Не следует отождествлять материя интенционального акта с интенциональным объектом во всей его полноте. Ведь конкретные объекты в своем подавляющем большинстве многосторонни и многогранны; относящийся к их числу объект не может быть дан целиком при помощи одного-единственного акта. Например, то дерево во дворе, которое я сейчас наблюдаю, имеет противоположную сторону, которая не видна из моего окна; для того, чтобы ее увидеть, я должен выйти из дома и

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
подойти к дереву с другой стороны. Вообще говоря, всестороннее представление о том или ином конкретном объекте (ситуации, положении дел) может быть получено лишь путем многократного обследования и изучения. Каждое новое обращение к интенциональному объекту может открыть в нем какую-нибудь новую черту. С каждым новым обращением к нему он становится все более богатым в отношении всевозможных своих свойств и качеств; происходит то, что Гуссерль позже называл конституированием интенционального объекта. По Гуссерлю, конституирование таких конкретных объектов, которые строятся по типу «вещей», может продолжаться сколь угодно долго; они, по его словам, имеют неограниченный, открытый горизонт конституирования.

Конституирование интенциональных объектов происходит во внутреннем времени субъекта. Последнее необратимо; акты сознания следуют в нем один за другим, и ни к какому из них нельзя вернуться. Но к конституируемым объектам вернуться можно: течение внутреннего времени субъекта не увлекает их за собой. Они пребывают в нем относительно стабильно и неизменно. Возвращение к интенциональному объекту оказывается возможным за счет особого рода способности, присущей сознанию. Это способность узнавания объектов, или их идентификации (если использовать гуссерлевскую терминологию). Как происходит узнавание, или идентификация, знает каждый. Допустим, я смотрю на дерево во дворе, потом отворачиваюсь, а затем снова выходя в окно и вижу дерево. При этом я совершенно уверен, что вижу то же самое дерево. Я узнаю его; я идентифицирую его с тем, которое видел до этого. Я включаю радиоприемник и слышу мелодию: она мне знакома; я встречаю на улице человека и узнаю в нем своего знакомого. И так далее. Не всегда идентификация происходит автоматически и безошибочно: я могу обознаться, идентификация преступника часто представляет собой сложную, а иногда и невыполнимую задачу для следственных органов. Для нас важно то обстоятельство, что идентификация лежит в основе конституирования интенциональных объектов, является его необходимым предварительным условием. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль именуется конституирование отдельных конкретных объектов «синтезом идентификации»; синтез такого рода является основанием других синтезов, таких, как объединение отдельных объектов в группы, установление принадлежности признака предмету или части – целому, различных отношений следования и т. п.

Через посредство формы, качества и материи Гуссерль описывает основные структуры сознания в «Логических исследованиях». В следующем большом по объему и очень важном по содержанию произведении «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии», вышедшем в свет в 1913 году, он описывает строение интенционального акта уже в других терминах. Используя греческое слово *νηπχ*, которое переводится на русский язык как «ум», он именуется направленность акта сознания на объект *ноэзой*, а сам объект в том его аспекте, в каком он дан в это акте, – *ноэмой*. Как *ноэма*, так и *ноэза* состоят из нескольких частей, причем между частями *ноэмы* и частями *ноэзы* имеется строгое соответствие. Центральной частью поэмы является ее ядро, которое есть не что иное как объект в той перспективе, в какой он взят в данном акте. Ядру *ноэмы* соответствуют в *ноэзе* те интуиции, при помощи которых объект дается, т. е. чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущности. Ядро *ноэмы* окружено периферийными слоями; соответствующие слои имеются и в *ноэзе*. В последней – это, например, слой суждения, слой желанья, слой воли и т. п. Интенциональный объект как объект суждения, как объект желанья, как объект воли и т. п. – вот те слои *ноэмы*, которые соответствуют перечисленным интенциям сознания, входящим в *ноэзу*. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль снова изменил терминологию при описании структуры интенционального акта. В этом произведении вместо слов «*ноэза*» и «*ноэма*» он употребляет их латинские эквиваленты: *cogito* и *cogitatum*.

Феноменологическая редукция

«Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) знаменуют собой начало нового этапа развития гуссерлевской философии, этапа трансцендентальной феноменологии. Как уже говорилось выше, Гуссерль поставил перед собой задачу найти аподиктическую, т. е. не могущую быть подвергнутой сомнению основу философии, всех наук и всего знания вообще. Вначале он, по-видимому, рассчитывал на то, что такой основой сможет послужить эйдетическое знание, взятое во всей его полноте. Такого же мнения, судя по всему, придерживались его последователи, участники феноменологического движения. Всем им импонировало то, что установление автономии эйдетического знания позволяло уйти из-под власти крайнего эмпиризма и субъективизма, положив в основу всякого

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
строгого исследования чисто рациональное усмотрение сущности вещей. И Гуссерль, и его ученики надеялись, что в результате может быть ликвидирован всякого рода релятивизм и скептицизм, и знание станет в своей основе «объективным» и абсолютным. Особенно высоко некоторыми участниками феноменологического движения оценивались те возможности в деле построения такого рода знания, которые, как они считали, присущи выявленной Гуссерлем интуиции усмотрения сущности. Так, например, Макс Шелер полагал, что с ее помощью можно безошибочно узнать сущность всех вещей и отношений между ними; он даже высказывался в том духе, что с ее помощью можно определить сущность каждого индивидуального предмета, что является, со строго рациональной точки зрения, неприемлемой крайностью. В интерпретации Шелера чисто рациональная интуиция Гуссерля приобрела какие-то «мистические» черты и характер некоей панацеи в области познания.

По-видимому, Гуссерлю не понравилось то обстоятельство, что его учение об интеллектуальной интуиции может быть истолковано подобным образом. И вообще, через некоторое время после выхода в свет «Логических исследований», он пришел к тому убеждению, что отнюдь не всякое эйдетическое знание является аподиктическим, и что поэтому не могущую быть подвергнутой сомнению базу всех наук и философии нужно искать в другом месте. И он продолжил поиски; они были для него трудными и закончились открытием трансцендентальной феноменологии. Почти никто из участников феноменологического движения не пошел вслед за Гуссерлем. Некоторые из них вообще не считали поиски аподиктических основ знания главной задачей феноменологии; другие, как мы видели, считали эйдетическое знание в полной мере аподиктическим; наконец, большинство было уверено в том, что Гуссерль избрал неверный путь и пришел к неправильным выводам, что в трансцендентализме нельзя найти аподиктического знания, способного стать основой объективной науки. Поворот Гуссерля к трансцендентализму квалифицировался как возвращение к субъективизму и психологизму. Гуссерль, разумеется, с такой квалификацией не соглашался, но факт остается фактом: подавляющее большинство его учеников осталось на старых позициях, на позициях интенциональной феноменологии в том ее виде, в каком она излагается в «Логических исследованиях».

Что касается Гуссерля, то он в «Идеях чистой феноменологии» предложил новый метод получения аподиктического знания: метод феноменологической редукции. Этот метод состоит в том, чтобы осуществить воздержание от суждения о существовании всего того, в чем можно усомниться. По-гречески воздержание от суждения – Эрпчю этим термином Гуссерль иногда пользуется. Гуссерлевское Эрпчю состоит в том, чтобы поочередно «вынести за скобки» все классы предметов, существование которых может быть подвергнуто сомнению. Затем нужно посмотреть, не осталось ли чего-либо «в скобках», т. е. не обнаружилось ли чего-либо такого, в существовании чего усомниться невозможно.

Видим, что феноменологическая редукция напоминает метод сомнения Декарта. Гуссерль признает это; он считает Декарта своим предшественником. Правда, он подчеркивает, что его феноменологическая редукция не вполне адекватна декартовскому методическому сомнению. В чем состоит сходство его метода с декартовским, и где начинаются его расхождения с Декартом, в чем, по его мнению, заключаются недостатки и недоработки, допущенные последним, – все это подробно разъясняется Гуссерлем в «Картезианских размышлениях», а также в книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», вышедшей в свет уже после смерти автора.

Гуссерль говорит, что осуществление феноменологической редукции означает переход от обычной, естественной, установки сознания к феноменологической. В «Идеях чистой феноменологии» он, в первую очередь, выносит за скобки данные чувственного порядка. Надо подчеркнуть, что существование того, что выносится за скобки не отрицается: происходит лишь констатация его сомнительности. Гуссерль не говорит, что всего того, что вынесено им за скобки, просто нет; он лишь утверждает, что существование всего этого не аподиктично, а проблематично. Таким образом, проблематичными становятся, в первую очередь, все эмпирические данные о природе, включая сюда психофизическую природу людей, их социум и историю. Так что, если я выполняю феноменологическую редукцию, то вместе со всем окружающим меня миром я должен вынести за скобки и мое эмпирическое эго как принадлежащее этому миру; я должен подвергнуть сомнению существование не только природных вещей и людей, не только моего тела, но и моей собственной психики в той мере, в какой она входит в состав моей природной психофизической структуры. Последнему обстоятельству, т. е. тому, что за скобки целиком и полностью выносится мой

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
эмпирический субъект вместе со всей его психической жизнью, Гуссерль придает особенно большое значение.

Во вторую очередь Гуссерль выносит за скобки «трансценденцию Бога», а затем подвергает сомнению и все относящееся к природе эйдетическое знание. Проблематическим оказывается существование всех природных формально-эйдетических структур и законов, входящих в *mathesis universalis*, равно как и всех материально-эйдетических законов и соотношений, составляющих существенное ядро конкретных эмпирических наук. Таким образом, отныне Гуссерль отказывается считать природную эйдетику источником аподиктического знания.

Феноменологическая редукция закончена. Осталось ли что-нибудь в скобках? Осталось ли что-либо такое, в чем невозможно усомниться, что существует аподиктически? Неподвластными сомнению остались только само осуществляемое мной сомнение и я сам, осуществляющий его. Итак, вот положительный результат феноменологической редукции: я, сомневающийся, несомненно существую. Но что представляет собой это мое несомненно существующее *ego*? Ясно, что это не мой природный психофизический субъект: ведь все природное осталось за скобками. Тут я сталкиваюсь с особым рода существованием самого себя, с таким моим существованием, о котором я и понятия не имел до того, как закончил феноменологическую редукцию: со своим существованием в качестве чистого, или трансцендентального *ego*. Таким образом, феноменологическая редукция оказывается трансцендентальной: она приводит к трансцендентальному субъекту. Итак, трансцендентальный субъект и только он один обладает аподиктическим существованием. На этом для Гуссерля заканчиваются поиски аподиктической базы для всех наук и философии. Она, наконец, найдена: это – трансцендентальный субъект.

Собственно говоря, все (или, по мнению Гуссерля, почти все) те шаги, которые необходимы для завершения феноменологической редукции, были уже пройдены Декартом при осуществлении им процедуры методического сомнения. Ясно, что он проник в область трансцендентального субъекта, когда заметил, что истина *cogito ergo sum* столь тверда и верна, что никакие доводы скептиков не способны ее поколебать, и решил принять ее за первый принцип всей философии. Правда, Гуссерль считает, что Декарт добрался только до порога трансцендентального *ego*, но не сделал последнего, самого важного шага для того, чтобы войти туда. По мнению Гуссерля, Декарт не смог уловить разницу между трансцендентальным и эмпирическим сознанием и вынес за скобки только свое тело, оставив внутри скобок свою эмпирическую психику. Он, таким образом, не осознал до конца, что между трансцендентальным *ego* и природой лежит непроходимая пропасть, и попытался выделить в самой природе маленькую аподиктическую область – собственную душу, понимаемую как *cogito* вообще без разделения в нем трансцендентальной и эмпирической частей. По моему мнению, Гуссерль тут не прав по отношению к Декарту. На мой взгляд, Декарт проник-таки за порог трансцендентального *ego* и достаточно прочно утвердился там. Верно, конечно, что Декарт явно нигде не говорит о разделении души на аподиктическую и эмпирическую части, однако внимательное чтение его текстов показывает, что он прекрасно видел ту пропасть, которая отделяет его несомненное *cogito* от подвергнутой сомнению природы, и хорошо отличал те части души, которые непосредственно связаны с телом и имеют такое же проблематическое существование, как и оно, от аподиктического *cogito*.

Попав в область трансцендентального *ego*, Декарт, правда, не проследовал в глубь этой области, т. е. не стал заниматься описанием трансцендентального субъекта, исследованием его деятельности и структур. Гуссерль считает это обстоятельство недостатком декартовской философии и констатирует то, что, начиная с этого пункта, *ego* и Декарта пути расходятся радикально. В отличие от Декарта, описанию и анализу структур и функционирования трансцендентального сознания он уделил очень много места. Прежде всего, он ввел в рассмотрение положения об интенциональности сознания и о внутреннем времени субъекта. Если есть *cogito*, то есть и *cogitatum*; трансцендентальное сознание, как и всякое сознание, представляет собой поток сменяющих друг друга во внутреннем времени субъекта интенциональных актов, каждый из которых нацелен на какой-нибудь интенциональный объект. Отсюда следует, что если трансцендентальный субъект существует аподиктически, то столь же аподиктически существуют и интенциональные объекты, поскольку они входят в него как его составная часть. Таким образом, я оказываюсь перед лицом аподиктически данного мне мира интенциональных объектов. Все те объекты, в существовании которых я усомнился, которые вынес за скобки, возвращаются внутрь скобок, но уже не как объекты природы, а как объекты чисто

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
интенциональные, как феномены. Нужно подчеркнуть: как природные, все эти объекты по-прежнему даны мне лишь проблематически, но в качестве феноменов я воспринимаю их абсолютно аподиктически. В самом деле, я вполне могу усомниться в реальном существовании листа белой бумаги, лежащего передо мной на столе: быть может, я сейчас не бодрствую, а сплю и вижу этот листок во сне. Или, может быть, этот листок мне просто померещился, а на самом деле никакой бумаги на моем столе нет. Но я абсолютно не могу усомниться в том, что в данный момент я так или иначе воспринимаю этот листок бумаги, усомниться в том, что он существует в моем восприятии, т. е. как трансцендентальный интенциональный объект. Трансцендентальное сознание находится как бы «по ту сторону» и бодрствующего, и спящего, и галлюцинирующего, и всех других возможных форм природного сознания. Оно «первичнее» их всех; оно является аподиктической основой их проблематического существования.

Итак, после проведения феноменостической редукции аподиктически оказывается не только «тощее» декартовское *cogito ergo sum*, но и богатейший мир интенциональных объектов, феноменов. Оказывается возможной феноменология как в высшей степени содержательное наукоучение; его предмет – аподиктическое знание о мире феноменов. Основой этого наукоучения является чистая феноменология, разработанная Гуссерлем в «Идеях чистой феноменологии». Она содержит описание структур трансцендентального сознания, включая сюда учение о конституировании интенциональных объектов. Гуссерль развивает здесь уже упоминавшуюся выше ноэтико-ноэматическую концепцию сознания, являющуюся модификацией того учения о строении сознания, которое содержится в «Логических исследованиях». При этом не следует забывать о том, что если в «Логических исследованиях» шла речь о сознании вообще, и онтологический статус интенциональных объектов оставался неопределенным, то в «Идеях чистой феноменологии» Гуссерль говорит о сознании трансцендентальном и о том, что феномены и только они суть объекты, обладающие аподиктическим существованием.

Уже в «Идеях чистой феноменологии» Гуссерль выдвинул программу построения на базе чистой феноменологии системы аподиктически обоснованных наук. Прежде всего чистая эйдетика находит аподиктическое основание в трансцендентальном субъекте. Разработке укорененной в структурах трансцендентального субъекта логики Гуссерль посвятил самое большое из последних прижизненно опубликованных произведений; книгу «Формальная и трансцендентальная логика» (1929). Аподиктическая феноменологическая база может, по Гуссерлю, подобным же образом быть подведена и под математику, и под весь *mathesis universalis*. Точно так же и все естественные и социальные науки, в том числе и психология, согласно гуссерлевской программе, могут найти свое аподиктическое основание в трансцендентальном субъекте.

В конце «Идей чистой феноменологии» Гуссерль говорит о том, что не следует отождествлять аподиктическое и адекватное знание. В начале «Картезианских размышлений» он противопоставляет друг другу аподиктическую и адекватную очевидности. Знание является аподиктическим, когда оно несомненно; адекватность же знания связана с его полнотой, ясностью и отчетливостью. Никакое знание, полученное в естественной установке сознания, не является аподиктическим; оно целиком и полностью проблематично. В то же время, все знание, полученное в феноменологической установке сознания, аподиктично. Но даже будучи аподиктическим, не всякое знание адекватно. Так, например, познание объектов типа вещей никогда не бывает полным: по Гуссерлю, любая вещь имеет открытый горизонт конституирования. Непосредственное чувственное восприятие того или иного объекта может быть вполне ясным и отчетливым, но в воспоминании он, как правило, уже не представлен так же ясно и отчетливо, как в восприятии.

Интерсубъективность

«Картезианские размышления» Гуссерля включают в свой состав пять размышлений. В первых трех размышлениях концептивно, с некоторыми изменениями и уточнениями, излагается содержание «Идей чистой феноменологии». Только в четвертом и пятом размышлениях содержится вполне новый материал. В «Картезианских размышлениях» гуссерлевская трансцендентальная феноменология предстает в полном и законченном виде. В таком же виде она изложена и в «Формальной и трансцендентальной логике», но самые фундаментальные положения заключительного этапа развития чистой феноменологии наиболее подробно и тщательно разработаны именно в «Картезианских размышлениях». В книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1954), которую Гуссерль почти подготовил к печати, но которая

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org была напечатана лишь посмертно, после второй мировой войны, ее автор обратился к некоторым таким проблемам, которые ранее им не исследовались. Это, например, выявление истоков кризиса западной науки и всего западного общества, история противостояния в философии нового времени физикалистского объективизма и трансценденталистского субъективизма, описание двух новых путей в трансцендентальную философию. Однако никаких новых фундаментальных положений, касающихся чистой феноменологии, в «Кризисе европейских наук» нет; все поставленные в этом произведении проблемы Гуссерль решает на основании тех положений, которые выдвинуты еще в «Картезианских размышлениях».

После опубликования «Идей чистой феноменологии» Гуссерль подвергся критике с разных сторон, в том числе и со стороны своих соратников по феноменологическому движению. Из всех критических замечаний Гуссерлю показались основательными следующие три. Во-первых, его упрекнули в том, что в его учении о трансцендентальном субъекте не разработана чисто субъектная сторона последнего. В «Идеях чистой феноменологии» много говорится об интенциональных объектах, но почти ничего не сказано о самом субъекте, которому они даны. Он выглядит слишком абстрактным, безличным, лишенным каких бы то ни было особенностей; он представляется не более чем точкой, из которой исходят интенциональные акты. Во-вторых, Гуссерлю поставили на вид, что его учение о трансцендентальном субъекте является не чем иным как солипсизмом. В самом деле, после проведения феноменологической редукции получается так, что аподиктическим оказывается исключительно знание о трансцендентальном субъекте; знание же об объективном мире, о том, что находится вне трансцендентального субъекта, является в лучшем случае проблематическим. Можно, конечно, отказаться от феноменологической установки и возвратиться к естественной установке сознания, но тогда все вообще станет снова сомнительным, и аподиктическое знание исчезнет без остатка. Возникает альтернатива: либо я принимаю феноменологическую установку и получаю аподиктическое знание об одном лишь трансцендентальном субъекте, либо я остаюсь на естественной точке зрения, и у меня вообще не будет аподиктического знания ни о чем. В «Идеях чистой феноменологии» не говорится о том, как получить аподиктическое знание об объективном мире и можно ли вообще такое знание получить. Наконец, в-третьих, Гуссерля обвинили в том, что его трансцендентальная феноменология вовсе не имеет философского статуса и представляет собой не более, чем разновидность интроспективной психологии.

Ответ на первое замечание Гуссерль дал в четвертом из числа «Картезианских размышлений». Он согласился с ним, признал свою недоработку и постарался усовершенствовать учение о трансцендентальном субъекте. Ответ на второе замечание он дал в пятом размышлении, а также в «формальной и трансцендентальной логике». С ним он тоже согласился и постарался дать-таки ответ на вопрос о том, как получить аподиктическое знание о предметах трансцендентных по отношению к трансцендентальному субъекту. Что касается третьего замечания, то его он считал основанным на глобальном непонимании трансцендентально-феноменологического подхода к сознанию и старался разъяснить, в чем состоит разница между феноменологией и психологией почти во всех своих поздних работах, в том числе в «Картезианских размышлениях», в «формальной и трансцендентальной логике» и в «Кризисе европейских наук».

В четвертом размышлении Гуссерль упоминает об объектном и субъектном полюсах трансцендентального субъекта. Субъектный полюс отнюдь не является абстрактной точкой исхождения интенций, он не является пустым. Он вполне конкретен и наполнен определенным содержанием, которое можно при желании наблюдать и изучать. Конкретность трансцендентального субъекта заключается хотя бы в том, что интенциональные объекты расположены в определенной перспективе по отношению к его субъектному полюсу. Так, конкретность моего трансцендентального его сказывается, например, в том, что поскольку я обитаю в Санкт-Петербурге, постольку петербургские реалии более близки мне, чем, скажем, лондонские или нью-йоркские. Кроме того, можно заметить, что протекание внутреннего времени трансцендентального субъекта не безразлично для него самого. В течение времени я могу приобрести те или иные чисто личные особенности и характеристики или же лишаться их. Например, я могу совершить путешествие из Петербурга в Москву, и перспектива окружающих меня объектов изменится. Или я могу принять какое-либо важное для своей жизни решение (стать, например, пацифистом), и этот поступок изменит меня, придаст мне новую особенность: я буду его, остающимся верным принятому решению. Через некоторое время я могу отменить принятое решение, и это снова изменит меня. Таким образом, во внутреннем времени трансцендентального субъекта происходит его чисто субъектный синтез, его постепенное формирование

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
именно как субъекта. Гуссерль называет такой синтез эгологическим генезисом, а время – универсальной формой эгологического генезиса. Генезис бывает не только активным, т. е. связанным с моими решениями и поступками, но и пассивным; независимо от моей воли постоянно происходят различные события, налагающие на мое эго свою печать. Короче говоря, во внутреннем времени трансцендентального субъекта происходит его личная жизнь, жизнь конкретного эго, субстрата конкретных особенностей и характеристик, обладающего собственной биографией. По примеру Лейбница, Гуссерль предлагает называть такое, взятое во всей его конкретности, эго монадой.

Будучи полностью конкретным, трансцендентальное эго остается в некотором фундаментальном смысле единственным в своем роде. Гуссерль именуется это единственное в своем роде эго изначальным и говорит, что феноменология есть не что иное как наука об этом эго, эгология. При том условии, что феноменология разработана во всей ее систематической конкретности, Гуссерль считает возможным назвать ее трансцендентальным идеализмом. Как подчеркивает Гуссерль, в его понимании трансцендентальный идеализм есть не что иное как последовательно выполненное самоистолкование трансцендентального субъекта в форме систематической эгологической науки.

Что касается солипсизма, то Гуссерль считает его необходимым, но не окончательным этапом развития трансцендентальной феноменологии. В пятом размышлении он дает описание чисто феноменологического способа преодоления трансцендентального солипсизма.

Предлагаемый Гуссерлем путь выхода из солипсизма, в свою очередь, состоит из нескольких стадий. Прежде всего необходимо до конца провести трансцендентальную редукцию и оказаться в аподиктически данной области изначального трансцендентального эго. Затем нужно обратиться к его объектному полюсу. Поначалу все интенциональные объекты предстают передо мной на едином изначальном уровне; в некотором фундаментальном отношении все они однородны: все они представляют собой аподиктически данные мне феномены. Гуссерль говорит, что всю область феноменов можно разделить на две части: можно выделить сферу собственно моего, за пределами которой останутся все остальные феномены. Границы выделенной сферы оказываются в достаточной степени размытыми, но ее ядром, включающим те феномены, которые в нее безусловно входят, является моя психофизическая структура: мое тело и моя психика, т. е. мое эмпирическое эго, взятое, конечно, в снятом виде, как феномен. Моя психофизическая структура берется во всей полноте своих физических, биологических, социальных, психологических характеристик. Каждая из ее сторон может стать предметом изучения соответствующей феноменологической науки, имеющей дело исключительно с аподиктическим материалом. В частности, психическую сторону психофизической структуры должна изучать феноменологическая психология, которая, по Гуссерлю, должна быть построена как дескриптивная, в том духе, в каком осуществлено описание сознания в «Логических исследованиях». Рассуждая таким образом, Гуссерль, между прочим, дает ответ на третье из вышеперечисленных замечаний в свой адрес. Теперь ясно, в чем он видит разницу между феноменологией и психологией: если чистая феноменология – это эгология, глобальное наукоучение обо всем трансцендентальном эго, то феноменологическая психология – это наука лишь о части этого эго, о психической стороне выделенной только что описанным способом психофизической структуры. Это обстоятельство не мешает, впрочем, тому, что между структурами, открытыми чистой феноменологией, и теми структурами, которые являются предметом изучения феноменологической психологии, существует известный изоморфизм – это Гуссерль признает.

Обследовав сферу собственно моего, я обращаюсь к феноменам, находящимся вне этой сферы. И тут происходит, по выражению Гуссерля, как бы «удвоение» моей психофизической структуры: я замечаю, что среди феноменов, пребывающих вне сферы собственно моего, встречаются другие психофизические структуры, в главных своих чертах подобные моей. Но если мою психофизическую структуру, мою психику и мое тело я воспринимаю непосредственно и как бы «изнутри», то любую другую психофизическую структуру я воспринимаю «снаружи», причем непосредственно мне дана только ее телесная сторона, психическую же ее сторону я могу знать лишь через посредство ее действий (поступков, слов). Здесь Гуссерль делает решительный шаг: по его мнению, при виде другой психофизической структуры я при помощи особого рода «аппрезентации» (аналогизирующей апперцепции) усматриваю, что за ней «стоит» трансцендентное по отношению к моему трансцендентальное эго. Если сделать такой шаг, то трансцендентальный солипсизм преодолен: я убеждаюсь,

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
что наряду с моим трансцендентальным субъектом существуют другие трансцендентальные субъекты, причем их существование автономно: каждый из них существует самостоятельно, независимо от моего и других трансцендентальных субъектов. При этом трансцендентальные его по-своему даны друг другу: «удвоение» происходит уже на уровне трансцендентальных субъектов. Когда я встречаюсь с другим трансцендентальным субъектом, он, как таковой, мне непосредственно не дан; я воспринимаю только его психофизическую структуру. Но при помощи аппрезентации мне становится ясно, что за ней «стоит» трансцендентное по отношению к моему трансцендентальное сознание, в мире которого я дан лишь как некая психофизическая структура, а о наличии моего трансцендентального субъекта оно может судить лишь аппрезентативно.

Таким образом, я как некое конкретное трансцендентальное его оказываюсь уже не в единственном числе, а в сообществе других конкретных и своеобразных трансцендентальных его. Возникает, по выражению Гуссерля, сообщество монад, членом которого являюсь и я в качестве отдельной монады. Гуссерль сразу же подчеркивает, что это сообщество имеет централизованное строение. Одна из монад (моя монада) является центральной; ее трансцендентальное его дано ей непосредственно. Трансцендентальные субъекты всех других монад даны ей лишь опосредованно, через аппрезентацию; это – периферийные монады.

Гуссерлевские монады образуют подлинное сообщество, т. е. они могут общаться друг с другом при помощи слов и различных других средств, могут сообщать друг другу, что происходит в их трансцендентальных мирах. В результате из взаимной коммуникации возникает то, что Гуссерль называет их intersubъективным миром. Это мир объектов, общих для всех входящих в сообщество монад, мир тех объектов, о которых они могут что-то сказать друг другу. Ясно, что через посредство сообщества монад Гуссерль интерпретирует, в первую очередь, наше человеческое сообщество, а под intersubъективным миром понимает окружающий нас мир, включая сюда и природу, и социум. Самое важное тут то, что, с феноменологической точки зрения, и природа, и социум аподиктически существуют только в качестве некоей intersubъективности. Объективный мир, понимаемый как мир объектов, существующих самостоятельно, независимо ни от какого субъекта, может, с этой точки зрения, существовать лишь проблематически. В частности, физикалистская концепция природы, постулирующая независимое существование всех природных объектов в объективном пространстве и объективном времени, является для феноменолога лишь предположением, гипотезой, если угодно – мифом, стоящим в одном ряду со многими другими мифами, созданными человечеством.

Зато на intersubъективном уровне все добытые человечеством знания о природе и самом себе, все исторические и естественноисторические сведения и, в первую очередь, данные наук, входящих в *mathesis universalis*, оказываются покоящимися на твердой аподиктической основе. Эта основа – в аподиктически данным изначальном мире центральной монады, моего трансцендентального его, а также в аподиктическом характере аппрезентации. Гуссерль-левский intersubъективный мир отличается от объективного мира современной науки и в структурном отношении. Если современная наука учит, что мир не имеет никакой особой точки, никакого центра, то intersubъективный мир, по Гуссерлю, строго центрирован: он располагается концентрическими кругами вокруг центральной монады, моего его. Ближе всего ко мне мой жизненный мир. Гуссерль вводит понятие жизненного мира уже в «Картезианских размышлениях», хотя во всех подробностях концепция жизненного мира изложена только в «Кризисе европейских наук». Жизненный мир – это мир людей и предметов, непосредственно окружающих меня в течение всей моей жизни. Это моя семья, мой город с его ландшафтами и людьми, моя страна и т. д. Это мир моих личных убеждений, интересов, вкусов, дел и привычек. По Гуссерлю, мир большой науки, мир культуры, мир религии и т. п. – все они находятся на большем, чем жизненный мир, отдалении от меня, но все они имеют в нем свои корни, все они вырастают из него. Привлекает внимание сходство между структурой гуссерлевского intersubъективного мира и устройством мира, окружающего *Dasein*, описанного в «Бытии и времени» и других произведениях Хайдеггера.

Введением в рассмотрение концепции intersubъективного мира заканчивается построение чистой трансцендентальной феноменологии. Гуссерль считает все данные об intersubъективном мире аподиктическими. Их аподиктичность, как уже говорилось, целиком и полностью зависит от того, какой характер имеет аппрезентация (аналогизирующая апперцепция): дает она аподиктическое знание или нет. Гуссерль уверен в том, что дает. Жан-Поль Сартр, хотя, в основном, и следует в своем «Бытии и ничто» построениям Гуссерля, но считает их слишком

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
теоретичными и умозрительными. Он высказывает ту мысль, что существование других очевидно не только на умозрительном, но и на эмоциональном уровне. О том, что другие аподиктически существуют, свидетельствуют такие чувства, как стыд или смущение, которые могут возникнуть у меня только тогда, когда я чувствую на себе взгляд другого человека.

В заключение хочется отметить, что трансцендентальная феноменология Гуссерля представляет собой один из вариантов построения трансцендентальной философии вообще. Имеется несколько таких вариантов. К их числу относится не только гуссерлевская феноменология, но и учения Декарта и Канта, а также, в широком смысле слова, концепции Хайдеггера и Сартра. Сопоставление всех вариантов друг с другом позволяет сделать вывод о том, что они имеют один и тот же, состоящий из трех этапов, план построения. В одних вариантах все этапы построения выражены ясно и отчетливо, в других – не все. У Гуссерля и Декарта все три этапа просматриваются легко. Первый этап построения – критический. В гуссерлевской философии ему соответствует трансцендентальная редукция, в декартовской – процедура методического сомнения. Сомнение приводит к тому, в чем усомниться невозможно, к моему собственному существованию в виде трансцендентального *ego*. Второй этап построения состоит в освоении новооткрытой области трансцендентального сознания, в выявлении его структур. На втором этапе мое сознание остается наедине с самим собой; это этап трансцендентального солипсизма. У Гуссерля данный этап выражен ярко; у Декарта он несколько смазан: Декарт не занимался подробным исследованием структур *cogito*. Но самого этапа трансцендентального солипсизма он, как отмечалось выше, все-таки достиг.

Третий этап построения трансцендентальной философии – это этап преодоления трансцендентального солипсизма. Как предлагает его преодолеть Гуссерль, мы уже знаем. Что касается Декарта, то он находит свой путь выхода из солипсизма, и этот путь не такой, как у Гуссерля. Этот путь известен: в качестве такового Декарт предлагает онтологическое доказательство бытия Бога. Вместо того чтобы заняться рассмотрением структур *cogito*, Декарт с ходу высказывает мысль: если я сомневаюсь, то, значит, я – несовершенное существо. Но само понятие несовершенства предполагает понятие совершенства. Понятие же совершенства не может быть порождено самим моим несовершенным сознанием. Значит, существует всесовершенное Существо, Бог, которое вложило в мой ум это понятие. Но если Бог существует, то в силу своей всеблагости. Он не станет меня обманывать; поэтому все мои сомнения в существовании природы и общества теряют под собой почву: их существование перестает быть проблематическим и становится аподиктическим (несомненным).

Таков путь выхода из солипсизма, предлагаемый Декартом; он альтернативен по отношению к гуссерлевскому. Если для Гуссерля наиболее очевидным и непосредственно схватываемым явилось существование трансценденции человека (других *ego*, сообщества монад), то для Декарта таковым оказалось существование трансценденции Бога. Гуссерль не принял декартовского онтологического доказательства; оно не ведет, по его мнению, к аподиктическому знанию. Но имеется много людей, для которых онтологическое доказательство приемлемо. Насколько гуссерлевская аппрезентация аподиктичнее, чем оно? И как решаются все затронутые нами проблемы Кантом, Хайдеггером, Сартром и другими не чуждыми трансцендентальной философии мыслителями?

Позволительно надеяться, что интерес к подобным вопросам и желание найти ответы на них могут быть вызваны у русскоязычного читателя чтением первого полного перевода гуссерлевских «Картезианских размышлений», предлагаемого ему ныне.

Картезианские размышления

Введение

§ 1. Декартовы «Размышления» как прообраз философского самоосмысления

Возможность говорить о трансцендентальной феноменологии в этом достославном

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
центре французской науки наполняет меня радостью по особым причинам. Ибо величайший мыслитель Франции Рене Декарт придал ей новые импульсы в своих «Размышлениях», а их изучение прямо повлияло на преобразование уже находившейся в процессе становления феноменологии в новую форму трансцендентальной философии. Ее можно было бы поэтому называть неокартезианством, сколь ни вынуждена она, и именно благодаря радикальному развитию картезианских мотивов, отказаться почти от всего общеизвестного содержания философского учения Декарта.

Исходя из этого, я, пожалуй, заранее смогу заручиться вашим расположением, если начну с тех мотивов *Meditationes de Prima Philosophia*, которые, как я думаю, имеют непреходящее значение, и вслед за этим обозначу те пре- и новообразования, из которых возникает трансцендентально-феноменологический метод и проблематика.

Каждому новичку в философии известен достопримечательный ход мысли в *Meditationes*. Вспомним ведущую их идею. Целью «Размышлений» является полная реформа философии, преобразующая ее в науку с абсолютным обоснованием. Для Декарта она заключает в себе соответствующую реформу всех наук. Ибо они, по его мнению, – лишь несамостоятельные члены одной универсальной науки, т. е. философии. Только в ее систематическом единстве они могут стать подлинными науками. В том же состоянии, которого они достигли исторически, им недостает этой подлинности, связанной с последовательным и последним обоснованием из абсолютных усмотрений, – усмотрений, дальше которых уже невозможно пойти. Поэтому требуется радикально новое построение, удовлетворяющее идею философии как универсального единства наук в единстве упомянутого рационального обоснования[1 – Примечание на полях: Нам возразят, что наука, философия, развивается все же благодаря сотрудничеству философствующих, объединенных в научное сообщество, и на каждой своей ступени лишь при таком сотрудничестве достигает совершенства, то на это Декарт вполне мог бы ответить: как философствующий в одиночестве, или частным образом, я могу быть многим обязан другим людям, но то, что они считают истинным, что они предлагают мне как якобы познанное и обоснованное ими, пока лишь навязывается мне как внешнее требование. Если я приму эти познания, то должен буду оправдать их из собственного совершенного усмотрения. В этом состоит моя теоретическая автономность – моя, как и любого подлинного ученого.]. Это требование воплощается у Декарта в субъективно обращенной философии. Обращение же к субъекту выполняется в две ступени. Во-первых, каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен «раз в жизни» вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшие для него значимость науки, постараться заново их построить. Философия – мудрость (*sagesse*) – есть всецело личное дело философствующего. Она должна состояться как его мудрость, как им самим добытое стремящееся к универсальности знание, за которое он от начала и в каждом продвижении мог бы быть ответственным на основании своих абсолютных усмотрений. Приняв решение направить свою жизнь к этой цели, т. е. то решение, которое единственно может способствовать моему философскому становлению, я тем самым сделал выбор в пользу первоначальной абсолютной нищеты познания. Очевидно здесь в первую очередь нужно осмыслить, как я могу найти метод дальнейшего продвижения, которое привело бы к подлинному знанию. Картезианские «Размышления» не следует поэтому рассматривать как сугубо частное занятие философа Декарта, и еще менее – как всего лишь эффективную литературную форму изложения первых философских обоснований. Эфее, в них намечен прообраз необходимых размышлений каждого начинающего философа, из которых только и может первоначально произрасти некая философия[2 – В подтверждение этой интерпретации см.: *Lettre de l'auteur* переводчику *Principia* (*Descartes, Werke*).].

Если мы обратимся к этому столь странному для нас, сегодняшних, содержанию «Размышлений», то обнаружим, что в них происходит возвращение к философствующему его во втором и более глубоком смысле: к его чистых *cogitationes*. Это возвращение размышляющий совершает, следуя известному и весьма примечательному методу сомнения. С радикальной последовательностью устремленный к цели абсолютного познания, он отказывается признавать в качестве сущего что бы то ни было, что не защищено от любой мыслимой возможности подпасть под сомнение. Поэтому он осуществляет методическую критику достоверностей жизни естественного опыта и мышления в отношении возможности в них усомниться и путем исключения всего, что допускает такую возможность, стремится обрести тот или иной состав абсолютных очевидностей. При следовании этому методу достоверность чувственного опыта, в которой мир дан в естественной жизни, не выдерживает критики, и потому бытие мира на этой начальной стадии должно оставаться лишенным значимости. Только себя самого, как чистое его своих *cogitationes*, удерживает размышляющий

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org как сущее абсолютно несомненно, как неустранимое, даже если бы не было этого мира. Редуцированное таким образом его приступает теперь к своего рода солипсистскому философствованию. Оно ищет аподиктически достоверных путей, следуя которым в его чисто внутренней сфере можно раскрыть объективно внешнее. Как известно, это происходит таким образом, что сначала раскрывается существование Бога и его Veracitas, а затем, при их посредстве – объективная природа, дуализм конечных субстанций, короче говоря, объективная почва метафизики и позитивных наук, а также и они сами. Все выводы делаются, как и подобает, по путеводной нити принципов, имманентных чистому его, врожденных ему.

§ 2. Необходимость радикального возвращения к началу философии

Так у Декарта. Теперь мы спрашиваем, стоит ли, собственно говоря, отыскивать непреходящее значение этих мыслей, способны ли они еще придать нашему времени животворные силы?

Во всяком случае, в этом заставляет усомниться то обстоятельство, что позитивные науки, которые все же благодаря этим «Размышлениям» должны были получить абсолютно рациональное обоснование, так мало заботились о них. Конечно, в наше время, после блестящего трехвекового развития, они испытывают серьезные затруднения из-за неясностей в их основаниях. Однако в попытках заново сформировать свои основания они вовсе не намерены вернуться к Декартовым «Размышлениям». С другой стороны, важно все же, что «Размышления» в совершенно особом смысле составили эпоху в философии, и именно благодаря их возвращению к чистому его cogito. Декарт действительно учреждает философию совершенно нового вида: меняя весь свой стиль, она предпринимает радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму, который во все новых, но всегда недостаточных попытках словно стремится к некоей необходимой окончательной форме. Не должна ли, таким образом, эта продолжающаяся тенденция нести в себе некий непреходящий смысл, а для нас – великую, самой историей возложенную на нас задачу, решать которую призваны все мы?

Раздробленность современной философии и ее бесплодные усилия заставляют нас задуматься. С середины прошлого столетия упадок западной философии, если рассматривать ее с точки зрения научного единства, по сравнению с предшествующими временами неоспорим. В постановке цели, в проблематике и методе это единство утрачено. Когда с началом Нового времени религиозная вера стала все более вырождаться в безжизненную условность, интеллектуальное человечество укрепило в новой великой вере – вере в автономную философию и науку. Научные усмотрения должны были освещать и вести за собой всю человеческую культуру, придавая ей тем самым новую автономную форму.

Между тем, однако, и эта вера утратила свою подлинность и свежесть. И не без причин. Вместо единой живой философии мы имеем выходящий из берегов, но почти бессвязный поток философской литературы; вместо серьезной полемики противоборствующих теорий, которые и в споре обнаруживают свое внутреннее единство, свое согласие в основных убеждениях и непоколебимую веру в истинную философию, мы имеем лишь видимость научных выступлений и видимость критики, одну лишь видимость серьезного философского общения друг с другом и друг для друга. Это менее всего свидетельствует об исполненных сознания ответственности совместных научных занятиях в духе серьезного сотрудничества и нацеленности на объективно значимые результаты. Объективно значимые – т. е. именно очищенные во всесторонней критике и устоявшие перед всякой критикой результаты. Да и как были бы возможны подлинно научные занятия и действительное сотрудничество там, где так много философов и почти столько же различных философий. Хотя у нас проводятся еще философские конгрессы, на них, к сожалению, собираются философы, но не философии. Им недостает единого духовного пространства, в котором они могли бы сосуществовать, воздействовать друг на друга. Возможно, в рамках отдельных школ или направлений дела обстоят не столь плохо, однако при их обособленности, – а также и в отношении современной философии в целом, – наша характеристика, по существу, остается справедливой.

Не находимся ли мы с нашей злосчастной современностью в ситуации, подобной той, в которой оказался Декарт в годы своей молодости? Не пришло ли, таким образом, время возобновить радикализм его начинающего философа, а следовательно, подвергнуть картезианскому ниспровержению необозримую философскую литературу с

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
ее путаницей из великих традиций, более или менее серьезных начинаний, модной писанины (расчитанной на эффект, а не на вдумчивое изучение) и приступить к новым *Meditationes de Prima Philosophia*? Не объясняется ли, в конечном счете, плачевное состояние нашей философии тем, что исходящие от прежних «Размышлений» движущие силы лишились своей первоначальной жизненности, и притом именно потому, что был утрачен дух радикальной философской ответственности перед самим собой? Не должна ли, напротив, эта якобы преувеличенная потребность в философии, нацеленной на окончательное избавление от каких бы то ни было предрассудков, в философии, действительно автономным образом формирующей себя из последних самопроизводных очевидностей и потому абсолютно ответственной перед самой собой, принадлежать к основному смыслу подлинной философии? Тоска по жизнеспособной философии приводила в новейшие времена к разнообразным ренессансам. Не будет ли единственно плодотворным только тот Ренессанс, который вновь пробудит картезианские «Размышления» – не для того, чтобы просто воспроизвести их, но чтобы прежде всего раскрыть глубочайший смысл их радикализма в возвращении к его *cogito*, а затем и проистекающие отсюда непреходящие ценности?

Во всяком случае, таким образом обозначается путь, который привел к трансцендентальной феноменологии.

Этот путь мы хотим теперь пройти вместе. Подобно Декарту, мы намерены осуществлять размышления с радикализмом начинающих философов, хотя, конечно, соблюдая чрезвычайную критическую осторожность и в готовности к любому преобразованию прежних «Размышлений», которое окажется необходимым. При этом мы постараемся прояснить и обойти те соблазны и заблуждения, в которые впали Декарт и его последователи.

Размышление I. Путь к трансцендентальному его

§ 3. Картезианский переворот и ведущая финальная идея обоснования науки

Таким образом, мы, каждый для себя и в себе, начинаем с начала, с радикального решения начинающих философов вывести прежде всего из игры все до сих пор значимые для нас убеждения, а вместе с ними и все наши науки. Ведущей идеей наших размышлений будет, как и у Декарта, идея науки, которую следует обосновать в радикальной подлинности, и, в конечном итоге, идея универсальной науки. Но поскольку мы не располагаем никакой предданной наукой в качестве примера такого рода подлинной [3 – Вероятно, одно слово в этом месте пропущено.] – ведь мы не придаем значимости ни одной из них, – то как обстоит дело с несомненностью самой этой идеи, идеи науки, подлежащей абсолютному обоснованию? Имеется ли здесь в виду некая правомерная финальная идея, возможная цель возможной практики? Очевидно мы не можем сделать и такого предположения, не говоря уже о том, чтобы считать заранее установленными какие-либо нормы таких возможностей или хотя бы некую будто бы само собой разумеющуюся форму стиля, подобающую подлинной науке, как таковой. Ибо, в конце концов, это означало бы принять в качестве предпосылки целую логику как теорию науки, в то время как и она должна быть вовлечена в ниспровержение всех наук. Декарт сам ориентировался на идеал определенной науки – геометрии, или математического естествознания. Как роковой предрассудок этот идеал тяготеет над столетиями, а также, не будучи критически взвешен, определяет и ход самих «Размышлений». Для Декарта само собой заранее разумелось, что универсальная наука имеет вид дедуктивной системы, все здание которой должно опираться на аксиоматический фундамент, служащий основанием дедукции. Роль, подобную той, что в геометрии отводилась геометрическим аксиомам, у Декарта применительно к универсальной науке играет аксиома абсолютной самодостоверности его вместе с врожденными этому его аксиоматическими принципами, – разница только в том, что этот аксиоматический фундамент лежит еще глубже геометрического и призван содействовать последнему обоснованию самой геометрии.

Все это нам следует оставить в стороне. Как начинающие философы, мы не признаем пока никакого нормативного идеала науки, и лишь в той мере, в какой мы создадим его себе заново, мы и сможем им располагать. [4 – См. первое из примечаний Романа Ингардена (далее: Ингарден, 1 и т. д.).]

Но от всеобщей цели абсолютного обоснования науки мы из-за этого не откажемся.

Ведь, подобно тому, как дело обстоит с «Размышлениями» Декарта, она должна постоянно мотивировать ход наших размышлений и в них постепенно принять образ конкретной определенности. Нам следует только быть осторожными в выборе способа, которым мы устанавливаем ее как цель, – мы даже не можем предварительно судить о ее возможности. Но как же выяснить, в чем состоит этот способ целеполагания, и тем самым предохранить себя от ошибок?

Всеобщую идею науки мы получаем, конечно, от фактически данных наук. Если при нашей радикальной критической установке они будут считаться науками лишь предположительно, то в том же смысле всего лишь предположительной должна стать и их всеобщая финальная идея. Мы не знаем, таким образом, осуществима ли она вообще. И все же, в форме такого предположения и в некоей неопределенной, зыбкой всеобщности мы ею обладаем; обладаем, следовательно, и идеей некоей философии, а именно, такой философии, о которой неизвестно, осуществима ли она и каким образом. Мы принимаем ее как предварительную презумпцию, на которую пытаемся опереться, которой для пробы позволяем пока руководить нами в наших размышлениях. Тщательно обдумаем, как следовало бы нам представить ее в виде некоторой возможности, а затем и осуществить. Конечно, обстоятельства, в которых мы поначалу окажемся, будут непривычными, – но как же их избежать, если наш радикализм должен стать действительным, а не оставаться пустым жестом. Итак, набравшись терпения, двинемся дальше.

§ 4. Раскрытие финального смысла науки посредством погружения (einleben) в нее как в ноэтический феномен

Очевидно первое, что теперь будет нужно сделать, – это придать отчетливость ведущей идее, представшей перед нами сначала в неопределенной всеобщности. Конечно, речь идет не об образовании понятия науки путем сравнения и абстрагирования на основе фактически данных наук. Ведь по смыслу всех наших рассуждений науки как факты культуры и науки в истинном и подлинном смысле – не одно и то же, и первые, кроме своей фактичности, включают в себе еще некое притязание, которое как раз в голой фактичности не удостоверяется как уже исполненное. Именно в этом притязании заключена (liegt) наука как идея – идея подлинной науки.

Как можно раскрыть и постичь эту идею? Пусть нам запрещено высказываться относительно значимости фактических наук (на нее претендующих), и, стало быть, судить о подлинности их теорий и, соответственно, о надежности их теоретического метода, – нет все же никаких препятствий для того, чтобы погрузиться (einleben) в характер стремления и способ действия наук, и таким образом добиться ясности и отчетливости в том, на что они, собственно, нацелены. Если мы, постепенно углубляясь, станем вникать в интенцию того стремления, которое характерно для наук, то перед нами – и поначалу в первом различении – раскроются моменты, конститутивные для всеобщей финальной идеи подлинной науки.

Сюда относится прежде всего первое прояснение – касательно суждения как действия (des urteilenden Tuns) и самого суждения, с различением непосредственных и опосредованных суждений: в опосредованных суждениях заключена смысловая соотношенность с другими суждениями, состоящая в том, что придающая им силу суждений уверенность (ihr urteilender Glaube) предполагает наличие таковой и в этих других суждениях – так верят чему-нибудь в силу того, что уже было принято на веру. Далее следует прояснение стремления к обоснованным суждениям, т. е. обоснования как действия (des begründenden Tuns), в котором должна быть указана правильность, истинность суждения или наоборот – его неправильность, ложность. Такое указание для опосредованных суждений само является опосредованным, оно основано на указании, содержащемся в непосредственных суждениях, которые включены в смысл данного суждения, в неразрывной связи с их обоснованием. К однажды проведенному обоснованию или к указанной в нем истине можно, когда понадобится, вернуться снова. Благодаря этой возможности ее свободного воспроизведения, истина, осознаваемая при этом как одна и та же, становится непреходящим приобретением и достоянием и в силу этого будет теперь называться «познанием».

Если мы и дальше следуем по этому пути, (здесь, разумеется, только намеченному), то при более точном истолковании смысла некоторого обоснования или познания вскоре приходим к идее очевидности. При подлинном обосновании суждения

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org оказываются правильными, согласованными, т. е. такое обоснование есть согласование суждения с самим выраженным в суждении положением дел (с вещами или положением вещей). Точнее говоря, вынесение суждения есть акт полагания и, как правило, лишь предположение, что дела обстоят так-то и так-то; суждение (то, о чем оно вынесено) есть в этом случае всего лишь предполагаемая вещь или положение вещей, иначе – вещь или положение вещей как они полагаются в суждении. Всеми этому, однако, противостоит иногда некий особый способ полагания в суждении, осознания в нем того или иного положения вещей. Его называют очевидностью. В отличие от простого удаленного от вещей полагания в очевидности вещь предстает как она сама, положение вещей – как оно само, и потому выносящий суждение владеет самой вещью, самим положением вещей. Суждение, которое всего лишь предполагает, посредством осуществляемого в сознании перевода (Erfassung) в соответствующую очевидность выверяется по самим вещам, по самим положениям вещей. Этот перевод характеризуется как наполнение (Erfüllung) пустого мнения, как некий согласующий синтез; в нем становится очевидной правильность того, что прежде было удалено от самих вещей и всего лишь предполагалось.

После этого сразу выделяются основные моменты финальной идеи, управляющей всяким научным действием. Ученый хочет, к примеру, не только выносить, но и обосновывать свои суждения. Точнее говоря, он не желает допускать, чтобы им самим или другими признавалось в качестве научного знания какое-либо суждение, которое не обосновано им в совершенстве, и которое он позднее, свободно возвращаясь к повторному обоснованию, не может полностью оправдать в любое время. De facto это может ограничиться одним лишь притязанием, но в любом случае в нем заключена идеальная цель.

В заключение следует еще подчеркнуть: суждение (в наиболее широком смысле, как полагание бытия) и очевидность мы должны отличать от допредикативного суждения и допредикативной очевидности. Предикативная очевидность включает в себя допредикативную. То, что полагается или усматривается с очевидностью, должно получить свое выражение, наука же вообще стремится выносить выразительные суждения и удерживать суждение, истину, в фиксированной выраженности. Но выражение как таковое само может быть с большим или меньшим успехом применимо к тому, что полагается или дано само по себе, и обладает, таким образом, своей собственной, включенной в высказывание очевидностью или неочевидностью. Следовательно, очевидность выражения тоже участвует в определении идеи научной истины в виде тех или иных особенностей высказывания, которые наконец получили или еще должны получить свое обоснование.

§ 5. Очевидность и идея подлинной науки

Продолжая размышлять в избранном направлении, мы, начинающие философы, узнаём, что картезианская идея науки и, в конечном счете, идея универсальной науки с абсолютным обоснованием и оправданностью есть именно та идея, которая постоянно руководит всеми науками в их стремлении к универсальности, как бы ни обстояло дело с ее фактическим осуществлением. [5 – См.: Ингарден, 2.]

Очевидность в наиболее широком смысле есть опыт сущего и притом сущего так, как оно есть, – так-сущего, – т. е. обращенность умственного взора к самому сущему. Положение, противоречащее тому, что показывает очевидность, опыт, составляет негатив очевидности (или негативную очевидность) с очевидной ложностью в качестве его содержания. Очевидность, в которую, на самом деле, входит всякий опыт в обычном, более узком смысле слова, может иметь большую или меньшую степень совершенства. Совершенная очевидность и ее коррелят, чистая и подлинная истина, дана как идея, внутренне присущая стремлению к познанию, к наполнению полагающей интенции, откуда мы можем извлечь ее посредством погружения. Истина и ложь, критика и ее адекватность очевидным данностям являются привычной темой, играющей свою постоянную роль уже в донаучной жизни. Для этой обыденной жизни с ее изменчивыми и относительными целями довольно относительных очевидностей и истин. Наука же ищет такие истины, которые для каждого раз и навсегда становятся и остаются значимыми, и потому стремится подтверждать их все новыми способами и доводить такие подтверждения до конца. Если же (в чем она сама, наконец, убеждается) de facto ей не удается построить систему абсолютных истин и приходится постоянно модифицировать свои истины, то все же она следует идее абсолютной или в научном смысле подлинной истины и потому встраивается в

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
бесконечный горизонт стремящихся к этой идее аппроксимаций. Она полагает, что сможет с их помощью *in infinitum* превосходить обыденное познание и самое себя; но также и благодаря своей нацеленности на систематическую универсальность познания, будь то в отношении той или иной замкнутой научной области, будь то, – если речь заходит о возможности некоторой философии, – в отношении некоего предположительного всеобъемлющего единства сущего вообще. Сообразно с этой интенцией в идею науки и философии включается, следовательно, определенный порядок познания – от самих по себе предшествующих знаний – к знаниям, самим по себе последующим, и, таким образом, начало и порядок дальнейшего продвижения, не выбираемые произвольно, но имеющие основание в природе самих вещей.

Благодаря такому мысленному погружению во всеобщий характер научного стремления нам раскрываются основные компоненты финальной идеи подлинной науки, которая пока еще не вполне определенным образом управляет этим стремлением; причем, ради этого мы не выносили заранее никакого суждения о ее возможности или о некоем будто бы само собой разумеющемся идеале науки.

Здесь неуместен вопрос о том, к чему утруждать себя подобными исследованиями и определениями. Они несомненно связаны со всеобщей теорией науки или логикой, которая, разумеется, будет использоваться и здесь, и в дальнейшем. Но именно этого «разумеется» нам и следует остерегаться. Повторим еще раз то, о чем мы уже говорили, возражая Декарту: как и все предданные науки, логика в результате всеобщего ниспровержения наук должна быть лишена своей значимости. Все, что развилось из начал философствования, мы еще должны добыть для себя сами. Предстанет ли перед нами позднее некая подлинная наука, подобная традиционной логике, – об этом мы сейчас ничего знать не можем.

В ходе этой предварительной работы, – скорее, лишь приблизительно намеченной, чем проведенной в развернутом виде, – мы приобрели достаточно ясности, чтобы сформулировать первый методический принцип всех наших дальнейших размышлений. Понятно, что я, как начинающий философ, следуя своему стремлению к презумптивной цели – подлинной науке, – не могу допустить или оставить в силе ни одного суждения, которое бы не было почерпнуто мной из очевидности, из опытов, в которых соответствующие вещи и положения вещей предстают передо мной как они сами. Конечно, мне и впредь придется постоянно мысленно возвращаться к этой очевидности, исследовать пределы ее действительности и добиваться для себя очевидности в том, насколько она сама, ее совершенство, способны передать действительную данность самих вещей. Там, где она еще отсутствует, я не могу претендовать на окончательность суждения и принимаю его в расчет в лучшем случае как промежуточную стадию на пути к ней.

Поскольку науки стремятся к высказываниям, полностью и с очевидной адекватностью выражающим усмотренное допредикативно, понятно, что следует позаботиться и об этой стороне научной очевидности. Учитывая подвижность, многозначность и – в отношении полноты выражения – чрезмерную нетребовательность обыденного языка, необходимо даже там, где используются его выразительные средства, заново провести обоснование их значений при изначальной ориентации на научные усмотрения и закрепить за ними эти значения. Это также вводится в нормативный методический принцип очевидности, которому мы следуем отныне.

Но в чем была бы польза от этого принципа и от всех предшествовавших размышлений, если бы они не предоставили нам возможности приступить к осуществлению идеи подлинной науки? Поскольку в этой идее заключена и форма систематической упорядоченности познания – подлинного познания, – постольку начальным вопросом оказывается вопрос о самих по себе первых знаниях, которые должны и могут нести на себе все ступенчатое строение универсального познания. Для нас, размышляющих в условиях абсолютной нищеты научного познания, должны поэтому, – если наша презумптивная цель практически достижима, – быть доступны очевидности, уже отмеченные печатью такого призвания, поскольку они могут быть познаны как предшествующие любым другим очевидностям. Более того, они должны отличаться определенным совершенством, абсолютной надежностью в отношении этой очевидности предшествования, если основанное на них построение и развитие науки, управляемое идеей окончательной системы познания, – учитывая и презумптивно принадлежащую этой идее бесконечность, – может иметь какой-либо смысл.

Однако здесь, в этом важнейшем начальном пункте, необходимы более глубокие размышления. Слова об абсолютной надежности или, что то же самое, абсолютной несомненности нуждаются в пояснении. Они привлекают наше внимание к тому обстоятельству, что в идеально требуемом совершенстве очевидности при более точном истолковании обнаруживаются различия. На нынешней вводной ступени философского размышления мы имеем безбрежную бесконечность донаучных опытов, очевидностей – более или менее совершенных. Несовершенство означает при этом, как правило, неполноту, односторонность, относительную неясность, неотчетливость данности самих вещей или связанных с ним обстоятельств, означает, таким образом, обремененность опыта компонентами ненаполненных полаганий, предшествующих и сопутствующих. Совершенствование осуществляется тогда как синтетическое продвижение согласованных между собой опытов, в ходе которого эти сопутствующие полагания достигают действительного наполняющего их опыта. Совершенство же соответствовала бы идея адекватной очевидности, причем вопрос о том, не относится ли она принципиальным образом к области бесконечного, мог бы оставаться открытым.

Хотя эта идея постоянно руководит намерениями ученого, все же (как мы убедились посредством погружения в них) для него более высоким достоинством обладает очевидность, совершенство которой иного рода, – это совершенство аподиктичности; иногда им бывают отмечены и неадекватные очевидности. Речь идет об абсолютной несомненности в совершенно определенном и особом смысле, о несомненности, которой ученый требует от всех принципов, и верховная ценность которой заявляет о себе в его стремлении вторично и на более высоком уровне, обращаясь к принципам, проводить сами по себе уже очевидные обоснования и таким образом придавать им высшее достоинство аподиктичности. Основные черты последней можно охарактеризовать следующим образом.

Любая очевидность есть схватывание самого сущего или так-сущего в модусе «оно само» при полной достоверности его бытия, исключаящей, таким образом, всякое сомнение. Но этим еще не исключается возможность того, что очевидное станет сомнительным позднее, что бытие окажется видимостью, – и чувственный опыт поставляет нам такие примеры. Эта открытая возможность утраты несомненности или возможность небытия вопреки очевидности всегда может быть заранее познана посредством критической рефлексии над тем, насколько успешно работает эта очевидность. Аподиктическая же очевидность обладает той замечательной особенностью, что она не только вообще удостоверяет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая немыслимость их небытия; что она, таким образом, заранее исключает, как беспредметное, любое сомнение, какое только может возникнуть. При этом очевидность такой критической рефлексии, как и очевидность упомянутой немыслимости небытия вещей, предлежащих с очевидной достоверностью, обладает достоинством аподиктичности, и так обстоит дело с любой критической рефлексией более высокой ступени.

Вспомним теперь о картезианском принципе абсолютной несомненности, согласно которому любое мыслимое сомнение, даже если оно *de facto* не имеет под собой никакой почвы, должно быть исключено, как о принципе построения подлинной науки. Если в ходе наших размышлений он приобрел более ясную форму, то спрашивается, может ли он – и каким образом – привести нас теперь к действительному началу. В соответствии со сказанным прежде, первый определенный вопрос начинающей с начала философии формулируется как вопрос о том, сможем ли мы найти для себя такие очевидности, которые, как теперь следует сказать, аподиктически приводят к усмотрению того, что они, как сами по себе первые, предшествуют всем другим мыслимым очевидностям и в отношении которых может быть одновременно усмотрена их собственная аподиктичность; если они окажутся неадекватными, они должны, по крайней мере, обладать познаваемым аподиктическим содержанием, бытийным содержанием, которое в силу этой аподиктичности гарантировано раз и навсегда, то есть с абсолютной надежностью. Вопрос о том, можно ли, и каким образом, продолжить в дальнейшем аподиктически выверенное построение философии, останется пока без ответа как *curaposterior*.

§ 7. Очевидность бытия (*Dasein*) мира неаподиктична; его вовлеченность в картезианское ниспровержение

Казалось бы, ответ на вопрос о самих по себе первых очевидностях может быть получен без труда. Не представляется ли в качестве таковой хотя бы существование мира? С миром соотносена повседневная деятельная жизнь, с ним же соотносятся все науки: науки о фактах – непосредственно, априорные – опосредованно, как инструменты метода. Бытие мира разумеется само собой прежде всего прочего – настолько, что никто даже не думает о том, чтобы эксплицитно выразить его в отдельном предложении. Ведь этот мир, как несомненно сущий, постоянно находится перед нами в нашем непрерывном опыте. Но хотя эта очевидность сама по себе предшествует всем очевидностям обращенной к миру жизни и наук о мире, – несущим основанием которых она всегда остается, – все же нам вскоре придется задуматься, насколько может она, исполняя эту функцию, претендовать на аподиктический характер. И если мы проследуем по пути этого сомнения, то окажется, что и она не может притязать на превосходство абсолютной первой очевидности. В этом отношении универсальный чувственный опыт, в очевидности которого мир всегда дан нам заранее, не может быть безоговорочно принят в качестве аподиктической очевидности, которая абсолютно исключала бы возможность усомниться в действительном существовании мира, т. е. возможность его небытия. Не только отдельное опытное познание может быть обесценено как обман чувств; иногда и целостная, обозримая в единстве взаимосвязь опыта может оказаться видимостью, определяемой, например, как связанный сон. Указание на такие возможные и порой действительно случающиеся перемены еще не следует считать достаточной критикой очевидности и рассматривать как удовлетворительное доказательство мысли-мости небытия мира вопреки его постоянному бытию в опыте. Мы удерживаем лишь то, что для целей радикального обоснования науки очевидность опыта мира в любом случае нуждалась бы сначала в критике ее значимости и действительности, и что мы, таким образом, не можем считать несомненной ее непосредственную аподиктичность. Поэтому недостаточно будет лишить значимости все предданные нам науки, трактовать их как неприемлемые для нас. Наивной значимости мы должны лишить также и их универсальную почву – почву опыта мира. Бытие мира, основанное на очевидности естественного опыта, не может более быть для нас само собой разумеющимся фактом, но лишь феноменом значимости.

Останется ли у нас, если мы остановимся на этом, вообще какая-либо бытийная почва для суждений, не говоря уже об очевидностях, чтобы на ней – и притом аподиктически – можно было обосновать универсальную философию? Разве словом «мир» не обозначается универсум сущего вообще? Не следует ли поэтому отказаться от пока еще только намеченной критики опыта мира и не приниматься за нее *in extenso* как за первоочередную задачу? Разве не провалом обернулся бы результат всего нашего философствования, если бы подтвердились заранее угадываемые последствия этой критики? Но что если мир, в конечном итоге, оказался бы отнюдь не самой первой почвой суждений, и вместе с его существованием была бы уже предположена некая сама по себе предшествующая ему бытийная почва?

§ 8. Ego cogito как трансцендентальная субъективность

Здесь мы, следуя за Декартом, делаем великий поворот, который, будучи правильно осуществлен, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к *ego cogito* как к аподиктически достоверной и последней почве суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия.

Задумаемся: как радикально размышляющие философы, мы не имеем теперь ни значимой для нас науки, ни сущего для нас мира. Вместо того чтобы просто существовать, т. е. естественным образом обладать для нас значимостью в силу свойственной опыту мира уверенности в его бытии, он есть для нас лишь притязание на бытие. Это касается также и существования внутри мира всех других Я, так что мы, собственно, уже не вправе употреблять множественное число в коммуникативном смысле. Ведь другие люди и звери суть для меня лишь данности опыта, полученные из чувственного опыта, в котором даны их физические тела, а на значимость этого опыта, также попавшую под вопрос, я не могу полагаться [6 – См.: Ингарден, 3.]. Вместе с другими *ego* я, конечно, теряю также и весь строй социальности и культуры. Короче говоря, не только телесная природа, но весь конкретный окружающий жизненный мир есть теперь для меня не сущий, но лишь феномен бытия. Но как бы ни обстояло дело с притязанием этого феномена на действительность, принимаю ли я критическое решение в пользу бытия или в пользу видимости, сам он, как мой феномен, все же не есть ничто, но именно то, что вообще делает для меня

возможным такое критическое решение и, следовательно, делает также возможным, чтобы нечто обдало для меня смыслом и значимостью истинного бытия – принятого мной окончательно, или еще предоставленного моему решению. И наоборот, если я воздерживаюсь, как мог бы свободно это сделать и сделал, от любого полагания бытия в силу свойственной опыту уверенности, так что бытие мира опыта остается для меня незначимым, то все же это мое воздержание остается тем, что оно есть, а есть оно вместе с целым потоком жизни опыта [7 – См.: Ингарден, 4.]. Жизнь эта постоянно есть (*da ist*) именно для меня; в своей изначальной оригинальности, как она сама, она постоянно дана сознанию в восприятии в некотором поле настоящего; то одни, то другие куски ее прошлого оказываются вновь даны сознанию в воспоминании, и притом как фрагменты самого прошлого. Рефлектируя, я в каждый момент могу направлять к этой изначальной жизни особый внимательный взгляд, схватывать настоящее как настоящее, прошедшее как прошедшее, как оно есть само по себе. Таким образом, я поступаю теперь как философствующее Я, упражняющееся в упомянутах воздержании.

Некоторым образом, мир, познанный в опыте этой рефлектирующей жизни, сохраняется для меня и в дальнейшем и остается в опыте, как и прежде, со всем принадлежащим ему в тот или иной момент содержанием. Он и в дальнейшем является мне так, как являлся раньше, с той лишь разницей, что я, философски размышляя, не придаю более значимости естественной уверенности в бытии мира, свойственной опыту, не осуществляю полагания этого бытия, между тем как оно все еще присутствует среди прочего и схватывается внимательным взглядом. Точно так же дело обстоит со всеми остальными полаганиями, которые помимо свойственных опыту принадлежат потоку моей жизни, с моими интуитивно не обоснованными представлениями, суждениями, оценками, решениями, целеполаганием и выбором средств и т. д., и в особенности с теми точками зрения, которые необходимым образом задействованы в них в естественной, неотрефлектированной, нефилософской жизненной установке, – поскольку именно эти точки зрения всюду предполагают существование мира, заключая в себе, таким образом, некую уверенность в его бытии. Воздержание, вывод этих точек зрения из обращения философски размышляющим Я и здесь не означает их исчезновения из поля его опыта; ведь соответствующие конкретные переживания, повторим снова, суть то, на что направлен внимательный взгляд, с той разницей, что внимающее Я как философствующее, практикует воздержание в отношении того, что созерцается. И все то, значимость чего полагалась сознанием в подобных переживаниях, – то или иное суждение, теория, те или иные ценности, цели и т. д., – все это целиком и полностью сохраняется, но, с модифицированной значимостью, только как феномен.

Это универсальное лишение значимости («сдерживание», «вывод из игры») всех точек зрения в отношении предданного объективного мира, и таким образом, в первую очередь, точек зрения в отношении бытия (соответственно, – бытия, видимости, возможного, предполагаемого, вероятного бытия и т. п.) или, как обычно говорят, это феноменологическое «#949;#960;#959;#967;#942;», заключение в скобки объективного мира вовсе не оставляет нас, таким образом, ни с чем. Напротив, то, что мы приобретаем именно таким путем, или точнее, что таким путем приобретаю я, размышляющий, есть моя чистая жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и со всеми ее чистыми полаганиями, универсум феноменов в феноменологическом смысле. Можно также сказать, что «#949;#960;#959;#967;#942;» представляет собой радикальный и универсальный метод, посредством которого я в чистоте схватываю себя как Я вместе с чистой жизнью собственного сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и так, как он есть именно для меня. Все относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня, значимо для меня, именно благодаря тому, что я познаю его в опыте, воспринимаю, вспоминаю его, сужу или как-либо думаю о нем, оцениваю его, желаю и т. п. Все это, как известно, Декарт называет *cogito*. Мир вообще есть для меня не что иное, как осознанный в таком *cogito* и значимый для меня мир. Весь свой универсальный и специальный смысл и свою бытийную значимость он получает исключительно из таких *cogitationes* [8 – См.: Ингарден, 5.]. В них протекает вся моя жизнь в мире, в том числе и моя жизнь как ученого-исследователя и теоретика. Я не могу жить, мыслить и действовать в каком-либо другом мире, не могу познавать в опыте, оценивать такой мир, который не имеет смысла и значимости во мне самом и из меня самого. [9 – См.: Ингарден, 6.] Если я ставлю себя над всей этой жизнью и воздерживаюсь от какого-либо полагания бытия, прямо принимающего мир как сущий, если я направляю свой взгляд исключительно на саму эту жизнь как на осознание этого мира, то я обретаю себя самого как чистое эго с чистым потоком моих *cogitationes*.

Таким образом, в действительности естественному бытию мира – того, о котором я

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
только и веду и могу вести речь, – в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*. Естественная почва бытия по своей бытийной значимости вторична, она всегда предполагает трансцендентальную; и поскольку именно к ней приводит нас фундаментальный феноменологический метод трансцендентального [§949](#); [§960](#); [§959](#); [§967](#); [§942](#);, он носит название трансцендентально-феноменологической редукции. [10 – см.: Ингарден, 7.]

§ 9. Область действия аподиктической очевидности «Я есмь»

Следующий вопрос состоит в том, может ли эта редукция привести к аподиктической очевидности бытия трансцендентальной субъективности. Трансцендентальный опыт самопознания может служить основанием для аподиктических суждений только в том случае, если он аподиктичен, лишь тогда сохраняется перспектива философии, перспектива построения системы аподиктических познаний, проистекающих из самого по себе первого поля опыта и суждения. Что *ego sum* или *sum cogitans* должно высказываться аподиктически, и что мы таким образом обретаем первичную аподиктическую почву бытия, видел, как известно, уже Декарт, подчеркивавший несомненный характер этого утверждения и тот факт, что некоторое Я сомневаюсь само уже предполагало бы Я есмь. При этом речь у него идет о Я, сознающем само себя после того, как им был лишен значимости мир опыта как подверженный возможному сомнению. После наших уточнений становится ясно, что смысл несомненности, с которой *ego* обретает данность в результате трансцендентальной редукции, действительно соответствует рассмотренному нами ранее понятию аподиктичности. Конечно, проблема аподиктичности, а с ней и проблема первого основания и почвы для философии этим еще не исчерпывается. Ведь сразу же возникают сомнения. Например, разве в любой момент времени трансцендентальной субъективности не принадлежит неотъемлемо ее прошлое, доступное посредством одного лишь воспоминания? Но может ли и оно притязать на аподиктическую очевидность? Конечно, было бы неправомерно отрицать аподиктичность утверждения Я есмь на том основании, что очевидность воспоминания неаподиктична; это возможно лишь в том случае, если о ней рассуждать поверхностно, т. е. проходить мимо нее. Напротив, теперь проблема широты действия аподиктической очевидности должна стать особенно актуальной.

Мы вспоминаем здесь одно сделанное ранее замечание, – о том, что адекватность и аподиктичность какой-либо очевидности не обязаны следовать рука об руку; быть может, это замечание относилось как раз к трансцендентальному опыту самопознания. В нем *ego* изначально доступно самому себе. Но каждый раз этот опыт предлагает лишь свое ядро в качестве того, что, собственно, было адекватно в нем познано, а именно, живое настоящее самого *ego*, выраженное грамматическим смыслом предложения *ego cogito*; вне же этого ядра простирается лишь неопределенно-всеобщий, презумптивный горизонт, объемлющий то, что, собственно, не познано в опыте, но соплагается в силу необходимости. Сюда относится прошлое самого *ego*, большей частью совершенно темное, а также имеющиеся у Я трансцендентальные способности и привычные особенности. Внешнее восприятие (которое, конечно же, не аподиктично) также представляет собой опытное познание самой вещи – вот стоит она сама. – Но в этом самостоянии вещь обладает для познающего в опыте бесконечным, неопределенно-всеобщим горизонтом, заключающим в себе то, что само по себе, собственно, не воспринято, – горизонтом, предполагающим свое раскрытие в возможном опыте. Подобным же образом аподиктическая достоверность трансцендентального опыта относится и к моему трансцендентальному Я есмь со свойственной ему неопределенной всеобщностью открытого горизонта. Поэтому, хотя действительное бытие самой по себе первой почвы познания устанавливается абсолютно, этого еще нельзя сделать безоговорочно в отношении того, чем ее бытие определяется подробнее, и что наряду с живой очевидностью утверждения Я есмь само еще не дано, но только предполагается. Эта презумпция, имплицитно содержащаяся в аподиктической очевидности, подлежит, следовательно, критике в отношении возможностей ее наполнения и аподиктически определяемой области их действия. Насколько может трансцендентальное Я обмануться в себе самом и каких пределов достигает, вопреки возможному заблуждению, его абсолютно несомненный состав? Формируя статус трансцендентального *ego*, мы вообще находимся в опасном пункте, даже если оставляем пока без внимания трудные вопросы аподиктичности.

§ 10. Отступление. Трансцендентальный поворот как упущение Декарта

Кажется, так легко, следуя Декарту, постичь чистое Я и его cogitationes. И все же здесь мы стоим как бы над крутым горным склоном, и от того, сможем ли мы спокойно и уверенно двигаться дальше, зависят наши жизнь и смерть в философии. Декарт был всерьез настроен на радикальное избавление от предрассудков. Однако, благодаря новым исследованиям, и в особенности благодаря прекрасным и основательным работам Г-д Жильсона и Койре, мы знаем, в сколь значительной степени схоластика скрыто и как непроященный предрассудок присутствует в декартовых «Размышлениях». Но дело не только в этом; прежде всего мы должны освободиться от уже упомянутого выше предрассудка, проистекающего из преклонения перед математическим естествознанием, – который как давнее наследство тяготеет и над нами самими, – будто бы в случае его cogito речь идет об аподиктической аксиоме, которая в соединении с другими аксиомами и, возможно, индуктивно обоснованными гипотезами, которые надлежит указать, должна создать фундамент дедуктивно-объясняющей науки о мире, – номологической науки, науки ordine geometrico, подобной математическому естествознанию. В связи с этим нельзя также считать чем-то само собой разумеющимся, что в нашем аподиктическом чистом ego мы спасли некий маленький уголок мира, как нечто единственно бесспорное для философствующего Я, и что задача теперь состоит в том, чтобы посредством правильно сделанных выводов в соответствии с врожденными его принципами раскрыть постепенно и остальной мир.

К сожалению, именно так обстоит дело у Декарта, когда он совершает незаметный, но роковой поворот, превращающий его в substantia cogitans, в отдельный человеческий mens sive animus и в исходное звено умозаключений по принципу каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма (хотя абсурдность эта отсюда еще не различима). Все это минует нас, если мы остаемся верны радикализму самоосмысления и, тем самым, принципу чистой интуиции или очевидности, т. е. не придаем здесь значимости ничему, что не дано нам действительно и, главное, совершенно непосредственно в открытом благодаря эпохе поле ego cogito, не высказываемся, следовательно, ни о чем, чего сами не видим. В этом Декарт ошибся, и получается, что подойдя к величайшему из всех открытий, некоторым образом уже совершив его, он все же не постиг его подлинного смысла, смысла трансцендентальной субъективности, и, таким образом, не переступил порог подлинной трансцендентальной философии.

§ 11. Психологическое и трансцендентальное Я. Трансцендентность мира

Поскольку я сохраняю в чистоте то, что благодаря свободному εποχή представляется моему взгляду, взгляду размышляющего, в отношении бытия данного в опыте мира, важное значение имеет тот факт, что я и моя жизнь остаемся незатронутыми в своей бытийной значимости, как бы ни обстояло дело с бытием или небытием мира, и какое бы решение я ни принял по этому поводу. Это Я, с необходимостью остающееся для меня в силу такого εποχή, и жизнь этого Я, не являются частью мира, и если оно говорит: «Я есть, ego cogito», то это не означает более: Я, этот человек, есть. Я уже не являюсь тем человеком, который в естественном опыте самопознания преднаходит себя как человека, а при абстрактном ограничении чистыми компонентами внутреннего, чисто психологического опыта самопознания преднаходит свой собственный чистый mens sive animus sive intellectus, не являюсь душой, постигаемой сама по себе. Воспринятые таким естественным образом, я и все остальные люди суть темы объективных или позитивных наук в обычном смысле слова – биологии, антропологии, а среди них также и психологии. Ведь душевная жизнь, о которой говорит психология, всегда полагалась и до сих пор полагается как душевная жизнь в мире. Это относится, очевидно, и к собственной душевной жизни, которая схватывается и рассматривается в чисто внутреннем опыте. Но феноменологическое εποχή, которого требует от философствующего ход очищенных картезианских размышлений, сдерживает признание бытийной значимости объективного мира и тем самым целиком и полностью исключает его из поля суждения, а вместе с ним также и бытийную значимость как всех объективно воспринимаемых фактов, так и фактов внутреннего опыта. Для меня, для размышляющего Я, которое, пребывая в состоянии εποχή, исключительно себя полагает основанием значимости всех объективных значимостей и

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
оснований, нет, таким образом, никакого психологического Я, никаких психических феноменов в смысле психологии, т. е., понимаемых как составляющие психофизического человека.

Посредством феноменологического Я; я редуцирую свое естественное человеческое Я и свою душевную жизнь – царство моего опыта психологического самопознания – к моему трансцендентально-феноменологическому Я, к царству опыта трансцендентально-феноменологического самопознания. Объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает, как уже было сказано, весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я, впервые выступающего с началом трансцендентально-феноменологического Я;

Это понятие трансцендентального и его коррелят, понятие трансцендентного, должны быть почерпнуты исключительно из ситуации наших философских размышлений. При этом следует иметь в виду: как редуцированное Я не является частью мира, так и, напротив, мир и любой объект мира не являются частью моего Я, не могут быть реально преданы в жизни моего сознания как ее реальная часть, как комплекс собственных данных или актов. К собственному смыслу всего, что относится к миру, принадлежит его трансцендентность, [11 – См.: Ингарден, 8.] хотя это может получить и получает весь определяющий смысл, равно как и бытийную значимость, только из моего опыта, из тех или иных моих представлений, мыслей, оценок, действий, – а возможный смысл бытия, значимого с очевидностью – только из моих собственных очевидностей, из осуществляемых мной актов обоснования. Если к собственному смыслу мира принадлежит эта трансцендентность, состоящая в его ирреальной включенности в Я, то само Я, которое несет в себе мир как значимый смысл и, в свою очередь, с необходимостью этим смыслом предполагается, называется в феноменологии трансцендентальным, а произрастающие из этого соотношения философские проблемы – трансцендентально-философскими.

Размышление II. Раскрытие поля трансцендентального опыта согласно его универсальным структурам

§ 12. Идея трансцендентального обоснования познания

Наши размышления нуждаются теперь в дальнейшем развитии, при котором то, что было установлено ранее, только и может быть правильно использовано. Что я могу, размышляя по-картезиански, предпринять с помощью трансцендентального его в отношении философии? Конечно, его бытие в познавательном отношении предшествует для меня всякому объективному бытию: в некотором смысле оно есть основание и почва, на которой разворачивается всякое объективное познание. Но означает ли это предшествование, что трансцендентальное его для всякого объективного познания есть познавательная основа в обычном смысле? Конечно, мы вовсе не намерены отказываться от великой мысли Декарта о том, что глубочайшее основание всех наук и бытия самого объективного мира следует искать в трансцендентальной субъективности. Иначе мы не шли бы путями его «Размышлений», хотя бы даже и критически их исправляя. Но, может быть, вместе с картезианским открытием трансцендентального его раскрывается также и некая новая идея обоснования познания как именно трансцендентального обоснования. В самом деле, вместо того, чтобы использовать его *сogito* как аподиктически очевидную посылку умозаключений, якобы ведущих к трансцендентной субъективности, нам следовало бы обратить внимание на то, что феноменологическое Я; раскрывает (для меня, размышляющего философа) новую бесконечную сферу бытия как сферу нового, трансцендентального опыта. Учитывая, что ко всякому виду действительного опыта с его всеобщими переменными модусами – восприятием, ретенцией, воспоминанием и т. д. – принадлежит также соответствующая чистая фантазия – опыт-как-бы – с параллельными модусами (восприятие-как-бы, ретенция-как-бы, воспоминание-как-бы и т. д.), мы ожидаем также, что существует некая априорная наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой представимости, вообразимости), которая судит не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях, и тем самым одновременно предписывает действительностям априорные правила.

Однако, столь спешно устремляясь в мыслях к концепции феноменологической науки, которая должна стать философией, мы, конечно, сразу же оказываемся перед уже упомянутыми ранее трудностями, связанными с основным методическим требованием аподиктической очевидности его. Ибо, сколь ни абсолютна эта очевидность бытия его ида не самого, все же она непосредственно не совпадает с очевидностью бытия многообразных данностей трансцендентального опыта. Если же *cogitationes*, которые в установке трансцендентальной редукции даны как воспринятые, воспомненные и т. д., еще никоим образом нельзя принимать в качестве сущих, бывших и т. д. абсолютно несомненно, то, быть может, удастся все-таки показать, что абсолютная очевидность *ego sum* с необходимостью распространяется и на многообразие опыта самопознания трансцендентальной жизни и хабитуальностей его, хотя и в известных пределах, ограничивающих широту действия таких очевидностей (очевидностей воспоминания, ретенции и т. д.). Выражаясь еще точнее, нужно, наверное, показать следующее: абсолютно несомненный состав трансцендентального опыта самопознания не ограничивается одной лишь тождественностью «Я семь», но во всех особых данностях действительного и возможного опыта самопознания, – хотя в своих деталях они и не абсолютно несомненны, – проступает некая универсальная аподиктическая структура опыта Я (например, имманентная временная форма потока переживаний). С ней связано, в ней самой заключено то обстоятельство, что Я аподиктически предочерчено для самого себя как конкретное, наполненное индивидуальным содержанием, включающим определенные переживания, способности, склонности; предочерчено в горизонте как предмет, доступный возможному опыту самопознания, который следует по возможности обогащать и совершенствовать *in infinitum*.

§ 13. Необходимость предварительного исключения проблем, связанных с областью трансцендентального познания

Показать это на деле было бы великой задачей критики трансцендентального опыта самопознания как в отношении его отдельных, переплетающихся друг с другом форм, так и в отношении достигаемого благодаря их универсальному переплетению совокупного результата. Очевидно это была бы задача более высокого уровня, которая предполагала бы, что, поначалу следуя согласованному продвижению трансцендентального опыта и его в некотором отношении наивной очевидности, мы уже ознакомились с его данностями, описали их в их всеобщих чертах.

Только что проведенное расширение картезианских размышлений будет соответствующим образом мотивировать наши дальнейшие шаги в направлении искомой философии (в вышеописанном картезианском смысле). Научные исследования, для которых было предложено общее название трансцендентальной феноменологии, должны, как мы заранее видим, проходить в два этапа.

На первом из них нужно будет вдоль и поперек исходить бескрайнее, как сразу же выяснится, царство трансцендентального опыта самопознания, причем сначала просто полагаясь на присущую ему в его согласованном протекании очевидность, и следовательно, оставляя в стороне вопросы последней критики, пекущейся об аподиктических принципах области действия этой очевидности. На этом, еще не в полном смысле философском этапе, мы поступаем, таким образом, подобно естествоиспытателю, действующему полагаясь на очевидность естественного опыта, причем для него, как для естествоиспытателя, вопросы принципиальной критики опыта вообще остаются за пределами его темы.

Тогда вторым этапом феноменологического исследования будет как раз критика трансцендентального опыта, а затем и трансцендентального познания вообще. [12 – См.: Ингарден, 9. Девятое примечание относится к фрагменту текста, начинающемуся с последнего абзаца двенадцатого параграфа.]0

В поле нашего зрения вступает беспримерно своеобразная наука – наука о конкретной трансцендентальной субъективности, данной в действительном и возможном трансцендентальном опыте, наука, образующая крайнюю противоположность по отношению к наукам в прежнем смысле слова, к объективным наукам. Хотя среди последних также имеется наука о субъективности, но – об объективной, свойственной одушевленным существам, принадлежащей миру субъективности. Теперь же речь идет, можно сказать, об абсолютно субъективной науке, науке, предмет которой в своем бытии не зависит от решения вопроса о бытии или небытии мира. И более того, кажется, что как первым, так и единственным ее предметом будет, и

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
только и может быть мое трансцендентальное *его*, трансцендентальное *его* философствующего. Бесспорно, смысл трансцендентальной редукции состоит в том, что она не может полагать вначале как сущее ничего иного, кроме *его* и того, что заключено в нем самом, то есть вместе с нозмато-ноэтическим содержанием. Бесспорно, она начинается, таким образом, как чистая эгология, как наука, приговаривающая нас, казалось бы, к солипсизму, пусть и трансцендентальному. Ведь пока еще совершенно невозможно предвидеть, каким образом в установке редукции другие *его* – не просто как феномены мира, но как другие трансцендентальные *его* – могут быть положены как сущие и благодаря этому стать столь же правомерными темами феноменологической эгологии.

Такие сомнения не должны отпугивать нас, начинающих философов. Быть может, неизбывность отличающего эту науку солипсизма, которую влечет за собой редукция к трансцендентальному *его*, – всего лишь видимость, в то время как последовательное ее проведение в соответствии с ее собственным смыслом приводит к феноменологии трансцендентальной intersубъективности и, развертываясь в рамках последней, – к трансцендентальной философии вообще. В действительности окажется, что трансцендентальный солипсизм есть лишь низшая ступень философии и как таковая должен быть методически ограничен для того, чтобы должным образом была введена в игру – как фундированная, а значит, стоящая на более высокой ступени, – проблематика трансцендентальной intersубъективности. Однако на данном этапе наших размышлений об этом нельзя еще сказать ничего определенного, и вообще, все приведенные предварительные разъяснения смогут полностью выявить свое значение лишь в дальнейшем.

В любом случае здесь определено существенное отклонение от картезианского хода мысли, которое отныне станет решающим для всех наших дальнейших размышлений. В противоположность Декарту, мы углубимся в разрешение задачи по раскрытию бесконечного поля трансцендентального опыта. Декартова очевидность, очевидность положения «*ego cogito, ego sum*» не приносит плода, поскольку он пренебрег не только прояснением чистого методического смысла трансцендентальной эпохи, но и вниманием к тому, что *его* само может до бесконечности систематически истолковывать себя посредством трансцендентального опыта и, таким образом, простирается как поле, подготовленное к предстоящей работе, совершенно своеобразное и обособленное, поскольку оно хотя и соотносится со всем миром и всеми объективными науками, однако не предполагает их бытийной значимости, и поскольку оно тем самым отделено от всех этих наук и при этом никак с ними не граничит.

§ 14. Поток *cogitationes*. *Cogito* u *cogitatum*

Всю важность трансцендентальной очевидности *ego cogito* (понимаемого в самом широком картезианском смысле) мы переносим теперь (оставляя в стороне вопросы области действия ее аподиктичности) с тождественного себе *его* на многообразные *cogitationes*, а следовательно, на поток жизни сознания, в котором живет мое тождественное себе Я, Я размышляющего, чем бы далее ни определялось это последнее выражение. На эту жизнь, к примеру, на свою чувственно воспринимающую и представляющую или на свою производящую высказывания, оценивающую, волящую жизнь оно может в любое время направить свой рефлектирующий взгляд, рассмотреть ее, а затем истолковать и описать ее содержания.

Нам могут возразить, что вести исследование в таком направлении – все равно что осуществлять психологическую дескрипцию на основе чисто внутреннего опыта, опыта жизни своего собственного сознания, причем для чистоты такого описания, естественно, требуется оставить без внимания всю сферу психофизического. Между тем, чисто дескриптивная психология сознания, хотя ее подлинный методический смысл раскрылся только в новой феноменологии, не есть сама трансцендентальная феноменология в том смысле, в каком мы определили ее как таковую посредством трансцендентально-феноменологической редукции. Хотя чистая психология сознания представляет собой точную параллель трансцендентальной феноменологии сознания, их нужно, тем не менее, строго отличать друг от друга; напротив, их смешение характерно для трансцендентального психологизма, лишаящего нас возможности прийти к подлинной философии. Речь здесь идет об одном из тех будто бы незначительных нюансов, которые решающим образом определяют, правилен или ошибочен наш путь в философии. Следует постоянно иметь в виду, что все трансцендентально-феноменологическое исследование связано с неукоснительным

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org найдено. Переход к такому рассмотрению естественным образом дает новое интенциональное переживание, в интенциональном своеобразии которого осознается и, возможно, осознается с очевидностью соотносительность с более ранним переживанием – именно с ним самим, а не с каким-либо другим. Как раз благодаря этому и становится возможным опытное знание, прежде всего дескриптивное, – то, которому мы обязаны всеми возможными знаниями и познаниями о нашей интенциональной жизни. Все это, следовательно, остается в силе и для трансцендентально-феноменологической рефлексии. То обстоятельство, что рефлектирующее Я не разделяет той точки зрения в отношении бытия, которая свойственна прямому восприятию дома, ничего не меняет в том, что осуществляемое им рефлексивное опытное познание есть именно опытное познание этого восприятия, со всеми прежде ему принадлежавшими и вновь образующимися моментами. А к ним в нашем примере относятся моменты самого восприятия, как текущего переживания, и моменты воспринимаемого дома, чисто как такового. При этом в первом случае сохраняется свойственное (нормальному) восприятию полагание бытия (присущая восприятию уверенность в бытии воспринимаемого) в модусе достоверности, так же как в отношении представляемого в явлении дома сохраняется характер простого вот-бытия (*Dasein*). Отказ от этой точки зрения, воздержание феноменологически настроенного Я есть его дело, и оно не касается рассматриваемого им в рефлексии восприятия. Впрочем, оно само доступно соответствующей рефлексии, и только благодаря ей нам нечто о нем известно.

Сложившуюся ситуацию можно описать и так: если мы назовем Я, погруженное в мир при естественной установке, – в опытном познании или каким-либо иным образом, – заинтересованным в мире, то измененная и постоянно удерживаемая феноменологическая установка состоит в расщеплении Я, при котором над наивно заинтересованным Я утверждается феноменологическое как незаинтересованный зритель. Само такое обстоятельство дел доступно тогда благодаря новой рефлексии, которая, будучи трансцендентальной, снова требует занятия именно этой позиции незаинтересованного наблюдения – с единственным остающимся для него интересом: видеть и адекватно описывать.

Таким образом, все события обращенной к миру жизни вместе со всеми осуществляемыми в них простыми и фундированными полаганиями бытия и коррелятивными им бытийными модусами – такими как достоверное, возможное, вероятное бытие, а также бытие в модусе прекрасного или благого, полезного и т. д., – очищенные от всех привносимых наблюдателем сопутствующих и предшествующих полаганий, становятся доступными описанию. Ведь только в этой чистоте они могут быть тематизированы в той универсальной критике сознания, какой с необходимостью требует наше стремление к философии. Вспомним о радикализме картезианской идеи философии как идеи универсальной, до конца аподиктически обоснованной науки. Как таковая, она требует абсолютной и универсальной критики, которая, со своей стороны, должна прежде всего создать универсальную беспристрастность посредством воздержания от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным. Универсальность трансцендентального опыта и описания достигает этой цели, сдерживая действие непрямо пронизывающего всякую естественную установку универсального предвзвешивания, свойственного опытному познанию мира – повсюду сквозящую в нем уверенность в бытии мира – и стремясь после этого к проведению универсальной дескрипции в абсолютной, ни чем не замутненной эгологической сфере бытия, как сфере полаганий, редуцированных до полного избавления от предвзвешиваний. Это описание призвано стать отныне основанием радикальной и универсальной критики. Дело, конечно, состоит в том, чтобы придерживаться абсолютной беспристрастности этого описания и соблюсти тем самым установленный выше принцип чистой очевидности. Это подразумевает привязку к чистым данностям трансцендентальной рефлексии, которые, следовательно, должны приниматься в точности такими, какими они чисто интуитивно даны в простой очевидности, и оставаться свободными от любых толкований, привносящих что-либо помимо усматриваемого в чистоте.

Если мы следуем этому методическому принципу в отношении пары *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*), то в первую очередь перед нами открываются всеобщие описания, по мере возможности относящиеся к отдельным таким *cogitationes* в коррелятивных направлениях. С одной стороны, это будут, следовательно, описания интенционального предмета как такового в отношении полагаемых для него в соответствующих способах осознания определений – полагаемых в присущих им модусах, которые выступают под направленным на них взглядом (таких бытийных модусах, как достоверное бытие, возможное или предположительное бытие и т. д.,

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
или в субъективно-временных модусах: бытие в настоящем, в прошедшем, в будущем). Это направление описания называется нозматическим. Противоположно ему – нозетическое. Оно описывает модусы самого cogito, способы осознания, например в восприятии, в воспоминании, в ретенции, – с присущими им модальными различиями, например, в ясности и отчетливости.

Понятно теперь, что, осуществив на деле универсальное
εποχή в отношении бытия или небытия мира, мы не полностью утратили его для феноменологии; ведь мы сохраняем его qua cogitata. И не только в отношении тех или иных отдельных реальностей, которые определенным образом полагаются или, точнее говоря, избираются как положенные (herausgemeinte) в тех или иных особых актах сознания. Ибо их отделение друг от друга происходит внутри единого универсума, который всегда, даже когда мы стремимся схватить что-либо в отдельности, является нам в своем единстве. Другими словами, нечто отдельное постоянно осознается в единстве некоего сознания, которое само может стать и довольно часто становится схватывающим сознанием. При этом мировое целое осознается в свойственной ему форме пространственно-временной бесконечности. Во всех превратностях сознания пребывает изменчивый в своих познанных в опыте или полагаемых как-либо иначе частностях, но при этом все же единый, единственный универсум, остающийся фоном всей естественной жизни. Таким образом, при последовательном осуществлении феноменологической редукции, в поэтическом направлении у нас остается открыто-бесконечная чистая жизнь сознания, а в коррелятивном ему нозматическом – полагаемый мир чисто как таковой. Поэтому феноменологически размышляющее Я может не только в отношении частностей, но и в универсальном смысле стать непричастным зрителем, созерцающим самого себя и всякую заключенную в себе объективность, которая есть для него, и так, как она для него есть. Очевидно, можно сказать: как Я, находящееся в естественной установке, я семь всегда также и трансцендентальное Я, но знаю я об этом только благодаря осуществлению феноменологической редукции. [13 – См.: Ингарден, 10.] Благодаря этой новой установке я впервые вижу, что вся Вселенная и, следовательно, все естественным образом суще есть для меня лишь как для меня значимое, в том или ином своем смысле, как cogitatum моих меняющихся и в этом изменении связанных между собой cogitationes, и только как за таковым я сохраняю за всем этим значимость. Поэтому я, трансцендентальный феноменолог, в качестве темы своих универсальных дескриптивных определений обладаю предметами, данными как по отдельности, так и в их универсальных взаимосвязях, исключительно как интенциональными коррелятами способов их осознания.

§ 16. Отступление. Ego cogito – необходимое начало как трансцендентальной, так и «чисто психологической» рефлексии

Согласно вышеизложенному, во всеобщности своей жизни трансцендентальное ego cogito отмечает открыто-бесконечное многообразие отдельных конкретных переживаний, раскрыть и дескриптивно постичь которые в их меняющихся структурах составляет первую обширную область задач; с другой стороны, то же самое относится к способам их связывания в единство самого конкретного ego. Последнее, разумеется, конкретно лишь в открыто-бесконечной универсальности своей связно-единой интенциональной жизни и имплицитно содержащихся в ней как cogitata коррелятов, в свою очередь объединенных в целостные универсумы, в числе которых и явленный мир как таковой. Конкретное ego само есть универсальная тема описания. Точнее говоря, я, размышляющий феноменолог, ставлю перед собой универсальную задачу раскрытия самого себя как трансцендентального ego в его полной конкретности, т. е. со всеми заключенными в нем интенциональными коррелятами. Как уже отмечалось, параллелью этому трансцендентальному раскрытию самого себя является раскрытие психологическое, а именно, раскрытие моего чисто психического бытия в моей душевной жизни, которая при этом естественным образом воспринимается как составная часть моей психофизической реальности (с которой я имею дело как одушевленное существо), и, тем самым, как составная часть мира, имеющего для меня естественную значимость. Очевидно, ни трансцендентально-дескриптивная эгология, ни чистая психология внутреннего (которую необходимо развивать как фундаментальную психологическую дисциплину), почерпнутая с помощью описания из внутреннего опыта (и, в действительности, лишь из него одного), не могут иметь никакого другого начала, кроме ego cogito. Это замечание очень важно, если учесть неудачу всех предпринимавшихся в Новое время попыток установить различие между психологическим и философским учением о

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org сознании. Начинать с учения об ощущении, следуя до сих пор господствующей повсюду традиции сенсуализма, – значит закрывать себе доступ к обеим этим наукам. При этом жизнь сознания заранее, будто это само собой разумеется, истолковывается как совокупность данных внешней и, в лучшем случае, также внутренней чувственности, а о том, чтобы они оказались связаны в то или иное определенное целое, предоставлено заботиться гештальт-качествам. Чтобы избавиться от атомизма, прилагается еще учение, согласно которому гештальты имеют в этих данных свое необходимое основание, и потому целое здесь всегда предшествует своим частям. Но начинающее с самого начала, радикальное дескриптивное учение о сознании не обнаруживает перед собой ни таких чувственных данных, ни целостных образований, – разве что в виде предрассудков. Начало есть чистый и, так сказать, еще погруженный в немоту опыт, который теперь нужно еще заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл. Но действительно первое высказывание – это картезианское *ego cogito*, например: я воспринимаю – этот дом, я припоминаю – какое-то уличное происшествие и т. д.; и первым всеобщим моментом описания будет разделение *cogito* и *cogitatum qua cogitatum*. В каких же случаях и в каких различных значениях на чувственные данные можно будет в дальнейшем указать как на составные части целого, – станет известно в результате предстоящей работы по раскрытию и описанию, от которой с вредом для себя полностью устранилось традиционное учение о сознании. Из-за отсутствия ясности в принципиальных вопросах метода им была утрачена вся бесконечная тематика описания *cogitata qua cogitata*, а также подлинный смысл и особые задачи, связанные с описанием самих *cogitationes* как способов осознания.

§ 17. Две стороны исследования сознания и его коррелятивная проблематика. Направления описания. Синтез как изначальная форма сознания

Если же начало и то направление, в котором будут ставиться задачи, уже стали ясными для нас, то мы благодаря нашей трансцендентальной установке открываем для себя важные идеи, играющие главную роль в дальнейшей проблематике. Соотношение двух сторон изучения сознания (вопрос о тождественном Я мы пока оставим без внимания) следует дескриптивно охарактеризовать как неразрывную взаимосвязь, а способ связывания, соединяющий одно сознание с другим, – как одному лишь сознанию свойственный синтез. Если я, к примеру, выбираю в качестве темы описания восприятие этой игровой кости, то в чистой рефлексии я вижу, что эта кость как предметное единство непрерывно дана в сложном и изменчивом многообразии способов явления, которые определенным образом принадлежат этому восприятию. Последние в своем протекании не представляют собой лишь бессвязную последовательность переживаний. Они протекают, скорее, в единстве некоего синтеза, благодаря которому нечто тождественное осознается в них как являющееся. Одна и та же игральная кость является то вблизи, то вдали, в модусах «тут» и «там», меняющихся по отношению к хотя и не принимаемому во внимание, но постоянно осознаваемому при этом абсолютному «здесь» (которое соотносено с моим собственным, также выступающим в явлении телом). Однако, каждый удерживаемый в одном из таких модусов способ явления, – например, кость, находящаяся здесь, в ближней сфере, – сам, в свою очередь, оказывается синтетическим единством многообразия тех способов явления, которые принадлежат этому модусу. А именно, в явлении одной и той же находящейся вблизи вещи выступает то одна, то другая ее сторона, меняются визуальные перспективы, а также, – что можно наблюдать при соответствующей направленности внимания, – тактильные, акустические и прочие способы явления. Если мы, далее, рассмотрим в отдельности какой-либо отличительный признак этой игровой кости, обнаруживаемый в ее восприятии, например форму или расцветку кости, одну из ее граней саму по себе или квадратную форму той грани, ее цвет сам по себе и т. п., – то повторится то же самое. Соответствующий признак мы всегда находим как единство текущих многообразий. При прямом рассмотрении мы имеем будто бы одну неизменную форму или цвет, в рефлексивной же установке – свойственные им способы явления, непрерывно следующие друг за другом при изменении ориентации, перспективы и т. д. При этом каждый из таких способов сам по себе, например сами по себе форма или цвет, скрытые тенью, есть представление этой формы, этого цвета и т. д. Таким образом, то или иное *cogito* осознает свое *cogitatum* не в лишенной различий пустоте, а в структуре подлежащих описанию многообразий, которой обладает вполне определенное нозмато-ноэтическое строение, существенным образом принадлежащее именно этому тождественному себе *cogitatum*.

Параллельные и, как выясняется в ходе дела, чрезвычайно обширные описания мы

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org можем провести не только для чувственного восприятия, но и для всех созерцаний, а, следовательно, и для созерцаний, относящихся к другим модусам [к воспоминанию, как созерцанию-после (*nachveranschaulichenden*) и к ожиданию, как созерцанию-до (*vorveranschaulichenden*)]; ведь и в воспоминании вещь является с разных сторон, в меняющихся перспективах и т. д. Однако, чтобы соблюсти различия между модусами созерцания, учесть, например, то, чем данность в воспоминании отличается от данности в восприятии, потребовалось бы обсудить новые измерения описания. Общим же для всякого сознания вообще, как для сознания о чем-то, остается тот факт, что это «нечто», некий интенциональный предмет как таковой, осознается в нем как тождественное – единство меняющихся ноэтических и ноэматических способов осознания, как доступных созерцанию, так и недоступных ему.

Если мы принимаемся за выполнение феноменологической задачи по конкретному описанию сознания, то перед нами открывается поистине бескрайнее поле никогда еще, до появления феноменологии, не подвергавшихся исследованию фактов, которые можно также охарактеризовать как факты, образующие синтетическую структуру и придающие ноэто-ноэматическое единство отдельным *cogitationes* как конкретным синтетическим целостностям, а также связи их между собой. Только выяснив, в чем состоит своеобразии синтеза, можно ожидать плодов от определения *cogito*, интенционального переживания, как «сознания-о», а, следовательно, и от выдающегося открытия франца Brentano, согласно которому интенциональность является основной дескриптивной характеристикой психических феноменов, – и действительно открыть доступ к методу дескриптивного учения о сознании, как трансцендентально-философского, так, разумеется, и психологического.

§ 18. Отождествление как основная форма синтеза. Универсальный синтез трансцендентального времени

Если мы рассматриваем основную форму синтеза, а именно, форму отождествления, то он прежде всего выступает перед нами как всеобъемлющий пассивный синтез в форме непрерывного сознания внутреннего времени. Каждое переживание обладает своей собственной временностью. В случае осознанного переживания, в котором в качестве *cogitatum* явлен некий объект мира (как это происходит при восприятии игровой кости), мы должны объективную, выступающую в явлении временность, например, временность этой кости, отличать от внутренней временности явления, например, от временности восприятия кости. Последнее протекает в своих временных отрезках и фазах, которые, в свою очередь, представляют собой непрерывно изменяющиеся явления одной и той же кости. Их единство есть единство синтеза; это не просто непрерывная связанность *co-gitationes* (в известной мере лишь их внешняя приклеенность друг к другу), но их связанность в одно сознание, в котором конституируется единство интенциональной предметности как предметности многообразных способов явления. Существование мира, а вместе с ним и этой игровой кости, заключено в скобки в силу $\&\#949;\&\#960;\&\#959;\&\#967;\&\#942;$, но одна и та же выступающая в явлении кость непрерывно имманентна потоку сознания и может быть описана в нем, как может в нем быть описано и само это «одно и то же». Это «бытие-в-сознании» есть абсолютно своеобразное «бытие-в», а именно, «бытие-в» не в качестве реальной составной части, но как интенциональное, являющееся, и в этом смысле идеальное «бытие-в», или, что то же самое, «бытие-в» как имманентный сознанию предметный смысл. Предмет сознания, оставаясь тождественным самому себе в текущем переживании, не проникает в это сознание извне, но заключен в нем самом как смысл, т. е. как интенциональный результат синтетической работы сознания.

В дальнейшем та же самая – осознаваемая как та же самая – игральная кость может быть одновременно или последовательно осознана особыми и весьма разнообразными способами, например, в отдельных восприятиях, воспоминаниях, ожиданиях, оценках и т. д. Сознание тождества, как единое, охватывающее все эти особые переживания сознания, и, тем самым, всякое знание о тождестве и здесь возникает и становится возможным именно благодаря синтезу.

Но, в конце концов, и всякое сознание, в котором нечто нетождественное, например, нечто количественно преобладающее, с чем-либо соотношенное и т. п. осознается как единое, есть в этом смысле синтез, в котором синтетически, или, как в этом случае говорится, синтактически конституируется его собственное *cogitatum* (преобладание, соотношенность и т. п.), независимо от того,

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
охарактеризуем мы эту синтаксическую работу как чистую пассивность или как активность Я. Сами противоречия, несоответствия так же возникают в результате некоторого синтеза, хотя, опять-таки, иного вида.

Однако синтез не только осуществляется во всех отдельных протекающих в сознании переживаниях и не только случайным образом связывает их между собой; ведь и вся жизнь сознания, как мы уже говорили, образует синтетическое единство. Жизнь сознания есть, таким образом, универсальное *cogito*, синтетически объемлющее в себе все отдельные, попеременно выступающие на первый план переживания, обладающее своим универсальным *cogitatum* и фундированное на различных уровнях в многообразии особых *cogitata*. Это фундирование не следует, однако, понимать как некое осуществляемое во временной последовательности генетическое построение, поскольку каждое отдельное переживание возникает, скорее, лишь в результате его выделения внутри всеобъемлющего сознания, которое всегда уже предполагается как единое. Универсальное *cogitatum* есть сама универсальная жизнь в ее открыто-бесконечном единстве и целостности. Лишь потому, что в явлении она всегда уже выступает как всеобъемлющее единство, она и может быть рассмотрена тем особым способом, который характерен для актов внимания и схватывания, и стать темой универсального познания. Основной формой этого универсального синтеза, обуславливающего возможность всех прочих синтезов сознания, является всеобъемлющее внутреннее сознание времени. Коррелят его – сама имманентная временность, сообразно которой все в тот или иной момент обнаруживаемые посредством рефлексии переживания его непременно предстают как упорядоченные во времени, как начинающиеся и заканчивающиеся во времени, как одновременные и последовательные – в постоянном бесконечном горизонте имманентного времени. Различие между сознанием времени и самим временем может быть также выражено как различие между протекающим во внутреннем времени переживанием, или его временной формой, и темпоральными способами его явления, которые составляют соответствующие многообразия. Поскольку эти свойственные сознанию внутреннего времени способы явления сами суть интенциональные переживания и, в свою очередь, непременно должны быть даны в рефлексии в форме тех или иных временностей, мы сталкиваемся с парадоксальной особенностью жизни сознания, будто бы вовлеченной таким образом в бесконечный регресс. Понимание и объяснение этого факта связано с чрезвычайными трудностями. Но как бы то ни было, он имеет место, причем даже с аподиктической очевидностью, и характеризует одну из сторон удивительного для-себя-самого-бытия его, а именно, в первую очередь, бытия жизни его сознания в форме интенциональной соотнесенности с самим собой.

§ 19. Актуальность к потенциальности интенциональной жизни

Многообразие интенциональности, свойственной каждому соотнесенному с миром *cogito* уже благодаря тому, что оно осознает не только объекты мира, но и само, как *cogito*, осознается в сознании внутреннего времени, тематически не исчерпывается рассмотрением *cogitata* только как актуальных переживаний. Напротив, в каждой актуальности имплицитно содержатся ее потенциальности, которые представляют собой не пустые, но заранее очерченные в своем содержании возможности, а именно, возможности, интенционально намеченные в том или ином актуальном переживании, которые, к тому же, характеризуются тем, что осуществлять их может само Я. Тем самым указывается следующая основная черта интенциональности. Каждое переживание имеет горизонт, меняющийся вместе с изменением объемлющей это переживание взаимосвязи сознания и со сменой фаз его собственного протекания, – интенциональный горизонт, в котором осуществляются отсылки к открытым для самого переживания потенциальностям осознания. Например, каждому внешнему восприятию свойственна отсылка от собственно воспринятых сторон воспринимаемого предмета – к полагаемым наряду с ними сторонам, еще не воспринятым, но лишь антиципированным в ожидании и, на первых порах, в не допускающей никакого созерцания пустоте, – к сторонам, которым еще только предстоит войти в восприятие: некая постоянная протенция, приобретающая новый смысл в каждой новой фазе восприятия. Кроме того, у данного восприятия есть горизонты иных возможностей восприятия как такового, коими мы могли бы обладать, если бы активно управляли ходом восприятия, например, посредством иного, чем прежде, движения глаз, продвигаясь вперед или отступая в сторону, и т. д. В соответствующем воспоминании то же самое повторяется в модифицированном виде, например, в осознании того, что в прошлом вместо сторон, оказавшихся фактически видимыми, я мог бы воспринять и другие, если бы, конечно, соответствующим образом скорректировал свою воспринимающую активность. Нельзя также упускать из

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
виду, что каждому восприятию постоянно принадлежит горизонт прошлого, как потенциальность воспоминаний, которые можно пробудить, а каждому воспоминанию принадлежит в качестве горизонта непрерывная посредующая интенциональность возможных воспоминаний (которые я могу активно осуществлять), вплоть до некоего актуального в прошлом момента восприятия. Повсюду к этим возможностям примешивается некое Я могу и Я делаю, или Я могу иначе, чем делаю, – несмотря на то, что эта свобода, как и любая другая, всегда может встретить препятствия. Горизонты представляют собой заранее очерченные потенциальности. Добавим также, что каждый горизонт можно расспросить в отношении того, что в нем расположено, истолковать его, раскрыть те или иные потенциальности жизни сознания. Именно так мы раскрываем предметный смысл, всегда лишь имплицитно намеченный в актуальном cogito. Смысл этот, cogitatum qua cogitatum, непредставим в качестве готовой данности; он проясняется лишь в результате истолкования данного, а также других, вновь и вновь пробуждаемых горизонтов. Хотя само предочерчивание всегда несовершенно, оно в своей неопределенности обладает, однако, определенной структурой. Например, в отношении скрытых от взгляда сторон игральной кости еще многое остается неопределенным, и все же она уже заранее схвачена как игральная кость и далее, в частности, как имеющая цвет, шероховатую поверхность и т. д., причем каждое из этих определений всегда допускает появление новых частных определений. Это допущение, предшествующее дальнейшим действительным определениям, которые могут никогда и не воспоследовать, заключено в самом сознании как его момент и есть именно то, благодаря чему и составляется горизонт. В процессе действительного восприятия – в отличие от всеобъемлющего объяснения посредством предвосхищающих представлений – осуществляется дальнейшее наполняющее определение (а возможно, и переопределение), которое, однако, в свою очередь оставляет открытые горизонты.

Таким образом, любое сознание, как сознание о чем-то, имеет существенную особенность: оно не просто вообще может переходить ко все новым способам осознания, оставаясь при этом сознанием об одном и том же предмете, который в единстве синтеза интенционально содержится в этих способах как тождественный предметный смысл, но переход этот может осуществляться в соответствии с вышеописанной горизонтной интенциональностью, и только в соответствии с ней. Можно сказать, что предмет – это полюс тождественности, который постоянно осознается вместе с заранее полагаемым и подлежащим осуществлению смыслом; для каждого момента сознания он знаменует собой некую соотносящуюся с его смыслом поэтическую интенциональность, которая может быть исследована и истолкована. Все это допускает возможность конкретного изучения.

§ 20. Своеобразие интенционального анализа

Как выясняется далее, интенциональный анализ сознания представляет собой нечто совершенно иное, нежели анализ в обычном и естественном смысле слова. Жизнь сознания, как мы уже однажды отметили, не есть просто некое целое, составленное из данных сознания и потому доступное анализу в наиболее широком смысле, т. е. она не просто делима на свои самостоятельные и несамостоятельные элементы, при том, что формы, которые обеспечивают единство (гештальт-качества), должны быть в дальнейшем причислены к несамостоятельным. Конечно, при рассмотрении некоторых тем интенциональный анализ также приводит к разделению, и потому здесь можно еще употреблять это слово, однако, собственным его достижением повсюду оказывается раскрытие потенциальностей, имплицитно содержащихся в актуальных переживаниях, благодаря чему в номатическом отношении истолковывается, становится отчетливым и, возможно, проясняется полагаемый в сознании предметный смысл. Интенциональный анализ руководствуется знанием того фундаментального обстоятельства, что каждое cogito, как сознание, хотя и есть в самом широком смысле полагание того, что полагается в нем, однако это полагаемое всегда полагается в большем объеме и всякий раз больше того, что в тот или иной момент дано как полагаемое эксплицитно. В нашем примере каждая фаза восприятия была лишь одной стороной предмета, полагаемого в восприятии. Это содержащееся во всяком сознании «сверх-себя-полагание» должно быть рассмотрено как его существенный момент. А то, что оно называется и должно называться избыточным полаганием одного и того же, становится очевидным только благодаря возможности сделать его отчетливым и раскрыть, наконец, для созерцания в форме дальнейшего действительного и возможного восприятия или в форме возможного воспоминания, которое мне предстоит осуществить. Но феноменолог не ограничивается, с наивной увлеченностью, интенциональным предметом чисто как таковым, не подвергает его

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
только прямому рассмотрению, не занимается истолкованием полагаемых признаков, частей и свойств этого предмета. Иначе интенциональность, составляющая основу интуитивного или неинтуитивного осознания, а также рассмотрения и истолкования, осталась бы анонимной. Другими словами, остались бы скрытыми заключенные в сознании ноэтические многообразия и их синтетическое единство, благодаря которому, – в результате достигнутого сообразно с его сущностью единства, – мы вообще имеем один непрерывно полагаемый интенциональный предмет, и притом каждый раз этот определенный предмет, словно держим его перед собой как полагаемый так-то и так-то; а также скрытые конститутивные акты, в результате которых мы (если от рассмотрения сразу переходим к истолкованию) непосредственно находим в качестве экспликатов полагаемого или полагаем имплицитно и можем затем показать в созерцании какой-либо признак, свойство или часть. Исследуя любую предметность и все, что может быть найдено в ней, исключительно как корреляты сознания, феноменолог рассматривает и описывает ее не только непосредственно и не только в соотнесенности с соответствующим Я, с его *cogito, cogitatum* которого составляет эта предметность; скорее, он проникает своим рефлектирующим взглядом в анонимную мыслящую жизнь, обнаруживает определенные для каждого из многообразных способов осознания синтетические процессы и лежащие еще дальше модусы действий Я, которые делают доступным пониманию то бытие, которое для Я просто полагается, – данное в созерцании или недоступное ему бытие предметного: помогают понять, как сознание в себе самом и благодаря той или иной своей интенциональной структуре делает возможным и необходимым тот факт, что в нем осознается и выступает в качестве некоего смысла подобный объект, – сущий, и сущий именно так, как он есть. Так, например, в случае восприятия вещей в пространстве (абстрагируясь сначала от всех приписываемых им значений и ограничиваясь одной лишь *res extenso*) он исследует сменяющие друг друга зримые и другие чувственные вещи, поскольку они сами по себе характеризуются как явления этой самой *res extenso*. Для каждой из ее меняющихся перспектив и, далее, в отношении способов ее временной данности он исследует степени ее сохранения в сознании при ослаблении ретенции, в отношении Я – модусы внимания и т. д. При этом следует иметь в виду, что феноменологическое истолкование воспринятого как такового не связано с проводимой в процессе восприятия и в соответствии с ним экспликацией воспринятого сообразно его признакам, но посредством актуализации потенциальных восприятий, которые могли бы сделать невидимое видимым, проясняет то, что заключено в смысле *cogitatum*, и то, что лишь соположено, как недоступное созерцанию (например, тыльная сторона). Это справедливо для всякого интенционального анализа вообще. Как таковой он выходит за пределы отдельных анализируемых переживаний: истолковывая их коррелятивные горизонты, он помещает самые разнообразные анонимные переживания в тематическое поле таких переживаний, которые выполняют функцию в отношении предметного смысла соответствующего *cogitatum*, т. е. не только актуальные, но и потенциальные переживания, которые, как таковые, заранее имплицитно очерчены в смыслообразующей интенциональности актуальных переживаний и, по мере их выявления, с очевидностью характеризуются как переживания, в которых истолковывается имплицитный смысл. Только таким путем феноменолог может понять, как и при помощи каких способов осознания в имманентной жизни сознания, в его непрерывном потоке, могут осознаваться устойчивые и неизменные предметные единства, и, в особенности, как происходит это удивительное конституирование тождественных предметов для каждой предметной категории, т. е., как выглядит конституирующая жизнь сознания и как она должна выглядеть для каждой из них сообразно коррелятивным ноэтическим и ноэматическим модификациям одного и того же предмета. Горизонтная структура всякой интенциональности предписывает, таким образом, феноменологическому анализу и описанию совершенно новую методiku – методiku, которая вводится в действие всюду, где сознание и предмет, полагание и смысл, реальная и идеальная действительность, возможность, необходимость, видимость, истина, а также опыт, суждение, очевидность и т. д. выступают как трансцендентальные проблемы (параллельные чисто психологическим) и должны быть разработаны как подлинные проблемы субъективного «праначала».[14 – *Mutalis mutandis*, все это, по-видимому, справедливо и для психологии внутреннего, или чисто интенциональной психологии, которую мы представили как возможную параллель к конститутивной и, вместе с тем, трансцендентальной феноменологии. Единственно радикальная реформа психологии состоит в чистой разработке интенциональной психологии. Этого требовал уже Brentano, но, к сожалению, им не был еще осознан основной смысл интенционального анализа, а следовательно, не был найден метод, руководствуясь которым только и можно создать такую психологию, поскольку именно он впервые раскрывает ее подлинную и поистине бескрайнюю проблематику.]

Конечно, поначалу возможность чистой феноменологии сознания кажется довольно

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
проблематичной, особенно если учесть тот факт, что царство феноменов сознания столь сходно с гераклитовой рекой. На деле было бы безнадежно пытаться применить здесь методику образования понятий и суждений, которой руководствуются объективные науки. Попытка определить осознанное переживание как тождественный себе предмет на основании опыта, по аналогии с естественным объектом, что в конечном итоге подразумевает идеальную возможность его разложения на тождественные и удерживаемые в строгих понятиях элементы, конечно, была бы совершенным безумием. Не только в силу несовершенства нашей познавательной способности в применении к такого рода предметам, но и priori осознанные переживания не содержат никаких последних элементов и отношений, которые подчинялись бы идее строгой понятийной определмости и в отношении которых, таким образом, разумно было бы поставить задачу все более близкого определения при помощи фиксированных понятий. Но потому-то и правомерна идея интенционального анализа. Ибо в потоке интенционального синтеза, который образует единство всякого сознания и конституирует единство предметного смысла в ноэтическом и ноэматическом отношении, господствует существенная и постижимая в строгих понятиях типика.

§ 21. Интенциональный предмет как «путеводная нить» трансцендентального исследования

Наиболее всеобщая типика, в которой, как в некоей форме, заключено все особенное, характеризуется нашей всеобщей схемой *ego-cogito-cogitatum*. В соответствии с ней строятся наиболее всеобщие описания, которые мы попытались выполнить в отношении интенциональности, интенционального синтеза и т. д. При рассмотрении особенностей этой типики и ее описания находящийся в части *cogitatum* интенциональный предмет по легким причинам играет роль путеводной нити трансцендентального исследования в целях раскрытия многообразия типов *cogitationes*, которые в возможном синтезе несут его в себе как один и тот же полагаемый в сознании предмет. Ведь исходным пунктом каждый раз с необходимостью оказывается непосредственно данный предмет, от которого рефлексия возвращается к соответствующему способу осознания и к потенциальным способам осознания, заключенным в нем в плане горизонта, а затем к тем способам, в которых он, как тот же самый, мог бы быть осознан иначе, в единстве некоей возможной жизни сознания. Если мы удерживаемся в рамках формальной всеобщности и мыслим некий предмет вообще в содержательно неопределенной произвольности как *cogitatum*, принимая его в этой всеобщности в качестве путеводной нити, то многообразие возможных способов осознания того же самого предмета – общий формальный тип – подразделяется на несколько различающихся между собой ноэто-ноэматических особых типов. К таким типам интенциональности, свойственным всякому мыслимому предмету, относятся, например, возможное восприятие, ретенция, воспоминание, ожидание, означивание, созерцание по аналогии, равно как и типы их синтетического взаимосплетения. Все эти типы подразделяются далее в своем совокупном ноэто-ноэматическом строении, как только мы переходим к выделению особенностей в прежде пустой всеобщности интенционального предмета. Подразделения могут быть, во-первых, формально-логическими (формально-онтологическими); таковы модусы «нечто» вообще, например, нечто отдельное и, в пределе, индивидуальное, нечто всеобщее, нечто большее, целое, некое положение дел, некое отношение и т. д. Здесь проявляется также коренное различие между реальными предметностями (в широком смысле слова) и предметностями категориальными, причем источником последних признается последовательная конструктивно-производительная активность Я, выполняемые им операции, а источником первых – работа чисто пассивного синтеза. [15 – см.: Ингарден, 11.] С другой стороны мы имеем материально-онтологические подразделения, связанные с понятием реального индивида, который распределяется по своим реальным регионам, – например, как (всего лишь) пространственная вещь, одушевленное существо и т. д., – и влечет за собой соответствующие подразделения упомянутых формально-логических модификаций (реальное свойство, реальное преобладание, реальное отношение и т. д.).

Каждый тип, который мы обнаруживаем, следуя этой путеводной нити, должен быть изучен в своей ноэто-ноэматической структуре, систематически истолкован и обоснован в том, что касается способов его интенционального протекания, а также в отношении его типических горизонтов, их имплицитного содержания и т. д. Если мы фиксируем произвольный предмет в его форме или категории и при изменении способов его осознания удерживаем в очевидности его тождественность, то замечаем, что как бы ни были они неустойчивы и как бы ни были неуловимы их

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
последние элементы, они все же никоим образом не произвольны. Они всегда связаны некой структурной типикой, которая остается нерушимой до тех пор, пока предметность осознается как именно эта и именно таким образом устроенная предметность и пока она, при изменении способов осознания, пребывает в очевидной тождественности.

Систематическое истолкование именно этой структурной типики и составляет задачу трансцендентальной теории, которая, если она придерживается предметной всеобщности как путеводной нити, называется теорией трансцендентальной конституции некоего предмета вообще как предмета соответствующей формы или категории, в предельном случае – региона. Таким образом, сначала отдельно друг от друга, возникают различные трансцендентальные теории: теория восприятия и других типов созерцания, теория означивания, теория суждения, теория волевого акта и т. п. Они образуют, однако, единство, поскольку включены во всеобъемлющие синтетические взаимосвязи, и функционально принадлежат формально-всеобщей конститутивной теории предмета вообще, т. е. теории открытого горизонта возможных предметов вообще как предметов возможного сознания.

В дальнейшем возникают конститутивные трансцендентальные теории, которые, теперь уже не как формальные, соотносятся, например, с пространственными вещами вообще, взятыми по отдельности или в их универсальной природной взаимосвязи, с психофизическими существами, с человеком, с социальными общностями, с культурными объектами, наконец, с объективным миром вообще – чисто как с миром возможного сознания и, в трансцендентальном смысле, как с миром, конституированным свойственным сознанию способом чисто в трансцендентальном его. И все это, разумеется, при последовательном осуществлении трансцендентального исследования. Однако мы не должны упускать из виду, что путеводными нитями конститутивных исследований могут быть не только типы реальных и идеальных предметов, осознаваемых как объективные, – когда ставится вопрос об универсальной типике возможных модусов их осознания, – но и типы только субъективных предметов, каковыми являются сами по себе все имманентные переживания, поскольку они, по отдельности или в универсальной связи, конституируются как предметы внутреннего сознания времени. В любом случае можно выделить проблемы рассматриваемых по отдельности предметных видов и универсальные проблемы. Последние касаются его в универсальности его бытия и жизни, а также связаны с коррелятивной универсальностью его предметных коррелятов. Если мы принимаем в качестве трансцендентальной путеводной нити единый объективный мир, то она снова приводит нас к охватывающему единство всей жизни синтезу объективных восприятий и других объективных созерцаний, благодаря которому этот мир всегда осознается как единство и может быть тематизирован. Таким образом, мир представляет собой универсальную проблему эгологии, и такова же, при чисто имманентной направленности взгляда, вся жизнь сознания в ее имманентной временности.

§ 22. Идея универсального единства всех предметов и задача их конститутивного исследования

В качестве путеводных нитей тематически взаимосвязанных трансцендентальных исследований мы выявили предметные типы, понимаемые благодаря феноменологической редукции чисто как *cogitata* и избавленные от предрассудков какой-либо заранее значимой научной понятийности. Ведь конститутивные многообразия сознания, в действительности приводимые или в возможности допускающие приведение к единству отождествляющего синтеза, не случайны, но существенно взаимосвязаны в отношении возможности такого синтеза. Они, следовательно, подчиняются принципам, в силу которых феноменологические исследования не теряются в бессвязных описаниях, но существенным образом организованы. Каждый объект, каждый предмет вообще, (в том числе и каждый имманентный предмет), отсылает к некой регулятивной структуре трансцендентального его. Как представленный, тем или иным способом осознанный им предмет, он сразу указывает на универсальное правило, которому подчинено другое возможное осознание того же самого предмета, притом возможное в рамках некой заранее очерченной в своем существе типики; и это естественно для любого предмета, какой только можно помыслить в представлении. Трансцендентальная субъективность – это не хаос интенциональных переживаний, но также и не хаос конститутивных типов, каждый из которых внутренне организован через соотношение с некоторым видом или формой интенциональных предметов. Другими словами, совокупность предметов и предметных типов, мыслимых для меня, и, в

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
трансцендентальном смысле, для меня, как трансцендентального егo, не хаотична; и, в коррелятивном отношении, не хаотична также совокупность соответствующих предметным типам типов бесконечных многообразий, которые, если учитывать возможность их синтеза, всегда ноэтически и ноэматически взаимосвязаны.

Здесь уже содержится предварительное указание на некий универсальный конститутивный синтез, в котором в определенном порядке задействованы все синтезы, и который, следовательно, охватывает все действительные и возможные для трансцендентального егo предметности как таковые, и, в коррелятивном отношении, все действительные и возможные способы их осознания. Мы могли бы сказать, что здесь намечена грандиозная задача, задача всей трансцендентальной феноменологии, заключающаяся в том, чтобы в единстве систематического и всеобъемлющего порядка, придерживаясь подвижной путеводной нити разрабатываемой на следующих друг за другом уровнях системы всех предметов возможного сознания, включающей в себя систему их формальных и материальных категорий, провести все феноменологические исследования как исследования конститутивные, т. е. в строгой систематичности надстраивая их друг над другом, связывая между собой.

Но правильнее будет сказать, что речь здесь идет о некой бесконечной регулятивной идее. Система возможных предметов, как предметов возможного сознания, с очевидностью наличествующая в антиципации, сама есть некая идея, (но не выдумка, не некое «как бы»), и позволяет на практике пользоваться принципом, благодаря которому всякая более или менее завершенная конститутивная теория может быть связана с любой другой путем последовательного раскрытия не только внутренне присущих предметам сознания горизонтов, но и горизонтов, указывающих вовне, на существенные формы взаимосвязей. Разумеется, даже если мы ограничиваемся путеводной нитью отдельных предметных типов, возникающие перед нами задачи оказываются в высшей степени сложными и при более глубоком рассмотрении всюду приводят к формированию обширных дисциплин, как дело обстоит, например, с теориями трансцендентальной конституции пространственного предмета или природы в целом, одушевленного или человеческого существа как такового, культуры как таковой.

Размышление III. Конститутивная проблематика. Истина и действительность

§ 23. Уточнение понятия трансцендентальной конституции с различием «разумного» и «неразумного»

Феноменологическая конституция до сих пор была для нас конституцией интенционального предмета вообще. Она во всей широте охватывала проблематику *cogito-cogitatum*. Теперь мы приступаем к структурной дифференциации этого соотношения и к выработке более точного понятия конституции. До сих пор было безразлично, шла ли речь о действительно сущих или о не-сущих, возможных или невозможных предметах. Но это различие отнюдь не упускается из виду при воздержании от принятия решения о бытии или небытии мира (а затем и остальных заранее данных предметностей). Напротив, при различении разумного и неразумного, понимаемых в широком смысле, как коррелятивные наименования бытия и небытия, оно становится универсальной темой феноменологии. Посредством $\&\#949;\&\#960;\&\#959;\&\#967;\&\#942;$ мы осуществляем редукцию к чистому полаганию (*cogito*) и к полагаемому чисто как полагаемому. Последнему, – т. е. не самим предметам, а предметному смыслу, – приписываются предикаты бытия и небытия и их модальные разновидности; первому, – т. е. тому или иному полаганию, – предикаты истинности (правильности) и ложности, хотя и в наиболее широком смысле. Эти предикаты не даны как феноменологические данные непосредственно в содержащих полагание переживаниях и, соответственно, в полагаемых предметах как таковых, и все же они имеют свое феноменологическое начало. Многообразия синтетически взаимосвязанных способов осознания каждого полагаемого предмета какой-либо категории, феноменологическая типика которых доступна исследованию, включают также те синтезы, для которых в отношении некоего исходного полагания типичен стиль подтверждения и, в частности, подтверждения в силу очевидности, или же, напротив, стиль опровержения, в частности, также в силу очевидности. При этом полагаемый в качестве коррелята предмет с очевидностью характеризуется как сущий или, соответственно, не-сущий (предмет, бытие которого опровергнуто, зачеркнуто). Такого рода синтезы представляют собой интенциональности более

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
высокого уровня, в исключаяющей дизъюнкции принадлежащие всем предметным смыслам как акты и корреляты «разума», по существу относящиеся к трансцендентальному его. Разумность не есть некая случайная фактическая способность, это имя следует дать не каким-либо возможным, случайным фактам, но, скорее, универсальной сущностной форме структуры трансцендентальной субъективности вообще.

Разумность отсылает к возможностям подтверждения, а эти последние, в конце концов, – к достижению очевидности чего-либо и к обладанию чем-либо как очевидным.

Это нужно было бы обсудить уже в начале наших размышлений, когда мы еще только искали с наивностью новичков основные направления метода и, следовательно, не ступили еще на почву феноменологии. Теперь же это становится темой нашего феноменологического исследования.

§ 24. Очевидность как самоданность предмета и ее разновидности

Очевидностью в самом широком смысле слова называется всеобщий прафеномен интенциональной жизни; в противоположность другим способам осознания, которые могут быть *a priori* пустыми, предположительными, непрямыми, неподлинными, это совершенно особый способ, при котором некая вещь, положение вещей, некая всеобщность, ценность и т. д. выступают в явлении, в представлении, в данности сами по себе, в конечном модусе самой вещи, данной в этом непосредственном созерцании, *originaliter*. Для Я это означает: иметь о чем-либо не путанное, пустое, предположительное мнение, но пребывать при нем самом, созерцать, видеть, усматривать саму вещь. Опыт в обычном смысле слова есть некая особая очевидность, и мы можем сказать, что очевидность вообще есть опыт в самом широком и все же существенно едином смысле. Хотя в отношении некоторых предметов очевидность бывает лишь случайным событием в жизни сознания, это все же говорит о том, что она, как цель, к осуществлению которой стремится некая интенция, возможна для всякого полагаемого или уже некоторым образом положенного предмета, и указывает, тем самым, на основную черту интенциональной жизни вообще. Всякое сознание вообще либо само уже имеет характер очевидности, т. е. и его интенциональный предмет дан в нем сам по себе, либо существенно тяготеет к переводу в модусы данности самого предмета, т. е. к подтверждающим синтезам, которые по своему существу относятся к сфере Я могу. Любое смутное сознание в установке трансцендентальной редукции может быть расспрошено о том, соответствует ли ему и насколько может ему соответствовать сохраняющий свою тождественность полагаемый в модусе «он сам» предмет или, другими словами, как он, этот предполагаемый предмет, выглядел бы сам по себе, причем то, что раньше было лишь смутно антиципировано, получило бы более точное определение. В процессе подтверждения само оно может обратиться в свое отрицание; вместо самого полагаемого может появиться нечто другое, причем именно в модусе «оно само», вследствие чего позитивность полагаемого разрушается, и оно, в свою очередь, обращается в ничто.

Небытие есть лишь одна из модальностей бытия вообще, бытийной достоверности, которой по известным причинам было отдано предпочтение в логике. Но очевидность в наиболее широком смысле представляет собой понятие, коррелятивное не только понятиям бытия и небытия. Его модусы меняются в коррелятивном соотношении с модальными разновидностями бытия вообще, такими как возможное, вероятное, сомнительное бытие, а также в соотношении с разновидностями, не относящимися к этому ряду, но берущими свое начало в духовной и волевой сфере, такими, например, как ценностное и нравственно благое бытие.

§ 25. Действительность и квазидействительность

Кроме того, все эти различия образуют параллельные ряды в соответствии с проходящим через всю сферу сознания и, коррелятивно, через все бытийные модальности различием действительности и фантазии (действительности «как бы»). С последней связано возникающее здесь новое всеобщее понятие возможности, которое в модифицированном виде дублирует все бытийные модусы, начиная с простой достоверности бытия, как всего лишь воображимые (существующие в воображении). Это совершается в модусах недействительности, производимых чисто фантазией, в

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
противоположность модусам действительности (действительное бытие, действительно вероятное, действительно сомнительное бытие, или действительно небытие и т. д.). Модусы сознания коррелятивно разделяются, таким образом, на модусы положительности и модусы квазиположительности (модусы сознания «как бы»; фантазирование – это, конечно, слишком неопределенное выражение), а их особым модусам соответствуют как собственные модусы очевидности полагаемых в них предметов, – в их бытийных модусах, – так и потенциальные возможности достижения очевидности. Сюда относится то, что мы часто называем объяснением, достижением ясности, и под чем всегда подразумевается некий модус достижения очевидности, некий путь, пролагаемый синтезом от неясного полагания к соответствующему дообразному созерцанию, а именно, к созерцанию, имплицитно содержащему в себе тот смысл, что если бы оно состоялось как прямое, и в нем был бы дан сам предмет, оно наполнило бы это полагание, подтвердив последнее в его бытийном смысле. Дообразное созерцание, содержащее такое подтверждающее наполнение, производит такую очевидность, в которой становится действительным если не бытие, то, по крайней мере, бытийная возможность того или иного содержания.

§ 26. Действительность как коррелят очевидного подтверждения

В этих кратких замечаниях указаны, прежде всего, формально-всеобщие проблемы интенционального анализа и намечены соответствующие, уже весьма обширные и трудоемкие исследования, касающиеся феноменологического истока основных формально-логических понятий и принципов. Но одним лишь этим они не исчерпываются; в этих исследованиях нам открывается тот знаменательный факт, что в своей формально-онтологической всеобщности эти понятия указывают на универсальную структурную закономерность жизни сознания вообще, благодаря которой истина и действительность только и имеют и могут иметь для нас смысл. В самом деле, если предметы, в самом широком понимании (реальные вещи, переживания, числа, положения вещей, законы, теории и т. п.), существуют для меня, то это, конечно, еще ничего не говорит об очевидности, но лишь о том, что эти предметы значимы для меня, другими словами, что они существуют для меня в сознании как *cogitata*, осознаваемые в положительном модусе некоторой уверенности. Однако мы знаем также, что нам пришлось бы тотчас же отвергнуть эту значимость, если бы синтетический процесс очевидного отождествления привел к противоречию с очевидной данностью, и что мы можем убедиться в действительном бытии только благодаря синтезу очевидного подтверждения, в котором была бы дана сама подлинная или истинная действительность. Ясно, что истина или истинная действительность предметов может быть почерпнута только из очевидности, и что только благодаря ей действительно сущий, истинный, обладающий правомерной значимостью предмет – какого угодно вида или формы – имеет смысл для нас со всеми своими определениями, которые имеют место при его истинном так-бытии. Отсюда, из самой нашей трансцендентальной субъективности, происходит всякая правомерность; всякая мыслимая адекватность возникает как выполняемое нами подтверждение, как осуществляемый нами синтез и обретает в нас свое последнее трансцендентальное основание.

§ 27. Хабитуальная и потенциальная очевидности, выполняющие конститутивную функцию по отношению к смыслу понятия «сущий предмет»

Понятно, что как тождественность предмета вообще, полагаемого как такового, так и тождественность истинно сущего предмета и, далее, тождественность адекватного соотношения между этим полагаемым предметом как таковым и предметом, истинно сущим, не есть реальный момент текущего переживания, в котором осознаются очевидность и подтверждение. Речь здесь идет, однако, о некой идеальной имманентности, отсылающей нас к дальнейшим существенным взаимосвязям возможных синтезов. Каждая очевидность учреждает в моем обладании некое непреходящее знание. В ряду последующих новых очевидностей, в которых происходит восстановление первой, я могу вновь и вновь возвращаться к действительности, увиденной самой по себе; так, например, в отношении очевидности имманентных данностей я могу вернуться к ним как к последовательности наглядных воспоминаний, которая, будучи открыто-бесконечной, создает в качестве потенциального горизонта это «Я могу вновь и вновь». Не будь у нас возможности такого рода, мы не располагали бы никаким устойчивым и неизменным бытием, никаким реальным и идеальным миром. И тот и другой существуют для нас в силу

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
очевидности или в силу предполагаемой возможности ее достижения, а также
возможности воспроизведения уже обретенной очевидности.

Из одного этого следует, что отдельная очевидность еще не создает для нас некое непреходящее бытие. Всякое сущее, в наиболее широком смысле, есть «в себе» и противостоит случайному характеру осуществляемых «для меня» отдельных актов; точно так же всякая истина, в этом наиболее широком смысле, есть «истина в себе». Этот широчайший смысл в-себе-бытия отсылает, таким образом, к очевидности, но не как к факту переживания; он отсылает нас к определенным потенциальностям, имеющим свое основание в трансцендентальном Я и в его жизни и, прежде всего, к потенциальной бесконечности синтетически связанных с каким-либо тождественным предметом полаганий, а затем и к их потенциальному подтверждению и, следовательно, к потенциальным очевидностям, которые, как факты переживания, могут повторяться до бесконечности.

§ 28. Презумптивная очевидность опыта мира. Мир как идея, коррелятивная совершенной очевидности опыта

Очевидности отсылают нас к бесконечному числу потенциальных очевидностей в отношении одного и того же предмета (а именно, во всех тех случаях, когда их предмет сам по себе дан в них в некоей существенной односторонности) еще и другим, гораздо более сложным способом. Это относится по крайней мере ко всем тем очевидностям, благодаря которым для нас непосредственно существует в созерцании некий реальный объективный мир как целое или в каких-либо отдельных своих объектах. Очевидность, свойственная этим отдельным объектам, представляет собой внешний опыт, и в том, что для такого рода предметов немислим никакой другой способ данности их самих по себе, можно усмотреть существенную необходимость. С другой стороны, следует также учитывать, что этому виду очевидности существенным образом принадлежит односторонность в более точном смысле слова, многообразный горизонт ненаполненных, но требующих наполнения антиципации, т. е. всего лишь полагаемые содержания, которые отсылают нас к соответствующим потенциальным очевидностям. Эта несовершенная очевидность совершенствуется при создающих действительное восприятие синтетических переходах от одной очевидности к другой, но так, что никакой из возможных синтезов такого рода не завершается адекватной очевидностью, а напротив, приносит с собой все новые и новые ненаполненные полагания – предварительные и сопутствующие. При этом всегда остается открытой возможность для того, чтобы проникающая в антиципацию уверенность в бытии оказалась ненаполненной, и чтобы предмет, являющийся в модусе «он сам», тем не менее, не существовал или существовал бы иным образом. И все же внешний опыт выступает, по существу, как единственная подтверждающая сила, хотя, конечно, лишь до тех пор, пока пассивное или активное течение опыта заключено в форму согласующего синтеза. То обстоятельство, что бытие мира (даже когда он сам по себе дан в очевидности) трансцендентно сознанию и с необходимостью остается трансцендентным ему, ничего не меняет в том, что только в жизни сознания, как неотделимая от нее, конституируется всякая трансцендентность, и что только эта жизнь, в частности, как сознание о мире, несет в себе неотделимый от нее смысл, заключенный в слове «мир», а также в выражении «этот действительно сущий мир». В конечном счете, только раскрытие горизонтов опыта проясняет действительное существование мира и его трансцендентность и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия. От каждого опыта мира, где действительно сущий объект может иметь смысл только как единство, которое полагается и должно полагаться во взаимосвязи сознания, и которое было бы дано в совершенной очевидности опыта как оно само, производится отсылка к согласованной бесконечности дальнейшего возможного опыта, и это явно свидетельствует о том, что действительный объект некоего мира, и тем более сам этот мир, есть бесконечная идея, относимая к продолжающимся до бесконечности, согласуемым в их единстве опытом – идея, коррелятивная идее совершенной очевидности опыта, полного синтеза возможных опытов.

§ 29. Материально- и формально-онтологические регионы как индексы трансцендентальных систем очевидностей

Теперь стала понятной обширность задач трансцендентального самоистолкования его,
Страница 41

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
задач истолкования жизни его сознания, возникающих при рассмотрении предметностей, которые положены или должны быть положены в нем самом. Словами «истинное бытие» и «истина» (во всех модальностях) для каждого из предметов, которые положены или когда-либо могут быть положены для меня как трансцендентального его, обозначается некое структурное разделение, проводимое внутри бесконечных многообразий действительных и возможных *cogitationes*, которые связаны с этим предметом и, таким образом, вообще могут составлять единство некоего отождествляющего синтеза. Действительный сущий предмет выделяет внутри этого многообразия некую особую систему соотношенных с ним очевидностей, которые синтетически связаны друг с другом настолько, что включаются в одну, хотя, быть может, и бесконечную, тотальную очевидность. Таковой была бы абсолютно совершенная очевидность, в которой, наконец, был бы дан сам предмет, как он есть, очевидность, в синтезе которой получило бы адекватное наполнение все, что в фундирующих ее отдельных очевидностях представляет собой еще не наполненную предварительную интенцию. Не получить такую очевидность в действительности, – для любого из всех объективно-реальных предметов, – эта цель была бы лишена смысла, поскольку, как уже говорилось, абсолютная очевидность есть для них некая идея, – но выяснить, какова ее сущностная структура, какова в отношении всех внутренних структур сущностная структура тех бесконечных измерений, в которых систематически развертывается ее идеальный бесконечный синтез, – составляет совершенно определенную, обширную задачу – задачу трансцендентальной конституции предметности сущего в точном смысле слова. Наряду с формально-всеобщими исследованиями, а именно, с исследованиями, придерживающимися формально-логического (формально-онтологического) понятия предмета вообще и, таким образом, нечувствительными к материальным особенностям различных особых категорий предметов, мы также имеем дело с не менее обширной проблематикой, которая связана с конституированием по отдельности каждой из высших, уже не формально-логических, предметных категорий (регионов): например, регионов, объединяемых выражением «объективный мир». Возникает потребность в создании конститутивной теории физической природы, которая дана как всегда существующая (и потому всегда предполагается), а также конститутивных теорий человека, человеческого общества, культуры и т. д. Каждым из этих выражений обозначается некая обширная дисциплина с различными направлениями исследования, соответствующими наивно-онтологическим частным понятиям (таким, как реальное пространство, реальное время, реальная причинность, реальная вещь, реальное свойство и т. п.). Конечно, речь всюду идет о раскрытии интенциональности, имплицитно содержащейся в самом опыте как в трансцендентальном переживании, о систематическом истолковании предварительных горизонтов посредством перевода в возможную наполняющую очевидность и о дальнейшем непрерывном истолковании столь же непрерывно раскрывающихся в них, сообразно определенному стилю, новых горизонтов; при этом необходимо постоянное исследование интенциональных коррелятов. В высшей степени сложным интенциональное строение конститутивных очевидностей в их синтетическом единстве оказывается, например, при постепенном фундировании не-объективных (только субъективных) предметов, надстраиваемых над находящейся в самом низу предметной основой. Функцию такой основы постоянно выполняет имманентная временность, в себе и для себя текущая, и в этом потоке сама себя конституирующая жизнь, и конститутивное прояснение этой жизни тематизируется в теории изначального сознания времени, конституирующего в себе временные данные.

Размышление IV. Развертывание конститутивной проблематики самого трансцендентального его

§ 30. Трансцендентальное его неотделимо от своих переживаний

Предметы существуют для меня и есть для меня то, что они есть, только как предметы действительного и возможного осознания. Чтобы это утверждение не было голословным и не становилось темой бесплодных спекуляций, требуется показать, в чем конкретно состоит это для-меня-бытие и так-бытие, и, соответственно, о каком, так или иначе структурированном, действительном и возможном сознании идет речь, что при этом следует понимать под возможностью и т. д. Этого можно достичь только благодаря исследованию конституции, – прежде всего, в широком смысле слова, который был определен вначале, и, далее, в более узком, только что описанном смысле, руководствуясь единственно возможным методом, который следует

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
из существа интенциональности и ее горизонтов. Уже в результате предварительного анализа, ведущего к пониманию смысла нашей задачи, становится ясно, что трансцендентальное *ego* (в параллельном психологическом исследовании – душа) есть то, что оно есть, только в своей связи с интенциональными предметностями. Но к ним принадлежат также предметы, с необходимостью сущие для *ego*, и, поскольку оно соотносено с миром, не только предметы, находящиеся в его имманентной временной сфере, в которой возможно адекватное подтверждение, но и объекты мира, которые представлены в качестве сущих лишь в неадекватном, лишь презумптивном внешнем опыте при его согласованном протекании. Таким образом, одна из существенных особенностей *ego* состоит в том, что оно всегда обладает системами интенциональности, в том числе и согласованными, которые частично заключены в нем, частично же, как определенные потенциалности, могут быть раскрыты благодаря горизонтному предочерчиванию. Каждый из предметов, которые *ego* полагает, мыслит, оценивает, обдумывает, а также воображает или может вообразить себе в тот или иной момент, указывает в качестве коррелята свою систему и существует только как ее коррелят.

§ 31. Я как тождественный полюс переживаний

Теперь нам, однако, следует обратить внимание на один большой пробел в нашем изложении. *Ego* само есть сущее для самого себя в непрерывной очевидности и, следовательно, непрерывно конституирующее себя в себе самом как сущее. Мы до сих пор касались лишь одной стороны этой самоконституции, принимали во внимание только текущее *cogito*. *Ego* схватывает себя не просто как текущую жизнь, но как Я, как мое Я, которое переживает то или иное содержание, которое, оставаясь одним и тем же, проживает то или иное *cogito*. Занятое до сих пор интенциональным соотношением сознания и предмета, *cogito* и *cogitatum*, мы обращали внимание только на тот синтез, который поляризует многообразия действительного и возможного сознания в направлении тождественных себе предметов, т. е. соотносит *ego* с предметами как с полюсами, как с синтетическими единствами. Теперь же мы сталкиваемся с другой поляризацией, со второй разновидностью синтеза, охватывающей в совокупности все особые многообразия *cogitationes* своим собственным способом, а именно, охватывает их как принадлежащие тождественному Я, которое, как действующее и как претерпевающее воздействия, живет во всех осознаваемых переживаниях и посредством их соотносится со всеми предметными полюсами.

§ 32. Я как субстрат хабитуальностей

Но теперь следует заметить, что это Я, помещаемое в центре, представляет собой не пустой полюс тождественности (не в меньшей степени, чем какой-либо предмет), но в силу некоторой закономерности трансцендентального генезиса с каждым исходящим от него и имеющим новый предметный смысл актом приобретает новую особенность, которая сохраняется в дальнейшем. Если, к примеру, в некотором акте суждения я впервые высказываюсь в пользу бытия и так-бытия чего-либо, то, хотя этот переходящий акт быстротечен, я становлюсь и остаюсь отныне тем Я, которое приняло такое решение, придерживаясь соответствующего убеждения. Но это не значит, что я просто вспоминаю или могу впоследствии вспомнить этот акт. Это я могу сделать и в том случае, если уже отказался от своего убеждения. После такого отказа оно больше не является моим убеждением, но всегда было таковым вплоть до этого момента. Пока оно значимо для меня, я могу вновь к нему вернуться и всегда нахожу его как мое, хабитуально свойственное мне убеждение, и, соответственно, – себя как Я, которое в чем-то убеждено, т. е. благодаря этому неизменному хабитусу определено как сохраняющее свою самотождественность Я; то же самое относится и к любым другим решениям, в частности, к оценочным и волевым. Я принимаю некое решение; при этом актуальное переживание должно иссякнуть, но решение остается, и, независимо от того, погружаюсь я, становясь при этом пассивным, в глубокий сон или проживаю какие-либо другие акты, значимость его сохраняется; соответственно я есмь отныне тот, кто принял такое решение, и остаюсь таковым до тех пор, пока не откажусь от него. Если решение направлено к какому-нибудь завершающему поступку, то в результате своего выполнения оно вовсе не отменяется, но в модусе выполненности сохраняет свою значимость: я и в дальнейшем отвечаю за свой поступок. Когда я перечеркиваю, отменяю свои решения и поступки, изменяюсь я сам, сохраняя свое постоянство лишь

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
в случае неизменности своего волевого акта. [16 – См.: Ингарден, 12. Примечание
относится ко всему начальному фрагменту § 32.] Устойчивость, неизменность во
времени таких определений Я, а также свойственная им изменчивость, не означают,
очевидно, что заполнение имманентного времени такими переживаниями происходит
непрерывно, равно как и само неизменное Я, как полюс неизменных определений, не
есть ни переживание, ни непрерывная последовательность переживаний, хотя
посредством упомянутых хабитуальных определений оно существенным образом
связывается с потоком переживаний. Учредив себя в качестве тождественного
субстрата неизменных особенностей Я на основании собственного активного
генезиса, Я в дальнейшем конституирует себя также как устойчивое и неизменное
личное Я – в самом широком смысле, который позволяет говорить и о личностях
более низкого уровня, чем человеческие. Хотя для убеждений вообще характерна
лишь относительная устойчивость, и они обладают способностью изменяться
(благодаря изменению модуса активности, в том числе и посредством перечеркивания
или отрицания, уничтожения их значимости), Я во всех этих изменениях
демонстрирует некий неизменный, основанный на тождественном единстве стиль,
некий личностный характер.

§ 33. Полная конкретность Я как монады и проблема его самоконституции

От Я, как тождественного полюса и субстрата хабитуальных особенностей, мы будем
отличать его, взятое в полной конкретности (это его мы будем называть «монадой»,
заимствуя это выражение у Лейбница), принимая во внимание то, без чего Я прежде
всего не может быть конкретным, а оно может быть таковым только в текущем
многообразии своей интенциональной жизни и полагаемых в ней предметов, которые
иногда могут конституироваться как сущие для Я. Очевидно, неизменный характер
бытия и так-бытия является для этих предметов коррелятом хабитуальной
особенности, которая конституируется в полюсе самого Я и характеризует выбранную
им точку зрения.

Это нужно понимать следующим образом. Как его, я обладаю непрерывно
сущим-для-меня окружающим миром, и в нем – предметами, как сущими для меня, и
уже с постоянным различием между знакомыми мне предметами и предметами, которые
даны лишь в антиципации как допускающие ознакомление с ними. Первые, т. е. сущие
для меня в первом смысле, обретенны мной как таковые изначально, т. е. при
изначальном ознакомлении, при экспликации в особых созерцаниях того, что прежде
никогда не было усмотрено. Благодаря этому в активно осуществляемом мной синтезе
предмет конституируется в эксплицитной смысловой форме как тождественный в своих
многообразных свойствах, т. е. как нечто тождественное самому себе, определяющее
себя в своих многообразных свойствах. Эта активность, осуществляемая мной в
полагании и истолковании бытия, учреждает ту хабитуальность моего Я, сообразно
которой мною усваивается теперь этот неизменный предмет, обладающий своими
определениями. Такие непреходящие приобретения конституируют тот или иной
знакомый мне мир, окруженный горизонтом незнакомых предметов, которые еще
предстоит обрести, но которые в антиципации уже обладают этой формальной
предметной структурой.

Я существую для самого себя и в очевидности опыта постоянно дан себе как я сам.
Это справедливо для трансцендентального его (а в параллельном исследовании – для
психологически чистого его), в каком бы смысле ни употреблялось это слово.
Поскольку конкретное монадическое его охватывает всю действительную и
потенциальную жизнь сознания, ясно, что проблема феноменологического
истолкования этого монадического его (проблема его самоконституции) должна
заключать в себе вообще все конститутивные проблемы. В дальнейшем выяснится, что
феноменология в целом совпадает с феноменологией этой самоконституции его.

§ 34. Принципиальное развитие феноменологического метода. Трансцендентальный анализ как анализ эйдетический

В учении о Я, как полюсе своих актов и субстрате хабитуальностей, мы уже
затронули, и притом в важном пункте, проблематику феноменологического генезиса
и, таким образом, достигли уровня генетической феноменологии. Прежде чем мы
проясним ее более точный смысл, нужно возобновить осмысление феноменологического
метода. Пора наконец придать значимость тому фундаментальному методическому

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org усмотрению, которое, будучи достигнуто однажды, пронизывает всю методику трансцендентальной феноменологии (а на естественной почве и методику подлинной и чистой психологии внутреннего). Мы обращаемся к нему так поздно лишь для того, чтобы облегчить введение в феноменологию. Необычайное многообразие новых открытий и проблем должно было поначалу выступить в более скромном облачении, как всего лишь эмпирическая дескрипция, хотя и протекающая только в сфере трансцендентального опыта. Напротив, метод эйдетической дескрипции знаменует перевод всех таких дескрипций в новое, фундаментальное измерение, которое умножило бы трудности понимания, если бы мы заговорили о нем в самом начале, тогда как после проведения многочисленных эмпирических дескрипций понять его будет легко.

Каждый из нас, как размышляющий по-картезиански, благодаря методу феноменологической редукции был возвращен к своему трансцендентальному егo и притом как к этому фактическому, одному и единственному абсолютному егo в естественной связи с тем или иным егo конкретно-монадическим содержанием. Продолжая размышления, я, как это егo, нахожу подлежащие дескрипции и интенциональному развертыванию типы и мог бы шаг за шагом продолжать интенциональное раскрытие своей монады в открывающихся основных направлениях. Не случайно в наших описаниях часто встречались такие обороты как «сущностная необходимость», «сущностный», в которых находит свое выражение четкое, впервые проясненное и определенное феноменологией понятие априорности.

О чем здесь идет речь, сразу станет понятно на примерах. Выберем какой-нибудь тип интенциональных переживаний – восприятия, ретенции, воспоминания, высказывания, склонности, стремления к чему-либо – и помыслим его как эксплицированный и описанный в отношении характера совершаемой им интенциональной работы, а следовательно, в нозетическом и нозматическом отношении. Это может означать, как мы до сих пор и считали, что речь идет о типах фактических событий фактического трансцендентального егo и, таким образом, трансцендентальные дескрипции должны иметь эмпирическое значение. Но наше описание сохраняет тем не менее такую всеобщность, что это не сказывается на результатах, как бы ни обстояло дело с эмпирическими фактами жизни трансцендентального егo.

Поясним сказанное и сделаем для себя методические выводы. Исходя из отдельного восприятия этого стола, мы варьируем предмет восприятия – стол – совершенно произвольно, но все же так, чтобы удержать восприятие как восприятие некоего – какого угодно – предмета, начиная, к примеру, с того, что совершенно произвольно воображаем его форму, цвет и т. д., сохраняя тождественным лишь воспринимаемое явление. Другими словами, воздерживаясь от полагания бытийной значимости факта этого восприятия, мы превращаем его в чистую возможность, наряду с другими совершенно произвольными чистыми возможностями, – но чистыми возможностями восприятия. Мы словно перемещаем действительное восприятие в царство недействительностей, царство «как бы», из которого мы получаем чистые возможности, – очищенные от всего, что привязывает нас к этому факту или к любому факту вообще. Что касается последнего замечания, то эти возможности не связаны и с соплагаемым фактическим егo, но сохраняются для нас именно как совершенно свободная деятельность фантазии – так, что мы с самого начала могли бы взять в качестве исходного примера вторжение фантазии в восприятие, вне всякой связи с остальными фактами нашей жизни. Полученный таким образом всеобщий тип «восприятие» висит, так сказать, в воздухе – в воздухе абсолютно чистых возможностей воображения. Освобожденный от всякой фактичности, он стал эйдосом восприятия, идеальный объем которого составляют все *idealiter* возможные восприятия как чистые возможности воображения. Анализ восприятия становится тогда сущностным анализом; все, что было сказано о синтезах, принадлежащих к типу восприятия, о горизонтах потенциальности и т. д., как легко заметить, имеет сущностное значение для всего, что может быть образовано в этом свободном варьировании, т. е. для всех мыслимых восприятий вообще, другими словами, с абсолютной сущностной всеобщностью и сущностной необходимостью справедливо для каждого по отдельности выбранного случая, а значит и для каждого фактического восприятия, поскольку каждый факт следует мыслить всего лишь как пример некоей чистой возможности.

Поскольку варьирование понимается как очевидное, т. е. как дающее в чистой интуиции сами возможности как возможности, ее коррелят представляет собой интуитивное и аподиктическое сознание всеобщности. Эйдос сам есть данное в созерцании или доступное созерцанию всеобщее – чистое, безусловное, а именно,

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
сообразно собственному интуитивному смыслу, всеобщее, не обусловленное никаким фактом. Он предшествует всем понятиям, понимаемым как значения слов; напротив, как чистые понятия, они сами должны формулироваться в соответствии с эйдосом.

Если каждый по отдельности выбранный тип возводится из окружающей его сферы эмпирически-фактического трансцендентального его в сферу чистых сущностей, то внешние интенциональные горизонты, указывающие на его допускающую раскрытие связности внутри его, не исчезают; разница лишь в том, что эти горизонты связности сами становятся эйдетическими. Другими словами, размышляя о каждом эйдетически чистом типе, мы находимся хотя и не в сфере фактического его, но в эйдосе его; любое конституирование действительно чистой возможности среди чистых возможностей имплицитно приносит с собой, как свой внешний горизонт, некое в чистом смысле возможное его, одну из чистых возможностей моего фактического его. Мы с самого начала могли бы мыслить это его как свободно варьируемое и ставить задачу сущностного исследования эксплицитной конституции трансцендентального его вообще. Так и поступала с самого начала новая феноменология, и потому все ранее обсужденные нами дескрипции и все, что говорилось о разграничении проблем, на самом деле представляет собой обратный перевод из первоначальной эйдетической формы в форму эмпирической типики. Если мы, таким образом, полагаем, что феноменология, как интуитивно-априорная наука, развивалась по чисто эйдетическому методу, то все ее сущностные исследования являются не чем иным, как раскрытием универсального эйдоса «трансцендентального его вообще», который содержит в себе все варианты чистых возможностей моего фактического его и само это его как возможность. Эйдетическая феноменология исследует, таким образом, универсальное априори, без которого я немислим, немислимо трансцендентальное Я вообще, иными словами, поскольку любая сущностная всеобщность имеет ценность нерушимой закономерности, она исследует универсальные сущностные законы, предписывающие каждому фактическому высказыванию о трансцендентальном его возможный смысл (в противоположность бессмыслице).

Как для его, размышляющего по-картезиански, ведомого идеей философии как универсальной науки с абсолютно строгим обоснованием, возможность которой я предположил, для меня в результате последних соображений становится очевидным, что прежде всего я должен разработать чисто эйдетическую феноменологию, и что только в ее рамках происходит и может произойти первое претворение в действительность философской науки – «первой философии». Даже если мой собственный интерес после осуществления трансцендентальной редукции направлен на мое чистое его, на раскрытие этого фактического его, это раскрытие может стать подлинно научным только при возвращении к принадлежащим ему, как некоему его вообще, аподиктическим принципам, к сущностным всеобщностям и necessities, посредством которых восстанавливается связь факта с его рациональными основаниями, с основаниями его чистой возможности, и он благодаря этому становится научным (логическим) фактом. Следует обратить внимание и на то, что при переходе от моего его к его вообще не предполагается ни действительность, ни возможность существования каких-либо других его. Объем эйдоса его определяется здесь самопроизвольным варьированием моего его. Когда я представляю себя другим, я воображаю только себя, но не других. Таким образом, «сама по себе» наука о чистых возможностях предшествует науке о действительностях и вообще только и делает ее возможной как науку. Так мы достигаем методического усмотрения, согласно которому наряду с феноменологической редукцией эйдетическая интуиция является основной формой всех особых трансцендентальных методов, и что вместе они полностью определяют подлинный смысл трансцендентальной феноменологии.

§ 35. Экскурс в эйдетическую внутреннюю психологию

Мы выйдем за пределы замкнутого в себе круга наших размышлений, удерживающего нас в сфере трансцендентальной феноменологии, если и здесь не удержимся от замечания, что все содержание этого только что проведенного фундаментального методического наблюдения с небольшими видоизменениями, которые, правда, лишают его трансцендентального смысла, сохраняется для нас, если мы на почве естественного мировосприятия стремимся к созданию некоей психологии как позитивной науки и при этом прежде всего к созданию необходимой для нее и предшествующей ей чисто интенциональной психологии, черпающей чисто из внутреннего опыта. Конкретному трансцендентальному его в этом случае соответствует человеческое Я, конкретная душа, взятая чисто в себе и для себя, психически поляризованная, причем Я представляет собой полюс моих

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
хабитуальностей, особенностей моего характера. Место эйдетической трансцендентальной феноменологии заступает тогда чистое эйдетическое учение о душе, соотнесенное с эйдосом «душа», эйдетический горизонт которого остается, конечно же, неисследованным. Но если его подвергнуть исследованию, то откроется путь к преодолению этой позитивности, т. е. переход к абсолютной феноменологии, феноменологии трансцендентального эго, которое как раз не имеет уже никакого горизонта, способного вывести это эго за пределы сферы эго трансцендентального бытия и таким образом эго релятивизировать.

§ 36. Трансцендентальное эго как универсум возможных форм переживания. Сущностные законы, управляющие совместимостью переживаний как протекающих одновременно и последовательно

Если мы, после того как на путях эйдетического метода была достигнута существенно новая формулировка идеи трансцендентальной феноменологии, возвратимся к раскрытию феноменологической проблематики, то, естественно, будем держаться отныне в рамках чисто эйдетической феноменологии, где фактичность трансцендентального эго и особых данностей эго трансцендентальной эмпирии имеет лишь значение примеров чистых возможностей. Проблемы, поставленные ранее, мы также будем понимать как эйдетические, поскольку мыслим повсюду осуществленной показанную на примере возможность их эйдетического очищения. Следовать идеальной задаче действительно систематического раскрытия конкретного эго как такового в его сущностных составляющих и, следовательно, вводить в игру действительно систематическую проблематику и систематический порядок исследования чрезвычайно сложно, и прежде всего потому, что мы должны найти новые подступы к специфическим универсальным проблемам конституции трансцендентального эго. Универсальное априори, принадлежащее трансцендентальному эго как таковому, есть сущностная форма, заключающая в себе бесконечное число форм, априорных типов возможных актуальностей и потенциальностей жизни вместе с предметами, которые конституируются в нем как действительно сущие. Однако в возможном единстве эго совместимы не все отдельные возможные типы, не в любом порядке и не в любой точке эго собственной временности. Если я создаю некую научную теорию, то эта сложная активность разума и то, что признается в ней разумом как сущее, принадлежит тому сущностному типу, который возможен не для всякого возможного эго, но лишь для разумного эго в этом особом смысле, т. е. в том самом смысле, который при погружении эго в мир представлен сущностной формой «человек» (*animal rationale*). При эйдетической типизации своего фактического теоретизирования, независимо от того, осознаю я это или нет, я изменяю и самого себя, но не вполне произвольно, а в рамках коррелятивного сущностного типа «разумное существо». Очевидно, я не могу также полагать, что осуществленное и осуществимое мною сейчас теоретизирование может быть произвольно перемещено внутри единства моей жизни, и это тоже относится к сфере эйдетического. Эйдетическое понимание детских лет моей жизни и их конститутивных возможностей создает такой тип, при дальнейшем развитии которого, но не в собственной эго взаимосвязи, может возникнуть тип «научное теоретизирование». Такая связь имеет свои основания в априорной универсальной структуре, в универсальных сущностных законах сосуществования и последовательности в эгологическом времени. Ибо что бы ни происходило в моем эго и, в эйдетическом отношении, в некоем эго вообще – в виде интенциональных переживаний, конституированных единств, хабитуальностей эго – все это обладает своей временностью и в этом отношении включено в формальную систему универсальной временности, благодаря которой каждое мыслимое эго конституирует себя для себя самого.

§ 37. Время как универсальная форма всякого эгологического генезиса

Сущностные законы совместимости (правила одновременного и последовательного фактического существования и возможности такого существования) являются в наиболее широком смысле законами каузальности – законами «если – то». Однако здесь лучше отказаться от обремененного предрассудками выражения «каузальность» и применительно к трансцендентальной сфере (равно как и к сфере чистой психологии) говорить о мотивации. Универсум переживаний, составляющих реальное бытийное содержание трансцендентального эго, вмещает все эти переживания лишь в универсальной форме единого потока, которому как вливающиеся в него подчинены все отдельные переживания. Таким образом, уже эта форма, наиболее всеобщая для

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
всех особых форм конкретных переживаний и конституированных в их потоке образований, есть форма всесвяующей и управляющей каждым отдельным переживанием мотивации, которую мы тоже можем рассматривать как формальную закономерность универсального генезиса, благодаря которой в определенной ноэто-ноэматической формальной структуре текущих способов данности прошлое, настоящее и будущее снова и снова конституируются в своем единстве. Но внутри этой формы жизнь протекает как мотивированный ход особых конститутивных свершений, имеющих многочисленные особые мотивации и системы мотиваций-свершений, которые в силу всеобщих закономерностей генезиса образуют единство универсального генезиса его. Его конституирует себя для себя самого, так сказать, в единстве некоей истории, и если мы говорили, что в конституции его заключены конституции всех сущих для него предметностей, как имманентных, так и трансцендентных, как идеальных, так и реальных, то теперь следует добавить, что конститутивные системы, благодаря которым те или иные предметы и предметные категории существуют для его, сами возможны лишь в рамках законосообразного генезиса. В то же время они связаны при этом универсальной генетической формой, которая делает конкретное его (монаду) возможным в качестве единства, в качестве его, обладающего особыми совместимыми составляющими своего бытийного содержания. Тот факт, что для меня существует природа, мир культуры, человеческий мир с его социальными формами и т. д., свидетельствует о том, что для меня существуют возможности соответствующего опыта, – как возможности, которые я в любое время могу ввести в игру и свободно продолжить, соблюдая определенный синтетический стиль, независимо от того, действительно я познаю в опыте именно такие предметы, или нет; он также свидетельствует о том, что соответствующие им другие способы осознания – смутное полагание и т. п. – существуют для меня как возможности, и что для них также существуют возможности наполнить или опровергнуть эти гюлагания в результате опытов, организованных в соответствии с заранее очерченной типикой. В этом заключена устойчивая хабитуальность, полученная и развитая в результате определенного генезиса, подчиненного сущностным законам.

Здесь вспоминаются знакомые нам с давних пор проблемы психологического происхождения пространственных и временных представлений, представлений о вещи, числе и т. п. В феноменологии они выступают как трансцендентальные и, естественно, как интенциональные проблемы, подчиненные при этом проблемам универсального генезиса.

Очень трудны подступы к предельно всеобщим проблемам эйдетической феноменологии и, таким образом, к последнему синтезу. Начинающий феноменолог поневоле связан тем, что в качестве примера ему приходится исходить из самого себя. Он находит себя как его в трансцендентальном смысле и, далее, как некое его вообще, которое в своем сознании уже обладает миром, – миром, относящимся ко всем нам известному онтологическому типу, с его природой, культурой (науками, искусством, техникой и т. п.), с личностными образованиями высшего порядка (государство, церковь) и т. д. В начале своего развития феноменология еще статична, ее дескрипции строятся по аналогии с естественно-историческими, в которых рассматриваются и в лучшем случае систематически упорядочиваются отдельные типы. Проблемы универсального генезиса и генетическая структура его в его универсальности, не ограничивающаяся временной формой, пока еще остаются вдальке, поскольку они и в самом деле относятся к более высокой ступени. Но даже когда они оказываются затронуты, это происходит с некоторым ограничением. Ибо в начале сущностное рассмотрение тоже будет придерживаться его как такового, в связи с тем, что для него уже существует некий конституированный мир. Это также необходимая ступень; только после раскрытия закономерных форм протекающего на этой ступени генезиса можно увидеть возможности для создания максимально всеобщей эйдетической феноменологии. В ней его варьирует себя столь свободно, что не придерживается даже идеальной ограничительной предпосылки, согласно которой для него существенным образом конституирован мир, обладающий само собой для нас разумеющейся онтологической структурой.

§ 38. Активный и пассивный синтез

Если теперь мы, как возможные, связанные с миром субъекты зададим себе вопрос об имеющих универсальное значение принципах конститутивного генезиса, то последние разделятся на две основные формы как принципы активного и пассивного генезиса. В первом случае я функционирует как продуктивно конституирующее посредством выполняемых им специфических актов. Сюда относятся все достижения практического

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org разума, понимаемого в самом широком смысле. В этом смысле практическим оказывается даже логический разум. Характерная особенность состоит в том, что акты Я, обобщенные и связанные в социальности (трансцендентальный смысл которой еще только предстоит выявить), связываются в разнообразных, специфически активных синтезах и на основе уже данных предметов – данных в способах осознания, обеспечивающих предварительную данность, – изначально конституируют новые предметы. Последние выступают потом как продукты сознания. Так в объединении конституируется множество, в счете – число, в разделении – часть, в высказывании – сказуемое или сказываемое обстояние дел, в умозаключении – вывод и т. д. Изначальное сознание всеобщности также представляет собой активность, в которой всеобщность конституирует себя предметно. Как следствие этого, в коррелятивном Я конституируется хабитуальность непрерывной значимости, которая теперь принадлежит конституции предметов просто как сущих для Я и которой, следовательно, всегда можно снова воспользоваться, будь то в воспроизведении, когда синтетически осознается та же самая предметность как данная вновь в категориальном созерцании, будь то в участвующем в этом синтезе смутном сознании. Трансцендентальному конституированию предметов такого рода, соотнесенных с различными видами интерсубъективной активности (например, предметов культуры), должно предшествовать конституирование некоей трансцендентальной интерсубъективности, о которой мы будем говорить несколько позже.

Высшие формы подобной активности разума в специфическом смысле слова и продуктов этой активности, как ее коррелятов, которые в совокупности характеризуются как ирреальные (идеальные предметы), [17 – См.: Ингарден, 13.] мы не можем, как уже было сказано, безоговорочно считать принадлежащими каждому конкретному его как таковому (что уже показало воспоминание о нашем детстве). Однако с низшими уровнями, такими как опытное познание, истолкование познанного в его особых моментах, обобщение, установление связей и пр., дело будет обстоять уже иным образом.

В любом случае все, что создано активностью, с необходимостью предполагает в качестве своего низшего уровня пассивность, в которой нечто дано нам заранее, и на этом пути мы сталкиваемся с проблемой конституции посредством пассивного генезиса. Все то, что встречается нам в жизни, так сказать, в готовом виде, просто как некая существующая вещь (лишенная какого бы то ни было духовного или культурного характера, который делает ее узнаваемой в качестве, например, молотка, стола, произведения искусства), в своей изначальности, как «оно само» дано в синтезе пассивного опыта и дано как таковое прежде, чем с началом активного постижения вступят в игру духовные активности.

В то время как эти активности выполняют свою синтетическую работу, поставляющий им всю их материю пассивный синтез не прекращается. Вещь, данная сначала в пассивном созерцании, является затем в едином созерцании, и сколь бы многое ни изменялось в ней при активном истолковании, постижении отдельных ее частей и признаков, в этой активности и во время ее работы она остается заранее данной; продолжается течение многообразных способов явления, единых визуальных или тактильных образов восприятия, в очевидном пассивном синтезе которых является эта вещь, эта ее форма и т. п. Однако именно этот синтез, как синтез этой формы, обладает своей, в нем самом выраженной историей. Именно благодаря сущностному генезису я, как его, могу узнать в опыте некую вещь, и притом с первого взгляда. Впрочем, это верно как для феноменологического, так и, в обычном смысле, для психологического генезиса. Недаром говорится, что в детстве мы сначала вообще должны научиться видеть вещи, и что это видение должно генетически предшествовать всем другим способам осознания вещей. Таким образом, в раннем детстве поле восприятия заранее данного не содержит еще ничего, что при простом взгляде могло бы быть эксплицировано как вещь. Однако, не возвращаясь на почву пассивности и даже не прибегая к психологии с ее внешней, психофизической точкой зрения, мы, как размышляющие его, можем путем проникновения в интенциональное содержание самих феноменов опыта – феноменов опытного постижения вещей и всех остальных феноменов – найти интенциональные отсылки, которые ведут к некоей истории, и таким образом дают возможность распознать эти феномены как формы, следующие за другими, сущностно предшествующими им формами (хотя последние могут и не относиться в точности к тому же самому конституированному предмету). Но при этом мы вскоре столкнемся с сущностными закономерностями пассивного образования все новых и новых синтезов, которое отчасти предшествует всякой активности, отчасти вновь объемлет ее саму, с пассивным генезисом многообразных апперцепции в качестве относящихся к некоторой хабитуальности образований, которые являются

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
как заранее данные предметы, сформированные для пребывающего в центре Я, и, актуализируясь, воздействуют на Я и мотивируют его действия. Благодаря этому пассивному синтезу (включающему, таким образом, и результаты активного) Я постоянно окружено предметами. Об этом говорит уже то обстоятельство, что все воздействующее на меня как на развитое его, воспринимается как предмет, как субстрат предикатов, с которыми я могу ознакомиться. Ибо такова заранее известная возможная форма, к которой стремятся возможные экспликации как такие экспликации, в которых происходит ознакомление, которые могли бы конституировать предмет как непреходящее достояние, как нечто всякий раз вновь доступное; и эту предельную форму можно заранее понять как продукт генезиса. Генезис сам указывает на изначальность этой формы. Все известное нам предполагает некое изначальное знакомство; то, что мы называем неизвестным, тем не менее известным образом структурно организовано: имеет форму предмета, в частности форму пространственной вещи, культурного объекта, орудия и т. д.

§ 39. Ассоциация как принцип пассивного генезиса

Универсальный принцип пассивного генезиса для конституции всех тех предметов, которые в конечном итоге предшествуют активным образованиям есть принцип ассоциации. Ассоциация безусловно принадлежит к интенциональным проблемам, что можно дескриптивно продемонстрировать в отношении ее первичных форм, и в своих интенциональных функциях подчинена сущностным законам, исходя из которых должна быть понята всякая пассивная конституция – и конституция переживаний как предметов имманентного времени, и конституция всех реальных природных предметов, принадлежащих объективному пространственно-временному миру. Ассоциация есть фундаментальное понятие трансцендентальной феноменологии (как в психологической параллели оно является фундаментальным для чисто интенциональной психологии). Старое понятие ассоциации и ассоциативных законов, хотя оно со времен Юма применялось, как правило, для описания взаимосвязей чисто психической жизни, представляет собой лишь натуралистическое искажение подлинно интенционального понятия. В феноменологии, очень поздно нашедшей подступы к исследованию ассоциации, это понятие получает совершенно новый облик и по-новому определяется в отношении своих основных форм, к которым относится, например, чувственная конфигурация в совместном или последовательном существовании. Приверженцу традиционных взглядов это покажется странным, хотя с феноменологической точки зрения очевидно, что ассоциация это не просто знак подчиненности комплексных психических данных эмпирическим законам, – если прибегнуть к старому сравнению, что-то вроде внутриспсихической гравитации, – но в высшей степени объемлющий термин, указывающий на подчиненность конституции чистого его интенциональным сущностным законам, царство врожденного априори, без которого не мыслимо, следовательно, никакое его как таковое. Только благодаря генетической феноменологии его может быть понято как бесконечная, скрепленная в единстве универсального генезиса взаимосвязь сопринадлежащих ему продуктов синтеза, – на различных уровнях, которые должны полностью соответствовать неизменной универсальной форме временности, поскольку она сама основывается на постоянно текущем пассивном и всеобъемлющем универсальном синтезе, который с необходимостью вбирает в себя все новое. Эта многоуровневая структура сохраняется в развитом его как неизменная формальная система апперцепции и, тем самым, как система конституированных предметностей, в том числе и объективного универсума, обладающего устойчивой онтологической структурой, причем это её сохранение есть лишь одна из форм генезиса. С учетом всего этого, отдельный факт всегда иррационален и возможен лишь благодаря принадлежащей ему как эгологическому факту формальной системе априорности. При этом не следует, однако, упускать из виду, что факт с его иррациональностью сам является структурным понятием в системе конкретного априори.

§ 40. Переход к проблеме трансцендентального идеализма

После сведения феноменологической проблематики к общей проблеме единой статической и генетической конституции предметностей возможного сознания кажется, что феноменология может быть по праву охарактеризована и как трансцендентальная теория познания. Сопоставим в этом отношении трансцендентальную теорию познания с традиционной.

В последней основной проблемой является проблема трансцендентности. Традиционная теория познания, даже если она, как в эмпиризме, опирается на обычную психологию, не желает быть всего лишь психологией познания, но стремится прояснить его принципиальную возможность. Ее проблема возникает перед ней в естественной установке, и в этой же установке рассматривается в дальнейшем. Я нахожу себя как человека в мире, и притом как познающего этот мир, включающий и меня самого, в опыте и в науке. Теперь я говорю себе: все, что есть для меня, есть как таковое благодаря моему познающему сознанию, есть для меня познанное в моем опыте, помысленное в моем мышлении, теоретически развитое в моей теории, усмотренное в моем усмотрении. Признавая интенциональность вслед за Brentano, можно сказать: интенциональность как фундаментальное свойство моей психической жизни есть реальное, принадлежащее мне как человеку, равно как и любому другому человеку в отношении его чисто психической внутренней жизни, свойство, которое уже сам Brentano поместил в центр эмпирической психологии человека. Речь от первого лица, которая ведется в начале, остается естественной речью от первого лица; она удерживает себя и все дальнейшее рассмотрение проблемы на почве данности мира. И теперь становится совершенно ясно: все, что существует и имеет значимость для меня, для человека, существует и имеет значимость в собственной жизни сознания, пребывающего у себя самого во всяком осознании мира и во всяком научном познании. Все различия, которые я устанавливаю между подлинным и ошибочным опытом, а в самом опыте – между бытием и видимостью, имеют место в пределах сферы моего сознания, как и в том случае, когда я на более высоком уровне провожу различия между основанным и не основанным на усмотрениях мышлением, а также между априорной необходимостью и противоречивостью, между эмпирически истинным и эмпирически ложным. Действительный с очевидностью, мыслимый с необходимостью, противоречивый, мыслимый в возможности, вероятный и т. д. – все это характеристики того или иного интенционального предмета, возникающие в собственной сфере моего сознания. Любое обоснование, любое удостоверение истины и бытия осуществляется целиком и полностью во мне, и его результатом становится та или иная характеристика, принадлежащая *cogitatum* моего *cogito*.

В этом видится теперь важная проблема. Понятно, что в сфере своего сознания благодаря взаимосвязанной мотивации, определяющей мою жизнь, я нахожу те или иные достоверности и даже очевидности, которые невозможно обойти. Но каким образом вся эта игра, происходящая в имманентной жизни сознания, может получить объективное значение? Как может очевидность (*clara et distincta perceptio*) претендовать на нечто большее, нежели быть одной из принадлежащих моему сознанию характеристик? Если оставить в стороне, быть может, вовсе не столь уж безразличное воздержание от признания бытийной значимости мира, то перед нами встает декартова проблема, решить которую должна была божественная *veracitas*.

§ 41. Подлинное феноменологическое самоистолкование *ego cogito* как «трансцендентальный идеализм»

Что может сказать по этому поводу трансцендентальное феноменологическое самоосмысление? Ничего, кроме того, что эта проблема бессмысленна, и жертвой этой бессмыслицы не мог не стать сам Декарт, поскольку он не уловил подлинного смысла своего трансцендентального *ego cogito*; и редукции к чистому *ego*. Но еще более грубой ошибкой, ввиду полного пренебрежения картезианским *ego cogito*, является обычная точка зрения последователей Декарта. Мы спрашиваем, что же представляет собой это Я, которое имеет право задавать такие трансцендентальные вопросы? Могу ли я ставить их как естественный человек и, как таковой, всерьез, а именно, в трансцендентальном смысле спрашивать, как мне покинуть остров моего сознания и каким образом то, что переживается в моем сознании как некая очевидность, может получить объективное значение? Ведь если воспринимаю себя как естественного человека, значит, я уже до того воспринял пространственный мир и себя как находящегося в пространстве, в котором, следовательно, находится и нечто внешнее по отношению ко мне. Не предполагается ли, таким образом, значимость восприятия мира уже при постановке вопроса, не содержится ли она в его смысле, в то время как только ответ на этот вопрос должен вообще дать право на то, чтобы считать что-либо объективно значимым. Очевидно, для того, чтобы обрести такую жизнь сознания и такое Я, которое может ставить трансцендентальные вопросы как вопросы о возможности трансцендентного познания, требуется сознательное проведение феноменологической редукции. Но поскольку мы не ограничиваемся лишь

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
поверхностным выполнением феноменологического «явления», а скорее намереваемся раскрыть в систематическом самоосмыслении все поле сознания чистого «я», мы осознаем, что все то, что существует для «я», конституируется в нем самом, и далее, что всякий вид бытия, в том числе и всякий вид, который в том или ином смысле характеризуется как трансцендентный, имеет свою особую конституцию. Трансцендентность в любой своей форме есть имманентная, конституирующаяся внутри «я» бытийная характеристика. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, называть ли его имманентным или трансцендентным, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируются смысл и бытие. Бессмысленна попытка постичь универсум истинного бытия как нечто находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, соединяя друг с другом эти два универсума лишь внешним образом, с помощью жесткого закона. Оба они сущностно связаны друг с другом, а то, что сущностно взаимосвязано, представляет собой конкретное единство и, следовательно, они едины в единственной абсолютной конкретности, характеризующей трансцендентальную субъективность. Если последняя образует универсум возможного смысла, то любая внеположность по отношению к ней оказывается бессмысленной. Но даже бессмыслица является одним из модусов смысла, и бессмысленность ее может быть усмотрена. Однако это касается не только фактического «я» и того, что фактически доступно ему как сущее для него, в том числе и открытой возможности существования множества других «я», как сущих для него, а также результатов их конститутивной работы. Говоря точнее: если во мне, в трансцендентальном «я» (как фактически и обстоит дело), трансцендентально конституированы другие «я» и общий для всех «я» объективный мир как, в свою очередь, конституированный трансцендентальной intersубъективностью, возникшей для меня в ходе конституции других «я», то все прежде сказанное касается не только моего фактического «я» и тех фактических intersубъективности и мира, которые получают из моего «я» свой смысл и бытийную значимость. Совершающееся в моем «я» феноменологическое истолкование «я» самого, всех «я» конститутивных актов и сущих для него предметностей с необходимостью осуществляется в методической форме априорного истолкования, упорядочивающего факты в соответствующем универсуме чистых (эйдетических) возможностей. Таким образом, оно касается моего фактического «я» лишь в той мере, в какой последнее представляет собой одну из чистых возможностей, которые могут быть извлечены из него в ходе свободного варьирования, «воображения» «я» самого; как эйдетическое, это истолкование относится также к универсуму этих моих возможностей, как возможностей «я» вообще, возможности моей произвольной инаковости, а потому и ко всякой возможной intersубъективности, соотносимой при соответствующей модификации с этими моими возможностями и, далее, к миру, мыслимому как intersубъективно конституированный в ней. Поэтому подлинная теория познания имеет смысл только как трансцендентально-феноменологическая, занятая не бессмысленными заключениями от некоей мнимой имманентности к столь же мнимой трансцендентности, будто бы присущей неким принципиально непознаваемым «вещам в себе», а исключительно систематическим прояснением результатов познания, в ходе которого они должны быть поняты как результаты интенциональной работы. Благодаря этому каждый вид сущего самого по себе, реального и идеального, станет понятен как конституированный именно в этих результатах продукт трансцендентальной субъективности. Этот вид понимания является высшей из возможных форм рациональности. Все превратные интерпретации бытия коренятся в наивной слепоте по отношению к участвующим в определении бытийного смысла горизонтам и к возникающим в этой связи задачам раскрытия имплицитной интенциональности. Если увидеть и охватить исследованием эти горизонты, то в результате возникнет универсальная феноменология как проведенное с соблюдением неизменной очевидности, и притом конкретное самоистолкование «я». Точнее говоря, она возникнет, во-первых, как самоистолкование в точном смысле слова, в котором систематически показывается, каким образом «я» конституирует себя как обладающее собственной сущностью и сущее в себе и для себя (*in sich und für sich Seiendes eines eigenen Wesens*), а во-вторых, как самоистолкование в более широком смысле, которое показывает далее, каким образом «я» в силу этой собственной сущности (*dieses Eigenwesens*) конституирует в себе и нечто другое, объективное и, следовательно, вообще все, что каким-либо образом имеет для него в «я» бытийную значимость в качестве не-«я». Выдержанная в такой систематической конкретности, феноменология есть *eo ipso* трансцендентальный идеализм, хотя и в существенно новом фундаментальном смысле, – не в смысле психологического идеализма и не в смысле идеализма, предлагаемого сенсуалистическим психологизмом того идеализма, который, основываясь на лишенных смысла чувственных данных, хочет возвести некий осмысленный мир. Это и не кантовский идеализм, полагающий, что возможность мира вещей в себе можно оставить открытой хотя бы как предельное

понятие. Напротив, этот идеализм есть не более чем последовательно проведенное в форме систематической эгологической науки самоистолкование моего эго как субъекта любого возможного познания, т. е. проведенное в отношении смысла каждого сущего, обладая которым оно только и может иметь смысл для меня, для эго. Этот идеализм нельзя основать на легковесных аргументах и добыть в качестве приза за победу в диалектическом споре с различными реализмами. Он требует принятости за работу всерьез и представляет собой истолкование смысла, проводимое в отношении каждого так или иначе мыслимого для меня, для эго, типа сущего и, в частности, в отношении уже действительно данной мне в опыте трансцендентности природы, культуры, мира вообще. Но это означает систематическое раскрытие самой конституирующей интенциональности. Подлинность этого идеализма подтверждается, таким образом, самой феноменологией. Только тот, кто заблуждается относительно наиболее фундаментального смысла интенционального метода, трансцендентальной редукции или того и другого вместе, может отделять друг от друга феноменологию и трансцендентальный идеализм; кто совершает первую ошибку, тот не понял даже своеобразия подлинной интенциональной психологии (и содержащегося в ней интенционально-психологического учения о познании), как и того, что она призвана стать основанием и ядром истинно научной психологии. Тот же, кто не осознает смысла трансцендентально-феноменологической редукции и того, чего удается достичь с ее помощью, тот все еще находится в плену трансцендентального психологизма; он смешивает друг с другом интенциональную психологию и трансцендентальную феноменологию, которые возникают параллельно благодаря возможности коренного изменения установки, и становится жертвой абсурда, пытаясь основать трансцендентальную философию на естественной почве.

Наши размышления продвинулись столь далеко, что уже стал очевидным необходимым для философии стиль, а именно, стиль трансцендентально-феноменологической философии, и, в коррелятивном отношении, – для универсума сущего, которое действительно существует или может существовать для нас, – стиль единственно возможной интерпретации эго смысла, а именно, стиль трансцендентально-феноменологического идеализма. При этом столь же очевидно, что та бесконечная работа, которая была намечена нами в самых общих чертах, т. е. самоистолкование моего эго, эго феноменолога, в отношении того, что касается конституции и ее результатов, как цепь отдельных размышлений ограничена универсальными рамками одного всеобъемлющего размышления, которое всегда может быть синтетически продолжено.

Можем ли мы остановиться на этом и предоставить все дальнейшее частным исследованиям? Достаточно ли уже приобретенной очевидности с ее предположительным целевым смыслом и достаточно ли далеко зашло наше предварительное рассмотрение, чтобы мы исполнились той великой веры в философию, возникающую в этих размышлениях из метода самоистолкования эго, чтобы мы могли принять эту философию в качестве цели наших жизненных стремлений и со счастливой уверенностью приступить к работе? Разумеется, даже при поверхностном взгляде на то, что конституируется в нас, в данном случае, во мне, размышляющем эго, как мир, как универсум бытия вообще, мы не могли не задуматься о других эго и об осуществляемых ими конститутивных актах. Посредством этих конституированных в моем собственном эго чужих конститутивных актов для меня (как уже было сказано) конституируется мир, общий для всех нас. Сюда же относится и конституция некой философии, общей для всех нас, поскольку мы размышляем вместе, сообразной идее единственной *Philosophia perennis*. Но насколько устойчивой окажется добытая нами очевидность, – очевидность феноменологической философии и феноменологического идеализма как нашей единственной возможности, очевидность, которая оставалась для нас совершенно ясной и надежной, пока мы, отдавшись потоку наполнявших наши размышления интуиции, говорили о проявляющихся в них существенных потребностях? Не пошатнется ли она в силу того, что наше предварительное методическое рассмотрение не было доведено до того пункта, в котором проясняется в своей сущностной всеобщности весьма загадочная возможность бытия для нас других эго и уточняется способ этого бытия, а затем истолковывается соответствующая проблематика? Чтобы наши «Картезианские размышления» стали для нас, как начинающих философов, подлинным введением в философию и тем началом, которое в качестве необходимой практической идеи служит основанием ее действительного осуществления (началом, заключающим в себе, следовательно, и очевидность того пути, по которому будут двигаться наши бесконечные исследования и который конституируется как идеальная необходимость), наши собственные размышления должны быть проведены в таком объеме, чтобы в указанном смысле не осталось никаких неясностей в отношении нашего пути и его цели. В них должны быть полностью раскрыты и до конца прояснены универсальные проблемы, связанные с

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
финальной идеей философии (что соответствует и замыслу прежних, декартовых «Размышлений»), т. е., в нашем понимании, универсальные проблемы конституции; а это значит, что в них в наиболее емкой, но тем не менее строго определенной всеобщности уже должен быть выявлен истинный универсальный смысл сущего как такового и его универсальных структур – во всеобщности, благодаря которой впервые становится возможной разработка онтологических проблем в форме связанной и конкретной феноменологической философии, а в дальнейшем и философская наука о фактическом, поскольку сущее для философии и, соответственно, для коррелятивного феноменологического исследования есть некая практическая идея, идея бесконечной разработки теоретических определений.

Размышление V. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической intersубъективности

§ 42. Изложение проблемы опытного познания другого его как ответ на обвинение в солипсизме

Начнем наши дальнейшие размышления с рассмотрения одного, как может показаться, весьма весомого возражения. Оно касается, ни много ни мало, притязания трансцендентальной феноменологии на право быть уже самой трансцендентальной философией и, следовательно, на способность разрешить связанные с объективным миром трансцендентальные проблемы посредством разработки конститутивной проблематики и теории в рамках трансцендентально редуцированного его. Если я, как размышляющее Я, редуцирую себя посредством феноменологического «Я» к своему абсолютному трансцендентальному его, то не становлюсь ли я после этого неким *solus ipse* и не остаюсь ли таковым до тех пор, пока под знаком феноменологии занимаюсь последовательным самоистолкованием? И не следует ли в таком случае объявить феноменологию, вознамерившуюся решить проблемы объективного бытия и выступить уже в качестве философии, трансцендентальным солипсизмом?

Рассмотрим этот вопрос ближе. В результате трансцендентальной редукции я оказываюсь привязан к протекающим в моем сознании чистым переживаниям и конституированным в силу их актуальностей или потенциальностей единствам. В самом деле, кажется само собой разумеющимся, что такие единства неотделимы от моего его и потому принадлежат конкретно ему самому.

Но как в таком случае обстоит дело с другими его, ведь они не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящимися во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно «другие». Не поступили ли мы, таким образом, несправедливо в отношении трансцендентального реализма? Пусть ему недостает феноменологического обоснования, но в принципе он все же прав, поскольку стремится найти путь от имманентности его к трансцендентности «другого». Можем ли мы, как феноменологи, не согласиться с этим и потому не сказать, что за имманентно конституированными в его природой и миром вообще находится прежде всего мир, сущий сам по себе, к которому как раз и нужно еще найти дорогу; не сказать тем самым, что в чисто феноменологическом смысле не может быть задан даже вопрос о возможности действительно трансцендентного познания, и прежде всего о том, как я из моего абсолютного его могу выйти к другим его, которые не существуют во мне как действительные «другие», но как таковые лишь интенционально осознаются во мне? Разве изначально не разумеется само собой, что поле моего трансцендентального познания не выходит за пределы сферы моего трансцендентального опыта и того, что синтетически заключено в нем; разве не само собой разумеется, что все это полностью определяется и исчерпывается моим собственным трансцендентальным его?

Между тем может все же оказаться, что эти мысли не совсем справедливы. Прежде чем согласиться с ними и с тем «само собой разумеющимся», из чего они проистекают, и после прибегнуть к диалектическим аргументам и гипотезам, которые именуют себя «метафизическими» и предполагаемая возможность которых может обернуться совершенной бессмыслицей, было бы уместнее предпринять и систематически провести конкретную работу по феноменологическому истолкованию проблемы, возникающей здесь в связи с *alter ego*. Нам следует все же

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org познакомится с эксплицитной и имплицитной интенциональностью, в которой alter ego проявляет и подтверждает себя на почве нашего трансцендентального ego, понять, как, в каких интенциональностях, в каких синтезах, в каких мотивациях смысл «другое ego» формируется во мне и в согласованном опыте познания «другого» подтверждается как сущий и даже, особым образом, как сущий сам по себе. Ведь эти переживания и их результаты суть трансцендентальные факты внутри моей феноменологической сферы – каким же иным способом, не прибегая к их исследованию, я могу всесторонне истолковать смысл других ego как существующих?

§ 43. Ноэмато-онтический способ данности другого ego как трансцендентальная путеводная нить конститутивной теории опыта «другого»

Моей трансцендентальной путеводной нитью становится, прежде всего, опытное познание «другого», как он дан мне непосредственно и, глубже, в его ноэмато-онтическом содержании (чисто как коррелят моего cogito, более подробную структуру которого еще предстоит раскрыть). В примечательных особенностях и разнообразии этого содержания уже заявляет о себе многогранность и сложность феноменологической задачи. К примеру, в опыте я познаю «других», как действительно сущих, в изменчивых непротиворечивых многообразиях опыта и познаю их, с одной стороны, как объекты мира. При этом они выступают не только как природные физические вещи, хотя, в некотором отношении, и как таковые тоже. Ведь они познаются в опыте и как управляющие при посредстве психики подчиненными им природными телами. В таком своеобразном виде живых организмов, как психофизические объекты, они существуют в мире. С другой стороны, я в то же время познаю их в опыте как соотнесенные с этим миром субъекты, как субъекты, познающие в опыте этот мир, причем тот самый мир, который познаю я сам, и познающие при этом также меня, как познающего этот мир и сущих в нем «других». Продолжая двигаться в этом направлении, я еще многое могу истолковать ноэматически.

Таким образом, в себе, в рамках трансцендентально редуцированной чистой жизни моего сознания я познаю в опыте мир вместе с сущими в нем «другими» и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, интересубъективный мир, существующий для каждого и доступный для каждого в своих объектах. И все же каждый обладает своим опытом, своими явлениями и их единствами, своим феноменом мира, в то время как познанный в опыте мир существует сам по себе, в противоположность всем познающим субъектам с их феноменами мира.

Как нам объяснить все это? Я должен неукоснительно придерживаться того факта, что всякий смысл, которым обладает и может обладать для меня какое-либо сущее, как в отношении своей «чтойности», так и в отношении своего «существования или существования в действительности», есть некий смысл внутри моей интенциональной жизни и происходит из нее, из ее конститутивных синтезов, проясняясь и раскрываясь для меня в системах согласованного подтверждения. Таким образом, для того чтобы создать почву для ответа на все возможные вопросы, которые вообще могут быть заданы осмысленно, чтобы последовательно ставить и решать сами эти вопросы, следует начать с систематического развертывания открытой и имплицитной интенциональности, благодаря которой бытие «других» для меня создается и истолковывается сообразно своему правомерному, т. е. наполненному, содержанию.

Проблема ставится, таким образом, прежде всего в специальном аспекте, а именно, как проблема существования «других» для меня и, следовательно, как тема трансцендентальной теории опыта «другого», так называемого вчувствования. Однако сразу же выясняется, что область действия этой теории гораздо шире, чем кажется поначалу, что на ней основывается и трансцендентальная теория объективного мира, взятого целиком и полностью, что, в особенности, относится к объективной природе. Ведь к бытийному смыслу мира и, в частности, природы, как объективной природы, принадлежит, как мы уже говорили раньше, существование для каждого, что предполагается нами всегда, когда мы говорим об объективной действительности. Кроме этого, миру опыта принадлежат объекты с духовными предикатами, которые сообразно своему происхождению и смыслу отсылают нас к субъектам, и чаще всего к «другим» субъектам и к их активно конституирующей интенциональности: таковы все объекты культуры (книги, всевозможные орудия и механизмы и т. д.), которые вместе с тем, однако, несут в себе смысл опыта этого существования для каждого (т. е. для каждого члена соответствующей культурной общности, например,

§ 44. Редукция трансцендентального опыта к собственной сфере

Коль скоро речь заходит о трансцендентальной конституции и тем самым о трансцендентальном смысле «других» субъектов, и следовательно, об универсальном смысловом пласте, который продуцируется «другими» и которым только и обеспечивается возможность существования для меня объективного мира, то нужно сказать, что этим субъектам пока еще не может быть приписан смысл объективных существующих в мире «других». Первое методическое требование для правильного дальнейшего движения состоит здесь в том, чтобы прежде всего осуществить внутри универсальной трансцендентальной сферы своеобразное тематическое [§949](#); [§960](#); [§959](#); [§967](#); [§942](#); . Все, о чем шла речь в настоящий момент, мы исключаем пока из тематического поля, т. е. мы отвлекаемся от всех результатов конститутивной работы интенциональности, непосредственно или опосредованно связанной с «другими» субъектами, и прежде всего выделяем всю полноту взаимосвязей той актуальной и потенциальной интенциональности, в которой его конституируется в собственном своеобразии и конституирует неотделимые от него синтетические единства, которые, следовательно, тоже следует причислить к этому своеобразию его.

Редукция к моей трансцендентальной собственной сфере или к моему конкретному трансцендентальному «Я сам» путем абстрагирования от всего, что в результате трансцендентальной конституции возникает как другое по отношению ко мне, обладает необычным смыслом. В естественной, связанной с миром установке я нахожу «других» отличными от меня и противопоставленными мне. Если я абстрагируюсь от «других» в обычном смысле слова, то остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна, такое одиночество еще ничего не меняет в естественном смысле мира, доступного для каждого в опыте, – в смысле, который в естественной установке свойствен и для Я и который не исчез бы, даже если бы какая-нибудь вселенская чума оставила меня в полном одиночестве. В трансцендентальной же установке, которая сопровождается охарактеризованной выше конститутивной абстракцией, мое его, его размышляющего, в своем трансцендентальном своеобразии не есть всего лишь редуцированное к коррелятивному феномену обычное человеческое Я в рамках совокупного феномена мира. Скорее, речь идет о сущностной структуре универсальной конституции, в которой трансцендентальное его живет как конституирующее некий объективный мир.

То, что специфически свойственно мне как его, мое конкретное монадическое бытие чисто во мне самом и для меня самого в замкнутой сфере своеобразия, охватывает всякую интенциональность, в том числе и направленную на нечто «другое» по отношению ко мне; однако, по методическим соображениям, ее синтетический результат (возникающую для меня действительность «другого») следует на первых порах исключить из нашей тематики. В этой особой интенциональности конституируется новый бытийный смысл, выходящий за пределы моего монадического его в его самостном своеобразии; при этом конституируется некое его не как «Я сам», но как его, отражающееся в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе его не просто наличествует, данное для нас как оно само, – оно конституировано как alter ego, причем упомянутым в этом выражении его являюсь Я сам в своей собственной сфере. В соответствии со своим конститутивным смыслом «другой» указывает на меня самого; «другой» есть мое собственное отражение, и в то же время не является таковым, это – мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова. Если, таким образом, его сначала было ограничено в своей собственной сфере, а его содержание исследовано и надлежащим образом определено не только в отношении переживаний, но и в отношении конкретных, неотделимых от его значимостей, то теперь следует поставить вопрос о том, как мое его внутри своей собственной сферы может под рубрикой «опытное познание другого» конституировать именно нечто «другое», – нечто, обладающее тем смыслом, который исключает продукты конституции из конкретного содержания конституирующего смыслы конкретного «Я сам», как некий аналог последнего. В первую очередь это касается любых alter ego, а затем и всего того, что получает из них смысловые определения, короче говоря, объективного мира в его собственном и полном значении.

Эта проблематика станет более понятной, если мы приступим к характеристике собственной сферы его и, соответственно, к развернутому проведению

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
абстрагирующего «другого», в результате которого эта сфера выявляется. Тематическое исключение конститутивных результатов, достигнутых в опыте «другого», и вместе с ним всех связанных с «другим» способов осознания выступает теперь не просто как феноменологическое «другое»; в отношении наивной бытийной значимости «другого» и в отношении всех сущих для нас в наивной непосредственности объектов. Ведь всегда остается в силе и предполагается трансцендентальная установка, сообразно которой все, что прежде существовало для нас непосредственно, берется исключительно как феномен, как полагаемый и подтверждающий себя смысл, чисто в том виде, в каком он обрел или обретает для нас бытийную значимость как коррелят подлежащих раскрытию конститутивных систем. Именно это раскрытие и прояснение смысла мы и подготавливаем теперь посредством нового «другого»; нижеследующим способом.

Как пребывающий в трансцендентальной установке, я в первую очередь пытаюсь установить границы «моего собственного» внутри горизонта моего трансцендентального опыта. Прежде всего я говорю, что это нечто «не-другое» по отношению ко мне. Я начинаю с того, что посредством абстрагирования освобождаю горизонт этого опыта от всего «другого» вообще. Особенностью трансцендентального феномена мира является его непосредственная данность в согласованном опыте, и потому, рассматривая этот мир, следует обратить внимание на то, как «другое» участвует в определении смысла, и путем абстракции исключить его в той мере, в какой оно задействовано в этом определении. Таким путем мы абстрагируемся в первую очередь от того, что придает людям и зверям их специфический смысл в качестве, так сказать, эго-подобных живых существ и, в дальнейшем, от всех определений феноменального мира, которые в своем смысле отсылают нас к «другим» как к субъектам я и, следовательно, предполагают наличие последних. Таковы, например, все культурные предикаты. Можно также сказать, что мы абстрагируемся от всего «духовно-другого» по отношению к нам, что позволяет рассматриваемому здесь «другому» обрести свой специфический смысл. Следует также учесть и исключить, путем абстрагирования, свойственный всем объектам феноменального мира и определяющий их как «другие» характер явной для каждого принадлежности к окружающему миру, их наличие и доступность для каждого, их способность заинтересовать или оставить равнодушным каждого в его жизненных стремлениях.

Мы констатируем при этом одно важное обстоятельство. После того как мы осуществили такую абстракцию нам постоянно дан в своем связном единстве один слой феномена мира, как трансцендентального коррелята непрерывно текущего согласованного опыта мира. Несмотря на нашу абстракцию мы можем непрерывно продолжать наше опытное созерцание, оставаясь исключительно в пределах этого слоя. Этот единый слой замечателен, далее, тем, что он является сущностно фундирующим слоем, т. е. я, очевидно, не могу обладать «другим» как опытом и, стало быть, не могу обладать смыслом «объективного мира» как данным в опыте, не обладая этим слоем в своем актуальном опыте, тогда как обратное может иметь место.

Рассмотрим ближе результат нашей абстракции, т. е. то, что остается для нас после ее осуществления. В феномене мира, в явлении мира в его объективном смысле выделяется некий нижний слой как природа в моей собственной сфере, которую следует четко отличать от просто природы, т. е. той природы, которая становится темой естествоиспытателя. Правда, последняя тоже вырастает в результате абстрагирования, а именно, абстрагирования от всего психического и от тех предикатов объективного мира, происхождение которых лично обусловлено. Но то, что получает в своей абстракции естествоиспытатель, представляет собой некий принадлежащий самому объективному миру (а в трансцендентальной установке – предметному смыслу «объективный мир») и, таким образом, тоже объективный слой, как объективно, в свою очередь, и то, от чего он абстрагируется (объективное психическое, объективные культурные предикаты и т. д.). В нашей же абстракции целиком и полностью исчезает сам смысл «объективного», принадлежащий всему сущему в мире как интересобъективно конституированному, как доступному для каждого в опыте и т. д. Так к моей собственной сфере, очищенной от всех смыслов «другой» субъективности, принадлежит смысл «просто природы», который тоже утратил это уточнение «для каждого», и который, следовательно, ни в коем случае нельзя принимать за некий абстрагированный слой самого мира или его смысла. Тогда среди тел, охваченных этой природой в моей собственной сфере, я нахожу мое живое тело, выделенное в своей уникальности, как то единственное среди них, которое есть не просто тело, но именно мое живое тело, единственный объект в пределах абстрагированного мной мирового слоя, которому я, сообразуясь с опытом,

приписываю поля ощущения, хотя они и по-разному связаны с ним (поле тактильного ощущения, поле ощущения теплого и холодного и т. д.), единственный объект, в котором я непосредственно преобладаю и господствую, как, в частности, и в каждом из его органов. Благодаря осязательному кинестезису я получаю и в любой момент могу получить восприятие с помощью рук, благодаря зрительному – с помощью глаз и т. д., причем всякий такой органический кинестезис протекает в модусе «Я делаю» и подчинен моему «Я могу»; далее, вводя в игру эти кинестезисы, я могу что-нибудь толкать, передвигать и т. д. и тем самым сперва непосредственно, а затем опосредованно действовать как живое тело. Осуществляя восприятие, я познаю или могу познать в опыте все, что принадлежит к природе, в том числе и собственную живую телесность, которая, следовательно, рефлексивно соотносена при этом с самой собой. Это становится возможным потому, что я в тот или иной момент могу с помощью одной руки воспринимать другую, воспринимать глаз с помощью руки и т. д.; при этом действующий орган должен стать объектом, а объект – действующим органом. То же самое относится и вообще ко всякому возможному способу изначального рассмотрения природы и живой телесности при помощи этой последней, которая, следовательно, и в практическом отношении соотносена сама с собой.

Выявление моего редуцированного к собственной сфере живого тела уже отчасти знаменует собой выявление собственной сущности объективного феномена «Я как этот человек». Если я редуцирую других людей к моей собственной сфере, я получаю заключенные в ее пределах тела, если я редуцирую себя как человека, я получаю свое живое тело и свою душу, или себя как психофизическое единство и в нем – свое личное Я, которое действует в этом живом теле а также, при его посредстве, действует во внешнем мире или претерпевает его воздействие, и которое, таким образом, благодаря постоянному присутствию в опыте таких уникальных способов соотносённости с Я и с его жизнью, вообще конституировано в психофизическом единстве с одушевленным телесным организмом. Если в моей собственной сфере произведено такое очищение внешнего мира, живого тела и психофизического целого, то я утрачиваю свой естественный смысл в качестве некоего Я, – поскольку исключено всякое смысловое соотношение с каким бы то ни было «Мы» или «Нам», – а также всякую соотносённость с миром в естественном смысле слова. Но в своем духовном своеобразии я остаюсь тождественным Я как полюсом своих многообразных чистых переживаний, протекающих в моей пассивной и активной интенциональности, а также всех хабитуальностей, учрежденных или еще только подлежащих учреждению в этих переживаниях.

Благодаря этой своеобразной абстракции, в результате которой был устранен смысл «другого», мы сохранили некий мир, некую редуцированную к собственной сфере природу, которая при посредстве телесного организма вмещает в себя психофизическое Я, обладающее телом, душой и личностным Я, как абсолютно уникальными образованиями в этом редуцированном мире. Очевидно, в нем встречаются и предикаты, получающие свое значение из этого Я, например, «ценностные и деятельностные предикаты». Все это не имеет, таким образом, абсолютно никакого отношения к миру в естественном смысле (и поэтому здесь постоянно используются кавычки), но есть лишь то, что принадлежит мне одному в моем опыте мира, что всюду пронизывает его и пребывает в нем в связанном единстве, доступно моему созерцанию. Следовательно, все то, что мы различаем при членении этого феномена мира в собственной сфере, образует конкретное единство, о чем свидетельствует и то обстоятельство, что пространственно-временная форма, – соответственным образом редуцированная к собственной сфере, – также включена в этот редуцированный феномен мира; поэтому и редуцированные «объекты», «вещи», «психофизическое Я» существуют как внешние по отношению друг к другу. Но здесь наше внимание обращает на себя одно примечательное обстоятельство: некая череда очевидностей, которые, однако, в своем чередовании кажутся парадоксальными. При оттеснении «другого» на задний план не затрагивается совокупная психическая жизнь моего Я, этого психофизического Я, включая и жизнь, в которой совершается мое опытное познание мира, т. е. не затрагивается мой действительный или возможный опыт «другого». Значит, мое душевное бытие включает в себя совокупную конституцию сущего для меня мира, в дальнейшем подразделяемую на конститутивные системы, в которых конституируется мое собственное, и конститутивные системы, в которых конституируется «другое». Я, редуцированное «человеческое (психофизическое) его», конституирован, таким образом, как звено мира, вмещающего многообразные объекты, находящиеся вне меня, но я сам конституирую все это в своей душе и ношу в себе, в интенциональном смысле. Если бы и могло оказаться, что все конституированное в пределах моей собственной сферы, а значит и редуцированный мир, принадлежит конкретному существу субъекта конституции как

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
неотъемлемое внутреннее определение, то собственный мир Я оказался бы в его саморазвертывании внутренним, а, с другой стороны, Я, непосредственно развертывающееся в этом мире, само обнаружилось бы в качестве одного из его внешних моментов и отличало бы себя от внешнего мира.

§ 45. Трансцендентальное его и редуцированное к собственной сфере восприятие себя самого как психофизического человека

Наши последние размышления, как и все предыдущие, мы осуществляли в установке трансцендентальной редукции, т. е. я, размышляющий, осуществлял их как трансцендентальное его. Теперь вопрос заключается в том, как соотносятся друг с другом Я как редуцированное к чистой собственной сфере человеческое Я внутри редуцированного таким же образом феномена мира, и Я как трансцендентальное его. Последнее возникло в результате заключения в скобки всего объективного мира и всех прочих (в том числе и идеальных) объективностей. Благодаря этому заключению в скобки я осознал себя как трансцендентальное его, которое в своей конститутивной жизни конституирует все, что когда-либо оказывается для меня объективным, – как Я, которому принадлежат все конституции, которое существует в своих актуальных и потенциальных переживаниях и в свойственных ему хабитуальностях и которое конституирует в них не только всякую объективность, но и само себя как тождественное его. Теперь мы можем сказать: в той мере, в какой я, как это его, конституировал и продолжаю конституировать сущий для меня мир (как коррелят), я под рубрикой «Я в обычном смысле», в смысле личного человеческого Я, осуществил внутри конституированного в своей целостности мира некое восприятие себя самого как погруженного в мир и сохраняю это восприятие в его постоянной значимости и дальнейшем развертывании. Все, что свойственно мне в трансцендентальном отношении как этому последнему его, благодаря погружению в мир входит в мою душу в качестве психического. Обнаружив эту погружающую в мир апперцепцию, я могу теперь вернуться от души как феномена, составляющего часть феномена человека, к себе как к универсальному, абсолютному, трансцендентальному его. Если, таким образом, я, как это его, редуцирую мой феномен объективного мира к собственной сфере и затем добавляю к ней все, что каким-либо иным способом нахожу как свое собственное (что после выполнения редукции уже не может содержать ничего «другого» по отношению ко мне), то всю эту собственную сферу моего его можно снова найти в редуцированном феномене мира как собственную сферу моей души, с той лишь разницей, что здесь это содержание, в качестве составляющей моего восприятия мира, будет в трансцендентальном смысле вторичным. Если мы остановимся на последнем трансцендентальном его и на универсуме всего, что конституировано в нем, то можем констатировать, что непосредственно ему присуще разделение поля его совокупного трансцендентального опыта, а именно, разделение на его собственную сферу – с соответствующим слоем его опыта мира, в котором отнесено на задний план все «другое», – и сферу «другого». Однако всякий модус осознания «другого», всякий способ его явления относится при этом к первой сфере. Все, что трансцендентальное его конституирует в том первом слое как «не-другое», как собственное, на самом деле принадлежит ему как составляющая его конкретной собственной сущности, (что еще должно быть показано); все это неотделимо от его конкретного бытия. Но в пределах этого «собственного» и посредством него трансцендентальное его конституирует объективный мир как универсум «другого» бытия и, прежде всего, на первом уровне, конституирует «другое» в модусе alter ego.

§ 46. Собственная сфера как сфера актуальностей и потенциальностей потока переживаний

До сих пор мы лишь косвенным образом характеризовали фундаментальное понятие «моего собственного» как «не-другого» по отношению ко мне, которое, в свою очередь, было основано на понятии «другого», и следовательно, предполагало последнее. Но для прояснения смысла «собственного» важно разработать теперь и его положительную характеристику, т. е. положительно охарактеризовать его в моей собственной сфере. Эта характеристика была только намечена в последних строках предыдущего параграфа. Начнем с чего-нибудь более общего. Если в опыте перед нами предстает некий конкретный предмет и, чтобы схватить его, мы обращаем на него наше внимание, то в этом простом схватывании он усваивается в моей собственной сфере как всего лишь неопределенный предмет эмпирического

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
созерцания. Он становится определенным и определяется далее, если наш опыт продолжается как определяющий и, прежде всего, как из себя самого истолковывающий сам этот предмет, т. е. как чистая экспликация. В своем артикулированном синтетическом продвижении, на основе предмета, данного как тождественный самому себе в непрерывном, наглядном синтезе отождествления, эта экспликация развертывает в цепи отдельных созерцаний свойственные самому этому предмету внутренние определения. Последние изначально возникают как такие определения, в которых он, тождественный себе самому, есть то, что он есть, и притом есть в себе самом, сам по себе, и в которых его тождественное бытие истолковывается в его отдельных собственных составляющих, в отношении того, что он есть в частности. Это собственно-сущностное содержание было уже в общих чертах и в плане горизонта предполагается заранее, а затем конституируется *originaliter* (как наделенное смыслом внутреннего, собственно-сущностного признака, специфической части или свойства) только посредством экспликации.

Применим сказанное к нашему случаю. Рефлексивно размышляя о себе, как трансцендентальном его, в установке трансцендентальной редукции, я дан для себя как это его в восприятии, и именно в схватывающем восприятии. Я также осознаю, что и прежде, хотя и не будучи схвачен в восприятии, всегда уже существовал, заранее был дан себе, как предмет первоначального созерцания (в широком смысле этого слова). Однако, в любом случае, я при этом обладаю открытым бесконечным горизонтом своих собственных, еще не раскрытых внутренних свойств. Мое собственное содержание также раскрывается благодаря экспликации и черпает свой изначальный смысл из ее результатов. Оно изначально открывается в опыте и в экспликации, когда мой взгляд направлен на меня самого, на мое данное в восприятии, и даже аподиктически данное «Я есмь» и его постоянную тождественность с самим собой в едином непрерывном синтезе изначального опытного самопознания. Все, что составляет собственную сущность этого тождества, характеризуется как его действительный или возможный экспликат, как направление, в котором я единственно развертываю свое собственное тождественное бытие как то, чем оно, сохраняя свою тождественность, является в особенности, в себе самом.

Здесь следует учитывать следующее: хотя я имею право говорить о своем самовосприятии, причем именно в отношении моего конкретного его, это не означает, что я, как при истолковании некоей вещи, данной в модусе зрительного восприятия, все время вращаюсь в круге собственных отдельных восприятий и потому имею дело только с экспликатами восприятия и ни с какими другими. Ведь при экспликации бытийного горизонта моей собственной сущности я первым делом наталкиваюсь на мою имманентную временность и тем самым на мое бытие в форме открытой бесконечности потока переживаний и в форме всех как-либо включенных в этот поток собственных моих определений, к которым относится и моя экспликативная деятельность. Протекая в живом настоящем, она может в модусе восприятия как такового найти только то, что протекает в живом настоящем. Мое собственное прошлое раскрывается в ней наиболее изначальным из всех мыслимых способов: посредством воспоминаний. Хотя я, таким образом, постоянно дан самому себе *originaliter* и могу шаг за шагом эксплицировать то, что принадлежит к моей собственной сущности, эта экспликация в значительной степени осуществляется в таких актах сознания, которые не являются восприятиями по отношению к соответствующим моментам, принадлежащим к моей собственной сущности. Только так мне может стать доступен поток моих переживаний, как поток, в котором я живу как тождественное Я; и доступен, прежде всего, в своих актуальностях, а затем и в потенциальностях, которые, очевидно, тоже принадлежат моей собственной сущности. Все возможности, относящиеся к виду «Я могу или мог бы пустить в ход те или иные ряды переживаний», в том числе, «могу посмотреть вперед или назад», «могу раскрыть горизонт моего временного бытия и проникнуть сквозь него», – все эти возможности, очевидно, в отношении собственной сущности принадлежат мне самому.

Во всяком случае, однако, истолкование изначально, когда оно развертывает то, что познано в самом опыте, именно на почве оригинального опыта самопознания и создает ту его самоданность, которая при этом наиболее изначальна из всех мыслимых данностей. На это истолкование распространяется аподиктическая очевидность трансцендентального самовосприятия (аподиктическая очевидность «Я есмь»), хотя и ограниченная в вышеуказанном отношении. В неограниченно аподиктической очевидности самоистолкование выявляет только универсальные структурные формы, в которых я существую как его, т. е. существую в сущностной универсальности и только в ней. Сюда относится (хотя и не он один) способ бытия в форме некоей универсальной жизни вообще, в форме постоянного самоконституирования ее собственных переживаний как временных внутри некоего

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
универсального времени и т. д. К этому универсальному аподиктическому априори, которое обладает неопределенной всеобщностью, но, с другой стороны, и возможностью быть определенным, причастно, далее, всякое истолкование единичных эгологических данных, например, в качестве определенной, хотя и несовершенной очевидности воспоминания о своем собственном прошлом. Причастность к аподиктичности обнаруживается в формальном законе (который сам, в свою очередь, аподиктичен): сколько видимости – столько и бытия, которое лишь скрыто, искажено видимостью и о котором поэтому можно спрашивать, которое можно искать и найти, следуя неким заранее очерченным путем, – хотя и всего лишь в некотором приближении к его полностью определенному содержанию. Само это содержание, как, по своему смыслу, нечто твердо идентифицируемое всякий раз и в отношении всех своих частей и моментов, есть некая идея, имеющая априорную значимость.

§ 47. Полная монадическая конкретность собственной сферы включает в себя интенциональный предмет. Имманентная трансцендентность и первопорядковый мир

По-видимому, – и это имеет особое значение, – собственно существенное для меня как для его распространяется не только на актуальности и потенциальности потока переживаний, но и на конститутивные системы и на конституированные единства, – последнее, однако, с некоторым ограничением. Именно: там и в той степени, в какой конституированное единство неотделимо от самой изначальной конституции в модусе непосредственного конкретного единства, там конкретной собственной сфере моей самости принадлежит как конституирующее восприятие, так и воспринятое сущее.

Это касается не только чувственных данных, которые берутся лишь в качестве данных ощущения и конституируются как мои собственные данные, как имманентные временности в рамках моего *его* – это относится и ко всем моим *хабитуальностям*, которые тоже входят в мою собственную сферу и на основе моих собственных институциональных актов конституируются в качестве постоянных убеждений, в силу каковых я сам становлюсь постоянно убежденным в том-то и том-то и посредством чего я (как я в особом смысле, просто как полюс Я) приобретаю свои специфические определения. С другой стороны, сюда же относятся и «трансцендентные» предметы, например, предметы внешней чувственности, единства, принадлежащие многообразиям чувственных способов явлений, – если при этом я, как *его*, принимаю во внимание именно то, что, как являющаяся пространственная предметность, действительно *originaliter* конституируется при посредстве моей собственной чувственности, моих собственных восприятий, как нечто образующее с ними единую конкретность, нечто неотделимое от них. Мы сразу же видим, что в эту сферу полностью входит тот мир, который мы ранее редуцировали посредством исключения смысловых компонентов «другого», и что *его*, тем самым, по праву следует причислить к позитивно определенному конкретному составу *его* как нечто собственное для него. Поскольку мы оставляем в стороне результаты интенциональной работы вчувствования, результаты опыта «другого», мы получаем природу (и живую телесность), которая хотя и конституируется как пространственно-предметное и по отношению к потоку переживаний трансцендентное единство, но лишь как многообразие предметностей возможного опыта, причем этот опыт есть чисто моя собственная жизнь, а то, что в нем познано, – не более чем синтетическое единство, неотделимое от этой жизни и ее потенциальностей.

Таким образом, становится ясно, что *его*, взятое в своей конкретности, обладает неким универсумом того, что является собственным для него, универсумом, который подлжит раскрытию путем аподиктического (или, по крайней мере, предписывающего некую аподиктическую форму) исходного истолкования *его* аподиктического *его sum*. Внутри этой исходной сферы (исходного самоистолкования) мы находим и трансцендентный мир, вырастающий на основе объективного мира как интенционального феномена благодаря редукции к своему собственному *его* (в позитивном смысле, которому мы теперь отдали предпочтение). Однако и все соответствующие, представляющиеся нам трансцендентными видимости, фантазии, чистые возможности, эйдетические предметности, если только мы подвергли их редукции к собственной сфере *его*, также включаются в эту область – область сущностно-собственного мне самому, того, что я в своей полной конкретности есмь в себе самом, или, как мы еще можем сказать, в качестве своей монады.

§ 48. Трансцендентность объективного мира как относящаяся к более высокому уровню, чем первопорядковая трансцендентность

То обстоятельство, что эта собственная моя сущность вообще может быть для меня сопоставлена с чем-то другим, или что я, как то, что я есмь, могу осознавать нечто другое по отношению ко мне, что не есть я, предполагает, таким образом, что не все собственные для меня способы осознания относятся к кругу тех, которые суть модусы моего самосознания. Так как действительное бытие изначально конституируется благодаря согласованности опыта, то в моей собственной сфере, кроме опыта моего самопознания и системы его согласованности, – т. е. системы самоистолкования в отношении составляющих моей собственной сферы, – должны содержаться еще и другие опыты, объединенные в согласованные системы, и проблема теперь состоит в том, как следует понимать то обстоятельство, что его имеет в себе и может всегда заново формировать такие новые интенциональности, обладающие бытийным смыслом, благодаря которому оно полностью трансцендирует свое собственное бытие. Как может нечто, действительно сущее для меня, и, как таковое, не только каким-то образом полагаемое, но находящее во мне свое согласованное подтверждение, быть чем-либо иным, нежели, так сказать, точкой сечения моего конститутивного синтеза? Образуя конкретное единство с моим синтезом и будучи неотделимо от него, есть ли оно тем самым нечто для меня собственное? Но проблематична уже возможность самого смутного, самого пустого полагания чего-либо «другого» по отношению ко мне, если истинно, что, в сущности, каждый такой способ осознания имеет свои возможности раскрытия, возможности своего перехода в опытное познание полагемого, в котором последнее наполняется или опровергается, а также указывает в генезисе сознания на такое опытное познание того же самого полагемого или подобного ему.

Фактически опытное знание «другого» по отношению ко мне (не-я) наличествует как опыт некоего объективного мира и других его внутри него (не-я в форме другого Я), и одним из важных результатов редукции к собственной сфере, проведенной в отношении этого опыта, было то, что она выделила его интенциональную основу – тот слой, в котором редуцированный мир обнаруживается как имманентная трансцендентность. В порядке конституции некоего чуждого для моего Я мира, внешнего по отношению к моему конкретному собственному Я (однако внешнего отнюдь не в природно-пространственном смысле), этот редуцированный мир есть сама по себе первая, первопорядковая трансцендентность (или мир), которая, несмотря на ее идеальность в качестве синтетического единства бесконечной системы моих потенциальностей, составляет все же определяющую часть моего собственного конкретного бытия, присущего мне как его.

Теперь следует прояснить, как на более высоком, фундированном уровне осуществляется осмысление собственной, в конститутивном отношении вторичной, объективной трансцендентности, и притом осуществляется как опыт. Речь здесь идет не о раскрытии текущего во времени генезиса, а о статическом анализе. Объективный мир всегда существует для меня в уже завершенном виде, есть данность моего живого и непрерывного объективного опыта и сохраняет свою хабитуальную значимость, даже в отношении того, что больше уже не воспринимается в опыте. Речь идет о том, чтобы изучить сам этот опыт и интенционально раскрыть способ, каким он обретает смысл, тот способ, благодаря которому он может выступать в качестве опыта и подтверждаться как очевидность в отношении действительно сущего, обладающего собственной эксплицируемой сущностью, каковая не есть моя собственная сущность и не подчинена последней в качестве ее составной части, хотя свой смысл и подтверждение она может получить только в ней.

§ 49. набросок хода интенционального истолкования опыта «другого»

Конституция бытийного смысла «объективного мира» на основе моего первопорядкового мира имеет несколько уровней. В качестве первого следует выделить уровень конституции «другого его» или «других вообще», т. е. уровень его, исключенных из моего конкретного собственного бытия (из меня как его первого порядка). Сообразно с этим, а точнее, получая отсюда свою мотивацию, осуществляется универсальная смысловая надстройка над моим первопорядковым миром, благодаря чему последний становится явлением некоего определенного объективного мира, в качестве одного и того же мира для каждого из нас, включая и меня самого. Таким образом, само по себе первое «другое» (первое не-я) есть «другое Я». И это «другое Я» делает в конститутивном отношении возможной новую

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
бесконечную область «другого», объективную природу и объективный мир вообще, которому принадлежит все «другие ego» и я сам. Это конституирование, начинающееся на основе чистых «других ego» (которые пока еще не наделены мирообразующим смыслом), по своему существу таково, что «другие» по отношению ко мне не остаются изолированными друг от друга, что, напротив, – естественно, в моей собственной сфере – конституируется некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я, конституируется, в конечном счете, некое сообщество монад, а именно как такое сообщество, которое (посредством своей сообща-конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь они в объективирующей апперцепции наделены смыслом «люди», т. е. психофизические люди как объекты мира.

Трансцендентальная intersубъективность обладает благодаря учреждению этого сообщества некой intersубъективной собственной сферой, в которой она intersубъективно конституирует объективный мир и, таким образом, как трансцендентальное «Мы» становится субъективностью для этого мира, а также для мира людей, в форме которого она объективно осуществила сама себя. Если же здесь снова проводится различие между intersубъективной собственной сферой и объективным миром, то все же мне, поскольку я как ego становлюсь на почву intersубъективности, конституированной из моих собственных сущностных источников, доступно познание того, что объективный мир уже не трансцендирует в собственном смысле слова эту сферу и ее собственную intersубъективную сущность, но принадлежит ей как имманентная трансцендентность. Точнее говоря, объективный мир как идея, как идеальный коррелят intersубъективного, т. е. intersубъективно обобщенного опыта, который идеально может быть осуществлен и осуществляется в непрерывной согласованности, сущностно связан с intersубъективностью, которая сама конституирована в идеальной бесконечной открытости и отдельные субъекты которой наделены взаимно соответствующими и согласующимися конститутивными системами. Поэтому конституция объективного мира существенным образом заключает в себе гармонию монад – именно эту гармоническую конституцию, по отдельности совершающуюся в отдельных монадах, и в соответствии с этим заключает в себе также гармонически протекающий в отдельных монадах генезис. Эту монадическую гармонию не следует, однако, понимать как некую метафизически сконструированную гипотезу, равно как и сами монады не являются метафизическими измышлениями или гипотезами. Напротив, все это относится к истолкованию ин-тенциональных составляющих, которые заключены в фактическом мире, присутствующем для нас в опыте. При этом снова следует иметь в виду то, что уже неоднократно подчеркивалось, а именно, что рассмотренные идеи не являются некими фантазиями или модусами некоего «как бы», но конституируются в единстве со всем объективным опытом, и обладают своими способами обретения правомерности и своими путями развития в процессе научной деятельности.

Итак, мы изложили предварительный обзор того пути интенционального истолкования, который нам предстоит пройти ступень за ступенью, если мы намереваемся разрешить трансцендентальную проблему в единственно возможном смысле и осуществить на деле свойственный феноменологии трансцендентальный идеализм.

§ 50. Опосредованная интенциональность опыта «другого» как «аппрезентация» (аналогическая апперцепция)

После того как очень важная в трансцендентальном отношении предварительная ступень, на которой осуществляется дефиниция и подразделение первопо-рядковой сферы, уже рассмотрена нами, подлинные и весьма немалые трудности представляет для нас первый из намеченных выше шагов к конституированию объективного мира, шаг, ведущий к «другому ego». Эти трудности касаются, таким образом, трансцендентального прояснения опыта «другого» в том смысле, в котором «другой» еще не осмыслен как «человек».

Опыт есть изначальный способ осознания, и в действительности, применительно к опыту, в котором нам дан некий человек, мы вообще говорим, что этот другой человек сам «вживе» стоит перед нами. С другой стороны, эта живая воплощенность другого не мешает нам незамедлительно признать, что ни само другое Я, ни сами его переживания, его проявления, ни что-либо из того, что принадлежит его собственной сущности не становится для нас при этом изначальной данностью. В противном случае, если бы то, что принадлежит собственной сущности другого, было

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
доступно непосредственно, оно оказалось бы всего лишь моментом моей собственной сущности, и, в конечном счете, он сам был бы отождествлен со мной самим. Подобным же образом дело обстоит бы с его живым телом, если бы оно было всего лишь телом, которое конституируется как единство чисто в моих действительных и возможных опытах и принадлежит моей первопорядковой сфере как мое и только мое чувственное образование. Здесь интенциональности должна быть присуща некоторая опосредованность, возникающая на основе первопорядкового мира как субстрата, который в любом случае образует непреременный базис, и дающая возможность представить со-присутствие чего-либо, что тем не менее само не присутствует и никогда не может достичь само-присутствия. Речь, следовательно, идет о своего рода приведении-в-со-присутствие, (Mit-gegewärtig-machens), о некой аппрезентации.

Такая аппрезентация имеет место уже во внешнем опыте, поскольку передняя сторона некой вещи, собственно увиденная нами, постоянно и с необходимостью аппрезентирует ее тыльную сторону и заранее очерчивает более или менее определенное содержание последней. С другой стороны, опытное восприятие «другого» не может быть соотнесено именно с этим видом аппрезентации, уже участвующей в конституции первопорядковой природы, поскольку такая аппрезентация содержит возможность подтверждения посредством соответствующей наполняющей презентации (когда тыльная сторона становится передней), в то время как последнее должно быть априори исключено для той аппрезентации, которая должна ввести нас в изначально «другую» сферу. Как аппрезентация изначальной сферы «другого», и тем самым смысл «другого», могут быть мотивированы в моей изначальной сфере, и притом мотивированы как опыт, на что указывает уже само слово «аппрезентация» (как осознание чего-либо в соприсутствии)? Не всякий вид приведения к присутствию может дать такую мотивацию. Она доступна ему лишь в сочетании с неким присутствием, с некой собственной самоданностью; и только как обусловленное ими оно может быть охарактеризовано как аппрезентация, подобно тому как, применительно к опытному восприятию вещи, то, что присутствует в восприятии, мотивирует что-либо соприсутствующее.

Фундамент восприятия в собственном смысле слова мы можем видеть в ограниченном универсальными рамками постоянного самовосприятия его, непрерывно текущем восприятии редуцированного первопорядкового мира с его описанными нами выше подразделениями. Вопрос теперь в том, на что здесь, в частности, нужно обратить внимание, как осуществляется мотивация, как раскрываются результаты весьма сложной интенциональной работы аппрезентации, когда она фактически имеет место.

Сначала мы можем руководствоваться смыслом слова «другой» – «другое Я»; alter означает alter ego, и ego, которое здесь имплицитно содержится, это я сам, конституированный внутри моей собственной сферы первого порядка, и притом конституированный в своей единичности как психофизическое единство (первопорядковый человек) – как личное Я, непосредственно властвующее в моем (единственном) живом теле и также непосредственно воздействующее на окружающий первопорядковый мир; а, кроме того, как субъект конкретной интенциональной жизни, психической сферы, которая соотнесена и с самой собой, и с миром. Все это находится в нашем распоряжении, будучи к тому же подчинено возникающей в жизни опытного познания типичной и знакомыми нам формами протекания и комбинирования. Вопрос о том, посредством каких интенциональностей, также в высшей степени сложных, была осуществлена соответствующая конституция, мы, разумеется, не рассматривали: она образует особый пласт обширных исследований, к которым мы не приступали и не могли приступить.

Если мы теперь допустим, что в область нашего восприятия вступает другой человек, то в первопорядковой редукации это означает, что в области восприятия моей первопорядковой природы появляется некое тело, которое, как тело первого порядка, естественно, составляет лишь определенную часть меня самого (имманентную трансцендентность). Поскольку в этой природе и в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано и может быть конституировано изначально как живое тело (функционирующий орган), тело, находящееся там, которое тем не менее воспринимается как живое, должно получить этот смысл от моего живого тела в результате апперцептивного перенесения и притом таким способом, который исключает действительно прямой и, следовательно, первопорядковый показ предикатов, специфически принадлежащих живой телесности, осуществляемый посредством обычного восприятия. С самого начала ясно, что только подобие, благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся там, связывается с моим телом, может служить основанием для мотивации восприятия

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
по аналогии, при котором это тело воспринимается как живое тело «другого».

Таким образом, мы имели бы дело с некоего рода уподобляющей апперцепцией, но ни в коем случае не с выводом по аналогии. Апперцепция не есть вывод, не есть мыслительный акт. Каждая апперцепция, в которой мы с одного взгляда воспринимаем и, фиксируя свое внимание, схватываем заранее данные предметы (к примеру, заранее данный повседневный мир), каждая апперцепция в которой мы сразу же понимаем их смысл вместе с его горизонтами, интенционально отсылает нас к некому первичному учредительному акту, когда был впервые конституирован предмет, обладающий подобным смыслом. Даже не известные нам вещи этого мира, вообще говоря, известны в том, что касается их типа. Мы уже видели прежде нечто подобное, хотя и не именно эту, находящуюся здесь вещь. Таким образом, любой повседневный опыт скрывает в своем антиципирующем восприятии предмета, как обладающего подобным смыслом, основанный на аналогии перенос изначально учрежденного предметного смысла на новый случай. В какой мере наличествует предданность, в такой осуществляется и перенос, причем впоследствии тот компонент смысла, действительная новизна которого будет удостоверена в дальнейшем опыте, вновь может исполнять учредительную функцию и фундировать некую предданность, обладающую более богатым смыслом. К примеру, ребенок, который уже видит вещи, однажды понимает, в чем состоит смысловое предназначение ножниц, и с этих пор он тотчас же, с первого взгляда видит ножницы как таковые; но это, конечно же, не сопровождается развернутыми воспроизведением, сравнением и логическим выводом. Однако апперцепции возникают и, в дальнейшем, сообразно своему смыслу и смысловому горизонту интенционально отсылают к своему генезису весьма различным способом. Различным уровням предметных смыслов соответствуют различные уровни апперцепции. В конце концов, мы всегда возвращаемся к радикальному разделению апперцепции на те, которые по своему генезису принадлежат чисто первопорядковой сфере, и те, которые возникают как наделенные смыслом *alter ego* и благодаря генезису более высокой ступени надстраивают над этим смыслом новый смысловой уровень.

§ 51. Удвоение как ассоциативно конституирующий компонент опыта «другого»

Если мы попытаемся теперь охарактеризовать своеобразие того аналогизирующего восприятия, посредством которого некое тело воспринимается в пределах моей первопорядковой сферы как живое, подобное моему собственному живому телу, то столкнемся, во-первых, с тем, что источник первичного учредительного акта всегда сохраняет здесь свое живое присутствие, а сам этот акт продолжается и оказывает живое воздействие; а, во-вторых, с той уже известной нам в своей необходимости особенностью, что предмет апперцепции, полученной посредством такого аналогизирования, никогда не сможет достичь действительного присутствия и, следовательно, стать предметом восприятия как такового. С первой из упомянутых особенностей тесно связано то обстоятельство, что *ego* и *alter ego* всегда и с необходимостью даны в изначальном удвоении.

Удвоение, т. е. конфигурирование в виде пары и, в дальнейшем, в виде группы, множества, есть универсальный феномен трансцендентальной сферы (а также, параллельно, сферы интенциональной психологии); и, можно сразу добавить, насколько актуально такое удвоение, настолько простирается тот достопримечательный вид изначального учредительного акта аналогизирующего восприятия, сохраняющего свою живую постоянную актуальность, который мы выделили как первую, но не исключительную особенность опыта «другого».

Разъясним, прежде всего, существенные моменты удвоения (и, соответственно, множественности) вообще. Удвоение есть изначальная форма того пассивного синтеза, который мы, в противоположность пассивному синтезу идентификации, называем ассоциацией. Характерная особенность удваивающей ассоциации в наиболее простом случае состоит в том, что два предмета даются интенционально как выделенные в единстве некоего сознания, и на этом основании, по существу уже чисто пассивно, т. е. независимо от того, обращено на них наше внимание или нет, они как отличающиеся друг от друга в явлении, образуют в феноменологическом отношении некое единство подобия и, таким образом, всегда оказываются конституированы именно как пара. Если предметов больше, чем два, то конституируется фундированная в отдельных парных образованиях и образующая единый феномен группа или множество. При более точном анализе мы находим сущностно необходимую здесь интенциональную избыточность, генетически (и притом

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org с сущностной необходимостью) возникающую сразу, как только образующие пару предметы осознаются вместе и в своей выделенности; а также, в более подробном рассмотрении, находим взаимное пробуждение к жизни, взаимное покрытие накладываемыми друг на друга предметными смыслами. Это покрытие может быть полным или частичным, оно каждый раз имеет свою градацию, предельным случаем которой является полное сходство. Как результат покрытия, в образовавшейся паре осуществляется взаимное перенесение смысла, т. е. апперцепция одного предмета сообразно смыслу другого, в той мере, в какой смысловые аспекты, актуализованные в том, что познается в опыте, не упраздняют это перенесение в сознании инаковости.

В особо интересующем нас случае ассоциации и апперцепции alter ego посредством его удвоение имеет место только тогда, когда «другой» вступает в поле моего восприятия. Как первопорядковое, психофизическое Я, я постоянно выделен в первопорядковом поле моего восприятия, независимо от того, обращаю я на себя свое внимание, подвергаю себя какому-либо воздействию, или нет. В частности, мое тело (как живое тело) присутствует постоянно и выделено в чувственном восприятии, но при этом оно также в первопорядковой изначальности наделено специфическим смыслом живой телесности. Если теперь в моей первопорядковой сфере появляется некое выделенное тело, подобное моему, т. е. устроенное так, что оно должно в явлении образовать пару с моим телом, то кажется без дальнейших разъяснений ясным, что при смысловом перенесении оно должно сразу же перенять смысл «живого тела» от моего. Но действительно ли эта апперцепция столь прозрачна и представляет собой простую апперцепцию, осуществленную путем перенесения подобную любой другой? Благодаря чему живое тело становится телом «другого», а не вторым моим собственным? Очевидно здесь, как на вторую из основных характерных черт рассматриваемой апперцепции, следует обратить внимание на то, что ничто из перенятого смысла специфической живой телесности не может быть изначально осуществлено в моей первопорядковой сфере.

§ 52. Аппрезентация как вид опыта, обладающий своим собственным стилем подтверждения

Но теперь перед нами возникает трудноразрешимая проблема, состоящая в том, чтобы объяснить, как возможна такая апперцепция и почему нельзя сразу обойтись без нее. Каким образом перенесенный смысл, как учат нас факты, воспринимается в своей бытийной значимости как присущий находящемуся там телу набор психических определений, хотя в изначальной области первопорядковой сферы (только и находящейся в моем распоряжении) они никогда не могут обнаружиться сами по себе.

Рассмотрим подробнее интенциональную ситуацию. Аппрезентация, в которой дан недоступный *originaliter* компонент «другого», сопряжена с некой изначальной презентацией (презентацией его тела как части природы, данной в моей собственной сфере). Но в этом сопряжении живое тело «другого» и управляющее этим телом «другое Я» даны тем способом, который характерен для единого трансцендирующего опыта. Всякий опыт предполагает последующие опыты, которые могли бы наполнить и подтвердить аппрезентированные горизонты; эти опыты заключают в себе потенциально допускающие подтверждение синтеза согласованного дальнейшего опыта в форме лишенной наглядности антиципации. В отношении опыта «другого» ясно, что его наполняющее и подтверждающее продвижение может происходить только посредством протекающих в синтетической согласованности новых аппрезентаций и только тем способом, при котором последние обязаны своей бытийной значимостью мотивационной связи с постоянно принадлежащими им, но меняющимися презентациями внутри моей собственной сферы.

В качестве предварительного руководства для необходимого здесь разъяснения вполне может послужить следующий тезис: познанное в опыте живое тело «другого» в дальнейшем проявляется действительно как живое тело только в своем меняющемся, но всегда согласованном поведении. Это гармоническое поведение, имеющее свою физическую сторону, аппрезентативно указывающую на психическое, теперь должно появиться в изначальном опыте как наполняющее его. При этом поведение постоянно изменяется от одной фазы к другой. Если в поведении живого тела нет согласованности, то в опыте оно познается как видимость тела.

На этом виде доступности изначального недоступного, которая может быть подтверждена, основан характер сущего «другого». Все, что может быть когда-либо

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
изначально представлено и удостоверено, есть я сам или принадлежит мне самому как мое собственное. Все, что посредством этого познано в опыте тем фундированным способом, который характерен для опыта, не допускающего возможности первопорядкового наполнения, для опыта, в котором нет изначальной самоданности предмета, но который последовательно подтверждает нечто указанное, – есть «другое». Оно мыслимо, таким образом, только как аналог моего собственного. В силу своей смысловой конституции оно с необходимостью выступает как интенциональная модификация моего объективированного Я, моего первопорядкового мира: «другой» в феноменологическом смысле, как модификация моей самости (которая, в свою очередь, начинает характеризоваться как «моя» в силу возникающей теперь контрастной парности). Ясно, что тем самым в аналогизирующей модификации аппрезентировано все то, что принадлежит к конкретности другого Я сначала как его первопорядковый мир, а затем как полностью конкретное его. Другими словами, посредством аппрезентации в моей монаде конституируется другая.

Подобным образом – такое поучительное сравнение можно извлечь отсюда – внутри моей собственной сферы, а именно, сферы собственного живого присутствия, мое прошлое дано только посредством воспоминания и характеризуется в нем как мое прошедшее, как прошедшее присутствие, т. е. как некоторая интенциональная модификация. Его опытное подтверждение в качестве модификации с необходимостью осуществляется далее в согласованных синтезах воспоминания; только так прошлое подтверждает себя как таковое. Подобно тому, как мое данное в воспоминании прошлое трансцендирует мое живое присутствие в настоящем в качестве его модификации, аппрезентированное бытие «другого» трансцендирует мое собственное бытие (в чистом и наиболее фундаментальном смысле: как то, что относится к первопорядковой собственной сфере). Модификация в обоих случаях присуща самому смыслу в качестве смыслового момента, она представляет собой коррелят конституирующей ее интенциональности. Как мое прошлое конституируется в моем живом присутствии в настоящем, в области внутреннего восприятия посредством возникающих в этом настоящем согласованных воспоминаний, так другое его может конституироваться в моем его, в моей первопорядковой сфере, посредством возникающих в ней и мотивированных ее содержанием аппрезентации, т. е. благодаря опосредованным презентациям нового типа, которые в качестве своего коррелята имеют модификат нового вида. Конечно, пока я рассматриваю приводящие к присутствию презентации внутри моей собственной сферы, соответствующее, образующее их центр Я есть само мое тождественное Я. Все же тому, что является «другим» по отношению ко мне, пока оно остается в пределах необходимо сопряженного ему аппрезентированного горизонта конкретного, принадлежит некое аппрезентированное Я, которое есть не я сам, но другое Я как мой модификат.

Действительно удовлетворительное истолкование нозматических взаимосвязей опытного познания «другого», которые совершенно необходимы для полного прояснения его конститутивной работы, которая осуществляется посредством конститутивной ассоциации, еще не заканчивается вышеприведенными указаниями. Оно нуждается в завершении, чтобы достичь того пункта, откуда нам на основании приобретенных познаний сможет стать очевидна возможность и действительность трансцендентальной конституции объективного мира и тем самым сможет стать полностью ясен смысл трансцендентально-феноменологического идеализма.

§ 53. Потенциальности первопорядковой сферы и их конститутивная функция в апперцепции другого

Мое живое тело, как соотнесенное с самим собой, обладает способом своей данности в качестве центрального «здесь»; всякое другое тело и, таким образом, тело «другого» обладает модусом «там». Эта ориентация «там» может быть свободно изменена благодаря моим кинестезисам. При этом в моей первопорядковой сфере благодаря изменению ориентации конституирована одна пространственная природа, и притом конституирована в интенциональной соотнесенности с моей живой телесностью, которая выполняет функцию восприятия. Далее, то обстоятельство, что мое живое тело схватывается и воспринимается как некое природное тело, которое, как и любое другое, существует и может передвигаться в пространстве, очевидно, связано с возможностью, выражаемой следующим образом: посредством свободного варьирования своих кинестезисов и, в частности, посредством передвижения я могу изменять свое положение таким образом, чтобы всякое «там» превратить в «здесь»,

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
τ. е. могу занять своим телом всякое место в пространстве. Это означает, что при восприятии «оттуда» я увидел бы те же самые вещи, только в соответствующим образом отличающихся способах явления, – тех, которые принадлежат модусу моего пребывания «там», – или что каждой вещи в конститутивном отношении принадлежат не только системы явления, связанные с моим актуальным восприятием «отсюда», но и системы, вполне определенно связанные с тем изменением моего положения, которое перемещает меня «туда». И так дело обстоит со всяким «там».

Не будет ли весьма существенным в целях прояснения ассоциативные результаты опыта «другого» принять во внимание эти взаимосвязи или, скорее, эти взаимосоответствия первопорядковой конституции моей природы, которые сами характеризуются как ассоциативные? Ведь в апперцепции я воспринимаю «другого» не просто как дубликат самого себя, т. е. как обладающего моей – ничем не отличающейся от моей – изначальной сферой и в том числе способами явления в пространстве, которые свойственны мне в моем «здесь», но, при более тщательном рассмотрении, как обладающего такими способами, какими в точности обладал бы я сам, если бы переместился «туда» и пребывал «там». Далее, «другой» аппрезентативно воспринимается как Я, принадлежащее некому первопорядковому миру, некой монаде, в которой его живое тело изначально конституируется и познается в опыте в модусе абсолютного «здесь», именно как центр, из которого оно осуществляет свою управляющую функцию. Таким образом, тело в модусе «там», возникающее в моей монадической сфере, которое апперцепировано как чужое тело, как живое тело «другого Я», указывает при этой аппрезентации на то же самое тело в модусе «здесь», которое познает в опыте «другой» в своей монадической сфере, и указывает на него в конкретной связи с совокупной конститутивной интенциональностью, которую производит в нем этот способ данности в опыте «другого».

§ 54. Разъяснение смысла аппрезентации, в которой осуществляется опытное познание «другого»

Только что приведенные замечания с очевидностью указывают ход ассоциации, посредством которой конституируется модус «другого». Эта ассоциация не является непосредственной. Тело, принадлежащее моему первопорядковому окружающему миру (впоследствии – тело «другого»), есть для меня тело в модусе «там». Его способ явления не образует посредством прямой ассоциации пару со способом явления, которым в то или иное время действительно обладает (в модусе «здесь») мое живое тело, но репродуктивно вызывает еще одно подобное явление, принадлежащее конститутивной системе моего живого тела как тела в пространстве. Он дает понять о том, как выглядело бы мое тело, если бы я находился там. Хотя вызванное явление не становится созерцанием в модусе воспоминания, в этом случае также происходит образование пары. В нем участвует не только вызванный прежде других способ явления моего тела, но и оно само как синтетическое единство этого способа со многими другими привычными для него способами явления. Так становится возможной и обоснованной уподобляющая апперцепция, благодаря которой внешнее тело, находящееся «там», по аналогии получает смысл живого тела от моего собственного и, следовательно, – смысл живого тела, принадлежащего другому миру, аналогичного моему первопорядковому миру.

Всеобщий стиль этой, как и всякой другой апперцепции, возникающей благодаря ассоциации, можно поэтому описать следующим образом: при ассоциативном наложении тех данностей, на которых фундирована апперцепция, возникает ассоциация более высокой ступени. Если одна данность представляет собой один из способов явления некоего интенционального предмета, указывающего на некую ассоциативно вызванную систему разнообразных явлений, как таких явлений, при помощи которых он мог бы показать себя, то другая данность также дополняется и становится явлением чего-либо, а именно, явлением аналогичного предмета. Однако дело обстоит не так, будто перенесенное на эту данность единство и многообразие лишь дополняет ее другими способами явления, напротив, воспринимаемый по аналогии предмет и, соответственно, система явлений, на которую он указывает, также по аналогии привязаны к аналогичному явлению, которое вызвало всю эту систему явлений. Всякое перенесение, возникающее в процессе ассоциативного образования пары, есть в то же время слияние в этой паре и (пока этому не мешают какие-либо несоответствия) уподобление, приспособление смысла одного компонента к смыслу другого.

Если мы вернемся теперь к рассматриваемому нами случаю апперцепции alter ego, то окажется само собой разумеющимся, что то, что при этом аппрезентировано в моем первопорядковом окружающем мире благодаря телу, находящемуся «там», не содержится в сфере моей психики, вообще не содержится в моей собственной сфере. Я нахожусь «здесь» в своей живой телесности и представляю собой центр ориентированного вокруг меня первопорядкового мира. При этом вся моя первопорядковая собственная сфера, принадлежащая мне как монаде, обладает содержанием этого «здесь», а не того или иного также определенного «там», которое видоизменяется при вступлении в силу того или иного «Я могу» и «Я делаю». То и другое содержание взаимно исключают друг друга, не могут иметь место одновременно. Но поскольку иное по отношению ко мне тело, находящееся «там», благодаря ассоциации образует пару с моим телом, находящимся «здесь», и как данное в восприятии становится ядром аппрезентации, ядром восприятия мною некоего сопresentствующего его, постольку последнее в полном соответствии со смыслообразующим ходом ассоциации с необходимостью должно быть аппрезентировано как сопresentствующее в настоящий момент его в модусе «там» (как если бы я был там). Но мое собственное его, данное в постоянном самовосприятии, сейчас актуально обладает содержанием своего «здесь». Таким образом, некое его оказывается аппрезентировано как другое по отношению ко мне. То, что несовместимо в первопорядковом отношении, становится совместимым в сосуществовании благодаря тому, что мое первопорядковое его конституирует другое его посредством аппрезентативной апперцепции, которая в силу собственного своеобразия никогда не требует наполнения и не может быть наполнена в результате презентации.

Легко понятно также, каким образом при непрерывном развертывании продуктивной ассоциации такая аппрезентация «другого» поставляет все новые аппрезентативные содержания, т. е. приводит к определенному знанию о меняющихся содержательных компонентах другого его; а, с другой стороны, каким образом благодаря сопряжению с непрерывной презентацией и с адресованными ей в плане ожидания ассоциативными требованиями становится возможным их последовательное согласование. Первым определенным содержанием должно, очевидно, стать понимание живой телесности другого и его специфически телесного поведения как живого тела: понимание членов этого тела как осязающих или же отталкивающих рук, как передвигающихся при ходьбе ног, как движущихся при рассматривании глаз и т. д., причем Я вначале определено лишь как управляющее таким телесным поведением и в известном смысле постоянно утверждает себя в качестве такового, поскольку совокупная стилевая форма его чувственных процессов, которые доступны моему зрению в первопорядковом плане, должна постоянно соответствовать той форме, которая по своему типу известна мне из опыта моего собственного управления своим живым телом. Понятно, что в дальнейшем речь заходит о некоем «вчувствовании» в определенные содержания, принадлежащие более высокой психической сфере. Они также могут быть указаны посредством живой телесности и ее поведения во внешнем мире, например, внешнего поведения человека охваченного гневом, радостью и т. д., которое хорошо понятно мне по моему собственному поведению в подобных обстоятельствах. Высшие психические явления, во всем своем разнообразии и по мере моего знакомства с ними, обладают опять-таки своим стилем синтетических связей и формами протекания этих синтезов, которые могут быть понятны мне ассоциативно на основании эмпирического знакомства с моим собственным жизненным стилем в его нестрого определенной типике. При этом каждый раз, когда удастся понять, что происходит в других, это понимание открывает новые ассоциации и новые возможности понимания; и наоборот, поскольку всякая удваивающая ассоциация обратима, любое такое понимание раскрывает мою собственную душевную жизнь со всеми ее общими и отличительными признаками и благодаря выявлению тех или иных новых черт делает ее плодородной в отношении новых ассоциаций.

§ 55. Установление сообщества монад и первая форма объективности: intersубъективная природа

Однако более важно прояснить то развивающееся на различных уровнях сообщество, которое благодаря опыту иного по отношению ко мне тотчас же устанавливается между мной, первопорядковым психофизическим Я, которое правит в моем первопорядковом живом теле (и посредством его) – и «другим», данным в опыте благодаря аппрезентации, а затем, при более конкретном и радикальном рассмотрении, – между моим и его монадическим его. Первая вещь,

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
конституированная в форме сообщества и образующая фундамент всех других в
интерсубъективном смысле общих вещей, есть общность природы вместе с общностью
иного по отношению ко мне живого тела и иного психофизического Я, образующего
пару с моим собственным психофизическим Я. Так как благодаря аппрезентации,
имеющей место внутри замкнутой сущностной сферы моей собственной субъективности,
другая субъективность вырастает как наделенная смыслом и значимостью другой
субъективности, обладающей своей собственной сущностью, в первый момент может
показаться неясным, каким образом устанавливается сообщество и притом уже самое
первое: сообщество в форме общего для всех мира. Иное по отношению ко мне живое
тело, поскольку оно появляется в моей первопорядковой сфере, есть прежде всего
тело в рамках моей первопорядковой природы, которая принадлежит мне как
синтетическое единство и, таким образом, неотделима от меня самого как часть
определения моей собственной сущности. Если это тело выполняет аппрезентативную
функцию, то вместе с ним мною осознается другое его, и прежде всего другое его
со своим телом, как данным ему в модусе явления, принадлежащем его абсолютному
«здесь». Но как я вообще могу как об одном и том же говорить о теле, которое в
моей первопорядковой сфере является в модусе «там», а для него и в его
первопорядковой сфере – в модусе «здесь»? Не разделены ли обе эти
первопорядковые сферы – моя, изначальная для меня как его, и его, данная мне в
аппрезентации, – не разделены ли они некоей пропастью, через которую я
действительно не могу перебраться, поскольку в противном случае это означало бы,
что я достиг изначального, а не опосредованного аппрезентацией опытного знания о
«другом»? Если мы придерживаемся фактического опытного познания «другого», т. е.
такого опытного познания, которое имеет место во всякий момент, то находим, что
и в самом деле тело, увиденное с помощью органов чувств, сразу же опознается в
опыте как тело «другого», а не только как некое указание на «другого». Разве не
загадочен этот факт?

Как происходит, как вообще может произойти отождествление тела, принадлежащего
моей изначальной сфере, и тела, совершенно отдельным образом конституированного
в другом его, которые мы после этого отождествления называем одним и тем же
живым телом «другого»? Между тем, эта загадка возникает лишь после того, как уже
были различены обе изначальные сферы, – а это различие предполагает, что
опытное познание «другого» уже достигнуто. Поскольку здесь рассматривается не
временной генезис этого вида опыта, основанного на предшествующем во времени
опыте самопознания, очевидно, что разгадка может быть получена только в
результате точного истолкования той интенциональности, которую действительно
можно обнаружить в опытном познании «другого», и раскрытия мотиваций, которые
существенным образом имплицитно содержатся в ней. Как мы уже говорили,
аппрезентация как таковая предполагает некое ядро презентации. Она представляет
собой приведение к присутствию, посредством ассоциаций связанное с презентацией,
т. е. с собственно восприятием, но притом такое, которое сливается с последним в
особой функции «со-восприятия». Другими словами, презентация и аппрезентация
переплетены настолько, что образуют функциональную общность одного восприятия, в
котором одновременно осуществляется и та и другая, и которое тем не менее
обеспечивает для совокупного предмета осознание присутствия его самого.
Следовательно, в ноэматическом отношении в предмете такого
презентативно-аппрезентативного восприятия, выступающем в модусе присутствия его
самого, нужно проводить различие между тем, что собственно воспринято в нем, и
тем остатком, который не был собственно воспринят, но тем не менее также
присутствует. Таким образом, каждое восприятие этого типа является
трансцендирующим; оно полагает в модусе само-присутствия нечто большее, чем то,
что когда-либо становится в нем действительно присутствующим. Это относится к
любому внешнему восприятию, например, к восприятию дома (его передней и тыльной
стороны); но в принципе так в наиболее общих чертах описывается вообще всякое
восприятие и даже всякая очевидность, если только понимать присутствие в более
широком смысле.

Если мы применим это всеобщее знание к случаю восприятия «другого», то и здесь
следует обратить внимание на то, что это восприятие может что-либо
аппрезентировать лишь поскольку оно может что-либо презентировать, что
аппрезентация и в этом случае может иметь место лишь в указанной функциональной
общности с презентацией. Но из этого следует, что то, что презентировано в нем,
с самого начала должно принадлежать единству того же самого предмета, который в
нем аппрезентирован. Другими словами, дело не обстоит и не может обстоять так,
чтобы принадлежащее моей первопорядковой сфере тело, которое указывает мне на
другое Я (и, тем самым, на совсем другую первопорядковую сферу или на другое
конкретное его), могло, таким образом, аппрезентировать свое присутствие и

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
соприсутствие, и чтобы это первопорядковое тело не приобрело при этом смысл «тела, со-принадлежащего другому его», и, в соответствии с совокупным результатом работы ассоциации и апперцепции, смысл «другого живого тела» как такового. Дело обстоит, следовательно, не так, как если бы принадлежащее моей первопорядковой сфере тело, находящееся «там», оставалось отделенным от живого тела «другого», как если бы оно было чем-то вроде сигнала, обозначающего его аналог (в силу мотивации, немыслимость которой очевидна), и, далее, как если бы при развертывании ассоциации и аппрезентации моя первопорядковая природа оставалась отделенной от аппрезентированной первопорядковой природы «другого», а мое конкретное его – от конкретного его другого. Напротив, это находящееся «там» и принадлежащее моей сфере природное тело благодаря ассоциации, образующей пару с моим живым телом и психофизически правящим в нем Я, аппрезентирует в конституированной мной первопорядковой природе другое Я. При этом оно аппрезентирует прежде всего его управление этим, находящимся «там», телом и через его посредство – являющейся ему в модусе восприятия природой – той самой природой, которой принадлежит это находящееся «там» тело, т. е. моей первопорядковой природой. Это та же самая природа, но только в модусе явления «как если бы я находился там, на месте другого живого тела». Тело остается тем же самым, данным мне как находящееся «там», ему – как находящееся «здесь», как центральное тело. Далее, вся «моя» природа – та же самая, что и природа «другого»; она конституирована в моей первопорядковой сфере как тождественное единство моих многообразных способов данности – как единство, сохраняющее свою тождественность в меняющихся ориентациях моего живого тела в качестве нулевого тела, находящегося в абсолютном «здесь», как тождественное единство еще более богатых многообразий, которые в качестве меняющихся способов явления различных «смыслов» или изменчивых «перспектив» принадлежат каждому отдельному случаю ориентации «здесь» или «там», и совершенно особым способом принадлежат моему живому телу, привязанному к абсолютному «здесь». Все это обладает для меня изначальным характером как включенное в мою собственную сферу и непосредственно доступное благодаря изначальному истолкованию меня самого. В аппрезентации «другого» синтетические системы остаются теми же самыми, со всеми их способами явления и, следовательно, со всеми возможными восприятиями и нозматическими содержаниями последних; разница лишь в том, что действительные восприятия и осуществленные в них способы данности, а отчасти и действительно воспринятые в них предметы суть не те же самые, но, скорее, те предметы, которые могут быть восприняты «оттуда», причем восприняты именно так, как они могут быть «оттуда» восприняты. Нечто подобное справедливо и в отношении всего собственного для меня и другого по отношению ко мне, даже в том случае, когда изначальное истолкование протекает не в восприятиях. Дело обстоит не так, будто я обладаю некой данной в аппрезентации второй изначальной сферой, включающей в себя вторую «природу» и, в рамках последней, – второе живое тело (принадлежащее самому «другому его»), и спрашиваю затем, как мне удастся постичь ту и другую в качестве способов явления одной и той же объективной природы. Напротив, смысл тождественности моей первопорядковой природы и другой природы, данной в аппрезентации, уже с необходимостью установлен благодаря самой аппрезентации и ее необходимому единству с сопровождающей ее презентацией (в силу которой некто «другой» и, следовательно, его конкретное его вообще существует для меня). Поэтому мы вполне можем говорить о восприятии «другого», а затем – о восприятии объективного мира, о восприятии того, что «другой» смотрит на тот же самый мир, что и я, и т. д., хотя это восприятие разыгрывается исключительно внутри сферы моих собственных характеристик. Это вовсе не исключает того, что интенциональность этой сферы трансцендирует мою собственную сферу, что мое его может, таким образом, конституировать в себе другое его, и притом именно как сущее. То, что я действительно вижу, есть не знак и не простой аналог, некое отоображение, понимаемое в том или ином естественном смысле, но сам «другой»; и то, что схватывается при этом в действительной изначальности, эта находящаяся «там» телесность (и даже лишь одна из сторон ее поверхности) есть тело самого «другого его», но только увиденное с моего места и лишь с этой стороны; а сообразно смысловой конституции, заключенной в восприятии «другого», то, что схватывается изначальное, есть живое тело, принадлежащее принципиально недоступной мне в своей изначальности душе, причем эти душа и тело пребывают в единстве некой психофизической реальности.

Но, с другой стороны, в интенциональной сущности этого восприятия «другого» – сущего отныне, как и я сам, внутри мира, который теперь является объективным, – заключено то, что я, как воспринимающий, могу обнаружить упомянутое различие между моей первопорядковой сферой и первопорядковой сферой «другого», данной лишь благодаря презентации, и могу, таким образом, проследить за своеобразным

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
раздвоением нозматического слоя и истолковать взаимосвязи ассоциативной интенциональности. Как феномен опыта, объективная природа помимо слоя, образованного первопорядковой конституцией, имеет второй слой, аппрезентированный на основе опытного познания «другого», и прежде всего это касается живого тела «другого», которое представляет собой, так сказать, сам по себе первый объект, подобно тому, как другой человек есть в конститутивном отношении сам по себе первый человек. Нам уже ясно, как обстоит дело с этими прафеноменами объективности: если я оставляю в стороне свое опытное познание «другого», то располагаю лишь однослойной, презентативной конституцией тела «другого» внутри моей первопорядковой сферы, т. е. конституцией самого нижнего уровня; если же я обращаюсь к этому опыту, то благодаря аппрезентации и ее синтетическому слиянию с презентативным слоем я располагаю тем же самым живым телом так, как оно дано самому «другому», а также прочими способами данности, возможными для него в дальнейшем.

Легко понять, что каждый природный объект, познанный мною в опыте или доступный такому познанию в нижнем слое, получает отсюда свой аппрезентативный слой (который, впрочем, ни коим образом не доступен созерцанию в развернутом виде), образующий тождественное синтетическое единство с тем слоем, который дан мне в своей первопорядковой изначальности: один и тот же природный объект в возможных для него способах данности «другому ego». *Mutatis mutandis* это повторяется в отношении конституируемых впоследствии и принадлежащих к более высоким уровням объектов конкретного объективного мира, каким он всегда существует для нас, а именно, в качестве мира людей и культуры.

При этом следует иметь в виду, что смысл успешно осуществленной апперцепции «других ego» состоит и в том, что их мир, мир, принадлежащий их системам явления, должен быть сразу же воспринят в опыте как мир, принадлежащий моим системам явления, а это подразумевает тождественность этих систем. Далее, нам хорошо известно, что существуют некоторые отклонения от нормы (существуют слепые или глухие, например), и что, следовательно, системы явлений отнюдь не всегда абсолютно тождественны, и что некоторые слои (хотя и не все) могут полностью отличаться друг от друга. Однако отклонение само должно сперва конституироваться как таковое и может конституироваться лишь на основе самой по себе предшествующей нормальности. А это, в свою очередь, открывает новые задачи для относящегося уже к более высокому уровню феноменологического анализа конститутивного происхождения объективного мира, как мира, который существует для нас, – причем только на основании наших собственных смысловых источников, – и который не может иметь для нас ни смысла ни существования каким-либо иным образом. Существованием он обладает в силу согласованного подтверждения однажды успешно осуществленной апперцептивной конституции, которое в процессе дальнейшей жизни опыта осуществляется благодаря последовательной согласованности, постоянно восстанавливающейся, несмотря на всевозможные поправки. Согласованность сохраняется также благодаря преобразованию апперцепции путем различения между нормой и аномалиями (как интенциональными модификациями нормы) или благодаря конституции новых единств в процессе изменения этих аномалий. К проблематике аномалий относится и проблема животного состояния с его иерархией высших и низших животных. В том что касается конституции, человек по отношению к зверю представляет собой нормальный случай, подобно тому как я сам в конститутивном отношении являюсь изначальной нормой для всех людей; звери по существу конституируются для меня как аномальные модификации моего человеческого состояния, даже если потом и в их среде можно обнаружить различие между нормой и аномалией. Речь снова и снова возвращается к интенциональным модификациям в самой смысловой структуре, проявляющимся как таковые. Хотя все это и нуждается в гораздо более глубоком феноменологическом истолковании, но для наших целей можно ограничиться этой общей характеристикой.

После этих разъяснений уже больше не представляется загадкой, как я могу конституировать в себе другое Я и, в более радикальном смысле, как я могу в своей монаде конституировать другую монаду и тем не менее воспринимать в опыте то, что конституировано во мне, именно как «другое»; а также, – поскольку одно неотделимо от другого, – как я могу отождествить конституированную во мне природу с природой, конституированной «другим» (или, если стремиться к необходимой точности, – с природой, конституированной во мне в качестве природы, конституированной «другим»). Это синтетическое отождествление не более загадочно, чем любое другое, а следовательно, и чем любое отождествление, ограниченное рамками моей собственной изначальной сферы, в силу которого всякое предметное единство обретает для меня смысл и бытие благодаря презентациям.

Рассмотрим следующий поучительный пример и используем его вместе с тем для развития той мысли, которая поведет нас дальше, а именно, понятия о связи, конституирующейся через посредство презентации. Как собственное мое переживание обретает для меня смысл и значимость сущего переживания, наличествующего в своей тождественной временной форме и со своим тождественным временным содержанием? Его источник прекратил свое существование, но я возвращаюсь к нему в последующих презентациях, сопровождающихся очевидностью того обстоятельства, что я всегда могу сделать это снова. Однако очевидно, что эти повторные презентации сами представляют собой некую последовательность, что они отделены друг от друга. Несмотря на это в синтезе отождествления они связываются в очевидном сознании одного и того же, в чем заключена одна и та же уникальная временная форма, наполненная одним и тем же содержанием. Таким образом, здесь, как и повсюду, это «одно и то же» означает тождественный интенциональный предмет разделенных между собой переживаний, который, следовательно, имманентен последним только как нечто ирреальное. Другой, сам по себе очень важный случай представляет собой конституция идеальных предметов в точном смысле слова, например, всех логически идеальных предметов. В живом, состоящем из многих звеньев мыслительном акте я создаю некую структуру, формулирую некую теорему, произвожу некое числовое построение. В другой раз я повторяю этот процесс, вспоминая осуществленный ранее. Здесь сразу же с необходимостью вступает в действие отождествляющий синтез и, далее, новый синтез при каждом очередном повторении, которое осознается как возможное: это положение, это числовое построение тождественно самому себе, только произведено вторично или, иными словами, вторично приведено к очевидности. Таким образом, синтез, осуществляемый через посредство презентаций в воспоминании, распространяется внутри всегда уже конституированного потока моих переживаний от живого присутствия в настоящем к тем или иным моментам моего прошлого и тем самым устанавливает связь между ними. Тем самым разрешается, между прочим, сама по себе в высшей степени важная трансцендентальная проблема идеальных предметностей, называемых так в специфическом смысле. Их надвременной характер оказывается «всевременным», – коррелятом произвольной возможности произвести или воспроизвести какое бы то ни было переживание в любой момент времени. По завершении конституции объективного мира с его объективным временем и объективно существующими людьми как возможными мыслящими субъектами, это очевидным образом переносится и на идеальные образования, которые, в свою очередь, тоже объективируются, равно как и на их объективную «всевременность»; при этом становится понятным противопоставление их объективным реальностям, как имеющим индивидуальное положение в пространстве и времени.

Если мы теперь снова вернемся к рассматриваемому нами опытному познанию «другого», то увидим, что в сложном строении этого опыта возникает подобная презентативно опосредованная связь между непрерывно развертывающимся живым опытом самопознания конкретного его (как его чисто пассивным изначальным самопроявлением) и, следовательно, его первопорядковой сферы, – и презентированной в ней «другой» сферой. Этот опыт порождает такую связь в результате отождествляющего синтеза живого тела «другого», данного как первопорядковое, и того же самого тела, только аппрезентированного в другом модусе явления, а также, исходя из этого, в результате отождествляющего синтеза одной и той же природы, которая дана и подтверждена одновременно и в первопорядковом отношении (в чистой чувственной изначальности), и аппрезентативно. Тем самым оказывается изначальное сосуществование моего Я (и моего конкретного его вообще) и «другого» Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его реальностей, короче говоря, изначальное учрежденной оказывается некая общая временная форма, причем каждая первопорядковая временность автоматически приобретает значение изначального способа явления объективной временности для отдельного субъекта. При этом мы видим, что временное сообщество монад, конститутивно соотносительных друг с другом, нерушимо, поскольку оно существенным образом связано с конституцией мира и временем этого мира.

§ 56. Конституция более высоких уровней интермонадического сообщества

Таким образом, выше был прояснен первый, низший уровень, на котором устанавливается взаимосвязь между мной, первопорядковой для меня монадой, и монадой, конституированной во мне как «другая» и вместе с тем как сущая для себя, мне же доступная лишь благодаря апрезентации. Единственно возможный

способ, в соответствии с которым «другие» могут обладать для меня смыслом и значимостью как сущие, и притом сущие таким-то образом, состоит в том, что они конституируются во мне как «другие»; если они получают этот смысл и значимость из источников, допускающих непрерывное подтверждение, то мне в самом деле приходится говорить, что они существуют, однако лишь в том смысле, в котором они конституированы: как монады, существующие для самих себя точно так же, как я существую для себя; существующие при этом в сообществе, т. е. (я намеренно повторяю уже употреблявшееся ранее выражение) в связи со мной как конкретным его, монадой. Конечно, в реальности они отделены от моей монады, поскольку никакая реальная связь не соединяет их переживания с моими, и вообще, что-либо принадлежащее их собственной сущности – с тем, что принадлежит моей. Такому разделению соответствует и реальное, наблюдаемое в мире разделение между моим психофизическим существованием и таким же существованием другого, разделение, которое развевается в пространстве в силу того, что, как объекты, живые тела обладают пространственными характеристиками. С другой стороны, это изначальное сообщество все же имеет определенную значимость. Если реально каждая монада представляет собой некое абсолютно замкнутое единство, то ирреальное интенциональное проникновение «других» его в мою первопорядковую сферу все же не ирреально, если его рассматривать как нечто приснившееся во сне или просто как то, что можно себе представить. Сущее вступает в интенциональное сообщество с другим сущим. Это вид связи, обладающий принципиальным своеобразием, подлинное сообщество, которое делает в трансцендентальном смысле возможным бытие мира, мира людей и вещей.

Когда достигнута ясность в отношении первого уровня, на котором организуется сообщество, и, что почти одно и то же, в отношении первой конституции объективного мира, исходящей из мира первопорядкового, с более высокими уровнями возникают уже относительно меньшие затруднения. Хотя в целях всестороннего истолкования они требуют обширных исследований со все более дифференцированной проблематикой, пока мы можем удовлетвориться грубыми и на уже заложенном фундаменте легко понятными основными чертами. Из себя, т. е., в конститутивном отношении, из пра-монады, я получаю другие сущие для меня монады и, соответственно, «других» как психофизических субъектов. Это подразумевает, что я обретаю их не просто как противопологаемых мне телесно и как посредством образования ассоциативной пары соотнесенных с моим психофизическим существованием, ведь последнее всегда является центральным, и легко понять, что и в мире, относящемся к данной ступени сообщества, оно остается центральным звеном в силу необходимым образом ориентированного способа данности этого мира. Напротив, в самом смысле человеческого сообщества и человека, который даже как единичный человек несет в себе смысл члена некоего сообщества (что распространяется и на сообщества зверей), заключено некое взаимное бытие друг для друга, которое приводит к объективации и уравниванию моего существования и существования всех других; таким образом, я подобно всякому другому существую как человек среди других людей. Если, пытаюсь понять другого человека, я глубже проникну в горизонт его собственной сферы, то вскоре столкнусь с тем фактом, что как его тело находится в моем, так и мое живое тело находится в его поле восприятия и что вообще он сразу же воспринимает меня в опыте как другого по отношению к нему, подобно тому как я воспринимаю его в качестве своего другого. Я также обнаружу, что если существует несколько «других», то они и друг друга воспринимают в опыте как «других»; и далее, что я могу воспринимать в опыте того или иного «другого» не просто как «другого», но как соотнесенного, в свою очередь, со своими «другими», а, может быть, – при допускающем повторение опосредовании, – соотнесенного в то же время и со мной самим. Ясно также, что люди могут быть восприняты в апперцепции только как снова и снова обретающие «других», не только в действительности, но и в возможности, по своему собственному желанию. Сама открыто-бесконечная природа становится тогда такой природой, которая включает в себя, как субъектов возможного взаимодействия, неизвестно каким образом распределенных в бесконечном пространстве людей и вообще всех животных в их открытом многообразии. Конечно, в трансцендентальной конкретности этому сообществу соответствует такое же открытое сообщество монад, которое мы обозначаем как трансцендентальную интерсубъективность. Вряд ли нужно говорить, что она конституирована для меня чисто во мне, в размышляющем его, и только из источников, принадлежащих моей интенциональности, но конституирована как такое сообщество, которое конституировано и в каждой другой монаде (которая, в свою очередь, конституирована в модифицированном виде как «другой») как то же самое сообщество, только в другом субъективном модусе явления, и притом конституировано как необходимо несущее в себе тот же самый объективный мир. Очевидно к сущности трансцендентально конституированного во мне (и, подобным

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
образом, во всяком мыслимом для меня сообществе монад) мира принадлежит то, что он в силу сущностной необходимости становится миром людей, что для каждого отдельного человека он с большим или меньшим совершенством конституируется во внутренней психической сфере – в интенциональных переживаниях и потенциальных системах интенциональности, которые, как составляющие душевной жизни, в свою очередь, уже конституированы как сущие в мире. Под психической конституцией объективного мира можно понимать, например, мое действительное и возможное опытное познание мира, принадлежащее моему Я, которое само себя воспринимает в опыте как человека. Этот опыт может быть более или менее совершенным, он всегда имеет открыто-неопределенный горизонт. В этом горизонте для каждого человека заключен каждый другой – в физическом, психофизическом, внутренне-психическом смысле – как царство открыто-бесконечных возможностей подступа к нему, которые по большей части остаются нереализованными.

§ 57. Разъяснение параллели между внутренне-психическим и эгологически-трансцендентальным истолкованием

Исходя из этого, нетрудно объяснить необходимую параллель между внутренне-психическим и эгологически-трансцендентальным истолкованием, или тот факт, что чистая психика, как уже было сказано раньше, есть самообъективация монады, происходящая в ней самой, – самообъективация, которая в силу сущностной необходимости должна обладать различными уровнями, если для монады вообще могут существовать «другие».

С этим связано то обстоятельство, что каждый трансцендентально-феноменологический анализ или теорию – в том числе и только что намеченную в основных чертах теорию трансцендентальной конституции объективного мира – *a priori* можно осуществить и на естественной почве, отказавшись от трансцендентальной установки. Будучи, таким образом, перемещена в область трансцендентальной наивности, эта теория становится принадлежностью внутренней психологии. Чистой психологии, т. е. той, которая истолковывает исключительно собственную интенциональную сущность души, конкретного человеческого Я, и в эйдетическом, и в эмпирическом смысле соответствует трансцендентальная феноменология, и наоборот. Но такое положение дел предстоит еще прояснить в трансцендентальном отношении.

§ 58. Дифференциация проблем в интенциональной аналитике intersубъективных сообществ более высокого уровня. Я и окружающий мир

Конституция человечества, или того сообщества, которое полностью обладает сущностью последнего, еще не завершается тем, что было описано выше. Однако, само собой разумеется, очень легко, отталкиваясь от сообщества в последнем полученном нами смысле, прояснить возможность таких актов Я, которые через посредство аппрезентативного опыта «другого» достигают другого Я, и даже возможность особого рода личных актов Я, характеризующихся как социальные акты, благодаря которым устанавливается многообразная личностная коммуникация между людьми. Тщательно изучить эти акты в различных их формах и на основе полученных результатов прояснить в трансцендентальном смысле сущность всякой социальности – представляет собой важную задачу. При образовании человеческого сообщества в собственном смысле слова, т. е. глобального социального сообщества, в рамках объективного мира конституируются в качестве своеобразных духовных объективностей различные типы социальных сообществ со своей возможной иерархией, и в том числе особо отличные типы, которые характеризуются как личности более высокого порядка.

Далее следовало бы рассмотреть неотделимую от намеченной проблематики и в некотором смысле коррелятивную ей проблему конституции для каждого человека и каждого человеческого сообщества специфически человеческого окружающего мира, а именно, мира культуры и той объективности, которая, хотя и в ограниченном виде, принадлежит этому миру. Эта объективность ограничена, хотя для меня и для каждого человека мир конкретно дан только как мир культуры и как наделенный смыслом доступности для каждого. Но именно эта доступность, как сразу же выясняется при точном истолковании ее смысла, по существенным конститутивным причинам не безусловна. Этим она, очевидно, отличается от абсолютно безусловной

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
доступности для каждого, которая в силу сущностной необходимости принадлежит конститутивному смыслу природы, живой телесности и, тем самым, психофизического человека, если последнего понимать в общем виде. Конечно, как коррелят сущностной формы конституции мира, в сферу безусловной всеобщности входит еще и тот факт, что каждый, и притом *a priori*, живет в одной и той же природе, а именно, в такой природе, которой он, с необходимостью соединяя свою жизнь с жизнью других в индивидуальной и общественной жизнедеятельности, придает форму мира культуры, мира, наделенного человеческими значимостями, на какой бы примитивной ступени этот мир ни находился. Однако это ни в априорном, ни в фактическом смысле не исключает такого положения дел, когда принадлежащие одному и тому же миру люди живут, имея очень слабые культурные связи друг с другом или не имея вовсе никаких, и вследствие этого конституируют различные окружающие их культурные миры как конкретные жизненные миры, в которых, претерпевая и действуя, живут относительно или абсолютно обособленные друг от друга сообщества. Каждый человек понимает прежде всего свой конкретный окружающий мир с его центром и нераскрытым горизонтом, т. е. свою культуру, – как человек, принадлежащий тому сообществу, которое исторически формирует эту культуру. Более глубокое понимание, открывающее горизонт прошлого, от которого зависит и понимание самого настоящего, принципиально возможно для каждого члена этого сообщества в некой только для него возможной изначальности, которая закрыта перед вступающим в отношение с этим сообществом и принадлежащим другому сообществу человеком. Прежде всего, он по необходимости понимает людей чуждого ему мира как людей вообще и как людей, принадлежащих определенному культурному миру; ему еще только предстоит, исходя из этого, шаг за шагом создавать для себя возможности дальнейшего понимания. Основываясь на том, что понято в наиболее всеобщем смысле, он должен сперва открыть для себя доступ к последующему пониманию все более обширных слоев настоящего и, далее, исторического прошлого, которое затем, в свою очередь, послужит ему для еще более широкого раскрытия настоящего.

Конституирование миров какого бы то ни было вида, начиная с потока собственных переживаний с его открыто-бесконечными многообразиями, и вплоть до объективного мира с его различными уровнями объективации, подчинено закономерностям ориентированной конституции. Мы видим, таким образом, что мир культуры также дан как ориентированный по отношению к некому нулевому звену, т. е. к некой личности. Здесь я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре. Последняя доступна для меня и для моих братьев по культуре лишь посредством своеобразного опыта «другого», своего рода вчувствования в чуждое для меня культурное человеческое сообщество и в его культуру, и это вчувствование тоже требует интенционального исследования конституции, которая на различных уровнях, но в пределах одного, наиболее широкого понимания предполагает, что что-то конституируется первопорядковым, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое всегда привносит во вторично конституированный мир новый смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности. В качестве мира вторично конституированное необходимо дано как бытийный горизонт, который доступен и может быть постепенно раскрыт на основании того, что конституировано первопорядковым образом. Так дело обстоит уже в случае первого, имманентного мира, который мы называем потоком переживаний. Как система внеположных по отношению друг к другу частей он дан в ориентации вокруг конституирующегося первопорядковым образом живого присутствия в настоящем, из которого доступно все, что находится вне его, но что принадлежит имманентной временности. Внутри первопорядковой (в нашем специфическом смысле) сферы мое живое тело вновь оказывается центральным звеном природы, как мира, который конституируется благодаря управлению, осуществляемому этим телом. Точно так же мое психофизическое живое тело является первопорядковым для конституции мира внеположных по отношению друг к другу объектов и входит в ориентированные способы данности этого мира как его центральное звено. Если же первопорядковый мир (в нашем особом смысле) не становится центром объективного мира, то это происходит потому, что весь этот первопорядковый мир в целом объективируется таким образом, что не создает никакой новой внеположности. Напротив, многообразие мира «других» дано как ориентированное вокруг моего мира и, таким образом, представляет собой некий мир, поскольку оно конституируется как обладающее имманентным ему общим объективным миром, пространственно-временная форма которого функционирует в то же время как форма, открывающая доступ к нему.

Если мы вернемся к рассматриваемому нами случаю культурного мира, то и он, как мир различных культур, дан как ориентированный на основе общей для всех природы и открывающей к ней доступ пространственно-временной формы, которая также должна

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
быть задействована для открытия доступа к многообразиям культурных образований и культур.

Нам приходится отказаться от более точного исследования смыслового слоя, который придает человеческому и культурному миру как таковому его специфический смысл и, следовательно, наделяет его специфически духовными предикатами. В проведенных нами конститутивных истолкованиях были указаны связанные между собой интенциональные мотивации, благодаря которым в конститутивном отношении возник единый фундаментальный слой конкретного в своей полноте мира, который сохраняется для нас, если мы абстрагируемся от всех предикатов объективного духа. Мы удерживаем уже конституированную в себе как конкретное единство природу в целом, вместе с заключенными в ней живыми телами людей и зверей, однако душевная жизнь не сохраняется для нас более в своей конкретной полноте, поскольку человеческое бытие, как таковое, соотнесено в сознании с сущим практическим миром как окружающим миром, который всегда уже наделен предикатами, обладающими значимостью для человека, и эта соотнесенность предполагает психологическую конституцию таких предикатов.

Тот факт, что каждый такой предикат мира возникает в результате временного генезиса, а именно, такого генезиса, который укоренен в человеческом претерпевании и действии, не нуждается в доказательстве. Поэтому предпосылка для зарождения таких предикатов в отдельных субъектах и для возникновения их intersубъективной значимости как неотъемлемых предикатов общего жизненного мира состоит в том, что человеческое сообщество, как и каждый отдельный человек, живет погруженным в конкретный окружающий мир, соотнесено с ним в претерпевании и в действии, – что все это уже конституировано. В этом постоянно меняющемся человеческом жизненном мире меняются, очевидно, и сами люди как личности, поскольку им соответственно приходится принимать все новые привычные черты. Здесь становится весьма ощутимой обширная проблематика статической и генетической конституции, последняя из которых представляет собой частную проблему универсального генезиса, скрывающего в себе еще много загадок. Например, в отношении личности это не только проблема статической конституции единства личностного характера в противоположность многообразию устанавливающихся и вновь исчезающих привычных черт, но и генетическая проблема, вновь приводящая нас к загадке врожденности характера.

Пока будет достаточно того, что мы в качестве конститутивной наметили проблематику более высокого уровня и тем самым выяснили, что при систематическом развертывании трансцендентально-феноменологического истолкования аподиктического его нам должен наконец раскрыться трансцендентальный смысл мира, причем раскрыться в его полной конкретности, благодаря которой последний представляет собой постоянно существующий для всех нас жизненный мир. Это относится и ко всем особым формам окружающего мира, в которых он предстает перед нами в зависимости от нашего личного воспитания и развития или от нашей принадлежности той или иной нации, тому или иному культурному кругу. Все эти предметы подчинены сущностным потребностям, в них господствует некий сущностный стиль, необходимость которого проистекает из трансцендентального его и, далее, из раскрывающейся в этом его трансцендентальной intersубъективности, а следовательно, из сущностных форм трансцендентальной мотивации и трансцендентальной конституции. Если нам удастся раскрыть эти формы, то этот априорный стиль получит рациональное объяснение, обладающее высшим достоинством, т. е. отличающееся предельной, трансцендентальной ясностью.

§ 59. Онтологическая экспликация и ее место в строении конститутивной трансцендентальной феноменологии в целом

В ходе разделенного на взаимосвязанные отрезки анализа и, отчасти, благодаря идущему рука об руку с ним предварительному очерчиванию неизбежно возникающих на этом пути новых проблем и необходимой формы их упорядочения мы приобрели основополагающие для философии интуитивные познания. Исходя из предданного нам в качестве сущего мира опыта и перейдя к эйдетической установке, из предданного в качестве сущего мира опыта вообще, мы осуществили трансцендентальную редукцию, т. е. возвратились к конституирующему в себе эту предданность и все модусы последующей данности трансцендентальному его, или, в эйдетической модификации, к некому трансцендентальному его вообще.

Тем самым трансцендентальное его было воспринято как его, обладающее опытом мира в себе самом, указывающее на гармоническую согласованность мира. Сообразуясь с сущностью такой конституции и с ее эгологическими уровнями, мы выявили априорность нового вида, а именно, конститутивную априорность. Мы научились отделять самоконституирование его для себя самого, в сфере его первопорядковой собственной сущности, от конституирования всех относящихся к различным уровням «других» по отношению к его сущности на основе этой собственной сущности его. В результате мы получили универсальное единство осуществляющейся в моем собственном его совокупной конституции в ее сущностной форме, в качестве коррелята которой для меня и для всякого его вообще всегда заранее дан и продолжает формироваться в смысловых слоях объективно существующий мир отличающийся соответствующим априорным формальным стилем. И эта конституция сама является априорной. В этих в высшей степени радикальных и последовательных разъяснениях того, что интенционально заключено и интенционально мотивировано в моем его и в моих сущностных модификациях, выясняется, что всеобщая фактическая структура данного объективного мира, – как просто природы, как психофизического существа, как человечества, социальности с ее различными уровнями, и культуры – представляет собой сущностную необходимость в весьма широкой мере и, возможно, в гораздо более широкой, чем мы можем себе представить в настоящий момент. Отсюда, как само собой разумеющееся и необходимое следствие, вытекает, что задача, которую призвана решить априорная онтология реального мира и которая состоит именно в обнаружении включенной в его универсальность априорности, хотя и возникает неизбежно, однако, с другой стороны, является односторонней и, в конечном смысле, не философской задачей. Ибо такого рода онтологическая априорность (например: априорность, имеющая место в природе, в психофизическом существе, в социальности и в культуре) хотя и придает онтическому факту, фактическому миру с его случайными чертами относительную понятность, свойственную очевидным образом усматриваемой на основании сущностных законов необходимости именно такого положения дел, – однако не философскую, т. е. не трансцендентальную понятность. Ведь философия требует объяснения, основанного на последних и наиболее конкретных сущностных необходимостях, а таковыми являются те, которые удовлетворяют сущностной укорененности любого объективного мира в трансцендентальной субъективности, т. е. позволяют понять мир конкретно как конституированный смысл. И только после этого открываются высшие и последние вопросы, которые еще могут быть заданы понятому таким образом миру.

Одним из успехов начинающей феноменологии было то, что примененный ею метод чистой, но в то же время эйдетической интуиции привел к попыткам создания новой онтологии, которая принципиально отличалась от онтологии XVIII века, логически оперировавшей далекими от созерцания понятиями, или, иначе, к попыткам основанного на непосредственном конкретном созерцании построения априорных частных наук (чистой грамматики, чистой логики, чистого учения о праве, эйдетического учения о сущности познанной в интуитивном опыте природы и т. д.) и охватывающей их всеобщей онтологии объективного мира. В этом отношении ничто не препятствует в первую очередь начать совершенно конкретно с окружающего нас, людей, жизненного мира и с самого человека, как существенно с этим окружающим миром связанного, и вообще чисто интуитивно исследовать чрезвычайно обширную и до сих пор не выявленную априорность такого окружающего мира, принять его в качестве исходного пункта для систематического истолкования сущностных структур человеческого существования и раскрывающихся в нем в коррелятивном отношении слоев мира. Однако то, что мы непосредственно обретаем при этом, хотя и представляет собой априорную систему, впервые становится в философском отношении понятной – в соответствии с прежде сказанным – и соотносительной с последними источниками понимания априорностью только в том случае, если конститутивная проблематика раскрывается как относящаяся к специфически философскому уровню и если естественная почва познания заменяется при этом трансцендентальной. Это означает, что все естественное, непосредственно предданное, заново выстраивается в новой изначальности и не должно некритически интерпретироваться как нечто окончательное. Тот факт, что основанный на эйдетической интуиции метод вообще называется феноменологическим и претендует на философское значение, правомерен единственно потому, что в конститутивной взаимосвязи каждая подлинная интуиция имеет свое место. Поэтому всякое интуитивное установление сферы эйдетически необходимых (аксиоматических) основоположений, проведенное в модусе позитивности, служит априорно необходимой предварительной работой, результат которой должен теперь стать трансцендентальной путеводной нитью для достижения полной интуитивной конкретности как в ее нозетическом, так и в нозематическом аспекте. Как при возвращении в конститутивную сферу раскрываются важные и полностью новые моменты, – если отвлечься от происходящего одновременно

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
раскрытия скрытых смысловых горизонтов в оптической области, невнимание к которой существенно ограничивает ценность априорных установлений и делает ненадежным их применение, – показывают монадологические результаты нашего исследования.

§ 60. Метафизические результаты нашего истолкования опыта «другого»

Эти результаты будут метафизическими, если верно, что так следует называть последние результаты познания бытия. Однако здесь речь менее всего идет о метафизике в обычном смысле, об исторически выродившейся метафизике, ни коим образом не соответствующей тому смыслу, в котором метафизика была изначально учреждена как первая философия. Чисто интуитивный, конкретный и притом аподиктический способ доказательства, используемый в феноменологии, исключает любые метафизические авантюры, любые спекулятивные излишества. Приведем ниже некоторые из наших метафизических результатов и дополним их новыми следствиями.

Мое *его*, аподиктически данное мне самому, – единственное, что может с абсолютной аподиктичностью полагаться мной как сущее, – априори может быть *его*, воспринимающим мир в опыте, только находясь в сообществе с подобными ему другими *его*, как член сообщества монад, данного как ориентированное вокруг него самого. В силу того, что объективный мир опыта удостоверяет себя непротиворечиво, другие монады непротиворечиво удостоверяют себя как сущие. И наоборот, никакое множество монад не мыслимо для меня иначе как эксплицитным или имплицитным образом организованное в сообщество; отсюда следует, что это множество конституирует в себе объективный мир и – в качестве множества психофизических и, в частности, человеческих существ – приобретает в этом мире пространственную и временную форму и реализует себя в нем. Совместное бытие монад, простое их сосуществование в силу сущностной необходимости означает их сосуществование во времени, а затем и бытие в форме реальной временности.

Но все это приводит к дальнейшим, в высшей степени важным метафизическим результатам. Мыслимо ли (для меня, который спрашивает об этом, и, на этой основе, для всякого мыслимого субъекта, который может об этом спросить), что сосуществуют два (или более) отделенных друг от друга, т. е. не объединенных между собой в сообщество, множества монад, каждое из которых конституирует, таким образом, собственный мир, т. е. вместе они конституируют два бесконечно разделенных мира, два бесконечных пространства и пространства-времени? По-видимому, это чистая бессмыслица. Априори каждая такая группа монад, как единство некоей intersубъективности, и притом такой intersубъективности, которая может обходиться без какой бы то ни было актуальной связи с другой, конечно же обладает своим миром, который, возможно, выглядит совсем не похожим на другой. Но тогда два этих мира необходимо оказываются всего лишь окружающими мирами этих intersубъективностей и всего лишь аспектами единого, общего для них объективного мира. Ибо обе эти intersубъективности не являются абсолютно изолированными; как мыслимые мной, они вступают в необходимое сообщество со мной как конституирующей их пра-монадой (или со мной как одной из моих возможных модификаций). Таким образом, они поистине принадлежат единственной, объемлющей и меня самого всеобщности, которая объединяет все монады и группы монад, мыслимые как сосуществующие. Поэтому в действительности может существовать только одно-единственное сообщество монад – сообщество, объединяющее все сосуществующие монады; и, следовательно, только один-единственный объективный мир, одно-единственное объективное время, одно-единственное объективное пространство, только одна природа, и эта одна-единственная природа должна существовать, если во мне заложены какие-то структуры, влекущие за собой существование и других монад. Возможно, конечно, что различные группы монад и различные миры так относятся друг к другу, как относятся к нам те, которые, быть может, принадлежат не видимым для нас звездным мирам, т. е. состоят из живых существ, обходящихся без какой бы то ни было актуальной связи с нами. Но их миры суть окружающие их миры с открытыми горизонтами, которые лишь фактически, лишь случайно могут быть для них не раскрыты.

Однако смысл этой уникальности монадологического мира и содержащегося в нем мира объективного должен быть правильно понят. Конечно, Лейбниц прав, когда говорит, что можно помыслить бесконечно много монад и групп монадических, однако не все эти возможности совместимы, а также, что могло бы быть сотворено бесконечное множество миров, однако не два или несколько миров сразу, поскольку они

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org несовместимы. Здесь следует иметь в виду, что в свободном варьировании я прежде всего могу помыслить себя самого, это аподиктически-фактическое *его*, существующим как-либо иначе, и, таким образом, получить систему возможных модификаций себя самого, каждая из которых, однако, упраздняется каждой другой, а также тем *его*, которым я действительно являюсь. Это система априорной несовместимости. Далее, факт моего существования предопределяет, являются ли другие монады другими для меня, и какие именно; я могу только найти, но не сотворить другие монады, которые будут существовать для меня. Если я мыслю себя как некую чистую возможность, отличную от того, что я есть на самом деле, то и она, в свою очередь, предопределяет, какие монады существуют для меня как «другие». Двигаясь таким образом дальше, я могу познать, что каждая монада, обладающая значимостью как конкретная возможность, заранее очерчивает некий универсум совместимости, замкнутый мир монад, и что два мира монад одного и того же вида несовместимы друг с другом, как несовместимы две возможные модификации моего *его*, а также и какого-либо мыслимого *его* вообще.

Такие результаты и весь ход приводящих к ним исследований позволяют нам понять, как могут стать осмысленными вопросы, которые (независимо от того, как они могут быть решены) для традиционной философии должны были оставаться по ту сторону всех научных границ, – в том числе и те проблемы, которые мы уже затрагивали раньше.

§ 61. Традиционные проблемы «психологического генезиса» и их прояснение в феноменологии

В пределах мира людей и животных мы встречаемся с известной естественнонаучной проблематикой психофизического, физиологического и психологического генезиса. В нее входит проблема душевного генезиса. Она знакома нам по развитию ребенка, в ходе которого каждый ребенок должен построить для себя свое представление о мире. Апперцептивная система, в которой мир как царство действительного и возможного опыта существует и всегда заранее дан для него, должна сначала конституироваться в ходе его душевного развития. Говоря объективно, ребенок приходит в мир; тогда как он подходит к началу своей душевной жизни?

Это психофизическое пришествие-в-мир приводит к проблеме телесного (чисто биологического) индивидуального развития и филогенеза, который, в свою очередь, имеет свою параллель в психологическом филогенезе. Не указывает ли это на соответствующие взаимосвязи трансцендентальных абсолютных монад, поскольку люди и звери в психическом отношении представляют собой самообъективации монад? Не вырисовываются ли во всем этом самые серьезные сущностные проблемы конститутивной феноменологии как трансцендентальной философии?

Во всяком случае, генетические проблемы, и прежде всего те из них, которые относятся к первым, наиболее фундаментальным уровням, уже довольно широко рассматривались в ходе проделанной феноменологической работы. Один из этих фундаментальных уровней есть, конечно же, уровень моего *его* в его первопорядковой сущности. К нему относятся конституция внутреннего сознания времени и феноменологическая теория ассоциации в целом; и все, что мое первопорядковое *его* находит в изначальном интуитивном самоистолковании, сразу же и в силу сущностных причин переносится на каждое другое *его*. Конечно, при этом еще не затрагиваются обозначенные выше генеративные проблемы рождения, смерти и взаимосвязи между поколениями живых существ. Эти проблемы принадлежат, очевидно, более высокому измерению и предполагают настолько необъятную работу по истолкованию низших сфер, что еще долго не будут поставлены в ряд текущих задач.

И все же в разрабатываемой сфере следует точнее наметить обширные проблемные области (включающие в себя как статические, так и генетические проблемы), которые ставят нас в более близкое отношение к философской традиции. Связанные друге другом интенциональные разъяснения, проведенные нами в отношении опыта «другого» и конституции объективного мира, были осуществлены на почве, заранее данной нам в нашей трансцендентальной установке, на основе структурной дифференциации первопорядковой сферы, в которой мы уже нашли некий мир – первопорядковый. Он стал доступен для нас, исходивших из конкретного мира, взятого в качестве феномена, благодаря той своеобразной первопорядковой редукции последнего к содержанию моей собственной сферы, к миру имманентных трансцендентностей. Этот мир включал в себя всю природу, редуцированную к

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
природе, принадлежащей мне самому благодаря моей чистой чувственности, включая также психофизического человека (вместе с его душой), соответствующим образом редуцированного. Что касается природы, то в нее входили не только видимые, осязаемые и т. п., но и обладающие уже известной законченностью вещи как субстраты каузальных свойств, вместе с универсальными формами: пространством и временем. По-видимому, первой проблемой для конститутивного прояснения бытийного смысла объективного мира будет разъяснение происхождения, прежде всего, этой первопорядковой природы и первопорядковых телесно-душевных единств, разъяснение их конституирования в качестве имманентных трансценденностей. Для проведения такого разъяснения требуются чрезвычайно обширные исследования. Здесь нам вновь предстоит вспомнить о столь многократно обсуждавшихся в последнем столетии самыми выдающимися физиологами и психологами проблемах психологического генезиса представлений о пространстве, о времени и о вещи. До действительного прояснения этих проблем дело пока еще не доходило, хотя его великие проекты несут на себе печать их выдающихся начинателей.

Если мы вернемся теперь к ограниченной нами и включенной в феноменологическую иерархию проблематике, то станет очевидным, что вся психология Нового времени, как и теория познания, не постигла подлинного смысла тех проблем, которые должны быть поставлены здесь как в психологическом, так и в трансцендентальном плане, а именно как проблемы статического и генетического интенционального истолкования. Да это и не было возможно, даже для тех, кто принял учение Brentano о психических феноменах как интенциональных переживаниях. Отсутствовало понимание своеобразия интенционального анализа и всей совокупности задач, обнаруживаемых сознанием как таковым в ноэтическом и ноэматическом планах, а также понимание той принципиально новой методики, которая требуется для их решения. По проблемам «психологического генезиса представлений о пространстве, о времени и о вещи» нам ничего не может сообщить никакая физика или физиология, и никакая экспериментальная или не экспериментальная психология, которая подобно данным наукам работает в индуктивной сфере внешнего. Эти проблемы относятся исключительно к интенциональной конституции феноменов, которые уже заранее даны нам в качестве путеводных нитей (или могут быть, в частности, заранее даны с помощью эксперимента), но которые только теперь должны быть исследованы в соответствии с интенциональным методом и в универсальных взаимосвязях психической конституции. Какая именно здесь подразумевается универсальность, достаточно отчетливо видно на примере единой систематической взаимосвязи тех конституций, которые эксплицируют мое ego в отношении того, что является моим собственным, и того, что является «другим» по отношению ко мне.

Феноменология указывает на необходимость принципиальных преобразований также и в области психологии. В соответствии с этим, значительно большая часть ее исследований относится к априорной и чистой (т. е. освобожденной от всего психофизического) интенциональной психологии. Это та самая психология, в отношении которой мы уже неоднократно указывали, что благодаря замене естественной установки на трансцендентальную она становится открыта для «коперниканского переворота», в результате которого она получает новый смысл абсолютно радикального трансцендентального рассмотрения мира и запечатлевает этот смысл на всяком психологическом анализе, проводимом в рамках феноменологии. Только этот новый смысл дает возможность применять такие анализы в трансцендентальной философии и даже поместить их в рамках трансцендентальной метафизики. Именно здесь проводится последнее прояснение и преодоление трансцендентального психологизма, который вводил в заблуждение и парализовал философию на протяжении всего Нового времени. По-видимому, теперь, благодаря всему вышеизложенному, как для трансцендентальной феноменологии, так и для параллельной ей интенциональной психологии (как позитивной науки) предочерчена некая фундаментальная структура, разделение параллельных исследований в области эйдетической психологии на те, в которых интенционально истолковывается конкретное содержание собственной сущностной сферы некой души вообще, и те, в которых истолковывается интенциональность конституирующегося в этой сфере «другого». К первой исследовательской сфере относится главная и основная часть интенционального истолкования представления о мире, точнее говоря, возникающего в человеческой душе феномена существующего мира, как мира универсального опыта. Если этот мир опыта редуцируется к миру, первопорядковым образом конституированному в отдельной душе, то он уже не есть более мир, принадлежащий каждому и получающий свой смысл из опыта всего человеческого сообщества в целом, но исключительно интенциональный коррелят жизненного опыта, протекающего в отдельной душе, и прежде всего моего жизненного опыта вместе с теми смыслами, которые в первопорядковой изначальности образуются на различных уровнях в

процессе этого опыта. Вслед за ними в ходе интенциональных исследований нужно объяснить, как конституируется это первопорядковое ядро феноменального мира, которое каждый из нас, людей, и прежде всего каждый психолог может получить благодаря описанному ранее исключению смысловых моментов, принадлежащих сфере «другого». Если в этом первопорядковом мире мы абстрагируемся от появляющегося в нем в редуцированном виде человеческого Я как психофизического существа, то остается всего лишь первопорядковая природа как природа, соотношенная лишь с моей собственной чувственностью. В качестве первичной проблемы психологического генезиса мира опыта здесь выделяется проблема генезиса фантомной, или чувственной вещи, со свойственными ей слоями (видимая вещь, осязаемая вещь и т. п.) и их синтетическим единством. Эта вещь дана (всегда в рамках этой первопорядковой редукации) чисто как единство чувственных способов явления и их синтезов. Фантомная вещь в своих синтетически взаимосвязанных модификациях, как вещь, находящаяся вблизи или вдали, не есть еще реальная вещь первопорядковой психической сферы, реальная вещь уже здесь конституируется на более высоком уровне как каузальная вещь, как тождественный субстрат (субстанция) каузальных свойств. Субстанциальность и каузальность относятся, очевидно, к конститутивным проблемам более высокого уровня. Проблема конституции чувственной вещи и фундаментально существующих для нее пространства и пространства-времени относится к только что намеченной проблематике, которая дескриптивно исследует только синтетическую взаимосвязь явлений вещи (модусов видимости, аспектов перспективы), причем только с одной стороны; противоположную сторону составляет интенциональное соотношение явлений с функционирующим живым телом, которое, в свою очередь, должно быть описано в отношении своей собственной конституции и отличительного своеобразия принадлежащей ему конститутивной системы явлений.

При таком ходе исследований перед нами возникают все новые проблемы дескриптивного истолкования, которые должны быть систематически разработаны, даже если серьезного внимания заслуживает только конституция первопорядкового мира, как мира реальностей, и связанные с ней важные проблемы конституции пространства и временности, как принадлежащих этому миру. Как обнаруживается, уже эта проблематика составляет обширную область исследований, притом что она относится лишь к фундаментальному уровню исчерпывающей феноменологии природы, как объективной, но в то же время чистой природы, которая еще далеко не есть конкретный мир.

Обращение к психологии побудило нас перенести разделение между тем, что является первопорядковым, и тем, что конституируется как «другое», в чисто психическую сферу и, пусть лишь поверхностно, заранее очертить проблематику первопорядковой и объективной природы как психологическую проблематику.

Если же мы снова вернемся к трансцендентальной установке, то наш предварительный очерк проблематики, связанной с психологическим генезисом представления о пространстве и т. д., станет, в свою очередь, основанием для предварительного очерка параллельных трансцендентально-феноменологических проблем, а именно, проблем конкретного истолкования первопорядковой природы и мира вообще, – благодаря чему будет восполнен значительный пробел в намеченной нами ранее проблематике конституции мира как трансцендентального феномена.

Для обозначения чрезвычайно обширного, составляющего целую дисциплину комплекса исследований, связанных с первопорядковым миром, мы можем также в значительно расширенном смысле использовать понятие «трансцендентальной эстетики», заимствованное у Канта в силу того, что аргументы, приводимые критикой разума относительно пространства и времени, очевидно, хотя и в чрезвычайно ограниченном и непроясненном виде, имеют своей целью нозматическую априорность чувственного созерцания, которая, будучи расширена до конкретного а priori данной в чисто чувственном созерцании первопорядковой природы, требует своего трансцендентально-феноменологического завершения путем включения в конститутивную проблематику. С другой стороны, смыслу другого кантовского понятия, понятия «трансцендентальной аналитики» противоречила бы наша попытка дать такое название более высокому ярусу конститутивной априорности, т. е. априорности самого объективного мира и конституирующих его многообразий (а на высшем уровне – априорности актов идеализации и построения теории, которые в конечном итоге конституируют природу и мир науки). К первому из возвышающихся над нашей «трансцендентальной эстетикой» ярусов относится теория опыта «другого», теория так называемого вчувствования. Требуется лишь указать, что здесь сохраняется силу все то, о чем мы уже говорили относительно проблем психологического генезиса на нижнем уровне, а именно, что проблема вчувствования

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org получает свой истинный смысл и истинный метод, ведущий к ее разрешению, только благодаря конститутивной феноменологии. Именно потому все прежние теории (в том числе и теория Макса Шелера) не привели ни к какому осязаемому результату, и так и осталось непознанным то, каким образом свойство «другого» быть «другим» переносится на мир в целом в качестве его объективности, впервые придавая ему этот смысл.

Следует также четко указать, что было бы, разумеется, нецелесообразно по отдельности рассматривать интенциональную психологию как позитивную науку и трансцендентальную феноменологию. Очевидно, что предстоящая исследовательская работа выпадает на долю последней, в то время как психология, незатронутая коперниканским поворотом, будет заимствовать у нее полученные результаты. Однако столь же важно иметь в виду, что подобно тому, как душа и объективный мир вообще при трансцендентальном рассмотрении не лишаются своего существования и своего бытийного смысла, но последний лишь приводится к изначальной ясности посредством его конкретного всестороннего раскрытия, точно так же и позитивная психология не теряет своего содержания, которым обладает по праву, но лишь освобождается от наивного позитивизма и становится одной из дисциплин в рамках универсальной трансцендентальной философии как таковой. С этой точки зрения можно сказать, что в ряду возвышающихся над наивной позитивностью наук первой стоит именно интенциональная психология.

В самом деле, она имеет еще одно преимущество перед всеми другими позитивными науками. Если она, как позитивная наука, строится в соответствии с правильным методом интенционального анализа, то она может избежать проблем, связанных с ее основаниями, проблем, с которыми сталкиваются другие позитивные науки и которые происходят из той односторонности, свойственной наивно конституированной объективности, которая для того чтобы достичь всестороннего рассмотрения, требует, в конце концов, перехода к трансцендентальной точке зрения на мир. Но интенциональная психология уже содержит в себе трансцендентальное, хотя и в скрытом виде; поэтому требуется лишь осуществить последнее осмысление, чтобы совершить коперниканский поворот, который содержательно не изменяет ее интенциональные результаты, а лишь возвращает нас к их последнему смыслу. Перед психологией, таким образом, стоит только одна фундаментальная проблема – обоснование понятия души.

§ 62. Обзорная характеристика интенционального истолкования опыта «другого»

В завершение этой главы нам следует возвратиться к тому возражению, которое мы принимали во внимание в первую очередь, – к возражению против нашей феноменологии, вызванному тем, что она с самого начала выдвинула притязание на то, чтобы быть трансцендентальной философией и, следовательно, как таковая, разрешить проблемы возможности объективного познания. Возражение состоит в следующем. Как исходящая из трансцендентального егo, полученного в результате феноменологической редукции, и неразрывно связанная с ним, феноменология будто бы уже не способна привести к такому познанию; сама того не замечая, она впадает в трансцендентальный солипсизм, а все попытки проникнуть к «другой» субъективности и подлинной объективности оказываются возможны лишь на основании скрытой метафизики, благодаря тайному принятию лейбницевских традиций.

Это расплывчатое возражение опровергается в результате проведенных истолкований. Прежде всего следует иметь в виду, что мы ни в одном пункте не покидали трансцендентальной установки, установки трансцендентальной эпохи, и что наша теория опыта «другого», опытного познания «других егo», не намеревалась и не могла быть ни чем иным, кроме истолкования их смысла как «других» на основе их конституции, истолкования их предельного смысла как «истинно сущих других» на основе соответствующих согласованных синтезов. То, что я согласованным образом удостоверяю в качестве «другого» и, следовательно, чем я при этом обладаю как данной с необходимостью, а не по моему произволу, и подлежащей познанию действительностью, – в трансцендентальной установке есть *eo ipso* сущий для меня «другой», *alter ego*, указанный в опытно-познающей интенциональности моего егo. В рамках позитивной установки мы говорим и находим само собой разумеющимся, что в моем собственном опыте я познаю не только себя самого, но и «другого» посредством особой формы опыта «другого». Достоверное трансцендентальное истолкование показало нам не только трансцендентальную правоту этого положительного высказывания, но показало также, что трансцендентальное,

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org
конкретно схваченное его (которое в установке трансцендентальной редукции познает себя в пока еще неопределенном горизонте) постигает как само себя в своем собственном первопорядковом бытии, так и «других», другие трансцендентальные его, в форме своего трансцендентального опыта «другого», хотя они даны уже не в своей изначальности и в абсолютной аподиктической очевидности, а в очевидности внешнего опыта. В себе я воспринимаю и познаю «другого», и он конституируется во мне в аппрезентативном отражении, а не в изначальном виде. Поэтому в широком смысле вполне можно сказать, что я как его, как размышляющий истолкователь, в результате самоистолкования (а именно, истолкования того, что я нахожу в себе самом) все-таки получаю трансцендентность, причем как трансцендентальным образом конституированную, а не просто принятую в своей наивной позитивности. Так исчезает иллюзия, будто бы все, что я в качестве трансцендентального его познаю как сущее для меня самого и истолковываю как конституированное во мне самом, должно принадлежать сфере моей собственной сущности. Это справедливо только для имманентных трансцендентностей; конституция, как термин для обозначения систем синтетической актуальности и потенциальности, сообщающих мне, как его в своей собственной сущности, смысл и бытие, есть конституция имманентной предметной действительности. При первом обращении к феноменологии и в установке начинающего, который только лишь приступает к введению в рассмотрение феноменологической редукции как универсального условия всех конститутивных исследований, попадающее в поле зрения трансцендентальное его схватывается хотя и аподиктически, но как обладающее совершенно неопределенным горизонтом, который ограничивается сферой всеобщего просто в силу того, что мир, как и все, что я о нем знаю, должен стать всего лишь феноменом. Следовательно, при таком начале отсутствуют всевозможные различия, которые проводятся лишь в ходе интенционального истолкования, и которые тем не менее, как я теперь понимаю, сущностно принадлежат мне. Таким образом, отсутствует прежде всего договоренность с самим собой относительно моей первопорядковой сущности, моей собственной сферы, в точном смысле слова, и того, что в рамках опыта «другого» конституируется в ней самой как «другое», как нечто аппрезентированное, но не как то, что в принципе дано или когда-либо может быть дано изначалью в моей первопорядковой сфере. Я должен истолковать как таковое сначала свое собственное, чтобы понять, что в сфере моего собственного получает свой бытийный смысл и несобственное, – а именно, как аппрезентированное по аналогии. Поэтому я, размышляющий, не понимаю вначале, как, если все другие люди целиком заключаются в скобки, я вообще могу прийти к «другим» и к себе самому. В принципе я также не понимаю еще, – и соглашаюсь с этим лишь против своей воли, – что я сам заключаю в скобки себя как человека и как человеческую личность, все же должен после этого сохранить себя в качестве его. Таким образом, я еще ничего не могу знать о какой-либо трансцендентальной intersубъективности; я вынужден рассматривать себя, его, в качестве *solus ipse*, а все конститутивные составляющие (уже после того, как я достиг первоначального понимания конститутивной работы) – все еще в качестве лишь собственных содержаний этого единственного его. Поэтому, потребовались более подробные истолкования, сделанные в этой главе. Благодаря им для нас впервые становится понятен полный и собственный смысл феноменологически-трансцендентального идеализма. Видимость солипсизма рассеивается, хотя сохраняет свою фундаментальную значимость положение, гласящее, что все, что есть для меня, может почерпнуть свой бытийный смысл исключительно из меня самого, из сферы моего сознания. Этот идеализм возник как некая монадология, которая несмотря на умышленное сближение с лейбницевской метафизикой черпает свое содержание из чисто феноменологического истолкования раскрытого посредством трансцендентальной редукции трансцендентального опыта, т. е. из самой изначальной очевидности, на которой должны быть основаны все мыслимые очевидности, – иначе говоря, из изначальной очевидности, которая может быть источником всякой правильности, и в особенности, в сфере познания. феноменологическое истолкование не имеет, таким образом, ничего общего с метафизической конструкцией и ни в явном, ни в скрытом виде не является теоретизированием, опирающимся на предпосылки или использующим идеи, заимствованные из исторической традиции метафизики. Оно представляет собой крайнюю противоположность всему этому благодаря тому, что действует в рамках чистой интуиции, или, скорее, в рамках чистого смыслоистолкования посредством наполняющей данности самой вещи. В особенности, в отношении объективного мира реальностей (как и в отношении каждого из многочисленных идеальных объективных миров, образующих поля деятельности чисто априорных наук) оно не занимается ничем иным (и это нужно неустанно подчеркивать), кроме истолкования смысла, которым этот мир обладает для всех нас до всякого философствования, черпая его, по-видимому, только из нашего опыта, – смысла, который может быть философски раскрыт, но никогда не может быть изменен и который только в силу сущностной

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
необходимости, а не по слабости наших сил, на каждом этапе нашего опыта содержит в себе горизонты, нуждающиеся в фундаментальном прояснении.

Заключение

§ 63. Задача критики трансцендентального опыта и познания

В исследованиях, которые содержались в последнем размышлении, а также в двух предыдущих, мы двигались, на почве трансцендентального опыта, опыта познания самого себя и «другого». Мы доверились этому опыту в силу его изначальной жизненной очевидности, как и доверились очевидности предикативной дескрипции всех видов трансцендентально-научного опыта вообще. При этом мы отвлеклись от требования – осуществить аподиктическое познание, которое единственно может быть подлинно научным, – прозвучавшего в начале с такой серьезностью, но ни в коем случае не отбросили его. Мы только предпочли сначала очертить контуры необъятной проблематики этой первой в своем роде феноменологии, которой свойственна еще некоторая наивность (и именно в отношении аподиктичности), проблематики, в разработке которой заключается великая и наиболее своеобразная задача феноменологии, как науки новой и более высокой формации, вместо того чтобы сразу же пуститься в обсуждение дальнейших и последних проблем феноменологии, связанных с ее самокритикой, нацеленной на определение объема и границ, а также модусов аподиктичности. По крайней мере предварительное представление о способе предстоящей критики трансцендентально-феноменологического познания дают наши прежние указания, например, указания на то, как посредством критики трансцендентального воспоминания выявляется аподиктическое содержание последнего. Всякая трансцендентально-философская теория познания как критика познания приводит, в конце концов, к критике трансцендентально-феноменологического познания (и, прежде всего, трансцендентального опыта), а при сущностной отнесенности феноменологии к самой себе эта критика тоже нуждается в критике. Но несмотря на очевидную возможность повторного осуществления трансцендентальных рефлексий и самой критики, бесконечный регресс, сопряженный с какими-либо трудностями или даже с нелепостями, в этом отношении не возникает.

§ 64. Заключительное слово

Можно пожалуй, сказать, что наши размышления, в сущности, достигли своей цели, а именно, привели к конкретной возможности раскрыть картезианскую идею философии как универсальной науки с абсолютным обоснованием. Показать эту конкретную возможность, продемонстрировать ее практическую выполнимость, – пусть даже, разумеется, в виде некоей незаконченной программы – значит указать необходимое и несомненное начало и столь же необходимый метод, к которому всегда можно обратиться и которым одновременно очерчивается систематика всех осмысленных проблем вообще. Этого мы уже достигли на деле. Единственное, что остается, – это разветвление трансцендентальной феноменологии на отдельные объективные науки, легко понятное по мере ее произрастания из начал философии, и отношение этих наук к наукам, пребывающим в позитивной установке и преданным в качестве примеров. К этим последним мы теперь и обратимся.

Повседневная практическая жизнь наивна и происходящее в ней опытное познание, мышление, оценивание и действие погружено в заранее данный мир. При этом вся интенциональная работа опытного познания, в котором только и даны нам вещи, совершается анонимно: познающий ничего не знает об этой работе, как и о выполняющем эту работу мышлении; числа, предикативные комплексы, ценности, цели, результаты труда возникают одно за другим благодаря неким скрытым усилиям, и взгляду представляются только они. Не иначе дело обстоит и в позитивных науках. Им свойственна наивность более высокого уровня, они представляют собой продукты сложной теоретической техники, однако результаты интенциональной работы, от которых, в конечном счете, все и зависит, остаются неистолкованными. Правда, наука претендует на способность оправдывать свои теоретические шаги и повсюду основывается на критике. Но осуществляемая ею критика не есть последняя критика познания; такая критика основана на изучении начальных продуктов, на раскрытии

всех принадлежащих им интенциональных горизонтов, благодаря которым только и может быть наконец постигнута «область действия» тех или иных очевидностей и в соответствии с ней оценен бытийный смысл предметов, теоретических построений, ценностей и целей. Поэтому даже на высоком уровне развития современных позитивных наук мы сталкиваемся с проблемами оснований, с парадоксами и неясностями. Первичные понятия, которые проходят через всю науку и определяют смысл ее предметной сферы и теорий, возникли в наивной установке, обладают неопределенными интенциональными горизонтами и представляют собой грубые продукты наивной и неосознанной интенциональной работы. Это относится не только к специальным наукам, но и к традиционной логике со всеми ее формальными нормами. Всякая попытка прийти от исторически развившихся наук к лучшему обоснованию, к лучшему пониманию их собственного смысла и их собственных достижений приближает ученого к цели его самоосмысления. Однако существует лишь одно радикальное самоосмысление – феноменологическое. Но радикальное и абсолютно универсальное самоосмысление неотделимы друг от друга и вместе неотделимы от подлинного феноменологического метода самоосмысления в форме трансцендентальной редукции, интенционального самоистолкования раскрываемого посредством этой редукции трансцендентального его и систематической дескрипции, принимающей вид некой интуитивной эйдетики. А универсальное и эйдетическое самоистолкование подразумевает совершенное владение всеми мыслимыми конститутивными возможностями, «врожденными» этому его и трансцендентальной intersубъективности.

Таким образом, последовательно проводимая феноменология априорным образом, но в силу строго интуитивной сущностной необходимости и всеобщности конституирует формы всех мыслимых миров, причем, опять-таки, в пределах всех мыслимых форм бытия вообще и их иерархической системы; при этом она конституирует эти формы изначально, т. е. в соотносительности с конститутивным априори, с той априорностью, которая присуща конституирующим ее продуктам интенциональной работы.

Поскольку в своем продвижении феноменология не располагает ни заранее данными действительностями, ни даже понятиями о действительности, но с самого начала черпает свои понятия в изначальности этой работы (которая сама схватывается в изначальных понятиях) и в силу необходимости раскрытия всех горизонтов господствует над всеми различиями в широте действия, над всякой абстрактной относительностью, постольку она сама должна прийти к понятийным системам, определяющим основной смысл всех областей науки. Речь идет о тех понятиях, которые должны заранее очерчивать все формальные разграничения формальной идеи универсума возможного бытия вообще, т. е. некоего возможного мира вообще, и сообразно тому стать подлинными основными понятиями всех наук. При использовании понятий, образованных таким изначальным способом, не могут возникнуть никакие парадоксы. Поэтому исследования, косвенным образом намеченные в заключение d предшествующих размышлениях, представляют собой не что иное, как начало радикального прояснения смысла и генезиса – или смысла, возникающего в ходе такого генезиса, – смысла и генезиса понятий мира, природы, пространства, времени, одушевленного существа, человека, души, живого тела, социальной общности, культуры и т. д. Ясно, что действительное проведение означенных исследований позволило бы обосновать все те понятия, которые и до всякого исследования функционируют в качестве основных понятий позитивных наук, но только в феноменологии приобретает всестороннюю ясность и отчетливость, не оставляя места для дальнейших вопросов.

Мы можем теперь также сказать, что в априорной и трансцендентальной феноменологии берут начало и в ходе коррелятивных исследований получают свое последнее обоснование все без исключения априорные науки, а рассматриваемые с точки зрения такого происхождения, они принадлежат самой универсальной априорной феноменологии как ее систематические ответвления. Эту априорную систему можно, следовательно, охарактеризовать и как систематическое развертывание универсального априори, которое сущностным образом врождено трансцендентальной intersубъективности, а следовательно и intersубъективности, или как развертывание универсального логоса всякого мыслимого бытия. Это, в свою очередь, означает, что полностью и систематически развитая трансцендентальная феноменология была бы eo ipso истинной и подлинной универсальной онтологией; и притом не пустой, формальной онтологией, но такой, которая заключала бы в себе все региональные бытийные возможности с учетом всех соответствующих корреляций.

Эта универсальная конкретная онтология (или универсальная и конкретная теория науки, конкретная логика бытия) оказалась бы, таким образом, самим по себе первым универсумом наук с абсолютным обоснованием. Среди философских дисциплин

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org самой по себе первой была бы солипсистски ограниченная эгология, учение о первопорядковым образом редуцированном его, и только затем шла бы фундированная в ней интерсубъективная феноменология, как всеобщая дисциплина, которая рассматривает прежде всего универсальные вопросы и лишь после этого разветвляется на отдельные априорные науки.

Эта всеобщая наука об априори стала бы тогда фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философии в картезианском смысле, универсальной и обладающей абсолютным обоснованием науки о фактически сущем. Ведь именно в априори заключена вся присущая факту рациональность. Априорная наука есть наука о принципах, к которым должна возвратиться наука о фактах, для того, чтобы получить, наконец, именно принципиальное обоснование; однако априорная наука не может быть наивной, а должна проистекать из последних трансцендентально-феноменологических источников и, таким образом, принимать форму всестороннего априори, пребывающего в самом себе и получающего из самого себя свое оправдание.

Чтобы исключить всякое недоразумение, я хотел бы в заключение указать на то, что феноменология, как мы уже говорили выше, исключает лишь всякую наивную метафизику, оперирующую лишними какими бы то ни было смысла вещами в себе, но не метафизику вообще, и что она вовсе не против тех проблемных мотивов, которые постепенно исказили постановку вопроса и метод в старой традиции, и ни в коем случае не намерена останавливаться перед «высшими и последними» вопросами. Само по себе первое бытие, предшествующее всякой объективности мира и несущее ее на себе, есть трансцендентальная интерсубъективность, вселенная монад, объединяющихся в различные сообщества. Но в этой фактической сфере монад, – а с учетом идеальной возможности, и во всякой мыслимой монадической сфере, – возникают все те же проблемы случайных фактов, смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла, а также проблема «смысла» истории и так далее, от одного уровня к другому.

Мы можем также сказать, что эти проблемы являются этико-религиозными проблемами, но поставлены на ту почву, на которую и должно быть поставлено все то, что может обладать для нас смыслом.

Так осуществляется идея универсальной философии – совсем иначе, чем полагал Декарт и его эпоха, ведомые новым естествознанием: не как универсальная система дедуктивной теории, рассматривающая все сущее как включенное в некое счетное единство, но, – и тем самым был коренным образом изменен основной сущностный смысл науки, – как система феноменологических, коррелятивных в своей тематике дисциплин, глубочайшим основанием которой является не аксиома его *cogito*, а универсальное самоосмысление.

Другими словами, необходимый путь к познанию, обладающему в высшем смысле последним обоснованием, или, что то же самое, к философскому познанию, есть путь универсального, прежде всего монадического, а затем и интермонадического самопознания. Мы можем также сказать, что радикальное и универсальное развитие картезианских размышлений, или иначе, развитие универсального самопознания, есть сама философия и охватывает все подлинные, ответственные перед самими собой науки.

Дельфийское изречение «*Noli foras ire, in te redi, in inferiorem habitat veritas*».[18 – Не стремись к внешнему, возвратись в себя, во внутреннем человеке обитает истина (лат.)]

Приложение

Роман Ингарден. Примечания к французскому переводу «Картезианских размышлений»[19 – Р. Ингарден цитирует «Картезианские размышления» по их французскому переводу. В дальнейшем мы приводим в постраничных сносках

Примечание 1

Суть третьего параграфа и, одновременно, разрешение того затруднения, которое излагается в нем, заключено, как мне кажется, в словах: «Nous accepterons cette idée comme une hypothèse provisoire»[20 – wir nehmen sie als eine vorläufige Prässumption..: «Мы принимаем ее как предварительную презумпцию...»] (выделено мною). Вследствие этого мне кажется, что следует несколько острее подчеркнуть предварительный, условный характер принятия этой гипотезы, – так, чтобы при этом были приведены и основания этой условности. Кроме того, в конце всего рассуждения представляется необходимым вернуться к этому пункту и еще раз обсудить вопрос о принятии такого предварительного решения. Иначе мне кажется невозможным преодолеть затруднения, связанные с предвзятостью наших допущений. Действительно, такие необоснованные допущения в скрытом виде содержатся в следующих местах текста: «...de donner aux sciences un fondement absolu»[21 – ...das allgemeine Ziel absoluter Wissenschaftsbegründung..: «...от всеобщей цели абсолютного обоснования науки...»] и «...nous posse-dons cette idée».[22 – ...in dieser Form der vermeinten... Allgemeinheit haben wir sie..: «...в форме такого предполагания и некой... всеобщности мы ею обладаем...»] Что касается последнего утверждения, то ему предшествуют два предвзятых, т. е. неконтролируемых размышляющим философом допущения: в первом из них допускается, что мы обладаем этой идеей, причем неизвестно еще, в проясненном или в непроясненном виде, а во втором – несомненный характер нашего знания о том, что мы ей обладаем.

В завершение третьего параграфа следовало бы еще заметить: если мы решаемся осуществить первую «редукцию», – редукцию в отношении научных результатов, – то само это решение должно быть как-то мотивировано или обосновано. А эта мотивация или обоснование содержится в некоторых допущениях, правомерность которых здесь фактически не исследуется. Действительно, тут предполагается, во-первых, идея абсолютного обоснования и его ценность, а во-вторых, тот факт, что в наивном, равно как и в научном, познании наличие такого абсолютного обоснования, по меньшей мере, еще не было установлено или даже вовсе не имеет места. Первое допущение, здесь более важное, либо проводится совершенно наивно, без всякой критики, и в этом смысле является догмой (которая, возможно, вовсе не соответствует излагаемым позднее условиям аподиктической очевидности), либо не наивно, и тогда оно само должно быть получено трансцендентально-феноменологическим способом. Другими словами, для того чтобы убедиться в возможности и необходимости трансцендентально-феноменологической редукции, нужно, чтобы практически эта редукция уже была осуществлена. В обоих случаях мы имеем дело с бессилием сознательного, научно и критически контролируемого метода в сравнении с совершенно случайными «наитиями», гениальными прозрениями. Имеется ли отсюда какой-нибудь выход? (Это проблема начала).

Примечание 2

Из того, что некоторые элементарные идеи, составляющие идею науки, переживаются нами в конкретных научных занятиях или в последующем критическом осмыслении, еще не следуют никакие выводы, имеющие решающее значение для хода размышлений. Ибо речь идет не только о том, что идея подлинной науки не должна быть взята нами полностью «из воздуха», но и о том, – в случае если имеются совершенно конкретные переживания и опыт этой идеи – правомерно ли то, что познается в опыте этих переживаний, т. е. правомерна ли идея подлинной науки (и соответствующие элементарные идеи). Более того, слова «Idee, qui... guide set e»[23 : «...идея, которая постоянно руководит всеми науками...»]

указывают как раз на то, что даже попытка осуществления самих размышлений в целом фактически основана на переживании определенных идей, т. е., во-первых, на переживании недостаточно проясненных (по крайней мере для читателя!) идей, и, во-вторых, на переживании идей, правомерность которых вплоть до теперешней фазы

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
размышлений еще не выяснена и остается спорной (допускает сомнение). Таким образом, возникает сомнение (которое в дальнейшем само может быть либо обосновано, либо устранено) в правомерности самой этой попытки и т. д. Здесь необходимы, следовательно, соответствующие добавления. К таковым, несомненно, относится высказывание на с. 11.[24 – См. с. 66 настоящего издания: «Все, что развилось...»] Следовало бы, однако, обсудить все это несколько подробнее.

Примечание 3

ad: «qu'en vertu de l'experience sensible que j'ai leur corps».[25 – ...Menschen und ihrer körperlichen Leiber.: «...другие люди и звери суть... лишь данности опыта, полученные из чувственного опыта, в котором даны их физические тела...»]

Это можно понять или в смысле «всего лишь» констатации некоего факта, или же в смысле сущностного определения, а именно, что без участия «чувственного опыта» было бы вообще невозможно познать психическую жизнь других людей и зверей. Для хода размышлений нужно учитывать второе понимание. Поэтому было бы желательно сформулировать его более четко.

Кроме того, что в точности означает здесь это «en vertu de»? Ведь от этого зависит, влечет или не влечет за собой редукция чувственного опыта ipso facto и редукцию в отношении способа постижения «других» субъектов. Вопрос решался бы утвердительно лишь в том случае, если бы значимость опыта, в котором воспринимаются «другие» субъекты и, соответственно, «другая» психическая жизнь, зависела от значимости чувственного опыта и зависела таким образом, что первый обладал бы значимостью толь ко если бы ей обладал второй. Пусть в действительности так оно и есть, но здесь следовало бы, по крайней мере, указать на эти обстоятельства. Иначе у читателя могут появиться основания для сомнений.

Примечание 4

ad: «...cette abstention est ce qu'elle est, et elle est incluse dans tout le courant de la vie perceptive».[26 – ...so ist doch dieses Mich-Enthalten, was es ist, und es ist mitsamt dem ganzen Strom des erfahrenden Lebens: «...то все же это мое воздержание остается тем, что оно есть, а есть оно вместе с целым потоком жизни опыта»]

Не совсем ясно, в каком смысле здесь говорится об «абстинентности» (эпохе, редукция?) как о состоянии воздержания в «целом потоке жизни восприятия». Следует ли под этим понимать, что в целом этого потока, так сказать, где-то имеет место и совершенно особое воздержание от суждения, от полагания, или же, совсем иначе, что всюду, где в этом потоке происходит полагание реальности или, в более общем смысле, бытия, это полагание пресекается или нейтрализуется (разумеется, за исключением полагания самого чистого сознания)? Во втором случае следовало бы, пожалуй, подвергнуть сомнению факт, а также саму возможность столь широкой модификации всех этих полаганий. Вероятно, речь идет об «исключении» того, что в Идеях[27 – «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). – Прим. пер] называется «генеральным тезисом». Впрочем, постижение подлинного смысла «генерального тезиса» (см.: Идеи) представляет большие трудности, равно как и утончение этого понятия. Для дальнейшего это может и не иметь сколько-нибудь большого значения, но данный отрывок текста представляет собой уязвимое место и может стать причиной недоразумений.

Примечание 5

Не лучше ли было бы вместо «Tout son sens universel...»[28 – Ihren ganzen, ihren universalen... Sinn.: «Весь свой универсальный... смысл...»] сказать: «Весь его универсальный и партикулярный смысл, всю его бытийную значимость я черпаю исключительно из таких cogitationes!» Об этом же говорится и на стр. 85 и далее[29 – См. второй абзац на с. 85.]. Ведь в рамках эпохе я могу выносить суждения только о самом себе, а не о мире. Оспариваемое мною положение может,

Эдмунд Гуссерль картезианские размышления filosoff.org конечно, (в несколько модифицированном смысле) быть принято как результат, который можно получить, если придерживаться трансцендентально-конститутивной точки зрения. Но здесь его нельзя понимать в этом смысле, ведь мы пока еще только ищем пути развития трансцендентальной проблематики; поэтому здесь недопустимо использовать результаты, к которым приходит трансцендентальное рассмотрение.

Примечание 6

Вместо «Je ne puis... agir...»[30 – Ich kann in keine andere welt hineinleben...: «я не могу жить... и действовать... в каком-либо другом мире...»] и т. д. я также предложил бы следующее: «Я не могу действовать и выносить суждения ни в каком другом мире, за исключением того, смысл и значимость (бытие?) которого я постигаю при осуществлении своих cogitationes».

Примечание 7

ad: «Pur consequent...»[31 – So geht...: «Таким образом... предшествует...»] и т. д. Строго говоря, на основании прежде сказанного можно утверждать лишь следующее: «Вследствие этого схватываемое мной естественное существование мира – мира, о котором я только и могу вести речь, – фактически предполагает существование чистого ego и его cogitationes как само по себе предшествующее существование». В несколько иной форме можно было бы также сказать: «Схватывание естественного существования мира предполагает...» и т. д. – Но для того, чтобы можно было утверждать то, что стоит в тексте, потребовалось бы сначала ясно показать, что понятия «естественное существование мира» и «схватываемое мной естественное существование мира» строго эквивалентны, а это вовсе не само собой разумеется. Ведь не подлжит никакому сомнению, что их значения различны. К тому же было бы очень трудно показать их эквивалентность на этом этапе размышлений. Приведенное в тексте замечание «du monde dont je puis parler», [32 – ...von der ich je rede und reden kann...: «...о котором я только и веду и могу вести речь...»] во-первых, не совсем ясно; во-вторых, еще ведь не решено, о каком мире я могу высказывать правомерные утверждения; наконец, в-третьих, это замечание недостаточно. Ибо и в отношении мира, о котором мне разрешено говорить, «существование» и «схватываемое мной существование» еще не тождественны, и переход от «схватываемого мной существования» к «существованию» как таковому, представляет собой обобщение, правомерность которого еще только предстоит показать.

Нужно еще раз подчеркнуть: если бы и могла обнаружиться правомерность содержащихся в тексте утверждений, это не может произойти и недопустимо на данном этапе размышлений, где мы еще только ищем и прокладываем пути к трансцендентальной точке зрения, и где мы не имеем права предвосхищать возможный конечный результат трансцендентального рассмотрения. В любом случае, это было бы «не-картезианским» шагом, шагом, который, правда, сделал сам Декарт, но которого как раз хочет избежать Э. Гуссерль, поскольку в нем содержится некое метафизическое суждение, сходное с категорическим тезисом относительно того, что само по себе не является элементом трансцендентальной субъективности.

Если бы мне было позволено что-либо предложить, я попросту вычеркнул бы последний абзац восьмого параграфа.

Примечание 8

«Cette transcendance appartient aisens specifique de l'etre du monde». [33 – Zum eigenen Sinn der welt gehört diese Transzendenz...: «К собственному смыслу мира принадлежит эта трансцендентность...» В тексте картезианских размышлений: «Zum eigenen Sinn alles weltlichen». «К собственному смыслу всего, что относится к миру...»]

Это утверждение каждому, кто размышлял о способе данности предметов «внешнего»

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
мира, поначалу кажется вполне убедительным и, к тому же, будто бы не влечет за собой никаких дальнейших выводов. Новичку в феноменологии будет, конечно, трудно усмотреть его справедливость. В действительности оно скрывает в себе весьма существенные положения, поскольку исходя из него можно заключить, будто «все, что не отмечено этой трансцендентностью, не есть объект мира», благодаря чему мы впоследствии решаем, что миру не принадлежит чистая субъективность (конституирующее не-трансцендентное сознание). Такое утверждение, несомненно, соответствует тому, что имеет в виду Э. Гуссерль. Однако можно ли в самом деле постичь его с аподиктической очевидностью? Прежде всего мы должны полностью согласиться с разделением всего того, что конституируется в многообразиях переживаний, и чистой субъективности (разумеется, только в форме чистого конституирующего сознания). Справедливо, далее, что многое из того, что конституировано, принадлежит миру. Но позволительно ли после этого говорить, что «миру принадлежит» только то, что конституировано? Исходя из разделения, которое проводится прежде всего по чисто методологическим – и притом подлинно картезианским – причинам, поскольку то, что осуществляет конституцию, дано в аподиктической очевидности как существующее, тогда как о том, что конституируется, этого сказать нельзя, мы приходим здесь к метафизическому утверждению, совпадающему с установлением экзистенциального различия между конституирующей субъективностью и миром. Это может оказаться правильным, однако читатель – в том числе и не полный новичок в феноменологии – был бы рад, если бы получил неоспоримые основания для такого суждения. Но такие основания можно обрести лишь в качестве довольно отдаленного результата трансцендентального рассмотрения, а не на стадии введения в такой способ рассмотрения. Кроме того, возможность трансцендентального рассмотрения не должна опираться на тот результат, который предполагает саму эту возможность. Посредством простого, так сказать, наивного углубления в смысл «принадлежащего миру» как такового приведенное в тексте утверждение как раз не может быть понято. Поэтому основания придется черпать только из конститутивного рассмотрения.

Напротив, заключительная часть рассматриваемого предложения (со слов «encore que nous ne puissions...» [34 – ...obschon es...: «хотя они...»] до его конца), вне всякого сомнения, совершенно неоспорима. При этом мне кажется, что для целей размышления I было бы вполне достаточно оставить одну лишь эту заключительную часть. Я придумал бы ей еще более острую, более убедительную формулировку. Общим методическим принципом следовало бы сделать следующее: из содержания переживаний опыта (в более широком смысле – в той мере, в какой эти переживания являются «разумными») и только из этого содержания возможно и допустимо черпать всякое знание и всякое утверждение как относительно самих переживаний, так и относительно всего того, что представляется сущим и само не является переживанием, в случае если оно вообще существует. Тогда – при одновременном разделении Я как человека и «Я как чистого субъекта» – было бы легко ввести трансцендентальное Я как трансцендентальное, не прибегая к утверждениям, которые на данном этапе не могут не произвести впечатления «метафизических».

Примечание 9

Откладывание на более позднее время «второй фазы» исследования, в которой должна быть осуществлена критика трансцендентального опыта, конечно, имеет свое методологическое оправдание: сначала выявление смысла данностей того или иного региона опыта, и лишь затем исследование самих относящихся к этому опыту операций и, вместе с тем, критика правомерности смысла тех данностей, которые вначале были выявлены «наивно». Однако – и здесь, по моему мнению, необходимо скорректировать ход размышлений параграфа 13 – если такой путь исследования необходим, то следует с необходимостью подчеркнуть и «предварительный характер» полученных в ходе трансцендентального опыта результатов, т. е. подчеркнуть, что в отношении итоговой оценки правомерности выявленных таким образом смыслов данности ничто не решается предварительно. На это следовало бы каким-то образом указать в тексте параграфа. Во-вторых, необходимо ведь, чтобы эта итоговая оценка действительно имела место в критике трансцендентального опыта, чего, однако, на самом деле, не происходит в рамках «Meditations Cartestennes». Мне кажется, в этом отношении размышления необходимо дополнить. В-третьих, было бы столь же необходимо обдумать, можно ли довести до конца такую критику и избежать при этом регресса в дурную бесконечность (что я, к примеру, попытался показать в моей работе Об опасности ошибки *Petitio Principii*). Наконец, тот читатель

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
«Размышлений», которого нельзя отнести к феноменологам, будет неприятно удивлен тем, что «критика» откладывается; ибо чего читатель ожидал? Он ожидал, что почва, которую получают размышления после осуществления первой редукции, характеризуется аподиктической очевидностью и что на этой почве можно находиться лишь в том случае, если соблюдено это условие. Ибо в этом состоит одна из главных целей, к которым стремится правильно понятое и радикальным образом доведенное до конца картезианское начинание. Между тем теперь, после того как проведена первая редукция и обретено поле чистого сознания, читатель узнает, что, во-первых, и на этой почве существуют возможности для возникновения сомнения (ср.: § 12), а, во-вторых, что эти возможности не исследуются ни сейчас, ни в объеме всей книги (как выясняется в дальнейшем). Таким образом, читатель не знает, удовлетворяет ли уже почва трансцендентального опыта – или почва трансцендентально очищенных, но конституированных переживаний сознания – тем условиям, которые в первом размышлении были объявлены необходимыми для подлинно картезианского или, лучше сказать, для подлинно философского начинания.

Примечание 10

ad: «Moi, qui demeure...»[35 – Ich ah natürlich eingestelltes Ich.: «как я, находящееся в естественной установке...»] и т. д. В предлагаемой формулировке это утверждение, если я его понимаю, кажется мне неверным.

Если я понимаю оборот «moi qui demeure dans l'attitude naturelle» в том смысле, что речь идет о чистом Я, которое находится в естественной установке, то это утверждение будет верно лишь в том случае, если зачеркнуть частицу «aussi»[36 – ...auch.: «...также...»]. Ибо к чему это «aussi» должно относиться? Я, которое представляет собой предмет трансцендентального рассмотрения и в данном случае находится в естественной установке, было сразу же введено как трансцендентальное Я, а то Я, которое является субъектом трансцендентального рассмотрения, вообще еще не было введено как трансцендентальное, и здесь перед нами возникает обширная проблема тождества, или отождествления, обоих этих Я. Следует ли это «aussi» отнести к «Я – субъекту трансцендентального рассмотрения»? Не думаю, что это предложение следует понимать таким образом. Тогда в качестве второго пункта, с которым aussi может быть соотносено, можно было бы рассматривать только реальное Я, которое конституируется в многообразиях переживаний. Но в этом случае утверждение как раз и оказалось бы ложным, поскольку конституированное реальное Я не есть Я трансцендентальное. Напротив, если слово «aussi» вычеркнуть, то утверждение будет истинным, однако вся его ценность будет состоять лишь в констатации того факта, что, не прибегая к редукции, чистое Я не отдает себе отчета в своей чистоте и, соответственно, в себе самом. – Если же приведенный выше оборот понимать в том смысле, что речь идет о реальном конституированном Я, то это утверждение тоже будет ложным, поскольку конституированное Я, опять-таки, не является чистым, трансцендентальным. И все же мы склонны сохранять силу за этим утверждением, потому что склонны устанавливать отношение тождества между мной как чистым Я и мной как реальным Я, принадлежащим психофизическому индивиду, который является частью мира. Но в этом случае сохраняется серьезное затруднение, насколько мне известно, ни кем еще не указанное и заключающееся в том, как одно и то же может быть одновременно и конституирующим, чистым Я, и конституируемым, реальным Я, если приписываемые каждому из них особенности взаимно исключают друг друга и, таким образом, не могут сосуществовать в единстве одного предмета? Только если бы мы с самого начала рассматривали конституированное Я как иллюзию – в точности как и весь конституированный реальный мир – это затруднение можно было бы разрешить в том смысле, что существует единственно лишь чистое Я, а реальное Я есть лишь трансцендентная по отношению к чистому, хотя и предначертанная для него в ходе его переживаний фикция. Однако Гуссерль резко воспротивился бы такой интерпретации идеализма, при которой продукты конституирования были бы приравнены к фикции. Выход, который основывается на понимании бытия чистого Я как абсолютного бытия, а бытия реального Я как вполне оправданного, но в бытийном отношении не автономного бытия, не приводит к решению проблемы постольку, поскольку и то и другое Я должны, так сказать, сосуществовать в рамках одной и той же предметности, если настаивать на толковании отношения между обоими Я в смысле их тождества, и поскольку включающие друг друга определения должны были бы в этом случае также сосуществовать в рамках этой одной предметности. Или нам следует сказать, что онтологический закон

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
противоречия не обладает всеобщей значимостью, но справедлив только для сферы конституированных предметностей, или он должен быть переистолкован и помещен в ряд тех законов, каждый из которых был бы справедлив только для одной определенной бытийной сферы, относящейся к определенному типу бытия. Но и тогда оставалась бы проблема, заключающаяся в том, как следует понимать единство некой предметности, элементы которого (конституирующее сознание – конституируемая предметность) благодаря интенциональности одного из них приводятся к единству одного и того же предмета.

Примечание 11

Я совершенно согласен с различием тех «операций», которые ведут к реальным предметностям, и тех, которые ведут к «категориальным» предметам. Но в самом ли деле позволительно утверждать, что синтетические операции, ведущие к реальным предметам, имеют чисто пассивную природу, как и соответствующие синтезы? Мне кажется, что это неверно уже в отношении тех операций, которые приводят к доступным для созерцания вещам, данным в модусе восприятия, и в намного большей степени – в отношении многочисленных познавательных операций, которые в ходе научной деятельности приводят, например, к конструированию физических предметностей, которые должны все-таки быть «реальными». Велико ли вообще здесь значение того, активно или пассивно протекает синтез? Скорее, я выделил бы другой момент, который, пожалуй, может предоставить критерий для различения двух этих разновидностей синтеза и соответствующих операций, – а именно, то обстоятельство, что синтезы, ведущие к реальным предметам, характеризуются связанностью, несвободой, а также отличаются инстинктивной тенденцией к приспособлению, склонностью следовать за реальным, а в силу этого и известной пассивностью, в то время как по крайней мере с некоторыми из тех синтезов, которые приводят к ирреальным, «категориальным» предметам, дело обстоит по-другому. Но то, что последние отличаются и некой, будто бы преднамеренной активностью, которая шаг за шагом осуществляет формирование предмета, вне всякого сомнения, совершенно верно.

Примечание 12

Утверждения о существовании и о способе возникновения хабитуальных особенностей, которые составляют нечто существенно новое – и лично для меня весьма интригующее – в сравнении с содержанием Идей, влекут за собой различные вопросы и затруднения. От их прояснения зависит как правильное понимание смысла теории хабитуальных особенностей, так и то, как скоро эта теория получит признание. Поэтому я позволю себе указать здесь на это затруднение. Не принесло бы вреда, если бы во всем четвертом размышлении основной упор был сделан на развитии этого момента и на обсуждении возникающих здесь трудностей.

Первое. Являются ли «хабитуальности» тоже «всего лишь интенциональными коррелятами» соответствующих систем взаимосвязанных и образующих единство переживаний или их существование «абсолютно»? Решение этого вопроса очень важно как по теоретико-познавательным, так и по метафизическим причинам. Хабитуальные особенности – насколько я понимаю – трансцендентны самим переживаниям и, в частности, трансцендентны также тем самым познавательным актам, в которых они изначально схватываются. Следовательно, в их существовании можно усомниться так же, как и в существовании любой трансцендентности. Возможно или не возможно их полное, адекватное и всестороннее постижение? И если невозможно, то в каком смысле? В силу теоретико-познавательных причин – способа данности некой предметности – или в силу материальной сущности некой предметности, в частности, некой хабитуальной особенности, если она, к примеру, представляет собой «всего лишь коррелят» некоего многообразия переживаний или, напротив, предмет, который существует абсолютно?

Второе. Как обстоит дело с «конституцией» хабитуальных особенностей? Я полагаю, что здесь открываются следующие возможности: А. Либо истинно то, что полный смысл конституируемого предмета (полное «содержание интенционального предмета», в терминологии, которую я использовал в своей книге Литературное произведение

Эдмунд Гуссерль Картезианские размышления filosoff.org
искусства) зависит от «материи» и от «качества» конституирующих переживаний и определяется исключительно ими, и тогда необходимо опустить, что существуют совершенно особые акты, в которых «конституируются» хабитуальности. Можно было бы также сказать, что это не какие-то особые акты, но что сущностно-необходимая структура каждого осознанного переживания как такового обуславливает наличие в каждом переживании особого материального компонента, связанного с самим переживанием и приводящего к конституции хабитуальных особенностей. По-видимому, на это указывает и последний абзац § 33. Говоря иными словами и используя мою терминологию, в этом случае было бы необходимо допустить, что каждое осознанное переживание «проживается» в самом себе (ср.: Об опасности ошибки *Petitio Principii*). Между тем Гуссерль, насколько мне известно, отклоняет наличие такого проживания. Тогда следовало бы по крайней мере в некоторых случаях, когда, согласно Гуссерлю, конституирование хабитуальных особенностей должно состояться, допустить существование особых актов (или хотя бы их моментов), которые обладали бы таким «содержанием», что приводили бы к конституции названных особенностей. Существуют ли такие акты в действительности? И как их можно было бы точнее описать? Не приведет ли это к бесконечному регрессу? – В. Либо приведенное выше предположение не истинно, т. е. следует признать, что не всякий смысл конституируемого предмета определяется «материей» и «качеством» конституирующих переживаний. В положительном смысле: имеются такие случаи конституции, когда та или иная предметность может быть конституирована не содержанием переживания (его материей и его качеством, в терминологии Логических исследований), но просто в результате выполнения некоего акта: в хабитуальных особенностях нам следовало бы усматривать именно такую предметность. Но тогда был бы нарушен основной принцип конститутивной трансцендентальной феноменологии: в качестве существующего и имеющего такие-то определения позволительно допускать то и только то, что при конститутивном рассмотрении выявляется в качестве такового посредством анализа содержания переживаний. Всего лишь в силу фактического выполнения некоего акта (а ведь конституция, с точки зрения трансцендентального идеализма, представляет собой некую разновидность экзистенциального генезиса!) здесь был бы конституирован не коррелят соответствующих переживаний, но, так сказать, возникающая одновременно с выполнением акта вторая действительность, которая, однако, была бы трансцендентна самому акту и, следовательно, не составляла бы с ним бытийного единства. – С. Либо следует проводить различие между «конституцией» и «генезисом». «Конституция» заключалась бы только в «определении смысла» при выполнении тех актов, в которых обретала бы данность конституированная предметность; и осуществление конституции позволяло бы нам эксплицировать способы возникновения и определения этого смысла и тем самым выявить также правомерность смысла, возникающего в процессе конституирования. Напротив, «генезис» заключался бы в производстве самой предметности и не имел бы никакого отношения к познанию того или иного предмета и способов его данности. Речь в этом случае шла бы не об определении его смысла, а просто о его возникновении. При этом для того, чтобы вообще существовать, тому, что возникло, было бы не обязательно быть коррелятом какого-либо постигающего акта. Поэтому можно было бы сказать, что хабитуальные особенности, в случае если они возникают таким путем, не являются «всего лишь коррелятами осознанных переживаний», но существуют абсолютным образом. Но не приведет ли такое решение проблемы к значительным изменениям в методе трансцендентальной феноменологии? – D. Либо, наконец, мы должны отвергнуть существование хабитуальных особенностей. Тогда мы вернулись бы к точке зрения Идеи и чистое Я пришлось бы рассматривать всего лишь в качестве пустого источника актов, что, конечно же, неправомерно. Поэтому мне кажется, что возможен лишь тот выход, который указан в пункте А и который основан на введении понятия «проживания».

Третье. Было бы очень важно строго отграничить «хабитуальные особенности» от так называемых «психических предрасположенностей», а с другой стороны, отличать их также от «свойств характера» и выявить соотношение между ними.

Четвертое. Следовало бы глубже обосновать то обстоятельство, что хабитуальные особенности принадлежат чистому трансцендентальному, а не «психологическому», «человеческому» Я. Или дело обстоит иначе?

я бы не смог сказать, что подлинными идеальными предметами – идеями, идеальными понятиями и сущностями – представляют собой «продукты», «интенциональные образования», которые создаются в ходе выполняемых субъектом операций. И не только потому, что в моей интуиции эти предметности показаны как несотворимые и невозникшие, но и по той причине из области теории науки, что идея эйдетической науки в этом случае либо оказывается бессмысленной, либо превращается в идею «особого рода творения». Другими словами, в силу содержащейся в тексте предпосылки невозможно было бы познать что-либо эйдетически; каждое такое «познание» словно уклонялось бы от того, что требовалось познать, и создавало бы нечто иное, что мы познать вовсе не намеревались. Возможно, те предметности, которые в Логических исследованиях первоначально рассматривались как идеальные, т. е. значения, предложения, сочетания предложений, и не являются идеальными предметами (это я хотел, среди прочего, показать в своей книге Литературное произведение искусства), однако из этого еще не следует, что вообще все то, что вначале было названо «идеальным», должно потерять свою бытийную изначальность, свою идеальность в строгом смысле слова. – Трудности, связанные с проблемой интерсубъективного взаимопонимания и интерсубъективной науки, также не позволяют мне согласиться с оспариваемым здесь утверждением.

Примечания

1

Примечание на полях: Нам возразят, что наука, философия, развивается все же благодаря сотрудничеству философствующих, объединенных в научное сообщество, и на каждой своей ступени лишь при таком сотрудничестве достигает совершенства, то на это Декарт вполне мог бы ответить: как философствующий в одиночестве, или частным образом, я могу быть многим обязан другим людям, но то, что они считают истинным, что они предлагают мне как якобы познанное и обоснованное ими, пока лишь навязывается мне как внешнее требование. Если я приму эти познания, то должен буду оправдать их из собственного совершенного усмотрения. В этом состоит моя теоретическая автономность – моя, как и любого подлинного ученого.

2

В подтверждение этой интерпретации см.: *Lettre de l'auteur* переводчику *Principia* (Descartes, Werke).

3

Вероятно, одно слово в этом месте пропущено.

4

См. первое из примечаний Романа Ингардена (далее: Ингарден, 1 и т. д.).

5

См.: Ингарден, 2.

6

См.: Ингарден, 3.

7

См.: Ингарден, 4.

8

См.: Ингарден, 5.

9

См.: Ингарден, 6.

10

См.: Ингарден, 7.

11

См.: Ингарден, 8.

12

См.: Ингарден, 9. Девятое примечание относится к фрагменту текста, начинающемуся с последнего абзаца двенадцатого параграфа.

13

См.: Ингарден, 10.

14

Mutatis mutandis, все это, по-видимому, справедливо и для психологии внутреннего, или чисто интенциональной психологии, которую мы представили как возможную параллель к конститутивной и, вместе с тем, трансцендентальной феноменологии. Единственно радикальная реформа психологии состоит в чистой разработке интенциональной психологии. Этого требовал уже Brentano, но, к сожалению, им не был еще осознан основной смысл интенционального анализа, а следовательно, не был найден метод, руководствуясь которым только и можно создать такую психологию, поскольку именно он впервые раскрывает ее подлинную и поистине бескрайнюю проблематику.

15

См.: Ингарден, 11.

16

См.: Ингарден, 12. Примечание относится ко всему начальному фрагменту § 32.

17

См.: Ингарден, 13.

18

Не стремись к внешнему, возвратись в себя, во внутреннем человеке обитает истина (лат.)

19

Р. Ингарден цитирует «Картезианские размышления» по их французскому переводу. В дальнейшем мы приводим в постраничных сносках соответствующий фрагмент немецкого текста и его перевод на русский язык по настоящему изданию

20

Wir nehmen sie als eine vorläufige Pr#sumption...: «Мы принимаем ее как предварительную презумпцию...»

21

...das a.: «...от всеобщей цели абсолютного обоснования науки...»

22

...in dieser Form der vermeinten... Allgemeinheit haben wir sie...: «...в форме такого предположения и некой... всеобщности мы ею обладаем...»

23

...: «...идея, которая постоянно руководит всеми науками...»

24

См. с. 66 настоящего издания: «Все, что развилось...»

25

...Menschen und Tiere... nur Erfahrungsgegehenheiten verm#ge der sinnlichen Erfahrung ihrer...: «...другие люди и звери суть... лишь данности опыта, полученные из чувственного опыта, в котором даны их физические тела...»

26

«...то все же это мое воздержание остается тем, что оно есть, а есть оно вместе с целым потоком жизни опыта»

27

«Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). – Прим. пер

28

Ihren ganzen, ihren universalen... Sinn.: «Весь свой универсальный... смысл...»

29

См. второй абзац на с. 85.

30

Ich kann in keine andere welt hineinleben.: «Я не могу жить... и действовать... в каком-либо другом мире...»

31

So geht.: «Таким образом... предшествует...»

32

...von der ich je rede und reden kann.: «...о котором я только и веду и могу вести речь...»

: «К собственному смыслу мира принадлежит эта трансцендентность...» В тексте Картезианских размышлений: «Zum eigenen Sinn alles Weltlichen». «К собственному смыслу всего, что относится к миру...»

34

...obschon es.: «Как я, находящееся в естественной установке...»

36

...auch.: «...также...»

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfedor.ru/> Приятного чтения!