

EDMUND HUSSERL

GESAMMELTE WERKE  
BAND XIX/1

LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN  
ZWEITER BAND  
ERSTER TEIL

UNTERSUCHUNGEN ZUR PHAENOMENOLOGIE  
UND THEORIE DER ERKENNTNIS

MARTINUS NIJHOFF

1984

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ  
СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ · ТОМ III (1)

# ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Исследования по феноменологии  
и теории познания*

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО  
В. И. Молчанова

ДОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КНИГИ  
МОСКВА 2001

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ  
СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ  
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. И. МОЛЧАНОВА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*B. I. Molchanov* (председатель)  
*B. B. Anašvili* (ученый секретарь)  
*P. P. Gaidenko*  
*A. F. Zотов*  
*B. B. Kalinichenko*  
*B. A. Kurennoj*  
*A. A. Michailov*  
*H. B. Motrošilova*  
*O. B. Nikiforov*  
*K. Held*  
*X. P. Zenn*

WISSENSCHAFTLICHES BEIRAT

*Viktor Molchanov* (*Leiter*)  
*Valerian Anašvili*  
*Piama Gaidenko*  
*Vladimir Kalinitschenko*  
*Vitalij Kurennoj*  
*Anatolij Michailov*  
*Nelli Motroschilova*  
*Oleg Nikiforov*  
*Klaus Held*  
*Hans Reiner Sepp*

Центр феноменологической философии  
философского факультета РГГУ

DIE UEBERSETZUNG UND DIE VEROEFFENTLICHUNG DER LOGISCHEN UNTERSUCHUNGEN WURDEN DANK DER FINANZHILFE SEITENS INTAS MOEGLICH GEMACHT

ПОДГОТОВКА ИЗДАНИЯ ОСУЩЕСТВЛЕНА В РАМКАХ ПРОГРАММЫ INTAS ЕВРОПЕЙСКОГО СООБЩЕСТВА

ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ИНСТИТУТА «ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО»  
(ФОНД СОРОСА) В РАМКАХ МЕГАПРОЕКТА «ПУШКИНСКАЯ БИБЛИОТЕКА»

THIS EDITION IS PUBLISHED WITH THE SUPPORT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE WITHIN THE FRAMEWORK OF «PUSHKIN LIBRARY» MEGAPROJECT

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ «УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА»

*Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева, М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,*

*М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева, Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,*

*Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев, И.М. Савельева,*

*Л.П. Репина, А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов*

«UNIVERSITY LIBRARY» EDITORIAL COUNCIL

*Natalia Autonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev,*

*Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva,*

*Yuri Kimelev, Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances Pinter,*

*Andrei Poletayev, Irina Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich,*

*Alexander Filippov*

ИЗДАТЕЛЬ

*B. B. Анашвили*

ОФОРМЛЕНИЕ

*B. П. Коршунов*

Гуссерль Эд.

Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Перев. с нем. В.И. Молчанова. — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001

## СОДЕРЖАНИЕ

Виктор Молчанов

Аналитическая феноменология в <i>Логических исследованиях</i> Эдмунда Гуссерля . . . . .	XIII
<i>Аналитика опыта и интерпретация текста</i> . . . . .	XVI
<i>Число и различие</i> . . . . .	XXXII
<i>Декрипция и метод. Первое и второе издание Логических исследований и Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии</i> . . . . .	XLIII
“Сущностные различия” I Исследования . . . . .	LXXII
<i>Абстрагирование и различие.</i>	
<i>Distinctio rationis и принцип корреляции</i> . . . . .	LXXXIX
<i>От переводчика</i> . . . . .	1
Предисловие ко второму изданию . . . . .	5
Введение . . . . .	13
§ 1. Необходимость феноменологических исследований для критической теоретико-познавательной подготовки и прояснения чистой логики . . . . .	13
§ 2. Прояснение целей таких исследований . . . . .	15
§ 3. Трудности чисто феноменологического анализа . . . . .	20
§ 4. О необходимости учитывать грамматическую сторону логических переживаний . . . . .	23
§ 5. Обозначение главных целей последующих аналитических исследований . . . . .	26
§ 6. Добавления . . . . .	27
§ 7. Принцип беспредпосыльности теоретико-познавательных исследований . . . . .	30
<b>I. ВЫРАЖЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ</b>	
ПЕРВАЯ ГЛАВА. Сущностные различия . . . . .	35
§ 1. Двойственный смысл термина “знак” . . . . .	35
§ 2. Сущность оповещения . . . . .	36
§ 3. Указание и доказательство . . . . .	37
§ 4. Экскурс: возникновение оповещения из ассоциации . . . . .	40
§ 5. Выражения как знаки, обладающие значением.	
Отделение не относящегося сюда смысла выражения . . . . .	41
§ 6. Вопрос о феноменологических и интенциональных различиях, которые принадлежат выражениям как таковым . . . . .	42
§ 7. Выражение в коммуникативной функции . . . . .	43
8. Выражения в одиночестве душевной жизни . . . . .	45
§ 9. Феноменологические различия между физическим явлением выражения, актом признания смысла и актом, осуществляющим смысл . . . . .	47
§ 10. Феноменологическое единство этих актов . . . . .	49
§ 11. Идеальные различия: прежде всего между выражением и значением как идеальными единствами . . . . .	51
§ 12. Продолжение: выраженная предметность . . . . .	54
§ 13. Связь между значением и предметной отнесенностью . . . . .	57

§ 14. Содержание как предмет, как осуществляющий смысл и как смысл, или значение, как таковое .....	58
§ 15. Эквивокации в высказываниях о значении и об отсутствии значения, которые связаны с этими различиями .....	60
§ 16. Продолжение. Значение и соозначение .....	64
<b>ВТОРАЯ ГЛАВА. К характеристике актов, придающих значение .....</b>	<b>67</b>
§ 17. Иллюстрирующие образы фантазии, ошибочно полагаемые в качестве значений .....	67
§ 18. Продолжение. Аргументы и контрапротиваргументы .....	69
§ 19. Понимание без созерцания .....	72
§ 20. Мышление без созерцания и "представительствующая функция" знаков ..	73
§ 21. Соображения, принимающие во внимание необходимость – для прояснения значений и для познания основывающихся на них истин – вернуться к соответствующему созерцанию .....	75
§ 22. Различие в характере понимания и "качество знакомого" .....	77
§ 23. Апперцепция в выражении и апперцепция в наглядных представлениях ..	78
<b>ТРЕТЬЯ ГЛАВА. Колебания значения слов и идеальность единства значений ..</b>	<b>81</b>
§ 24. Введение .....	81
§ 25. Отношения совпадения между содержаниями извещения и именования ..	81
§ 26. Сущностно окказиональные и объективные выражения .....	83
§ 27. Другие виды колеблющихся выражений .....	89
§ 28. Колебания значений как колебание акта придания значения .....	91
§ 29. Чистая логика и идеальные значения .....	93
<b>ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА. Феноменологическое и идеальное содержание переживания значения .....</b>	<b>97</b>
§ 30. Содержание выраженного переживания в психологическом смысле и его содержание в смысле единого значения .....	97
§ 31. Типологическое свойство акта придания значения и идеально-одно значение .....	99
§ 32. Идеальность значений не есть идеальность в нормативном смысле ..	101
§ 33. Понятия "значение" и "понятие" в смысле вида не совпадают .....	102
§ 34. В акте придания значения значение не осознается предметно .....	103
§ 35. Значения "в себе" и выраженные значения .....	104

## II. ИДЕАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО ВИДА И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ АБСТРАГИРОВАНИЯ

Введение .....	105
<b>ПЕРВАЯ ГЛАВА. Общие предметы и сознание общего .....</b>	<b>106</b>
§ 1. Общие предметы осознаются нами в сущностно других актах, чем единичные .....	106
§ 2. Неизбежно говорить об общих предметах .....	108
§ 3. Следует ли понимать единство вида как единство в собственном смысле. Тождество и равенство .....	110
§ 4. Возражения против редукции идеального единства к рассредоточенному многообразию .....	111
§ 5. Продолжение. Спор между Дж. Ст. Миллем и Г. Спенсером .....	113
§ 6. Переход к последующим главам .....	115
<b>ВТОРАЯ ГЛАВА. Психологическое гипостазирование общего .....</b>	<b>117</b>
§ 7. Метафизическое и психологическое гипостазирование общего. Номинализм .....	117
§ 8. Ход мысли, приводящий к заблуждению .....	119

§ 9. Локковское учение об абстрактных идеях . . . . .	121
§ 10. Критика . . . . .	122
§ 11. Локковский общий треугольник . . . . .	127
§ 12. Учение об общих образах . . . . .	130
<b>ТРЕТЬЯ ГЛАВА. Абстракция и внимание . . . . .</b>	<b>130</b>
§ 13. Номиналистические теории, которые рассматривают абстракцию как результат внимания . . . . .	130
§ 14. Возражения, которые равным образом могут быть огненены к любой форме номинализма . . . . .	134
§ 15. б) Происхождение современного номинализма как чрезмерная реакция против учения Локка об общих идеях. Сущность этого номинализма и теории абстрагирования на основе внимания . . . . .	137
§ 16. с) Общее [как результат] психологической функции и общее как форма значения. Различный смысл отношения общего к объему . . . . .	140
§ 17. д) Применение к критике номинализма . . . . .	143
§ 18. Учение о внимании как обобщающей силе . . . . .	143
§ 19. Возражения. а) Исключительная направленность внимания на какой-либо признак как момент [предмета] не выделяет его индивидуальность . . . . .	146
§ 20. б) Оправдание аргумента из [области] геометрического мышления . . . . .	148
§ 21. Различие между направленностью внимания на несамостоятельный момент созерцаемого предмета и на соответствующий атрибут как вид . . . . .	149
§ 22. Фундаментальный пробел в феноменологическом анализе внимания . . . . .	151
§ 23. Осмысленные высказывания о внимании относятся ко всей сфере мышления, а не только к сфере созерцания . . . . .	154
<b>ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА. Абстракция и репрезентация . . . . .</b>	<b>158</b>
§ 24. Общее представление как прием экономии мышления . . . . .	158
§ 25. Может ли общая репрезентация служить в качестве сущностной характеристики общих представлений . . . . .	160
§ 26. Продолжение. Различные модификации сознания общего и чувственное созерцание . . . . .	162
§ 27. Оправданный смысл общей репрезентации . . . . .	164
§ 28. Репрезентация как представительство. Локк и Беркли . . . . .	165
§ 29. Критика берклевской теории репрезентации . . . . .	168
§ 30. Продолжение. Аргументы Беркли из области проведения геометрического доказательства . . . . .	170
§ 31. Основной источник обнаруженных смешений . . . . .	171
<b>ПЯТАЯ ГЛАВА. Феноменологический анализ юмовской теории абстрагирования . . . . .</b>	<b>174</b>
§ 32. Зависимость Юма от Беркли . . . . .	174
§ 33. Юмовская критика абстрактных идей и ее мнимый результат. Его пренебрежение основными феноменологическими пунктами . . . . .	175
§ 34. Сведение исследований Юма к двум вопросам . . . . .	177
§ 35. Ведущий принцип, результат и основные поясняющие мысли юмовского учения об абстрагировании . . . . .	179
§ 36. Учение Юма о <i>distinctio rationis</i> в умеренной и радикальной интерпретации . . . . .	180
§ 37. Возражения против этого учения в его радикальной интерпретации . . . . .	183
§ 38. Распространение скептицизма с абстрактных содержаний-частей на все части вообще . . . . .	189
§ 39. Предельное усиление скептицизма и его опровержение . . . . .	191
Приложение. Современный юмизм . . . . .	193

<b>ШЕСТАЯ ГЛАВА.</b> Отделение [друг от друга] различных понятий	201
абстрагирования и абстрактного .....	201
§ 40. Смещения понятий абстрагирования и абстрактного, отнесенных, с одной стороны, к несамостоятельным частичным содержаниям, а с другой – к видам .....	201
§ 41. Разделение понятий, которые группируются вокруг понятия несамостоятельного содержания .....	202
§ 42. Разделение понятий, которые группируются вокруг понятия вида ..	205
<b>III. К УЧЕНИЮ О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ</b>	
Введение .....	208
<b>ПЕРВАЯ ГЛАВА.</b> Различие между самостоятельными и несамостоятельными предметами .....	209
§ 1. Составные и простые, допускающие членение и не допускающие членение предметы .....	209
§ 2. Вводные замечания, касающиеся различия между несамостоятельными и самостоятельными предметами (содержаниями) ..	211
§ 3. Неотделимость несамостоятельных содержаний .....	213
§ 4. Анализ примеров по Штумпфу .....	214
§ 5. Объективное определение понятия неотделимости .....	217
§ 6. Продолжение. Замечания в связи с критикой одного весьма распространенного определения .....	219
§ 7. Более четкая формулировка нашего определения с помощью введения понятий “чистый закон” и “чистый род” .....	221
§ 7а. Самостоятельные и несамостоятельные идеи .....	224
§ 8. Отделение различия между самостоятельными и несамостоятельными содержаниями от различия между содержаниями, выделяющимися и сливающимися в созерцании .....	224
§ 9. Продолжение. Указание на более широкую сферу феноменов слияния ..	226
§ 10. Многообразие законов, присущих разным видам несамостоятельности ..	230
§ 11. Отличие этих “материальных” законов от “законов формальных”, или “аналитических” .....	233
§ 12. Основные определения, характеризующие аналитические и синтетические утверждения .....	235
§ 12а. Конкретное и вещь. Обобщение понятий самостоятельности и несамостоятельности посредством их распространения на область последовательности и каузальности .....	238
§ 13. Относительные самостоятельность и не-самостоятельность .....	241
<b>ВТОРАЯ ГЛАВА.</b> Размышления о теории чистых форм целого и части ..	244
§ 14. Понятие фундирования и соответствующие теоремы .....	244
§ 15. Переход к рассмотрению более важных отношений частей и целого ..	247
§ 16. Взаимное и одностороннее, опосредствованное и непосредственное фундирование .....	247
§ 17. Точное определение понятий фрагмент, момент, физическая часть, абстрактное и конкретное .....	249
§ 18. Развличие между опосредствованными и непосредственными частями целого .....	251
§ 19. Новый смысл обсуждаемого различия: более близкие и более удаленные части целого .....	252
§ 20. Более близкие и более удаленные части в их отношении друг к другу ..	255
§ 21. Строгое определение точных понятий целого и части, а также их	

основных видов с помощью понятия фундирования . . . . .	257
§ 22. Чувственно воспринимаемые формы единства и целое . . . . .	258
§ 23. Категориальные формы единства и целое . . . . .	263
§ 24. Чистые формальные типы целого и частей. Постулат априорной теории . . . . .	265
§ 25. Дополнительные замечания, относящиеся к фрагментации целого через фрагментацию его моментов . . . . .	269
<b>IV. РАЗЛИЧИЕ САМОСТОЯТЕЛЬНЫХ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЙ И ИДЕЯ ЧИСТОЙ ГРАММАТИКИ</b>	
Введение . . . . .	275
§ 1. Простые и составные значения . . . . .	277
§ 2. Не является ли составной характер значений простым отражением составного характера предметов . . . . .	277
§ 3. Составной характер значений и составной характер конкретного акта придания значения. Значения, заключенные в [первичном значении] . . . . .	279
§ 4. Вопрос о значимости “синкатегорематических” составных частей комплексных выражений . . . . .	284
§ 5. Самостоятельные и несамостоятельные значения. Несамостоятельность чувственных и несамостоятельность выражающих частей слова . . . . .	287
§ 6. Противопоставление [с помощью] других различий. Незавершенные, аномально сокращенные выражения, выражения с пропусками . . . . .	289
§ 7. Понимание несамостоятельных значений как фундированных содержаний . . . . .	291
§ 8. Трудности этой концепции а) не заключается ли, собственно, несамостоятельность значения только в несамостоятельности наделенного значением предмета . . . . .	293
§ 9. в) Понимание вырванных [из контекста] синкатегорематиков . . . . .	294
§ 10. Априорные закономерности в комплексе значений . . . . .	296
§ 11. Возражения. Модификации значений, которые коренятся в сущности выражений, соответственно, значений . . . . .	300
§ 12. Отсутствие смысла и бессмыслица . . . . .	305
§ 13. Законы комплекса значений и чисто логико-грамматические законы . . . . .	306
§ 14. Законы, которые позволяют избежать отсутствия смысла, и законы, которые позволяют избежать бессмыслицы. Идея чисто логической грамматики . . . . .	312
<b>V. ОБ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЯХ И ИХ “СОДЕРЖАНИЯХ”</b>	
Введение . . . . .	320
<b>ПЕРВАЯ ГЛАВА. Сознание как феноменологический состав Я</b>	
и сознание как внутреннее восприятие . . . . .	322
§ 1. Многозначность термина “сознание” . . . . .	322
§ 2. Во-первых: сознание как реально-феноменологическое единство переживаний, [составляющих] Я. Понятие переживания . . . . .	323
§ 3. Феноменологическое и общераспространенное понятие переживания . . . . .	327
§ 4. Отношение между переживающим сознанием и пережитым содержанием не является специфически феноменологическим видом отношения . . . . .	328
§ 5. Во-вторых: “внутреннее” сознание как внутреннее восприятие . . . . .	330
§ 6. Происхождение первого понятия сознания из второго . . . . .	332
§ 7. Взаимное разграничение психологии и естествознания . . . . .	335
§ 8. Чистое Я и осознанность . . . . .	338
<b>ВТОРАЯ ГЛАВА. Сознание как интенциональное переживание</b>	
§ 9. Значение брентановского выделения “психических феноменов” . . . . .	342

§ 10. Дескриптивная характеристика актов как интенциональных переживаний .....	344
§ 11. Предотвращение терминологически напрашивающихся неверных толкований: а) "ментальный", или "имманентный", объект .....	348
§ 12. в) Акт и отношение сознания, или Я, к предмету .....	352
§ 13. Фиксация нашей терминологии .....	354
§ 14. Сомнения в отношении допущения, что акты – это дескриптивно фундированный класс переживаний .....	356
§ 15. Могут ли переживания одного и того же феноменологического рода (и в особенности рода "чувство") частично быть актами, а частично не-актами .....	362
§ 16. Различие дескриптивного и интенционального содержания .....	371
§ 17. Интенциональное содержание в смысле интенционального предмета ..	374
§ 18. Простые и составные, фундирующие и фундированные акты .....	376
§ 19. Функция внимания в сложных актах. Феноменологическое отношение между звучанием слова и смыслом как пример .....	378
§ 20. Различия качества и материи акта .....	383
§ 21. Интенциональная и сопряженная со значением сущность .....	388
Приложение к параграфам 11-му и 20-му. К критике "теории отражения" и учения об "имманентных" предметах актов .....	392
<b>ТРЕТЬЯ ГЛАВА. Материя акта и лежащее в основе представление .....</b>	397
§ 22. Вопрос об отношении между материей и качеством акта .....	397
§ 23. Понимание материи как фундирующего акта "простого представления" ..	399
§ 24. Трудности. Проблема дифференциации родов качеств .....	402
§ 25. Более точный анализ двух возможностей решения .....	405
§ 26. Обдумывание и отклонение предложенного понимания .....	408
§ 27. Свидетельство непосредственной интуиции. Представление в восприятии и восприятие .....	409
§ 28. Особое исследование положения дел в случае суждения .....	415
§ 29. Продолжение. "Признание" или "согласие" с простым представлением положения дел .....	417
§ 30. Интерпретация "простого представления" как того, что тождественно при понимании слова и утверждения .....	421
§ 31. Последнее возражение в отношении нашего понимания. Простые представления и изолированные материи .....	423
<b>ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА. Изучение фундирующих представлений с особым вниманием к учению о суждении .....</b>	425
§ 32. Двойственный смысл слова "представление" и мнимая очевидность положения о фундировании каждого акта посредством акта представления ..	425
§ 33. Восстановление этого положения на основе нового понятия представления. Именование и высказывание .....	427
§ 34. Трудности. Понятие имени. Полагающие и не-полагающие имена ..	430
§ 35. Номинативное полагание и суждение. Могут ли вообще суждения становиться частями номинативных актов .....	434
§ 36. Продолжение. Могут ли высказывания функционировать как целые имена .....	438
<b>ПЯТАЯ ГЛАВА. Дальнейшее развитие учения о суждении. "Представление" как качественно единий род номинативных и пропозициональных актов ..</b>	443
§ 37. Цель дальнейшего исследования. Понятие объективизирующего акта ..	443
§ 38. Качественная и материальная дифференциация объективизирующих актов ..	445
§ 39. Представление в смысле объективизирующего акта и модификация его качества .....	450

§ 40. Продолжение. Модификация качества и модификация, ведущая к воображению .....	454
§ 41. Новая интерпретация положения о представлении как основе всех актов. Объективирующий акт как первичный носитель материи .....	458
§ 42. Дальнейшее рассмотрение. Фундаментальные положения для комплексных актов .....	459
§ 43. Ретроспективный взгляд на предшествующую интерпретацию обсуждаемого положения .....	462
ШЕСТАЯ ГЛАВА. Обзор важнейших эквивокаций терминов “представление” и “содержание” .....	463
§ 44. “Представление” .....	463
§ 45. “Содержание представления” .....	469

## ВИКТОР МОЛЧАНОВ

### АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Способности нашего ума, называемые аналитическими, весьма мало доступны анализу.

Э. Попов

Я и сам был бы рад, если бы Левин охотился еще на протяжении целого печатного листа и если бы чеховский Егорушка тоже еще в течение целого печатного листа ехал по степи.

В. Вересаев

Что есть «значение», это может быть дано нам так же непосредственно, как дано нам то, что есть цвет и звук. Оно не поддается дальнейшим определениям, оно есть дескриптивно предельное ... И точно так же, как нам с очевидностью даны феноменологические различия между являющимися звуками, нам даны и различия между значениями.

Э. Гуссерль

*Логические исследования* вышли в свет на рубеже веков. I том – «Пролегомены к чистой логике» – в 1900 г., II том – «Исследования по феноменологии и теории познания» – в 1901 г. В русском переводе I том вышел в 1909 г. (пер. Э.А. Бернштейн под редакцией и с предисловием С.Л. Франка). Это был первый перевод работы Гуссерля на иностранный язык. II том, а точнее, первая часть второго тома – первые пять исследований – выходит в настоящем издании. Вторая часть II тома – VI Исследование – выйдет отдельной книгой. Если в издании 1901 г. II том составил одну книгу, то во втором, переработанном издании, Гуссерль выделил VI Исследование, которому он придавал особое значение, в отдельную книгу. В переработанном виде первая часть II тома вышла в 1913 г., вторая – в 1921-м<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> При издании *Логических исследований* в собрании сочинений Гуссерля: Husserliana Bd XVIII, XIX (1), (2) были учтены оба варианта. Мы воспользовались в этом отношении результатами большого труда, проделанного издателем II тома *Логических исследований* У р с у л о й П а н ц е р , следя в целом изданию

*Логические исследования* — исходный пункт феноменологического движения, одна из важнейших отправных точек философских поисков XX века. В этом произведении предпринята попытка осуществить прорыв «к самим вещам»: к сущности сознания и истине бытия. Прорыв к предельному опыту мышления потребовал разработки дескриптивного метода и отстранения от всякого рода истолкований этого опыта.

Обращение к *Логическим исследованиям* в начале XXI века — это своего рода возвращение к истокам. В европейской философии двух прошедших веков такое возвращение, или поиск начал, будь это досократики, Платон и Аристотель или же Кант и Гегель, обнаруживает себя как сущностное измерение самой философии. Другое дело, как понимать само это возвращение — как заклинание или анализ, как подражание или диалог, как усвоение языка или проведение различия между терминологией и постановкой проблем.

Не всякое философское произведение позволяет вступить с ним в диалог; напротив, великие системы, как правило, замкнуты, они не разрешают иного языка, чем их собственный, а на их собственном языке возможна только их собственная истина. *Логические исследования* в этом смысле скорее исключение. В этом произведении обращение к опыту как предмету исследования и способу верификации делает возможным анализ, реальность поставленных проблем — возможность их критического обсуждения, язык, над которым не господствует терминология, — возможность обсуждать эти проблемы на другом языке.

С момента выхода в свет II тома *Логических исследований* прошло ровно сто лет. Очевидно, что нет недостатка как в негативных, так и в позитивных характеристиках XX века, причем в различных и иногда противоположных оценках фактов, событий и тенденций. Дело здесь, однако, не столько в выборе той или иной интерпретирующей позиции, сколько в том, что в сами события и факты уже встроены интерпретации.

Два полюса реальности середины века — концлагерь и кинематограф — не только и не столько требуют истолкования, сколько анализа интерпре-

---

Husserliana XIX (1), The Hague: Martinus Nijhoff, 1984, с которого сделан перевод. (Предисловие Гуссерля ко второму изданию находится в Husserliana XVIII.) Однако мы приводим не все варианты первого издания, но только те, которые подверглись значительным смысловым или терминологическим изменениям. В фигурных скобках без сносок даны вставки Гуссерля во втором издании. В фигурных скобках, снабженных сносками, даны изменения, внесенные Гуссерлем. В сносках даны варианты первого издания (A). Сноски без каких-либо обозначений принадлежат Гуссерлю. Был учтен также опыт перевода *Логических исследований* на английский язык: Edmund Husserl. Logical Investigations. Translated by J.N. Findlay, vol. I, II. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

таций, благодаря которым (из-за которых) эти реальности возникают и существуют. То же самое относится и к другим «репрезентантам» времени. Разве наука не интерпретирует природу, разве техника не изменяет, перетолковывая, мир? Разве массовое уничтожение людей не есть результат интерпретативных идеологий, разве войны не ведутся из-за различия интерпретаций? Разве «логосы» власти – телевидение, радио и т.д. – это не фрагменты грандиозной мозаики ее самоистолкования? Разве «всемирная паутина» – это не глобальная «машина интерпретации»?

За пределами интерпретаций остается, пожалуй, только такой признак времени, как его калейдоскопичность и многообразие перемен. Множественность толкований находит свой предел в том, что сегодня уже нельзя представить или оценить происходящее с какой-либо одной или единой точки зрения. Мыслить саму «расчлененность времени» – эту возможность дает иерархический и аналитический опыт сознания, опыт различий и различения различий. Опыт этот, однако, не только отрицательный. Дело идет о поисках сбалансированных в отношении избытка и недостатка подвижных иерархий опыта и мира, сознания и бытия.

Наше время, как и всякое время, – только предварительное, накапливающее смысл и абсурд, опыт и схемы, реальность и иллюзии. И все же его абсолютный признак – это разграничение аналитико-дескриптивного и ассоциативно-интерпретативного мышления и возникновение новых ориентиров коммуникации, где не слияние и «вчувствование», но границы и иерархии определяют стиль и формы общения.

Анализ опыта сознания и сознания как опыта в *Логических исследованиях*, концепция многослойной интенциональности, идея интенционального анализа, аналитический и дескриптивный опыт ранней феноменологии в целом – все это сейчас более современно, чем это было сто лет назад.

Исходное различие нашего анализа *Логических исследований* – между интерпретацией и анализом. Отсюда два разных направления нашей работы – интерпретативное и аналитическое, причем само это различие является аналитическим, но не интерпретативным. Гуссерль с полным основанием назвал свой труд «серией аналитических исследований». Поэтому речь у нас пойдет не только о темах, рассматриваемых или затрагиваемых в *Логических исследованиях*, но прежде всего о том, каким образом можно исследовать аналитический философский текст. Иными словами, задача состоит в том, чтобы сделать предметом анализа специфику гуссерлевского анализа, отделив для этого интерпретативную составляющую его исследований от аналитической, и различить в феноменологии Гуссерля эксплицитную и имплицитную методологию.

Наше метаисследование не ставит перед собой задачи изложить учение Гуссерля в его терминологии, как это зачастую делается в работах по феноменологии, не является оно и сравнительным анализом, ибо выбор ка-

кой-либо основы для сравнения может быть сделан только после аналитического исследования, которое не выбирает аспекты, точки зрения и т.п., но выявляет, каким образом эти аспекты и точки зрения вообще могут быть выбраны.

## АНАЛИТИКА ОПЫТА И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА

*Логические исследования* не только воплотили в себе опыт философского мышления, но и приоткрыли доступ к философскому мышлению как опыту. Замысел феноменологии сознания состоял прежде всего в том, что в само учение о сознании должен вовлекаться живой опыт сознания и экспликация опыта сознания должна совершаться не «извне» — с точки зрения социологии, физиологии и т. д., но «изнутри», т.е. на основе внутреннего опыта. Феноменология стремится раскрыть опыт только на основе опыта — опыт может быть явлен только в опыте, только через опыт. Априори переосмысливается в феноменологии как первичный опыт, предшествующий любым теориям и конструкциям.

В какой мере этот замысел был реализован в *Логических исследованиях* (далее — *ЛИ*)? Насколько этот замысел вообще может быть реализован; можно ли вообще записать невыдуманное? Не должны ли мы постоянно проводить различия между опытом и суждением, между размышлением и разъяснением, между анализом и интерпретацией, между философской рефлексией и педагогической деятельностью? Быть может, эти различия и есть то единственное «невыдуманное», с которым мы можем иметь дело, когда имеем дело с философскими и нефилософскими текстами, да и не только с текстами.

Феноменология — это прежде всего «философия с эмпирической точки зрения». Брентано назвал, правда, свой труд *Психология с эмпирической точкой зрения*, однако под психологией он понимал учение о психических феноменах, т.е. учение о сознании. И это, конечно, не случайно, ибо Брентано предпринял радикальное размежевание с господствующей в его время философией даже в отношении названия. В то же время не возникает сомнения, что это не психологическое, но философское произведение, и если учесть, что под «эмпирической точкой зрения» Брентано понимал прежде всего внутренний опыт, «внутреннее восприятие», то содержание его работы можно было бы назвать «философией сознания с точки зрения внутреннего опыта». Гуссерль, следуя Брентано, полагал, что метод феноменологии состоит прежде всего в дескрипции и рефлексии; последнюю он понимал как модификацию сознания, модификацию самого опыта сознания, а не как некоторое созерцание «жизни сознания» извне. Хайдеггер, разъясняя смысл термина «феноменология», указывал, что «ее сущностное основание не в том, чтобы действительно быть философским “направлени-

ем". Выше, чем действительность лежит возможность<sup>2</sup>. Феноменология, по Хайдеггеру, — это возможность мышления, но не действительность «школьы».

Приоритет, который Хайдеггер отдает возможности, вещь весьма спорная. Здесь, видимо, сказывается влияние классического немецкого идеализма. Однако хайдеггеровское различие между феноменологией как возможностью мышления (если под возможностью понимать опыт мышления) и феноменологической философией как совокупностью определенных текстов имеет большое значение. С одной стороны, пути феноменологии — это пути опыта сознания и опыта мышления, в сфере которых могут быть выявлены парадигмы описания любого опыта. С другой стороны, любой конкретный текст феноменологической философии не дает еще гарантии своей, так сказать, «феноменологичности». Иными словами, необходимо еще отделить в тексте описание опыта от фиксаций других функций сознания, чтобы получить доступ к опыту, воплощенному в тексте.

Почти за сто лет существования феноменологической традиции возникла обширная литература о гуссерлевской феноменологии. Возникли различные методы изучения и критики гуссерлевской феноменологии. Мы выделим основные из них, не претендуя на полноту и тем более на проведение какой-либо окончательной классификации. Разумеется эти методы могут пересекаться.

Первый и наиболее распространенный метод — это истолкование некоторых основных понятий гуссерлевской феноменологии и основных процедур феноменологического метода, таких, как интенциональность, переживание, значение, Априори, ноэсис и ноэма, интерсубъективность, сущностное созерцание, эпохе, редукция и т.д.

Второй метод — это целостное исследование феноменологии Гуссерля.

Третий метод — это исследование учения Гуссерля в контексте истории феноменологического движения.

Четвертый метод — это сравнительный анализ: Гуссерль-Кант, Гуссерль-Брентано, Гуссерль-Хайдеггер, Гуссерль-Мерло-Понти и т.д. При этом наиболее продуктивным в аспекте экспликации опыта оказывается сравнение учений Гуссерля и Хайдеггера. У Хайдеггера предпринята попытка дать гуссерлевской феноменологии фундаментально-онтологическое обоснование, и в то же время, по утверждению Хайдеггера, «онтология возможна только как феноменология»<sup>3</sup>. В современной феноменологии это находит свое выражение в том, что хайдеггеровский язык используется для интерпретации гуссерлевских понятий, а гуссерлевский — для

<sup>2</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1979. S. 38.

<sup>3</sup> Ibid., S. 35.

разъяснения хайдеггеровского хода мышления. Такой языковой круг — несмотря на все его недостатки — все же позволяет сосредоточиться на почти неуловимой грани между феноменологией и онтологией.

Пятый метод основан на обращении к гуссерлевским штудиям по феноменологии времени как наиболее аутентичным феноменологическим текстам, где дескрипция явно превалирует над методологией. Сознание времени и темпоральное сознание рассматриваются при этом как наиболее глубокие слои сознания. Проблема времени в феноменологии перерастает тем самым в проблему обоснования и самообоснования феноменологии.

Шестой метод сосредоточивает исследование на какой-либо одной работе Гуссерля.

К седьмому методу следует отнести изучение рецепции феноменологии Гуссерля в России и разработку темы «феноменология и русская философия».

Восьмой метод — это сравнительный анализ феноменологии и современной французской философии и в особенности исследование «деконструкции» феноменологии.

Девятый метод — это текстологический анализ, на основе которого издается собрание сочинений Гуссерля<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Само собой разумеется, между этими методами, или подходами, нет непроходимых границ, однако в фактически существующей литературе о феноменологии, как правило, акценты расставлены существенно по-разному. Мы приводим лишь немногие примеры, указывая в равной степени отечественную литературу. Конечно, зарубежная литература по феноменологии несравнимо обширнее, но для русскоязычного читателя больший интерес представляет литература на русском языке, достаточно полный список которой читатель может найти в издании: Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., РГГУ, 1998. Зарубежная литература по феноменологии достаточно полно представлена в Энциклопедии по феноменологии (Encyclopaedia of Phenomenology. Ed. by L. Embree, Dordrecht: Kluwer, 1997).

К первому методу можно отнести следующие работы:

Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии, 1992, №7;

Молчанов В.И. Априорное познание в феноменологии Гуссерля // Вопросы философии, 1978, №10;

Aguirre A. Genetische Phänomenologie und Reduktion. Haag, 1970;

Drummond J.J., Embree L. (eds.): Phenomenology of the Noema. Dordrecht: Kluwer, 1992.

Ко второму методу: Какабадзе З.М. Проблема экзистенциального кризиса и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966;

Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968; Мотрошилова Н.В. Специфика феноменологического ме-

тода // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии, Рига, 1981;

Jansen P. Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie. Freiburg/München, 1976;

Ströker E. Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt am Main, 1987;

Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989.

К третьему методу: Куренной В.А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос, 1999, № 11-12.

H. Spiegelberg The Phenomenological Movement The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

К четвертому методу: Мотрошилова Н.В. Гуссерль и Кант: проблема трансцендентальной философии. // Философия Канта и современность. М., 1974;

Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм, М., 1966;

Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблемы сознания в современной западной философии. М., 1989.

Kern I. Husserl und Kant. Haag, 1964;

фон Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997;

К пятому методу: Brand G. Welt, Ich und Zeit. Haag, 1955;

Held K. Lebendige Gegenwart. Köln, 1968;

Brough J. The Emergence of an absolute Consciousness in Husserl's Early Writings of Time-Consciousness / Husserl. Expositions and Appraisals. Notre-Dame/London, 1977;

Рубене М. Учение Э. Гуссерля о времени // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии, Рига, 1981;

Рубене М. Проблема прошлого в феноменологическом учении о времени Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983;

Молчанов В.И. Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии, Рига, 1981; Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.

Подорога В.А. Феномен времени // Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995;

Никифоров О.В. Что такое «поток внутреннего сознания времени»? // Логос №1, 1998.

К шестому методу (здесь мы укажем только отечественные работы, относящиеся к изучению «Логических исследований»): Яковенко Б.В. Философия Эд. Гуссерля // Новые идеи в философии. СПб., 1913, сб. 3;

Каждый из этих методов имеет свои достоинства, но один общий недостаток: ни один из них не дает гарантии доступа к действительному опыту сознания вместо схем этого опыта. Такой гарантии не дает и феноменология времени, хотя из перечисленных подходов это все же один из наиболее продуктивных. Феноменологическое чтение гуссерлевских текстов, даже если предположить, что слово «феноменологическое» не требует прояснения – а иначе все должно вернуться к исходной точке, – все же остается в рамках чтения и интерпретации. Нет никакой гарантии, что «феноменологически» не будет означать «по-хайдеггерски» или с «позиций Мерло-Понти». Сама альтернатива – читать феноменологические тек-

---

Бакрадзе К.С. Психологизм и чистая логика (Гуссерль) // Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960 (см. также: Бакрадзе К.С. собр. соч. в 4 т., т.3. Тбилиси, 1970;

Мотрошилова Н.В. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома «Логических исследований») // Проблемы сознания в современной западной философии М., 1989;

Молчанов В.И. Проблема сознания и проблема культуры // Феноменология в современном мире. Рига, 1991;

Молчанов В.И. Одиночество сознания и коммуникативность знака / Логос №9, 1997.

К седьмому методу: Молчанов В.И. Феноменология в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995;

Чубаров И.М. Гуссерль в России // Русская философия (словарь) М.: Республика, 1995;

Антология феноменологической философии в России. Т. 1-2. М., 1999-2000.

Haardt A. Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Spet und A. Losev. München.1992;

Kule M. Union of Soviet Socialist Republics // Encyclopaedia of Phenomenology. Dordrecht. 1997.

К восьмому метод (здесь мы указываем только зарубежную литературу): Waldensels B. Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt a. M., 1983;

Marrati-Guénon Paôla. La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, coll. Phaenomenologica, 1998;

Mckenna W. and Evans C. (ed.) Derrida and phenomenology, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1995;

Derrida et la phénoménologie. (Textes du colloque organisé par le Collège International de la Philosophie en juin 1999.) // ALTER, revue de phénoménologie, № 8, 2000 (Numéro spécial).

сты «отстраненно» или «феноменологически» — оправдана только «в круге чтения».

Сама феноменология Гуссерля не есть чтение или интерпретация каких-либо текстов, если, конечно, не принимать во внимание метафору «книги бытия» или «книги природы». Книга «сознание», будь она написана, уже не соответствовала бы своему названию. Сознание — это не текст, который уже написан или еще не дописан. Сознание — это прежде всего опыт, который можно идентифицировать и воспроизвести (выходя тем самым за пределы опыта) и аналитику которого можно осуществить. Однако аналитика опыта не является чтением и интерпретацией текста, как бы широко ни понимать эти термины. Сам опыт нельзя прочитать или интерпретировать: посредством опыта осуществляется аналитика мира, но сам опыт сознания не есть ни предметность мира, ни сам мир или «в-мире-бытие», доступные в той или иной степени для «прочтения».

Аналитика опыта предполагает, конечно, чтение и интерпретацию текста, даже если чтение понимать в широком смысле. Это, конечно, необходимое, но не достаточное условие доступа к опыту. Аналитика опыта не есть особого рода интерпретация, между ними нет отношения вида и рода; различие между ними аналогично гуссерлевскому различию между знаком как выражением и знаком как признаком и, соответственно, различию между выражением в «одинокой душевной жизни» и выражением в коммуникативной функции, о котором речь будет идти ниже.

Несомненно, что философское мышление, как и любое другое, если, конечно, вслед за Гегелем и Хайдеггером не считать мышление прерогативой философии, невозможно без языка. Философское мышление находит свое выражение в текстах (или же в устном творчестве) — будь это манускрипты или опубликованные работы. Однако соприкосновение с опытом мышления возможно только на основе опыта, но не интерпретации текста. Речь идет при этом не только о том, что система утверждений философа может быть интерпретирована по-разному. И тем более не о том, что возможна какая-либо окончательная интерпретация: сам смысл интерпретации заключает в себе продолжение и возможность других интерпретаций. Речь идет о другом: интерпретация ориентирована на высказанный смысл, но не на опыт мышления как переживание, на мышление как акт придания смысла, если следовать Гуссерлю, или на мышление как опыт нередуцируемых различий, если Гуссерлю не следовать, а точнее, если следовать имплицитной тенденции гуссерлевского мышления. Во всяком случае, Гуссерлю нельзя не следовать в самом различении смысла и опыта, в котором этот смысл выявляется или формируется. В этом состоит как раз гуссерлевская идея интенционально-конститтивного анализа.

Примечательно, что Ницше, несмотря на «филологическое» отождествление внутреннего опыта и текста, несмотря на «перспективизм» и, так

сказать, склонность к интерпретации («нет фактов, есть только интерпретации» и т.д.), впервые, пожалуй, провел это исключительно важное различие между опытом и интерпретацией, или истолкованием, усматривая все же возможность, или, вернее, почти невозможность непосредственно го доступа к внутреннему опыту: «читать текст как текст, не перемешивая его толкованиями, есть наиболее поздняя форма внутреннего опыта, – быть может, форма почти невозможная»<sup>5</sup>.

Любая интерпретация, какой бы адекватной и плодотворной она ни была, не затрагивает опыта мышления, доступ к которому призвана дать феноменология опыта и мышления. Гуссерль ставит вопрос о мышлении как переживании, противопоставляя акт мышления и содержание мышления как идеальное единство, т.е. как значение, или смысл. Постановка вопроса об акте мышления, или, лучше сказать, о мышлении как опыте, – исходный пункт второго тома *ЛИ* – исследований по феноменологии и теории познания. Этот вопрос здесь непосредственно связан с основой основ любого мышления – с логикой. Намечая задачи чистой логики в первом томе *ЛИ*, во введении во II том Гуссерль впервые ставит вопрос о переживании логического, или о логическом как переживании. Можно ли, однако, просто отождествить опыт и переживание в гуссерлевском смысле, или опыт и внутреннее восприятие в смысле Брентано?

На вопрос, что такое опыт, можно искать ответ только следя опыта и феноменологии опыта, т.е. тем дескрипциям, которые, опять-таки, следуют опыта. Феноменологическая философия дает наиболее широкую основу для поисков ответа на этот вопрос, ибо стремится установить непосредственную связь между дескрипцией и опытом. Это не означает, однако, что мы должны заимствовать у Брентано или у Гуссерля какое-либо определение или понимание опыта. Экспликация опыта в текстах может не совпадать с опытом, воплощенным в этих текстах. Иными словами, эксплицитная методология может не совпадать с имплицитной. Например, разъяснения Гуссерля, что такое рефлексия и дескрипция могут не совпадать с тем, как реально осуществляется рефлексия и дескрипция в работах Гуссерля.

Предполагает ли ответ на вопрос, что такое опыт, выход за его пределы, идет ли здесь речь об определении «условий возможности опыта»? Лишь в той мере, в какой при описании опыта используется объектный язык и опыт идентифицируется как опыт, мы можем говорить о выходе за пределы опыта, причем различие опыта и того, что вне опыта, принадлежит опыту. Однако речь не идет здесь об определении условий возможности опыта в кантовском смысле. Решающее отличие феноменологии, которой мы в этом следуем, от всех видов кантианства состоит как раз в том,

<sup>5</sup> Ницше Ф. Воля к власти §479. М., 1994. С. 223.

что любое «условие возможности опыта» имеет своим истоком опыт, в то время как у Канта «условия возможности опыта» в принципе не могут быть сформированы в опыте. С феноменологической точки зрения, действительность опыта выше, чем его возможность; возможность опыта состоит в его действительности.

Разумеется, что понимание гуссерлевской аналитики опыта предполагает чтение текстов Гуссерля. Вопрос в том, поглощается ли это чтение интерпретацией, которая, в свою очередь, связана с пониманием и интерпретацией других текстов. В какой степени необходима интерпретация смысла текста (интерпретация – это всегда интерпретация смысла, но не всегда – текста; различие интерпретации текста и истолкования ситуации мы здесь не рассматриваем), в котором речь идет о первичном формировании смысла, о придаании смысла и т.п.? Очевидно, что интерпретация неизбежна, ибо гуссерлевский текст есть не некая первичная данность, но феномен культуры, к изучению которого приступают отнюдь не в младенческом возрасте. Однако неизбежность интерпретации вовсе не означает ее тотальности. Интерпретация – это «неизбежное зло», уменьшение которого является задачей аналитики опыта, а в данном случае – задачей воспроизведения гуссерлевской аналитики. Перефразируя Ньютона, можно сказать: «Дескрипция, избегай интерпретации». Аналогичным образом обстоит дело и с переводами с иностранных языков; когда говорят, что любой перевод – это интерпретация, то это верно лишь в той мере, в какой осознают, что интерпретация неизбежно вкрадывается в перевод и что переводчик должен осознавать, какова же его исходная и конечная интерпретация. Если бы перевод текста был всецело его интерпретацией, то тогда читатель имел бы дело только с переводчиком, но не с автором. Абсурдность этой ситуации заставляет поставить вопрос о том, что же содержится в переводе кроме интерпретации. При этом речь идет не столько о передаче намерений автора, сколько о передаче артикулированности смысла. Особая ситуация с переводами философских текстов (и особенно фундаментальных) состоит в том, что здесь речь идет не столько о передаче артикулированного смысла, сколько о передаче описания того, каким образом вообще артикулируется смысл. Различие между философским и любым нефилософским текстом состоит как раз в этом – в любом тексте, будь это религиозный, художественный, политический и т.д., имеет место артикулированный смысл, который необходимо расшифровать, понять и интерпретировать. Однако и в этих текстах есть нечто такое, что не поддается какой-либо интерпретации, ибо представляет собой не что-то артикулированное, но сам способ артикуляции. Философский текст отличается тем, что в нем как раз в первую очередь речь идет не о некотором «содержании», но о способе артикулировать, выделять, отделять, различать вещи, обстоятельства дел, свойства предметов, «психические акты» и т.д.

Если сказанное передать так: философия занята прежде всего субъективным, то эта формулировка не избавляет от разъяснения, каким образом и для чего философия занята им. Ведь это можно понимать и так, что субъективное – это содержание философии, а различные философские учения по-разному интерпретируют субъективное. Впрочем, речь идет не об определении философии, но о специфике философского текста. Философское учение может объявить своим предметом бытие, однако в самом тексте раскрывается не «само бытие», но «смысл бытия» и при этом опять-таки возможен вопрос, каким образом артикулирован этот смысл. Необходимым фоном любого переданного содержания (в самом широком смысле) является выделяющая это содержание «инстанция», различающая и идентифицирующая субъективность.

Попытки получить доступ к субъективному предпринимались и предпринимаются в основном посредством реконструкции субъективного по той предметности, или по тому содержанию, которое устанавливается (конституируется) и идентифицируется субъективностью. Однако именно такого рода реконструкции превращают субъективное в некоторую квазипредметность, которой предписывается лишь функциональная роль. Такая реконструкция имеет скорее практическое значение для регуляции деятельности и поведения. При этом сама реконструкция и ее процедуры должны быть, конечно, прояснены. Это означает, что должен быть сделан следующий шаг реконструкции, но уже не по объективизациям субъективности, но в соответствии с тем опытом, в рамках которого могут возникать указанные квазипредметности («образы» вещей). Формально мы имеем здесь дело с бесконечным регрессом (или, если угодно, прогрессом), но реально речь идет лишь о нескольких возможных уровнях рефлексии.

В контексте проблемы определенности мира Гуссерль говорит по крайней мере о двух видах субъективности: «Конечно, если [таковы] природа, социальность, культура, если объективный мир таков, что делает возможным непрерывно прогрессирующее знание, тогда должна, конечно, и субъективность быть рациональной в той мере, в какой она должна быть реконструируемой из этой объективности и [должна быть] созерцаемой из субъективности в непрерывной согласованности. Но эта реконструируемость была бы только некоторой структурой рациональности и не означала бы еще <...> рациональности субъективности, определенной во всех своих моментах»<sup>6</sup>.

В этом пассаже ощущается все же некоторая несогласованность. Разумеется, общий смысл этого отрывка предельно ясен: текущая жизнь субъек-

---

<sup>6</sup> Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 436.

тивности не может быть полностью рациональной и определенной в отличие от определенности природного бытия. Однако все не так просто, тем более что ничего специфически феноменологического (гуссерлевского) в такой интерпретации этого текста не содержится. Проблематичность такого противопоставления выявляет себя в том месте этого текста, когда Гуссерль говорит о реконструируемости субъективности из объективности, а затем добавляет, что эта субъективность должна быть созерцаемой из субъективности. Даже если допустить, что это невольная ошибка – Гуссерля или того, кто расшифровывал его стенографическое письмо, – и вместо субъективности во втором случае должно стоять слово «объективность», то это мало что меняет. Здесь мы имеем дело с тем редким случаем, когда замена термина на противоположный по значению («субъективность» на «объективность») не изменяет смысла проблемы и не отменяет проблематичности описания. Дело в том, что если «субъективность должна быть реконструируема и созерцательно дана в непрерывной согласованности из объективности», то всегда остается вопрос об исходной точке этого созерцания. Так или иначе, речь идет о двух субъективностях, из которых одна «согласованно созерцает» другую – реконструированную из объективности. Если же эта субъективность, как это следует из гуссерлевского контекста, представляет собой текучую, иррациональную, неопределенную жизнь, то о каком «согласованном созерцании» может идти речь? Иначе говоря, иррациональная текучая жизнь вряд ли может быть охарактеризована как согласованно наблюдающая или рефлектирующая субъективность. Можно было бы, конечно, ввести еще один уровень субъективности, так сказать, промежуточный – между текучей жизнью и реконструируемой субъективностью, однако это не отменяет проблемы соответствия этой субъективности и иррациональной жизни сознания. В *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени* эта же проблема выступает как проблема соответствия «абсолютного, самоконституирующегося потока сознания» и уровня «ретенциально-теперь-протенциальных фаз».

Вопрос в том, насколько необходимо допущение иррациональной субъективной жизни в феноменологии сознания? Конечно, метафизика потока иррационального бытия может быть необходимой для романтически окрашенного мировоззрения, но является ли она необходимой для феноменологической дескрипции? Разрешима ли альтернатива рационально просчитываемой и иррационально текучей субъективности? Речь идет о разрешении этой альтернативы в контексте проблемы дескрипции опыта и противопоставления аналитики опыта и интерпретации. В целом же любая теория сознания, уже хотя бы потому, что создается не без участия человеческого сознания, соответствует определенному аспекту человеческого бытия. Теория отражения, активизм, интенциональность как «имманентная предметность», интенциональность как функционирующее смысл-

лоприданье, сознание как ментальная деятельность мозга, сознание как усмотрение сущностей и ценностей и т.д. — каждая из этих теорий так или иначе затрагивает определенное отношение человека и мира, однако далеко не каждая заботится о своем самообосновании, что как раз подразумевает аналитику осуществляемого сознанием опыта. Например, теория отражения как теория функциональных квазипредметностей (образов) может быть применима в сфере регуляции поведения и предметной деятельности. Однако в этой теории отсутствует анализ опыта сознания, и по простой причине: сам этот опыт даже не предполагается. Сознание предстает только как «субъективный образ объективного мира». Гуссерль, анализируя в *ЛИ* теорию отражения, указывает на то, что образ, чтобы стать образом, нуждается еще в чем-то ином, а именно в том, чтобы ему был придан смысл образа.

В то же время вопрос о том, каким образом осуществляется анализ опыта у самого Гуссерля, не решается простым указанием на теорию интенциональности. Последняя может выступать и как интерпретация (если речь идет об истолковании термина «интенциональность», о сравнении брентановского и гуссерлевского понимания интенциональности и т.д.), и как аналитика опыта, когда речь идет о введении основных различий, без которых теория интенциональности невозможна. Изложение того, какова структура интенциональности, относится к сфере интерпретации, различие различий — к аналитике опыта. Опыт различия снимает альтернативу между иррациональной текучей жизнью и рационализированными структурами субъективности. Различия не являются ни иррациональным потоком сознания, ни функциональными квазипредметностями. Различия, постоянно перестраивая свою иерархию, коррелятивны границам, отделяющим друг от друга предметности, сферы действия, различного вида опыты, т.е. границам, образующим мир человека. Благодаря опыту различий может быть написан и прочитан «текст мира», однако одно из немаловажных различий между текстом и не-текстом указывает на метафоричность этого выражения. Опыт как многообразие различий коррелятивен миру как иерархии различностей — значений, опытов, регионов сущего.

Опыт различий можно назвать метасознанием, дающим доступ к аналитике опыта и, соответственно, к аналитике мира, и отделяющим от аналитики опыта интерпретацию, которая связана всегда, явно или не явно, с определенной концепцией сознания и, соответственно, с определенной концепцией мира как целостности.

Проследить на протяжении всего текста *ЛИ* различие между аналитической опыта и интерпретацией, т.е. указать на то, где Гуссерлем осуществляется аналитика опыта, а где излагается теория сознания, которая может быть так или иначе интерпретирована, такая задача здесь не стоит. Речь

идет лишь о проведении этого различия в решающих пунктах и о выявлении предпосылок, с одной стороны, аналитики опыта, с другой – интерпретации. Уже эта задача является достаточно сложной, ибо между аналитикой опыта и интерпретацией не непроходимая граница, но подвижная грань. Таким образом, задача состоит вовсе не в том, чтобы установить некоторое окончательное содержание *ЛИ*. Как раз эта задача, к неудовольствию читателей, желающих составить окончательное мнение о том, каково же все-таки это содержание, невыполнима. Любое философское произведение не имеет какого-либо окончательного содержания просто потому, что оно «содержит» не только содержание, но и опыт мышления.

Гуссерль начинает II том «Логических исследований» с обширного введения, где он разъясняет метод, каким должна пользоваться феноменология, чтобы в качестве нейтральной науки быть основой, с одной стороны, логики, а с другой – психологии. Уже указание на нейтральность феноменологии подразумевает, что феноменология не должна заимствовать какие-либо предпосылки из других наук. Рефлексия как метод исследования и беспредпосылочность как непременное условие исследования – эти два необходимых элемента феноменологии непосредственно связаны с задачами, которые ставит перед собой Гуссерль. Если в I томе Гуссерль разрабатывает программу чистой логики как основы научоучения (под наукой здесь понимается теоретическое знание), то уже во Введении во II том речь идет о феноменологии логических переживаний.

Разъясняя идею чистой логики, Гуссерль различает номологические (абстрактные, теоретические) и конкретные (описательные) науки. Первые являются основными науками, из которых конкретные науки черпают свое теоретическое содержание. В отношении теоретического знания он различает три вида связей, которые имеют место в любом познании: «а) Связь переживаний в познании (*Erkenntnisserlebnis*), в которых субъективно реализуется наука, т.е. *психологическая связь* представлений, суждений, усмоктений, предложений, вопросов и т.д., в которых осуществляется исследование <...> б) Связь исследованных в науке и теоретически познанных вещей, которые, как таковые, составляют область этой науки <...> с) Логическая связь, т.е. специфическая связь теоретических идей, которая конституирует единство истины определенной научной дисциплины»<sup>7</sup>. Гуссерль указывает на нераздельность и в то же время нетождественность связей вещей и связей истин. Вместе они образуют объективную идеальную связь, пронизывающую все научное мышление, т.е. составляют объективное основание науки, объективно-идеальные условия ее возможности.

---

<sup>7</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. I СПб., 1909. С. 154–155 (перевод изменен).

Как бы ни относиться к гуссерлевскому различию между вещами и истинами, во всяком случае оно не содержит в себе внутренних противоречий или эквивокаций. Другое дело субъективные условия возможности теории. С одной стороны, к субъективным условиям причисляются акты мышления и познания (переживания в познании), которые трактуются как психологические. С другой стороны, идеальные условия возможности теории также разделяются Гуссерлем на субъективные и объективные. Получается так, что к субъективным условиям относятся как реально-психологические, так и идеально-ноэтические. К ноэтическим условиям Гуссерль относит способность отличать истину от лжи, отдавать предпочтение очевидному перед слепым предубеждением. Ноэтические – это условия, вытекающие из формы субъективности, но не связанные с какими-либо особенностями конкретных единичных субъективностей. Если принять в расчет, что очевидность – это также переживание, что форма субъективности в феноменологии – это не пустая форма кантовского трансцендентального субъекта, то налицо два вида переживаний и два вида субъективности.

Гуссерль не уделил должного внимания этой эквивокации в первом томе: субъективным здесь называется и психологическое, и ноэтическое. Очевидно, что мы имеем здесь дело с эквивокацией – если употребить излюбленный термин Гуссерля. В то же время эта эквивокация оказывается весьма продуктивной: она фиксирует исходную проблему феноменологии сознания: получить доступ к непсихологической субъективности, к таким формообразованиям субъективности, которые уже не являются фактами или событиями психологической жизни индивида.

В I томе Гуссерль терминологически не соотносит «реальную» и «идеальную» субъективность; эта эквивокация сохраняется в определенном виде и во II томе. И когда Гуссерль говорит о логических переживаниях, эта эквивокация способствует тому, чтобы понимать переживание в психологическом смысле<sup>8</sup>. Между тем речь идет об актах мышления, которые направлены на логическое, и сама эта направленность, пусть даже она ситуативно обусловлена, выходит за пределы каузальных связей, ибо в ней мыслится нечто, что трансцендентно каузальности.

---

<sup>8</sup> Такого рода упреки в адрес Гуссерля не замедлили появится после выхода в свет второго тома. Отвечая на критику Гуссерля, Зигварт писал: «И все же он сам учит, что достоверность логических законов есть “переживание”, и апеллирует к очевидности, в которой раскрывается истина. “Переживание” есть все же эмпирический психический факт, а очевидность – состояние духа, которое мы испытываем в определенное время. Как раз на этой испытываемой нами очевидности основываются предыдущие параграфы. Если это эмпиризм и “психологизм”, то Гуссерль сам повинен в этой ереси. К чему тогда спор?» (Ch. Sigwart Logik. Bd.I. Tübingen, 1921. S. 25.)

Для того чтобы перейти от реконструкции гуссерлевского хода мысли к аналитике опыта, отметим, что, как бы Гуссерль ни понимал субъективное — психологически или непсихологически, — ключевым словом, обозначающим субъективное, у Гуссерля остается *переживание*. Реконструкция аналитики опыта отличается от реконструкции содержания. Последняя непосредственно связана с интерпретацией. Первая предполагает не только реконструкцию содержания (необходимость которой мы еще раз отметим), но и аналитику опыта, которая осуществляется вместе с реконструкцией аналитики опыта.

Итак, прежде всего следует указать на исходный пункт рассуждений Гуссерля, в котором обнаруживается этот опыт, — это различия связей вещей, связей переживаний, связей логических истин. Выделение этих регионов связей не следует логически из каких-либо предпосылок или аксиом, это различие, как и любое различие, не воспринимается органами чувств. Это одно из онтологических различий (вернее, два различия). На языке Гуссерля это означало бы выделение регионов бытия, однако лучше было бы оставить за этими регионами обозначение «регионы связей», ибо как раз то, что не воспринимается, но мыслится, причем не измышляется, но приуждает мыслить именно так, есть различенность, граница между вещами, переживаниями и истинами. Скорее саму эту различенность следовало бы назвать бытием, бытием иерархического мира человека. Мышление различностей, а это не что иное, как опыт различий, указывает на онтологическую укорененность мышления и одновременно на его непредметность. Различие и различенность не подвластны интерпретации. Можно различным образом понимать логическое, вещественное и психическое, но проведение границы между ними нельзя каким-либо образом интерпретировать.

Граница между логическим и психологическим — это исходный пункт и одновременно цель гуссерлевских рассуждений в I томе *ЛИ*, это реальная предпосылка анализа и его конечная цель. Гуссерлевская аргументация, обнаруживающая различного рода следствия психологизма как бы укрепляет эту границу: «Никакая мыслимая градация не может составить переход между идеальным и реальным»<sup>9</sup>. Кроме того, вычленение различного понимания предмета и задач логики, выведение упомянутых различий следствий психологизма — это также аналитика опыта или, лучше сказать, аналитический опыт. Доступ к этому опыту, или хотя бы к реконструкции аналитического опыта других, достигается переключением внимания от того, что выделяется, к самому «процессу» выделения. В другом, предметном аспекте, это можно было бы предварительно назвать «переключением внимания» (говоря на интерпретативном языке) с предмета на

<sup>9</sup> Гуссерль Э. Указ. соч. С. 58.

границу между этим предметом и другим предметом и т.п. Небезынтересно зафиксировать такое переключение у самого Гуссерля. Проведя указанное выше различие между вещами, переживаниями и истинами, Гуссерль пишет: «Ничто не может быть, не будучи так или иначе определено (*ohne so oder so bestimmt zu sein*); и то, что оно есть и так или иначе определено, именно и есть истина в себе, которая образует необходимый коррелят бытия в себе»<sup>10</sup>. Перевод достаточно точно передает смысл гуссерлевского обобщения предыдущего рассуждения относительно того, что связь вещей и связь истин даны всегда вместе и их нельзя оторвать друг от друга. Существование вещи и связь вещей приобретают объективную значимость, по Гуссерлю, только благодаря связям истин. Поскольку истина – это определенность бытия, то эта определенность служит одновременно условием бытия.

Как это ни странно, иногда недостаточно точно передать смысл, а именно, когда «речь идет» о «формировании» смысла, об аналитическом опыте. Кавычки в предыдущем предложении указывают, что эти языковые средства взяты из сферы интерпретации и применимы к аналитическому опыту лишь метафорически. Строго говоря, не «речь идет» о различии, но благодаря различию (различению) возможна речь, возможно письмо, возможен счет. Смысл отнюдь не формируется, т.е. «речь идет» не о процессе обработки чего-то бесформенного, но смысл выделяется благодаря приостановке различий. Как же можно говорить о различиях, если о них «не идет речь»? Дело как раз в том, что следует различать само различие и речь о нем, его обозначение, его классификацию и т.д. Различение – это внеязыковой опыт, который в случае необходимости передачи его другим маркируется, фиксируется в языке. В отличие от смысла, различие ничего не выражает, но лишь констатирует свое место в иерархии других различий. Выражение (выдавливание) – это всегда деформация опыта, это столкновение ассоциаций, настроений, чувств, осознания, размышлений и т.д. Именно этот комплекс «выражается» в суждении, вопросе, просьбе и т.д. Как раз поэтому «выражение» можно по-разному интерпретировать. Можно совершать «археологические» открытия, склеивать фрагменты чувств, настроений и т.д., а из них создавать тексты преимущественно эстетического назначения, но это все имеет только косвенное отношение к аналитике аналитического опыта. Опыт различений является простым, и даже простейшим, само собой разумеющимся опытом, и именно поэтому на него так трудно «обратить внимание», ибо «переключение внимания», о котором шла речь выше – это также один из видов различения. Если мы переключаем внимание, скажем, от куба данного в одной перспективе, к

---

<sup>10</sup> Там же, с. 201.

кубу в другой перспективе, то это предполагает прежде всего различение перспектив. «Работа» различения первичней, чем видение того или иного куба. Различие перспектив, между которыми нет какой-либо средней, промежуточной, как раз и создает возможность видеть тот или иной куб.

Возвращаясь к приведенным выше словам Гуссерля, следует отметить, что буквальный перевод слов в скобках был бы все же полезней – не для уточнения смысла, но для того, чтобы сделать доступным аналитику аналитического: «Ничто не может быть без того, чтобы не быть так или иначе определенным», или не так буквально: «Ничто не может существовать, если оно не существует как нечто так-то и так-то определенное». Такой перевод делает более явным «переключение внимания» от вещей к их пределам, границам, к их определенности, которая и составляет их бытие. Гуссерль, правда, говорит о «бытии в себе» как о простом существовании вещей. Однако понимание истины как определенности вещей, само «переключение внимания» с вещей на их границы, само различие между вещами и их определенностью указывает на то, что Гуссерль невольно выходит за пределы своего понимания мира как совокупности предметов. Если строго следовать гуссерлевскому утверждению, то мир предстает отнюдь не как совокупность вещей, но как «совокупность» их определенностей, их границ. Различие истины в себе как определенности вещи (бытие) и бытия в себе как самой вещи (сущее) можно истолковать как «предтечу» хайдеггеровского онтологического различия. Несомненно, что хайдеггеровское различие бытия и сущего принадлежит как интерпретативному, так и аналитическому измерениям; в последнем случае оно оказывается достаточно продуктивным: бытие – это границы регионов «бытия», в том числе – региона «вещь»; сущее – совокупность регионов, среди которых регионы вещей, лучей света, звуков, запахов, идеальных предметностей и т.д. «Бытие сущего» не только «вне» любого сущего как его граница, но и «внутри» каждого региона как иерархия его внутренних различий.

Разумеется, это интерпретация, но в ее основе – серия различий: во-первых, воспроизведение самого хайдеггеровского различия, во-вторых, различие границ регионов и иерархии различий внутри регионов, в-третьих, различие совокупности вещей и совокупности регионов (часть и целое) и другие, менее явные различия.

Характерно, что Гуссерль завершает I том *ЛИ* именно рассматривающим различием, а не каким-либо утверждением или тезисом. Различие логического, психологического и вещного составляет одну из предпосылок дальнейших феноменологических исследований.

Вопрос о предпосылках феноменологии (или феноменологических предпосылках) эксплицитно вводится Гуссерлем в §7 Введения II тома *ЛИ*. Речь идет о «принципе беспредпосыложности теоретико-познавательных исследований», согласно которому необходимо исключить все допущения,

«которые феноменологически не могут быть полностью и всецело реализованы». Эту формулировку можно было бы посчитать достаточно простой, если бы не необходимость разъяснения: что означает «феноменологически реализовать»?

В послегуссерлевской феноменологии вопрос о предпосылках обсуждался в основном в плане поиска у Гуссерля неявных предпосылок<sup>11</sup>. Однако вопрос о предпосылках имеет еще и другое измерение. В основном этот вопрос обсуждался как вопрос интерпретации основных гуссерлевских понятий, но не как вопрос аналитического опыта. Последователи и исследователи пытались обнаружить такой «слой» в гуссерлевских рассуждениях, который уже не мог быть предметом феноменологического анализа.

В рамках интерпретации (разумеется, той или иной интерпретации) может быть поставлен вопрос о тех или иных явных или неявных предпосылках; аналитика аналитического опыта позволяет поставить вопрос о «сущи» предпосылок, о том, каковы, так сказать, предпосылки предпосылок, какие процедуры и функции сознания лежат в основе «формирования» предпосылок. Первое различие, которое уместно было бы здесь провести, это различие между предпосылками теории, учения и т.д., которые могут быть явными или неявными, и предпосылками самого мышления — в данном случае мышления Гуссерля. Речь идет, конечно, не о психологических или биографических изысканиях, но о тех отправных пунктах, когда мыслитель достаточно отчетливо указывает на первичный опыт мышления, реализует этот опыт и в то же время отрицает этот опыт как первичный. Речь идет о противоречии между тем, что Гуссерль утверждает относительно сущности мышления, и тем аналитическим опытом, который в решающих пунктах его феноменологии играет решающую роль. Этот конфликт проявляется не только в *ЛИ* и более поздних работах, но уже в первой книге Гуссерля «Философия арифметики».

## ЧИСЛО И РАЗЛИЧИЕ

Счет, наряду с речью и письмом, — это одна из фундаментальных функций коммуникативного интеллекта. Находит ли свое основание счет в «субстанции числа» или же само понятие числа, а также понятие совокупности (множества) и количества берет свое начало в определенном опыте сознания? Каков генезис понятия числа — синтез и тождество или же различие?

Ответ, который в конечном итоге дает Гуссерль, состоит в том, что в основе представления о совокупности лежит синтез особого рода, который

---

<sup>11</sup> Подробнее см.: Молчанов В.И. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // Логос, 1999, №10.

он называет «*Kolligieren*» — по-русски это было бы что-то вроде «коллекти-вирования». Речь идет о «собирании в целое», если угодно, об образовании коллектива, т.е. множества, совокупности. Нельзя сказать, однако, что Гуссерль постепенно склонялся к этому решению в ходе исследования. Скорее это предпосылка, которая направляла его исследование и критику воззрений, которые непосредственно связывают число и множество с различием.

Гуссерль обобщает некоторые из таких теорий, которые он считает более научными и правдоподобными, чем другие<sup>12</sup>. Основной ход рассуждения реконструируется Гуссерлем следующим образом: о множестве можно говорить только тогда, когда имеются различные предметы. Если бы предметы были тождественными, то тогда перед нами был бы только один предмет. Эти различия между предметами должны быть заметны, в противном случае в нашем схватывании мы имели бы лишь не подвергнутое анализу целое, что делало бы невозможным представление о множественности. Поэтому представление о совокупности всегда предполагает представление о различии. Когда же мы отличаем один предмет совокупности от другого предмета, то вместе с различием всегда дано необходимым образом и его тождество с самим собой. «Мы получаем, следовательно, — реконструирует Гуссерль, — исходя из какого-либо конкретного множества, общее понятие множества, когда мы относим, различая, любое содержание к любому другому, при этом, однако, полностью абстрагируясь от особых свойств конкретно данных содержаний, рассматриваем любое из них просто как некоторое нечто, тождественное с самим собой. Так, некоторым образом возникает понятие множества как пустая форма различия (*Verschiedenheit*)»<sup>13</sup>.

Гуссерль называет трех представителей реконструируемой им теории — Шуппе, Зигварта, Джевонса, ссылаясь также на Дюбуа-Реймона. «Сущность числа неопределима, — цитирует Гуссерль Шуппе, — так как она непосредственно вытекает из принципа тождества. Посредством него непосредственно полагается Одно и Другое, когда одно отличается от другого. Здесь, следовательно, дано многообразие (*Mehrheit*), или множество (*Vielheit*).» «Красное — это не зеленое и не синее, *a* не есть ни *b*, ни *c*, и *b* не есть ни *a*, ни *c*, и *c*, опять-таки, не есть ни *a*, ни *b*. Эти суждения простейшего вида образуют предпосылку при предицировании определенного числа, и для выражения того же самого смысла вместо простого различия можно назвать число; красный и зеленый и синий — это, скажем, не один, но три; можно также далее сказать <...> три различных цвета, однако это избыточ-

<sup>12</sup> См.: Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Husserliana XII. Haag, 1992. S.48—63.

<sup>13</sup> Ibid., S. 49.

ная точность <...> «существуют три цвета» — это то же самое, что и «три различных цвета». То, что я не могу различить, я не могу сосчитать, это одно и то же».

Джевонса Гуссерль цитирует без перевода: «Number is but another name for diversity. Exact identity is unity, and with difference arises plurality». «Plurality arises when and only when we detect difference». «There will now be little difficulty in forming a clear notion of the nature of numerical abstraction. It consists in abstracting the character of the difference from which plurality arises, retaining merely the fact... Abstract number, then, is the empty from of difference; the abstract number three asserts the existence of marks without specifying their kind». «Three sound differ from three colour, or three riders from three horses; but they agree in respect of the variety of marks by which they can be discriminated. The symbols 1+1+1 are thus the empty marks asserting the existence of discrimination»<sup>14</sup>.

Очевидно, что ключевым термином реконструируемой теории является «пустая форма различия» — выражение, которое Гуссерль находит у Джевонса. Это выражение заслуживает пристального внимания: возможна ли вообще «форма различия», не является ли «форма» признаком тождества; не является ли тождество неявной предпосылкой рассуждений Джевонса, так же как и Шуппе?

Реконструкция Гуссерля не является, однако, простым реферированием. Гуссерль выдвигает возражения против теории и отвечает на них с позиций этой теории, он придает теории достаточно стройный вид, он изобретает символизм для этой теории... И отказывается от нее!

Первое возражение, которое выдвигает Гуссерль, состоит в том, что, с точки зрения этой теории, все числа — это «пустая форма различия». Чем же тогда три отличается от двух, четырех — от трех и т.д.? Не должны ли мы предполагать, замечает Гуссерль, что при числе *два* мы замечаем одно отношение различия, при числе *три* — два и т.д.

<sup>14</sup> «Число есть не что иное, как обозначение множественности, разнообразия. Точное тождество есть единство, а вместе с различием возникает многообразие». «Многообразие возникает тогда и только тогда, когда мы фиксируем различие». «Теперь не будет ни малейшей трудности сформулировать ясное понятие о природе числового абстрагирования. Она состоит в отвлечении от характера различия, из которого возникает многообразие, удерживая только этот факт... Абстрактное число — это тогда пустая форма различия; абстрактное число три утверждает существование меток (mark), не специфицируя их вид». «Три звука отличаются от трех цветов, или три всадника от трех лошадей; но они совпадают в аспекте вариации знаков, посредством которых они могут быть отличены. Символы 1+1+1 суть, таким образом, пустые метки, утверждающие существование различия». (Ibid., S. 50, 51).

Выражение «отношение различия» (Unterschiedsrelation) заслуживает такого же внимания, как и «форма различия». «Отношение различия» предполагает тождество, правда, иным образом, чем «форма различия». Если последнее предполагает одну из форм – форму различия – как нечто самотождественное, то первое, гуссерлевское выражение, предполагает наличие самотождественных членов отношения. Тем самым предпосылки Гуссерля не отличаются кардинально от предпосылок Джевонса.

Гуссерль полагает, что рассуждениям Джевонса недостает глубокого психологического обоснования. Неясно, как соотносятся психологически «вариация меток» и «форма различия», означает ли «вариация меток» то же самое, что и число, или же она означает «форму различия». Гуссерль фиксирует это несовершенство теории и пытается его преодолеть следующим образом. Для простоты Гуссерль рассматривает совокупность трех предметов A, B, C. Представление этой совокупности содержит следующие отношения различия: AB, BC, CA (дуги обозначают эти отношения). Все эти отношения даны в нашем сознании вместе, и какое бы содержание мы ни подставили вместо A, B и C, эти отношения будут иметь место, они образуют «форму» различия, которое характеризует число «три». (Гуссерль берет слово «форма» в кавычки, очевидно, чувствуя, что здесь не может идти речь о форме некоторого бесформенного материала.) Здесь возникают, говорит Гуссерль, определенные возражения: ведь каждое из этих отношений должно быть тождественно с самим собой и отличаться от других: AB BC; BC CA; CA AB; относительно этих различий верно то же самое, и, таким образом, мы имеем своеобразный регресс в бесконечность.

Для Гуссерля, как известно, регресс в бесконечность является одним из самых веских аргументов против любой теории, которая обнаруживает ту или иную его форму. Вопрос в том, насколько такая критика применима к теории различий, мы оставляем пока открытым.

Гуссерль, однако, не останавливается на выдвинутом возражении и предлагает следующий выход: «если мы <...> переходим, различая, от A к B и от B к C, то тогда новое различие C от A более не требуется; когда мы оба эти различия AB и BC, связанные посредством основания B, соотносим друг с другом посредством акта различия более высокого уровня (*höherer Akt der Unterscheidung*), то возможность того, что C и A сливаются, *ею* *изъято исключена*»<sup>15</sup>.

Выражение «акт различия более высокого уровня» заслуживает еще большего внимания. Может ли вообще различие быть названо актом? В ЛИ мы находим предупреждение, что слово «Akt» берется не в первоначальном смысле *actus*, что «мысль о деятельности (Betätigung)

<sup>15</sup> Ibid., S. 52.

gung) должна быть совершенно исключена»<sup>16</sup>. Зачем же тогда оставлять, следуя традиции, этот термин? Почему чрезвычайно трудно отказаться от характеристики сознания как деятельности? У Брентано, который ввел в современную философию термин «интенциональный», также сохраняется такая характеристика: Брентано пишет о деятельности сознания, об актах сознания и т. п. Возможно, что само слово *сознание* (*Bewußtsein*), введенное в немецкий язык Х. Вольфом, способствовало тому, что «сферу ментального» интерпретируют как особую деятельность. В концепции Гуссерля термин «акт» играет важную роль. Когда речь идет об интенции как целевой устремленности, то термин «акт», отмечает Гуссерль, является весьма подходящим. «Если воспользоваться образом, — пишет Гуссерль, — то деятельности, устремленной к цели (*Tätigkeit des Abzielens*), соответствует в качестве коррелята действие, достигающее цели (выстрел и попадание). Точно так же определенным актам как «интенциями»... соответствуют другие акты в качестве «достижений цели» или « осуществлений»»<sup>17</sup>. Гуссерль, правда, делает оговорку, что осуществление — это тоже акт и, таким образом, фиксирует, что мы имеем дело с эквивокацией, с неоднозначностью смысла, однако он считает, что распознанная эквивокация не представляет опасности. Это замечание Гуссерля указывает фактически на отказ от разрешения указанной неоднозначности. Не избавляет от нее и термин *Aktcharakter* в ЛИ.

Описание актов с помощью образа, а именно *деятельности, устремленной к цели*, как раз создает трудности для выполнения указания Гуссерля (которое выглядит почти как приказ) избавится от мысли о деятельности. Каким образом можно избавиться от этой мысли при слове «акт», если акт описывается в терминах деятельности, разве что вместо слова *Betätigung* употребляется слово с более широким спектром значений — *Tätigkeit*?

Однако дело, видимо, не столько в словесном ряде дескрипций, сколько в гуссерлевском истолковании предельных структур сознания как структур синтеза. (Описание этого понимания ведется нами на языке интерпретации и на языке Гуссерля: *понять сознание как синтез, описать предельную интуицию относительно сознания, истолковать структуры сознания как...* и т.д. — это язык истолкования, но не язык аналитики.) Этому истолкованию соответствует как нельзя лучше термин «акт». Синтез, с этой точки зрения, — первичный акт сознания, синтез — это, конечно, не деятельность в обычном смысле слова, не «манипулирование» психическими единицами, как бы их ни понимать, но все же определенная активность, которая, как явно

<sup>16</sup> Наст. изд., с. 357 [393]. Здесь и далее квадратных скобках указаны страницы немецкого издания (*Husserliana XIX (1)*).

<sup>17</sup> Там же, с. 356 [393].

или неявно предполагается, противостоит некоторой пассивности, а именно пассивности ощущений, о чем речь пойдет ниже.

Характерно, что Гуссерль ставит задачу определить, что такое акт сознания, но вовсе не наоборот — определить нечто «в сознании» с помощью термина «акт», как можно было бы предположить. В сноске к вышеупомянутому «приказу» Гуссерль соглашается с Наторпом, что нельзя «всерьез говорить о психических актах как деятельности сознания или Я». «Мы отвергаем «мифологию деятельности», — пишет Гуссерль, — мы определяем акты не как психическую деятельность, но как интенциональные переживания»<sup>18</sup>. Таким образом, не термин «акт» определяет нечто относительно сознания, не интенциональные переживания определяются как акты сознания, но наоборот, акты следует, согласно Гуссерлю, определить как интенциональные переживания. Не создается ли при этом новая мифология — мифология акта, или типологического свойства акта (*Aktcharakter*)? Забегая вперед, отметим, что поиски определения акта связаны у Гуссерля с попыткой ввести родовую сущность интенции, т.е. интенции, которая не была бы ни интенцией восприятия, ни интенцией суждения, ни интенцией желания и т.д., но интенцией-сущностью сознания.

Очевидно, что вопрос о том, каким образом можно избежать характеристики сознания как деятельности, следует поставить иначе. Речь должна идти не о новом смысле слов «акт» и «деятельность» (пусть даже мы назовем деятельность сознания «ментальной» — все равно сознание попадает в род деятельности), но об опыте, который не требует такой характеристики и который является первичным опытом сознания, или, если угодно, первичным слоем сферы сознания, или, если не угодно слово «сознание», просто первичным человеческим опытом, да и первичным опытом живых существ вообще. Таким опытом является многообразие различий, которое всегда так или иначе выступает как определенная иерархия. Иерархия различий имеет место и в таком фундаментальном человеческом опыте, как счет.

В *Философии арифметики* Гуссерль, реконструируя теорию чисел как различий, предлагает весьма удачный символизм для такой иерархии. Однако язык, который принимает Гуссерль при реконструкции, остается языком «актов». «Акт различия» более высокого уровня соотносит, по Гуссерлю, два первых различия. Здесь содержится указание на иерархию различий, и в то же время само различие трактуется скорее как сравнение, как то, что скорее объединяет различаемые элементы, чем разъединяет их. Подчеркнем, еще раз, что любая трактовка различия «выходит за пределы опыта» различия, остается в пределах интерпретации. В определенном смысле, интерпретировать — это называть вещи не своими име-

<sup>18</sup> Там же, с. 357 [393].

нами. Называть различения «актами» — как раз такой случай. Как же можно описать то, что Гуссерль представил в следующем символизме: А В С ? Достаточно просто: это не акт различия более высокого уровня, но различение различий, т.е. двухуровневая иерархия различий. Гуссерль совершенно верно отмечает, что благодаря этому «акту различия более высокого уровня» становится ненужным особое различие С и А, ибо если А отличается от В, а В от С и сверх того различие АВ отличается от различия ВС, то тогда А и С не могут быть тождественными.

Итак, АВ — это схема простейшего числа — два, АВС — схема числа три,

АВСД — схема числа четыре и т.д. «Эти схемы, — пишет Гуссерль, — должны были бы считаться отображениями этих умственных (*geistig*) процессов, как они имеют место при представлении какой-либо совокупности или, соответственно, двух, трех, четырех и т.д. содержаний, и в рефлексии на эти умственные процессы, вполне определенное различие которых должно было бы быть внутренне заметным, возникают понятия о числах»<sup>19</sup>.

Таким образом, Гуссерль отвечает на возражения, которые могли бы быть выдвинуты против этой теории, которая якобы приводит к бесконечному регрессу. Более того, в качестве преимущества этой теории Гуссерль отмечает, что она объясняет, почему мы имеем непосредственные представления только о малых числах, ибо из-за быстро увеличивающегося усложнения большие числа мы можем мыслить только символически. И в аспекте языка также можно найти преимущества теории; она устанавливает равнозначность смысла выражений: «А и В суть различные вещи» и «существуют две вещи»; или, сказать «три цвета» то же самое, что сказать «три различных цвета».

Казалось бы, отмечает Гуссерль, что после такого обоснования и последовательного изложения эта теория заслуживает признания. Однако у нее нет, полагает Гуссерль, более глубокого обоснования, и если в отношении следствий теории устраниены все возражения, то в отношении психологического фундамента это не так, теория в этом отношении не выдерживает критики.

Критика Гуссерлем реконструируемой им теории имеет совершенно определенную предпосылку — предпосылку тождества — и примечательна прежде всего тем, что Гуссерль предпринимает попытку выделить два смысла различия: 1) различие как результат сравнения, и 2) различие как анализ, — не отдавая себе отчета в том, что такое выделение — это тоже различие, точнее, различие.

---

<sup>19</sup> Philosophie der Arithmetik, S. 53.

Конечно, соглашается Гуссерль с представителями теории, речь о совокупности может идти только тогда, когда имеются содержания, которые отличны друг от друга. Однако неверно, продолжает Гуссерль, что «эти различия должны быть представлены как таковые, иначе в нашем представлении было бы только лишенное различий единство и никакого многообразия». «Важно, — продолжает Гуссерль, — чтобы разделяли (*auseinanderhalten*): «заметить два различных содержания» и «заметить два содержания как друг от друга отличные». В первом случае мы имеем, предполагая, что содержания наряду с этим единообразно объединены, представление о совокупности, во-втором — представление о различии. Там, где дана совокупность, мы схватываем прежде всего *абсолютные* содержания <...> там же, где дано представление о различии (или комплекс таковых), мы схватываем отношения между содержаниями»<sup>20</sup>.

Гуссерль недооценивает « силу различий», когда он разделяет два выражения: «заметить два различных содержания» и «заметить два содержания как отличные друг от друга». «Разделять» означает то же самое, что и «различать». Конечно, различить два различных выражения не тождественно пониманию этих двух выражений как различных. Дело в расстановке акцентов. В первом случае речь действительно идет о выделении многообразия выражений, о том, что имеет место их совокупность. Во втором случае мы обращаем внимание на само различие между выражениями и устанавливаем между ними отношение. Однако в том и в другом случае мы проводим серию различий, обращаем ли мы на них особое внимание или нет. То же самое верно и по отношению к содержаниям. Уже для того, чтобы выделить какую-либо совокупность, нужно отделить ее от других совокупностей, сделать ее передним планом восприятия или счета или размышления, различая тем самым соответствующие «акты» сознания. В данном случае мы не обращаем внимание на сами различия между совокупностями и между «актами», но тем не менее проводим их. Если мы «просто» замечает два различных содержания, если в результате мы имеем, по Гуссерлю, представление о совокупности, то в этом случае мы вовсе не устремлены к *абсолютным* содержаниям. Иначе говоря, по Гуссерлю, два содержания должны быть прежде идентифицированы как самотождественные, и только затем мы их можем различить, и когда мы это делаем, т.е. различаем самотождественные содержания, возникает представление о совокупности. Налицо предпосылка тождества, которое для Гуссерля абсолютно и неопределимо, как он далее станет утверждать в *ЛИ*. Гуссерль оставляет без объяснений, каким образом мы схватываем самотождественные содержания. «Самотождественное» выступает здесь как абсолютная предпосылка, а не результат или определенный момент в опы-

<sup>20</sup> Ibid., S.54–55.

те, когда необходимо идентифицировать предмет. Например, в реальном опыте для человека, который может дотянуться до книг, лежащих на столе, и для человека, который находится в трех метрах от этого стола и тоже хотел бы взять со стола книги, этот стол не является одним и тем же объектом. В качестве самотождественного он выступает при идентификации и в «номинативном акте», когда, например, кто-либо называет предмет, на котором лежат нужные книги.

Не рассматривая вопрос о происхождении представления о совокупности, можно все-таки принять в качестве допущения, что к результату этого «процесса» применима характеристика «представление». Иначе говоря, мы действительно можем иметь о совокупности представление в том смысле, что мы всегда можем представить в восприятии, памяти или воображении определенную совокупность содержаний, т.е. предметов, например совокупность домов, коров, деревьев, а также « заводов, газет, пароходов» и т. д. Иное дело различие. Можно обратить внимание на различие, чтобы различить, какого рода это различие, точнее, какой тип различия мы осуществили или осуществляем, но нельзя представить каким-либо образом различие – ибо различие не имеет образа. Можно представить различаемые предметы, но нельзя представить ни само различие, ни границу между предметами. Различие и различенность (граница) – это предпосылка представления, но не наоборот. Невозможно что-либо выделить, понять это что-либо как самотождественное, не различая. Различие вовсе не устанавливает отношение между различаемыми содержаниями, но является условием установления определенных отношений.

Примечательно, что Гуссерль, так же как Зигварт, которого он цитирует в критической части, т.е. после реконструкции, говорит о представлении о различии или о представлении различия (*Unterschiedsvorstellung*). Различие, как мы видели, мыслится Гуссерлем как установление отношений. Однако каким может быть представление о различии двух вышеуказанных выражений?

Насколько укоренена в мышлении Гуссерля предпосылка тождества, можно судить по его критике позиций Зигварта, который, по мнению Гуссерля, в определенной мере также представляет реконструируемое учение о числе. Гуссерль цитирует: «То, что в сознании присутствует несколько различных объектов, предполагает, пожалуй, различие; однако сначала осознается только результат этой функции, и это осознание состоит в последовательном [расположении] нескольких объектов, каждый из которых удерживается сам по себе»<sup>21</sup>. Гуссерль отказывает различию и отождествлению (*Identischsetzen*) в такой функции. Для него уже должно быть «многое и различное», чтобы эти функции могли осуществляться. Гуссерль

---

<sup>21</sup> Ibid., S. 61.

строго придерживается здесь первого понимания различия – как результата сравнения, как разницы, и сами «акты» различия (*das Unterscheiden*) и отождествления определяет как судящую деятельность, как акты суждения. Самое примечательное состоит здесь в том, что даже в рамках первого понимания различия Гуссерль по существу поддерживает критикуемое им учение. Суждения, о которых говорит Гуссерль, следующего вида: «*A* тождественно самому себе, это означает *A* не есть *B*, *C*, *D*, ..., но именно *A*. Такая рефлексия нацелена на то, чтобы предотвратить смешение *A* с другими содержаниями, цель, которая достигается, когда отыскиваются и выделяются «различия» *A* от *B*, *C*, *D*, ... (т.е. характерные признаки, которые присущи ему и не присущи другим). Однако тогда, когда развертывается этот процесс, *A*, *B*, *C*, *D*, ... уже присутствуют в сознании как отделенные друг от друга содержания...»<sup>22</sup>.

В этом рассуждении весьма важно отличить описание опыта от интерпретации. Во-первых, само суждение «*A* тождественно самому себе» не есть суждение опыта. Трудно себе представить, чтобы в реальном опыте нормальный человек произносил фразы типа: «этот стол тождествен самому себе». Другое дело суждения: «*A* не есть *B*, не есть *C* и т.д.». Такого рода суждения встречаются в реальном опыте достаточно часто, это суждения выбора: например, нам нужен этот стол, а не этот и не тот и т.д. В то же время первое суждение может быть интерпретировано как закон тождества в логике или как суждение, которое высказывается в рамках метафизической доктрины, рассматривающей мир как совокупность отделенных друг от друга предметов. (Именно к такой доктрине склоняется в определенной мере Гуссерль.) Во-вторых, реальному опыту противоречит утверждение, что мы различаем лишь уже выделенное; возникают вопросы, кем и когда выделенное, кем и когда эти содержания отделены друг от друга? Здесь явно присутствуют у Гуссерля следы упомянутой метафизической доктрины. Однако пусть даже мир состоит из отделенных друг от друга предметов. И все же при идентификации предмета мы осуществляем два базисных различия: во-первых, как мы уже упоминали выше, мы выделяем определенную совокупность предметов, из которых нам нужно выбрать один. Мы выделяем, скажем, совокупность столов из различных совокупностей предметов, а затем выделяем нужный нам стол, «выдвигая» его на передний план нашего поля зрения и нашего действия. Иначе говоря, при описании идентификации предмета Гуссерль не учитывает различия переднего плана и фона, различия, которому он стал уделять большое внимание в последующих работах. Даже при сравнении предметов, о котором, собственно, идет речь у Гуссерля, несколько предметов никак не могут одновременно и в равной степени актуально «присутствовать» в сознании.

---

<sup>22</sup> Ibid., S. 62.

Переведя взгляд с одного предмета на другой, мы тем самым изменяем передний план и фон.

Нельзя, конечно, отрицать, что сравнение характерных признаков предметов принадлежит реальному опыту. Однако для этого идентификация предметов вместе со всеми «лежащими в ее основе» различиями уже должна состояться. В случае определения характерных черт мы не просто выбираем предмет из ему равных, но отбираем, например, наилучший. Так или иначе следует различать различие и сравнение. Уже само слово «сравнение» (нем. *Ver-gleich-ung*) говорит о необходимости тождества при сравнении, тождества, в котором не нуждается различие. Это хорошо видно на примере одного из самых «фундаментальных» (кавычки опять-таки указывают на язык интерпретации, от которого трудно избавиться) различий: мы не можем вообще сравнивать передний план и фон, мы можем их изменять, менять местами, можем сравнивать несколько передних планов и, соответственно, несколько задних планов, однако сами передний план и фон не поддаются сравнению, ибо между ними нет ничего общего.

Надо признать, что относительно различий «психологист» Зигварт был более проницателен, чем «арифметик» и будущий «чистый логик» Гуссерль. Тем не менее гуссерлевский анализ, вопреки его интерпретативным утверждениям, не следует целиком и полностью предпосылке тождества. Гуссерль предполагает, что, может быть, у Зигварта речь идет о различии не как результате сравнения и, соответственно, как суждении, но о различии как анализе или «анализирующем выделении». Однако Гуссерль отвергает это предположение на весьма любопытном основании. Гуссерль цитирует Зигварта: «Представление о различии <...> развивается лишь тогда, когда в сознании осуществляется различие и в отношении этой деятельности осуществляется рефлексия»<sup>23</sup>. С точки зрения Гуссерля, «немыслимо, чтобы здесь подразумевалась иная психическая деятельность, чем акты суждения, в которых мы схватываем различия и, соответственно, равенства»<sup>24</sup>. Почему же все-таки Гуссерль считает, что у Зигварта речь идет не об аналитической деятельности? Ответ весьма любопытен: потому что анализ (*das Analysieren*) – это «вообще не психическая деятельность в собственном смысле слова, т.е. такая, которая могла бы попасть в сферу рефлексии»<sup>25</sup>. «Никто не может внутренне воспринимать аналитическую (*analysierende*) деятельность»<sup>26</sup>, – заключает Гуссерль. С его точки зрения, мы можем только *post festum* констатировать, что ранее имело место един-

---

<sup>23</sup> Ibid., S. 62.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

ство, не подвергнутое анализу, а затем имеет место некоторое множество как результат анализа.

Как оценить эти рассуждения с точки зрения опыта? С одной стороны, Гуссерль совершенно прав в том, что «психические феномены», выделенные Брентано, которые он в данном месте перечисляет: акт представления, акты утверждения и отрицания, любовь, ненависть, воление – это не однопорядковые «явления» с анализом. Прав Гуссерль и в том, что анализ лучше не называть «деятельностью», впрочем, как и все остальные «акты сознания», о чём мы уже упоминали выше. С другой стороны, анализ выступает у Гуссерля как своего рода кантовская «слепая сила души», только у Канта это, как известно, синтез, а у Гуссерля – различение. Таким образом, Гуссерль указывает на «слой в сознании», которому даже отказано в том, чтобы быть психической деятельностью. Может быть, как раз на этом пути стоило бы искать «непсихологическую субъективность»? В буквальном смысле Гуссерль прав: внутреннее восприятие ничего не говорит нам об «аналитических способностях нашего ума», если, конечно, понимать внутреннее восприятие по-брентановски. Однако это не означает, что сам анализ недоступен анализу, и даже в обыденной жизни такой анализ возможен. Аналитика аналитического есть не что иное, как иерархия различий, многоуровневое различие различий, и количество уровней в этой иерархии не является предопределенным.

### ДЕСКРИПЦИЯ И МЕТОД.

### ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ ИЗДАНИЯ ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ИДЕИ ЧИСТОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Замысел второго издания *ЛИ* возник у Гуссерля уже в 1905 г. в связи с попыткой В. Питкина (оставшейся несущественной) предпринять английский перевод. В августе 1905 г. Гуссерль отметил в письме к В. Хокингу: «Со временем «Логических исследований» я значительно продвинулся вперед, и конечно, трудно работать над объединением нового и старого»<sup>27</sup>. Гуссерль приступил к переработке *ЛИ* сразу же после выхода в свет *Идей чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I (Идеи I)* в апреле 1913 года в «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям»<sup>28</sup>. И уже осенью 1913 года вышло в свет второе издание первой части второго тома.

<sup>27</sup> См.: Panzer U. Einleitung der Herausgeberin. *Husserliana XIX* (1). S. XXIII.

<sup>28</sup> В собр. соч. Гуссерля *Ideen I* (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I) изданы дважды — В. Бимелем (*Husserliana III*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950) и К. Шуманом (*Husserliana III* (1, 2). Dordrecht: Kluwer, 1995. Мы цитируем по изд. К. Шумана (кроме одного, ого-

Гуссерль считает в это время *Идеи I* своим основным философским произведением и сожалеет о том, что невозможно «поднять старое произведение во всех отношениях до уровня *Идей*»<sup>29</sup>. Автор «Логических исследований» признается, что надеялся избежать их новой публикации, распределив их содержание в ряду новых феноменологических исследований<sup>30</sup>. Однако это потребовало бы, полагал Гуссерль, многих лет работы, и от этого проекта пришлось отказаться.

Гуссерль выбирает «средний путь»: отказываясь от радикальной переработки и считая в то же время недобросовестным печатать старое произведение без всяких изменений, ибо он видит в нем ошибки, неточности и т.д., он формулирует три максимы, которыми он руководствовался, осуществляя подготовку *ЛИ* ко второму изданию.

Содержание второй и третьей максим не составляют какой-либо проблемы. Во второй максиме речь идет о том, чтобы сохранить при переработке в целом весь строй и стиль старого произведения и в то же время подчеркнуть новые тенденции в мышлении, которые не получили должного выражения в первом издании. Третья максима напоминает читателю, что *ЛИ* – это не целостная книга в литературном смысле, но цепь исследований, уровень которых постоянно повышается. Этот характер *ЛИ*, замечает Гуссерль, сделал возможной такую переработку, что в последнем исследовании достигнут уровень *Идей*. Гуссерль и здесь не упускает случая подчеркнуть, что *Идеи* остаются эталоном, к которому должны быть в идеале «подтянуты» *ЛИ*.

С первой максимой дело обстоит не так просто. Косвенно она ставит под сомнение схему постоянного прогресса в феноменологических исследованиях от *ЛИ* до *Идей* и даже представление о том, что в *Идеях* достигнут более высокий уровень феноменологических исследований. Косвенно эта максима указывает на иное отношение между этими работами Гуссерля, которое предварительно можно определить как отношение между конкретными феноменологическими исследованиями и попыткой сформулировать основные принципы феноменологии.

Гуссерль начинает изложение первой своей максимы с императива: не допускать в новое издание ничего такого, что не было бы достойно тщательного изучения. «В этом отношении, – пишет Гуссерль, – можно было оставлять и отдельные ошибки, если я мог считать их естественным ис-

---

воренного случая), указывая в квадратных скобках соответствующие страницы русского перевода А.В. Михайлова (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: ДИК, 1999.)

<sup>29</sup> Предисловие ко второму изданию. Наст. изд., с. 6 [10] (Предисловие к первому изданию опубликовано в русском переводе *Пролегомен*, 1909 г.).

<sup>30</sup> См. там же, с. 5–6 [9].

ходным уровнем для истины, которая подвергает переоценке их оправданные мотивы (*ihre guten Motive*)»<sup>31</sup>.

Такие весьма неопределенные указания вообще трудно отнести к ряду максим, тем более что Гуссерль не уточняет, о каких, собственно, ошибках идет речь. Возникает вопрос, почему все-таки Гуссерль считает возможным оставить отдельные ошибки? Почему нельзя исправить эти ошибки на исходном уровне?

Если читатель должен получить доступ сначала только к исходному уровню феноменологических исследований, то почему читатель второго издания должен осваивать эту первичную ступень как содержащую «отдельные ошибки»?

Гуссерль утверждает, что не хочет снова вводить читателя в заблуждение из-за упущений, колебаний, очевидных недоразумений и т.д. Критерий отличия одного рода ошибок от другого вроде бы ясен: одни могут служить трамплином для истины, а другие – нет. Однако где гарантия, что определенные колебания не послужат в дальнейшем плодотворным исходным пунктом исследований?

То обстоятельство, что Гуссерль не исправил определенные ошибки, говорит скорее о том, что это вовсе не ошибки, подлежащие исправлению, а именно вопросы, требующие более тщательного изучения. Ясно, что при переработке *ЛИ* Гуссерль усматривал «ошибочность» тех или иных рассуждений и дескрипций всегда с точки зрения *Идей*. Об этом свидетельствует прежде всего изменение терминологии во втором издании. «Эмпирический», «дескриптивный», «дескриптивно-психологический» заменяются на «феноменологический» или «чисто феноменологический». Последний термин встречается, правда, и в первом издании, но как второстепенный. Можно привести пример и другого рода, когда «духовное Я» (*geistiges Ich*) заменяется Гуссерлем на «эмпирическое Я», как это происходит в §1 V Исследования. Если это вырвать из гуссерлевского контекста, то такая замена покажется весьма странной, а в рамках классического немецкого идеализма прямо-таки невозможной. Абсурдно было бы заменить у Гегеля слово «духовный» на слово «эмпирический» и наоборот. Тем не менее такая замена у Гуссерля возможна, ибо как «духовное», так и «эмпирическое» по-разному обозначают здесь внутреннюю жизнь сознания, которая доступна дескрипции. Еще одна характерная замена касается одного из ключевых терминов – «психический акт», который даже вынесен в название второй главы V Исследования. Во втором издании Гуссерль заменяет здесь брентановский термин на «интенциональное переживание». С этим связана не только критика брентановского понимания интенциональности (которая имеет место, конечно, и в первом издании), но и общая тенденция гуссер-

---

<sup>31</sup> Там же, с. 7 [10].

левского мышления времени *Идей I*, тяготеющая к трансцендентализму с его «структурной чистотой» и отклоняющаяся тем самым от понимания внутреннего опыта как внутреннего восприятия у Брентано.

Характерны также вставки, добавления и изменения, сделанные Гуссерлем в общеметодологическом аспекте. Гуссерль стремится подчеркнуть всеобщность результатов феноменологического усмотрения. И хотя учение о постижении сущностей было развито в *Идеях I*, тем не менее Гуссерль использует этот термин во втором издании *ЛИ*. Уже в §1 Введения ко II тому, характеризуя феноменологию как область нейтральных – между психологией и чистой логикой – исследований, Гуссерль следующим образом изменяет текст. Если в первом издании феноменология, по Гуссерлю, служит психологии как эмпирической науке тем, что она «анализирует и описывает <...> представления, суждения и процессы познания как переживания», то во втором издании Гуссерль добавляет: «Своим чистым и интуитивным методом она анализирует и описывает в сущностной всеобщности». В V Исследовании в §27 «внутренний опыт» меняется на «непосредственную интуицию», «внутреннее восприятие» на «феноменологическое постижение сущностей», «дескриптивный анализ» на «интуитивный сущностный анализ» и т.д.

В целом, однако, дело идет не просто о различии в терминологии между *Идеями I* и *ЛИ*. В *ЛИ* нет какой-либо специфически феноменологической терминологии, за исключением термина «интенциональность», взятого у Брентано, и нескольких более или менее удачных составных терминов типа «Bedeutungsintention», «Aktcharakter», «bewußtseinsmäßiges Wesen» и т.п. Хайдеггер отмечал, «что Гуссерль в «Логических исследованиях», где он проводит исследования конкретно феноменологически, как раз отказывается от употребления слова «феномен»»<sup>32</sup>. Хайдеггер по существу прав; хотя в нескольких местах слово «феномен» все же присутствует в *ЛИ* (см. II Исследование, §10, 31, 37 и др.), «феномен» еще не становится одним из основных терминов. Терминология *ЛИ* вполне традиционна: знак, значение, смысл, содержание, единство и множество, часть и целое, переживание, представление, суждение, чувство и т.п. Эти термины являются также словами обыденного языка, и дескрипции в *ЛИ* развертываются на его основе, но не на основе искусственно введенных терминов. Иную ситуацию мы видим в *Идеях I*. Даже беглый взгляд на оглавление работы показывает, что она изобилует новой терминологией, которая должна выделить феноменологию как особое философское учение: «эпохе» и «редукция», «созерцание сущностей» и «региональная эйдетика», «естественная установка» и

---

<sup>32</sup> Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. GA, Bd. 17. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, S.70.

«чистое сознание», «*hyde*» и «*morphe*», «*noesis*» и «*поэма*», «*cogito*» и «*cogitatum*» и, наконец, «чистое Я».

Разумеется, эти слова также не выдуманы Гуссерлем, они позаимствованы из разных учений и эпох, кое-что у Платона и Аристотеля, кое-что у скептиков, кое-что у Декарта, кое-что у Канта и неокантианцев. Однако они не являются словами обыденного языка и предназначены в *Идеях* для формулировки основных принципов феноменологии как учения, но не для конкретной феноменологической работы. *ЛИ* (особенно II том) и *Идеи I* – это философские произведения различного типа, между ними нет отношения более высокого – более низкого уровня, как полагал Гуссерль.

Во Введении ко II тому *ЛИ* Гуссерль формулирует цели и задачи исследования, а также один из основных принципов своего исследования – принцип беспредпосылочности. На этом, собственно, изложение методологических принципов в *ЛИ* завершается. В то же время в *Идеях I* Гуссерль занимается в основном вопросами метода. В *Идеях I* рассматриваются не столько сами поставленные проблемы, сколько сущность феноменологии – как она должна решать эти проблемы. Реальный опыт и его дескрипция, из которых могли вырасти «правила метода» *Идей I* и прежде всего основа основ феноменологического метода – феноменологическая редукция, – содержатся как раз в *ЛИ* и в анализе внутреннего сознания времени (лекции 1905–1907 гг.).

Гуссерль ввел термин «феноменологическая редукция» в Лекциях 1907 года, опубликованных только в 1950 (*Husserliana II* – Идея феноменологии). Эти лекции также носят в основном методологический характер и также опираются на указанные исследования. Однако лишь в *Идеях I* редукция становится не только основной процедурой метода, но и символом феноменологии.

В *ЛИ* нет термина «феноменологическая редукция», но означает ли это, что процедура, которую назовет таким образом Гуссерль в лекциях 1907 года и позднее в *Идеях I*, здесь отсутствует? Иными словами, существуют ли в *ЛИ* предпосылка, или аргументация, которую Гуссерль явным образом принимает и которая при желании может быть преобразована в принцип эпохи? Несомненно, такая предпосылка имеет место. Ведь эпохе – это попытка отстраниться от существования предмета, достичь безразличия по отношению к его существованию. Именно такую предпосылку мы находим в *ЛИ*, причем она имеет отношение не к какому-то второстепенному вопросу, но непосредственно к интенциональности. Эта предпосылка есть безразличие к существованию или несуществованию предмета при сохранении того же самого интенционального акта. Предмет может и не существовать, это ничего не меняет в строении и сущности интенционального акта. Например, «Юпитера я представляю не иначе, чем Бисмарка, Вави-

лонскую башню не иначе, чем Кельнский собор»<sup>33</sup>. Сейчас речь не о том, верна или неверна эта аргументация, но о том, что она не просто присутствует, но пронизывает явно или неявно все рассуждения об интенциональности. Эту аргументацию Гуссерль воспринял у Брентано, однако Брентано не нуждался в какой-либо теории редукции, ибо он не затевал борьбы с «естественной установкой», в которой мы якобы верим в существование предметов нас окружающих<sup>34</sup>. Если Брентано характеризует психический феномен, акт сознания посредством имманентной предметности, интенциональной «инэкзистенции» (*Inexistenz*) объекта, то Гуссерль в теории интенциональности стремится развести интенциональный акт как таковой с его структурой и сущностью (для этого выбирается, собственно, термин *Aktcharakter*), данность предмета и предмет как таковой. Безразличие к существованию предмета из предпосылки не то чтобы неявной, но все же не объявляемой в качестве предпосылки становится основной темой размышлений о методе. Безразличию к существованию предмета соответствует безразличие к существованию своего собственного эмпирического Я, этого вещебразного предмета, по выражению Гуссерля. Существуют и другие «приметы» редукции во втором томе *ЛИ*. Во Введении Гуссерль говорит о «противоестественной» (*widernatürlich*)<sup>35</sup> направленности созерцания и мышления в феноменологическом анализе, об обращении к актам сознания и т.д. В V Исследовании он даже в языковом плане весьма близок к этому термину: «...если мы ограничим ... чисто психическое Я его феноменологическим содержанием, то оно *редуцируется* (выделено мной – В.М.) к единству сознания, т.е. к реальному комплексу переживаний»<sup>36</sup>. Можно привести и другие примеры из *ЛИ*. Кроме того, разве «исключение объективного времени» в *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени* (1905) не является феноменологической редукцией?

Отчасти это так, однако простого ответа на этот вопрос нет. Весьма сомнительным является представление о том, что Гуссерль терминологически зафиксировал и разработал в *Идеях* то, что неявным образом осуществлял в первых своих феноменологических исследованиях. Читателю могло показаться, что именно к этому выводу мы его и склоняем. Вовсе нет! *ЛИ* – это исследование «самых вещей», правда, вещей специфических – са-

<sup>33</sup> Наст. изд., с. 350 [387].

<sup>34</sup> Хайдеггер справедливо отмечал, что мы вообще не заняты существованием предметов, если они функционируют нормально. Когда гаснет свет, вот тогда мы начинаем «верить» в существование электричества.

<sup>35</sup> В переводе я все же смягчил это выражение («противоположная естественной направленность»), и не только потому, что «противоестественное» звучит довольно грубо, но прежде всего потому, что это наносит ущерб точности. (Наст. изд., с. 20 [14]).

<sup>36</sup> Наст. изд., с. 329 [363].

мых переживаний: переживаний логического, переживаний представления, суждения, а также выделение и исследование их коррелятов — логической истины, представленного, обсуждаемого и т.д. *Идеи I* — это скорее интерпретация аналитической работы, осуществленной в *ЛИ*, в анализах внутреннего сознания времени и других исследованиях. Цель этой интерпретации — систематизировать основные правила метода. Систематизация, однако, далеко не безобидная процедура. Строгая фиксация терминов — это скорее нечто противоположное брентановскому и гуссерлевскому понятию философии как строгой науки.

Редукцию в качестве основы метода можно сравнить с локковским абстрактным треугольником, который не должен быть ни косоугольным, ни прямоугольным, ни тупоугольным. Гуссерль подвергает критике локковскую теорию абстрагирования во II Исследовании, однако пользуется похожей теорией при создании учения о редукции. Редукция, как и абстрактный треугольник, только указывает на определенный опыт, но редукцию как таковую нельзя охарактеризовать с точки зрения какого бы то ни было опыта. Как «опыт» отстранения от существования предметов и «Я», как «опыт» нейтрализации различий между видами существования предметов — отстранение не интересуется различиями в отстраненном — редукция как таковая, как и «родовая сущность интенций», превращается в абстракцию, претендующую на статус некоего первичного философского опыта.

Одно дело попытаться определить феноменологическое содержание, или состав, определенной «связки» переживаний и назвать это редукцией. Этот процесс можно определить дескриптивно, верифицировать или фальсифицировать. Можно (и нужно) конкретно рассмотреть, что означает такое сведение, возможно ли оно и т.д. При этом необходимо иметь в виду, что возможность такой редукции основана на различии сознания (акта и содержания, смысла) и предмета. Например, в V Исследовании, §2, Гуссерль отделяет момент ощущения цвета от окраски предмета. Предмет вообще может не существовать и вместе с ним его окраска, однако комплекс ощущений «цвет» может существовать и тогда, когда мы обманываемся относительно существования предмета.

Можно (и нужно) обсуждать, насколько безразлично для интенционального акта и комплекса ощущений существование предмета. Какой бы точки зрения здесь ни придерживаться (я полагаю, к примеру, что это не так, что существование предмета не безразлично для интенционального акта — даже если придерживаться терминологии Гуссерля и оставаться «внутри» его рассуждений — и мы не представляем Юпитера и Вавилонскую башню точно так же, как Бисмарка и Кельнский собор), но этот вопрос опять-таки можно обсуждать на почве опыта.

Другое дело обсуждать универсальный принцип редукции, или феноменологического эпохе, т.е. обсуждать возможность «заключить в скобки» «весь мир». Ясно, что здесь волей-неволей мы покидаем почву опыта. «Истинный позитивист» в феноменологии М. Мерло-Понти ставил под вопрос возможность осуществления полной редукции: «Величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции. Вот почему Гуссерль все снова и снова занимается вопросом о возможности редукции. Будь мы абсолютным духом, редукция не составляла бы никакой проблемы. Но поскольку мы, напротив, пребываем в мире, поскольку наши размышления имеют место во временном потоке, который они пытаются уловить (в который они, как говорит Гуссерль, *sich einströmen*), нет такого мышления, которое охватывало бы нашу мысль. Философ, как говорится в неизданных работах Гуссерля, – это тот, кто все время начинает с начала»<sup>37</sup>.

Невозможно оспаривать сам тезис Мерло-Понти на основе опыта, можно, однако, обсуждать причины, по которым полная редукция невозможна, обсуждать их, оставаясь на почве опыта и не прибегая к предположению абсолюта. Как раз для «абсолютного духа» невозможно отстраниться от мира! Редукция невозможна скорее из-за избыточности сознания как избыточности различий, от которых мы не можем отстраниться, но не из-за какой-либо «нехватки», не потому, что мы не можем стать абсолютным духом. Если полагать, что мир – это совокупность предметов с их каузальными и функциональными связями, а сознание – синтетическая функция смыслопридания, то тогда в принципе можно представить себе процедуру отстранения от каузальных и функциональных связей предметов, для того чтобы исследовать сам процесс смыслопридания и его результаты – смыслы, или значения. Такова схема Гуссерля, однако на практике эту процедуру невозможно осуществить, ибо отстраняться можно только от определенных связей и исследовать можно только определенные процессы смыслопридания. Можно было бы возразить, что редукция является просто обобщением опыта, однако эпохе и редукция получают в *Идеях I* другой статус. Это «врата» феноменологии, лишь войдя в которые, или, вернее, преодолев порог которых, мы оказываемся в регионе бытия, или, если угодно, в доме бытия под названием «чистое сознание». Разумеется, нельзя отрицать возможность некоторой метафизической или даже религиозной интерпретации феноменологической редукции. Возможно также, что различные интерпретации будут полезны для приобретения какого-либо нового вида опыта. Однако все это из области возможного, а не действительного. Во всяком случае, гуссерлевское сравнение эпохе с религиозным обращением в *Кризисе европейских наук* не так уж хорошо сочетается с «исключением трансценденций Бога» в *Идеях I* (§58).

---

<sup>37</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 13.

Если внимательно и непредвзято прочитать параграфы *Идей I*, в которых Гуссерль вводит феноменологическое эпохе (§§31–35), то вряд ли можно обнаружить какое-либо описание этой процедуры, кроме метафор-сионимов: «исключение», «выведение из игры», «заключение в скобки» и т.д. Единственным, пожалуй, обращением к опыту сознания, однако все-таки косвенным, является сравнение эпохе с попыткой универсального сомнения Декарта, «на место <...> [которой] мы могли бы теперь поставить универсальное<sup>38</sup> «époque» в нашем строго определенном и новом смысле»<sup>39</sup>. Не оспаривая и о в ы й смысл эпохе (этот тема относится к теме Декарт–Гуссерль и здесь нами не рассматривается), можно поставить под сомнение «строгую определенность смысла» описания с помощью указанных метафор.

П р и н ц и п редукции находится в определенном противоречии с принципом беспредпосыльности в *ЛИ*, согласно которому нельзя брать в качестве предпосылки то, что нельзя феноменологически, т.е. дескриптивно, реализовать. Заключение в скобки «естественного» мира – это лишь видимость дескрипции, которая по своему смыслу обязана быть конкретной. Речь идет, конечно, не о том, чтобы описывать конкретные предметы, скажем розу или медную пепельницу, феноменология – это учение об опыте сознания, но не о розах. Роза или пепельница могут стать предметом феноменологического описания только как корреляты определенного – подчеркнем, определенного – опыта, т.е. определенной иерархии различий.

Когда же Гуссерль приводит конкретные примеры эпохе в §35, то оказывается, что речь идет опять-таки о различиях, причем о различиях первичных: во-первых, о различии воспринимающего переживания и того, что воспринято, т.е. *cogito* и *cogitatum*. Гуссерль рассматривает здесь пример с белой бумагой в полумраке, отделяя «воспринимающее видение» и «осознание» от объективного качества вещей. Это различие аналогично тому, которое проводит Гуссерль в *ЛИ* относительно цвета и которое мы уже упоминали. В *ЛИ* дело обходится без абстрактных принципов, а в *Идеях I* – тот же самый тип различия выступает как пример принципа. Во-вторых, Гуссерль проводит важное различие между передним планом и фоном на примере восприятия обычных вещей – книг, карандашей, чернильницы. Это тот же самый тип различия, что и различие между передним планом и фоном в *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени*, причем в его описании употребляется одно и то же слово – «Hof» (ореол, гало). Опять-

<sup>38</sup> Все-таки «эпохе» лучше передавать по-русски как слово среднего рода; если же везде сохранять греческий род, то тогда и слово «ноэма» было бы и по-русски словом среднего рода.

<sup>39</sup> *Ideen I*, §32. S. 65 [72].

таки, в *Лекциях* 1905–1907 г. не требовался общий принцип, примером которого выступало бы указанное различие. К этому различию мы вернемся позже, когда будем обсуждать вопрос о «чистом Я».

Эти и другие первичные различия являются базисными для опыта сознания и не нуждаются в некотором принципе для своего осуществления. Напротив, любой принцип может быть только эмпирическим обобщением различий, обобщением, которое может уступить место другому обобщению.

Приведем пример несколько более сложный. После того как Гуссерль впервые вводит «эпохе», он сразу же говорит о необходимости ограничить его действие. Первый абзац §32 *Идей I* – пожалуй, самое интересное место в гуссерлевских рассуждениях об этом принципе. Ограничить эпохе следует потому, что иначе под его действие попала бы и та научная область, которую Гуссерль хочет открыть, т.е. область чистого сознания. Тогда, говорит Гуссерль, ни один тезис не остался бы немодифицированным. Отсюда следовало бы, что все, что говорится о чистом сознании, говорится в некотором модифицированном смысле, и т.д. *in infinitum*. Действительно, странная была бы картина, если бы мы «вывели из игры» интенциональность, ноэтико-ноэматические структуры и т.п. Таким образом, Гуссерль неявно вводит различие между эпохе и не-эпохе внутри феноменологии, различие которое неподвластно эпохе, не принадлежит эпохе. Иными словами, чтобы провести феноменологическое эпохе, необходимо, оказывается, провести определенное различие, которое гарантирует доступ к чистому сознанию, так сказать, в оригинале. Различие между областью переживаний, рефлексии на эти переживания и «естественным» миром с его «естественнymi» предметами «лежит в основе» эпохе, но не наоборот. Еще более сложный вопрос состоит в том, насколько само различие между сознанием и предметом нуждается в более тонких различиях. Отчасти мы будем его обсуждать в дальнейшем.

Сравнение *ЛИ* и *Идей I* мы проводим не из абстрактного историко-философского интереса в плане истории идей, творческой эволюции философа и т.д. и т.п. Такие исследования весьма полезны, но только тогда, когда найдена точка отсчета, исходный пункт, основание для сравнения. Сравнение этих двух работ интересует нас не в аспекте эволюции, а в аспекте противопоставления реализованных в них стилей философской работы. Если в *ЛИ* на первом плане оказывается сама философская работа, то в *Идеях* на первом плане – принципы этой работы. Это различие создает совершенно разную атмосферу вокруг этих произведений, совершенно разные вопросы, которые возникают относительно поставленных в них проблем. Все-таки рассуждения о философии отличаются от самой философии. (Это различие недостаточно учитывают, когда отождествляют ис-

торию философии с философией или когда полагают, что основным вопросом философии является вопрос, что такое философия).

Основу сравнения *ЛИ* и *Идей I* нужно искать не на некоторой метафизической высоте, с которой можно обозреть все и вся; такой основой служит для нас вещь более простая — сопоставление принципов с опытом сознания как опытом различений. Не всякое различение является различием опыта, или, иначе говоря, различением как опытом. Например, таким не является кантовское различие (различие) вещи в себе и явления. Это скорее различие-результат, результат определенных различий, скрытых за «тартифством научности». Тогда как различие звука и света имеет непосредственное отношение к опыту. Причем дело вовсе не в том, что само различие должно быть «ощущаемым». Как раз различие звука и света, а также цвета и запаха и т.д. неощутимо. В этом отношении нет различия между этими различиями и кантовским различием. Однако в отношении различаемого между ними существенные различия. Онтологические различия типа звук/свет — это исходные точки дальнейших различий, причем различий различного уровня: различие между различными звуками, различными их функциями (символическая, сигнальная, эстетическая и т.д.), различие между ощущением звука и ощущаемым звуком. Эти различия как раз и образуют сферу опыта, который можно было бы назвать «акустическим». То же самое относится к опыту «оптическому», а также опыту вкусовых ощущений, опыту обоняния и опыту прикосновения. Можно выбрать, конечно, и другие названия; важно лишь подчеркнуть, что речь идет не только о чувственном опыте, который, само собой разумеется, всегда связан с телесным опытом. Первичные различия цветов, звуков, запахов и т.д. — это столь же опыт сознания, сколь и опыт тела, которое для этого и обладает органами. («Тело без органов» лишено дифференций.) Однако любой опыт обладает лабильной иерархией, как это было видно уже на примере опыта акустического. В него входит не только непосредственное слышание (еще необходимо уточнить, возможно ли оно), но и, скажем, воспоминание об услышанном, причем, опять-таки, это услышанное могло быть символом, сигналом и т.д. Переключение от символической к сигнальной или эстетической ипостаси звука уже не является телесным опытом, хотя и не теряет связи с ним. Воображение в процессе создания музыкального произведения еще более отдалено от чувственного и, следовательно, телесного опыта. В частности, поэтому тактильный опыт лучше назвать опытом прикосновения, где тактильные ощущения являются исходным или конечным (в зависимости от характера опыта) уровнем в иерархии опыта.

Различие явления и вещи в себе — это различие-принцип, цель этого принципа отделить сферу опыта от сферы, лежащей вне его. Само это различие не исходит из каких-либо различий опыта; здесь различаются не

«регионы бытия», но абстракции, которые в своей дальнейшей дифференциации приводят опять-таки к абстракциям. Причем существенное отличие различаемых состоит в том, что явления в своем разделении на «материю» и «форму» и т.д. хотя бы формально имеют отношение к опыту, который предстает как система синтезов аморфного многообразного. Что касается второго различаемого то, с точки зрения опыта, вообще бессмысленно спрашивать, что такое вещь в себе. Однако то, что не дифференцируется в опыте, подлежит другой процедуре, а именно интерпретации, в рамках которой становится возможной дифференциация вещи в себе как свободы воли, бессмертия души и Бога. Быть может, необходимость в интерпретации возникает там и тогда, где и когда недостает опыта?

Гуссерлевская редукция как различие региона сознания и заключенного в скобки мира не тождественна, разумеется, кантовскому различию явления и вещи в себе; и особенно, так сказать, со стороны «явлений». Однако существенное сходство состоит в том, что гуссерлевское различие – это также принцип, который определяет сферу возможного опыта и сферу феноменологических исследований (регион чистого сознания) за счет безразличия к другой сфере. В конце концов, Кант ведь также очерчивает сферу возможного опыта за счет исключения из опыта вещей в себе, за счет безразличия к ним в сфере опыта. Здесь мне следовало сказать (так, пожалуй, порекомендовали бы мне некоторые историки философии), что гуссерлевские заключенные в скобки предметы – это, конечно же, не кантовские вещи в себе. Однако все же лучше было бы воздержаться от подобного утверждения, которое, как и ему противоположное, не то чтобы имеет мало смысла, но получает свой смысл только в толковании. Перефразируя Ницше, можно сказать, что нет никаких кантовских вещей в себе, есть только их интерпретации. Повторим еще раз: бессмысленно обсуждать – оставаясь на почве опыта, – что такое вещь в себе. С точки зрения опыта, можно обсуждать только различие вещи в себе и явления как установление границ опыта или же обсуждать вопрос, какой опыт «зашифрован» в этом различии (вероятно, опыт принципиальной частичности восприятия). «Саму» же вещь в себе можно только интерпретировать, превращая ее из различаемого «элемента» кантовского различия в некую неуловимую или даже весьма уловимую (например, шопенгауэрская «воля») субстанцию. Различения вне опыта тем и отличаются от различий опыта, что в них сравнительно легко оторвать различаемое от самого различения. Ибо в этих различиях различают абстракции. Напротив, различения опыта как правило продуктивны для дальнейшего опыта, и это означает, что они ведут к новым различиям.

Конечно, мы можем сравнивать «заключенные в скобки предметы» и «вещи в себе», но только учитывая их «происхождение», т.е. различие, которое их вводит. Тогда мы, по крайней мере, не теряем связи с опытом. В

противном случае мы имеем дело только с интерпретацией. Например: заключенные в скобки предметы мира в некотором смысле даже противоположны вещам в себе. О последних мы знаем только, что они существуют, и больше ничего, о первых мы можем знать все что угодно и сколько угодно, но мы как бы «не знаем», что они существуют. Слова «в некотором смысле» выдают здесь интерпретацию, которая может быть оценена критически, вместо нее может быть дана другая — с этим мы не спорим (хотя это вполне приемлемая интерпретация, ибо согласуется с «определениями», которые можно разыскать в интерпретируемых текстах).

Различие между аналитикой опыта и интерпретацией можно выразить и так: в первом случае мы различаем различия, во втором — сравниваем «субстанции»: вещи, смыслы, интуиции, точки зрения, утверждения и т.п. Следует также упомянуть о том, что вопрос о редукции обсуждается нами в основном в плане интерпретации методологии Гуссерля.

Сравнивая различия, вводимые Кантом и Гуссерлем, можно увидеть сходное именно в различии: граница между опытом и не-опытом характеризуется как безразличие, причем как искусственно достигаемое безразличие, что само по себе требует описания специфических процедур. Проводя границу между опытом и не-опытом, мы должны стать, по этой логике, безучастными к тому, что остается «за границей», за своего рода «железным занавесом». Различие характеризуется, таким образом, через безразличие, дифференция — через индифферентность. Именно это и обнаруживает внеопытное происхождение этих различий, устанавливающих непроходимую границу между опытом и не-опытом. Граница между ними, однако, во все не абсолютна; вопрос ведь не только о том, где «разум» вышел за пределы опыта и какие вопросы не следует задавать, чтобы не перейти эти пределы; вопрос о постоянном переходе опыта и не-опыта, вопрос о том, что опыт нуждается для своего закрепления в средствах, которые уже опыту не принадлежат, вопрос о том, каким образом опыт становится не-опытом и каким образом то, что вне опыта, влияет на опыт. Вопросы эти сформулированы, правда, абстрактно, однако их конкретизация возможна на пути различия различий — различий опыта и различий вне опыта.

После вопроса о редукции ни один вопрос не является более важным в плане сравнения различных стилей гуссерлевских исследований, как вопрос о «чистом Я». Здесь мы, по всей видимости, сталкиваемся с той «ошибкой», которую Гуссерль сознательно оставил во втором издании *ЛИ*. И во втором издании *ЛИ*, и в *Идеях I* Гуссерль указывает на изменение своей позиции.

Ситуация с «чистым Я» оказывается гораздо более сложной, чем с редукцией, ибо здесь необходимо принимать в расчет различие между аналитикой опыта и методологической составляющей в самих гуссерлевских

рассуждениях. Двойственность этих рассуждений требует эксплицитного проведения этого различия и обуславливает два измерения в исследовании соответствующих гуссерлевских текстов – интерпретативное и аналитическое. Последнее «по своему смыслу» уже выходит за рамки изучения каких бы то ни было текстов.

В сфере интерпретации достаточно оправданными были бы следующие рассуждения: введение редукции вовсе не означало, с точки зрения Гуссерля, изменения позиции, и, строго говоря, это и не было изменением позиции. Это был переход, повторим еще раз, к другому стилю работы, это был своего рода скачок, резкий поворот к системосозидающему творчеству. Как это ни парадоксально, в случае с «чистым Я», когда Гуссерль неоднократно говорит об изменении своей позиции во втором издании *ЛИ* и в *Идеях I*, мы имеем дело все же с аналогичной ситуацией. Здесь нет смены позиций, здесь имеет место размежевание уровней и сфер исследования. «Чистое Я» вводится как методологический принцип, его и следовало бы назвать «методологическим Я», «чистое Я» не есть переживание или его часть, чистое Я «в себе и для себя не поддается описанию»<sup>40</sup>, оно неподвластно редукции (ибо оно и не переживается, и не является предметом), чистое Я – это «трансцендентное в имманентном»<sup>41</sup>. Позитивно «чистое Я» характеризуется как «взгляд», как «луч взгляда», оно внутри любой «направленности», любой позиции, любого претерпевания, страдания и т.д.

Не кто иной, как Гуссерль, подтверждает то, что мы имеем дело с другим типом анализа. В специальном добавлении к §8 V Исследования Гуссерль пишет: «Следует особо подчеркнуть, что высказанная здесь позиция по вопросу о чистом Я (которой, как уже сказано, я более не придерживаюсь) не имеет значения для исследований, содержащихся в этом томе. Как ни важен этот вопрос вообще, а также чисто феноменологически, все же наиболее широкие проблемные сферы феноменологии, которые в той или иной степени общности касаются реального (*reell*) содержания интенциональных переживаний и их сущностного отношения к интенциональным объектам, могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я. Исключительно такими сферами ограничиваются данные исследования. Принимая во внимание обсуждение приведенных выше высказываний в такой значительной работе, как недавно появившийся 1-й том вторично переработанного «Введения в психологию» П. Наторпа, я их просто не вычеркнул»<sup>42</sup>.

Таким образом, «отсутствие» чистого Я и его присутствие вовсе не противоречат друг другу. Одно – для одного, другое – для другого. Однако

<sup>40</sup> *Ideen I*, §80, S.179 [176].

<sup>41</sup> Ibid., §57, S. 124 [127].

<sup>42</sup> Наст. изд., с. 341 [376].

это «другое» — п р и н ц и п исследования, но вовсе не предмет исследования. То, что чистое Я вводится Гуссерлем «чисто» в методологических целях, становится очевидным во второй книге *Идей* (*Идеи II*), где чистое Я выполняет роль, так сказать, опоры при переходе от конституирования материального тела к телесности, а затем к психологическому и духовному<sup>43</sup>. Однако во втором издании *ЛИ* Гуссерль пытается ввести этот принцип для обоснования уже ранее добытой очевидности. Так же как и в случае с редукцией, мы имеем здесь дело с введением принципа *post festum*, причем в данном случае этот принцип не обосновывает, но скорее разрушает определенную серию дескрипций. Речь идет о §6 V Исследования, где Гуссерль выбирает в качестве исходной очевидности *cogito, ergo sum*. В сфере этой очевидности, которая, как утверждает Гуссерль вслед за Декартом, вне всяких сомнений, «Я» «не может быть эмпирическим». В первом издании стояло: «не может быть полностью эмпирическим». Удаление слова «полностью» полностью разрушает дальнейшие дескрипции, чего Гуссерль не заметил или же, как говорится, не хотел замечать. Уже в следующем предложении Гуссерль говорит, что очевидность «я есть» зависит от определенного, не очерченного в строгих понятиях эмпирического представления о Я. Если «Я» вообще не может быть эмпирическим, о каких эмпирических представлениях о «Я» может идти речь? Все дальнейшие дескрипции как раз и построены на том, что существует «невыразимое ядро» — и не только в очевидности *я есть*, но во всех суждениях типа: я воспринимаю то-то и то-то, я радуюсь, я воображаю нечто и т.д. «Например, эта радость, которая меня наполняет, эти образы фантазии, витающие передо мной в данную минуту и т.п. Все эти суждения разделяют участь суждения *я есть*; они не схватываются и не выражаются целиком понятийно и очевидны только в своих живых интенциях, которые подобающим образом не могут быть выражены в словах», — пишет Гуссерль<sup>44</sup>. Таким образом, речь идет об эмпирическом Я в его неопределенности и о существовании некоторого «ядра» очевидности. Эти описания Гуссерля весьма точно фиксируют н е т о ч н о с т ь, неопределенность очевидности в упомянутых случаях<sup>45</sup>. Эти описания совершенно не требуют какого-либо чистого Я и не сочетаются с утверждением Гуссерля, что Я в этих дескриптивных со-

<sup>43</sup> См. подробнее: Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С.126-131.

<sup>44</sup> Наст. изд., с. 333 [368].

<sup>45</sup> В целом, однако, вызывает возражение обозначение этих описаний «суждениями». Кроме того, сомнительна однородность «суждения» *я есть* с «суждениями» радости, фантазии и т.п. Скорее наоборот, «суждение» *я есть* разделяет участь этих дескриптивных состояний. Этую тему, однако, мы не будем здесь разивать.

стояниях (так это было бы лучше обозначить) не может быть эмпирическим. С другой стороны, конечно, «не полностью эмпирическое Я» (в первом издании) требует все же разъяснений. Предполагается ли здесь, что какая-то часть этого Я является эмпирической, а другая нет, или же имеется в виду возможность эмпирического Я становиться в определенный момент (времени?) неэмпирическим, или же подразумевается переход от эмпирического Я к неэмпирическому?

Чтобы решить, о каком же «Я» идет здесь речь – об эмпирическом, не вполне эмпирическом или же вообще не об эмпирическом, следует обратиться к тому, каким образом и в каких сопоставлениях и противопоставлениях Гуссерль вводит термин «эмпирический» в связи с «Я». «Первое понятие сознания» (§1 V Исследования) Гуссерль определяет во втором издании следующим образом: «Сознание как совокупный реальный (reell) феноменологический состав {эмпирического Я, как переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний}»<sup>46</sup>, изменяя «духовное Я» (в первом издании) на «эмпирическое Я».

Это не означает, что Гуссерль вводит термин «эмпирическое Я» только во втором издании. Он широко пользуется им в 1-й главе V исследования и в первом издании. Иногда, впрочем, Гуссерль обходится при определении первого понятия сознания как без «эмпирического», так и без «духовного». Таково определение в заголовке §2 (первое издание): «Сознание как феноменологическое единство переживаний, [составляющих] Я (Icherlebnisse)». Термин «эмпирическое Я» используется Гуссерлем прежде всего для сопоставления обычного, «естественног» понимания Я, или, как выражается Гуссерль, «Я в смысле обыденной речи» с вещью, обладающей свойствами и признаками. Такое сопоставление выглядит странным: «Я в смысле обыденной речи есть эмпирический предмет – собственное Я, так же как чужое, и всякое Я, точно так же как любая физическая вещь, как дом или дерево и т.п.»<sup>47</sup>. Странным это кажется лишь потому, что обычно, когда речь идет о «Я», т.е. когда в размышлении или беседе делается акцент на «Я», то тогда как раз отстраняются от «смысла обыденной речи». При этом могут иметь в виду личность – свою или других, трансцендентальную инстанцию и т.д. Гуссерль же имеет в виду не рассуждения о «Я», но речь типа «ну, я пошел», «я думаю, что», «мне приятно», «мне больно» и т.д. Если посмотреть на такие «Я» со стороны, как мы смотрим на дом или дерево, то все эти «Я» представляются нам как переплетение «свойств», образующих некоторое единство, т.е. единство переживаний и ощущений. «Я пошел» или «я ухожу» как раз и будет в основе своей Ichleib (если, конечно, имеется в виду стандартная ситуация сообщения, что выходишь, напри-

<sup>46</sup> Наст. изд., с. 322 [356].

<sup>47</sup> Наст. изд., с. 329 [363].

мер, из дома), т.е. Я как тело, или, Я как плоть. Это «я пошел» состоит из множества кинестетических ощущений, пространственных и темпоральных ориентаций. Вот эту совокупность всех переживаний и ощущений Гуссерль приравнивает к совокупности всех свойств и признаков какой-нибудь вещи. Именно поэтому он и заменяет «духовное» «эмпирическим» — прежде всего для того, чтобы согласовать терминологию. Было бы уж слишком смелым сказать, что наше духовное Я — это вещеобразный предмет. «Духовное Я» не исчезает, но остается именно там, где во втором издании речь идет о психологическом субъекте, о феноменологическом Я.

Сопоставление эмпирического Я с вещью служит для Гуссерля исходным пунктом для первых различий первой «редукции»: «Если мы отделяем Я как одушевленное тело (*Ichleib*) от эмпирического Я, если мы затем ограничиваем чисто психическое Я его феноменологическим содержанием, тогда оно редуцируется к единству сознания, следовательно, к реальному (*real*) комплексу переживаний, определенную часть которого мы (т.е. каждый для своего Я) с очевидностью обнаруживаем как присутствующую в нас, а остальную часть обоснованно предполагаем. {Феноменологически редуцированное Я не есть, таким образом, нечто особенное}<sup>48</sup>, парящее над многообразными содержаниями, оно просто тождественно своему собственному единству связей. В природе содержаний и законах, которым они подчиняются, заложены определенные формы связей. Они протекают многообразными способами от содержания к содержанию, от комплекса содержаний к другому комплексу, и в конце концов конституируется единое совокупное содержание, которое есть не что иное, как само редуцированное феноменологическое Я. Этим содержаниям, как и содержаниям вообще, присущи свои закономерно определенные способы сближения друг с другом, сплавления в более обширные единства, и, таким образом, их единством и тождественностью уже конституировано феноменологическое Я, или единство сознания, без того чтобы требовался помимо этого некий особый Я-принцип, который служил бы опорой всем содержаниям, еще раз их всех объединяя. И в том, и в другом случае действие такого принципа было бы непонятным»<sup>49</sup>.

Если Я «просто тождественно своему собственному единству связей», то возникает вопрос, зачем вообще тогда это словечко «Я»? Гуссерлевская аналитика опыта принимает, как бы сказал Гуссерль, Я-язык (*Ichsprache*), что способствует превращению аналитики в интерпретацию. Сказав «эмпирическое Я», трудно затем не сказать на этом языке «чистое Я». Так, собственно, и происходит; Гуссерль противопоставляет эмпирическое и неэмпирическое в сфере сознания как «эмпирическое» и «чистое Я». Меж-

<sup>48</sup> А: {Само собой разумеется, Я не есть нечто особенное}.

<sup>49</sup> Наст. изд., с. 329 [363—364].

ду тем «Я» во всех определениях и описаниях первого понятия сознания с успехом может быть заменено притяжательными местоимениями: сознание как феноменологическое единство своих собственных переживаний — моих, твоих и т.д. Так, во всяком случае, точнее, ибо «чужое Я» может быть «его Я» или «ее Я», а может быть и «твоим Я», и тогда не будет таким уж чужим. Если же единство переживаний — как свое, так и чужое — называть «Я», разделяя «всякие Я» на свое и чужие Я, тогда такого рода язык — язык интерпретации — подталкивает к выделению особого центра сознания и дальнейшей его субстантивации или же «трансцендентализации». Интерпретация вытесняет опыт, и вместо описания различных «сцеплений переживаний» — это все же язык, который приближает нас к опыту — мы получаем новую «субстанцию» — Я, требующую истолкования.

Таким образом, те рассуждения, которые мы проводим в рамках интерпретации, так или иначе связаны с интерпретативным аспектом гуссерлевских исследований, иначе говоря, с теми моментами, когда аналитика опыта переходит в интерпретацию. Между ними нет непроходимой границы, всегда возможен взаимный переход, однако феноменология ориентирована на фиксацию этих различий (что опять-таки приближает нас к опыту), по крайней мере, принципиально: от «теорий» к «самим вещам», тогда как «постсовременность» тяготеет именно к самому этому переходу, произвольно или непривольно (в данном случае это одно и то же) комбинируя аналитику и интерпретацию. «Постсовременные» тексты, и прежде всего Делеза и Деррида, построены как раз на искусном чередовании опыта и интерпретации. Аналитика как бы соскальзывает в интерпретацию, а интерпретация намекает на некоторый опыт. Эта игра может доставлять эстетическое удовольствие, но, увы, она идет не на равных; опыт и аналитика опыта всегда терпят ущерб: опыт заменяется знаком опыта, мысль — обсуждением мысли, аналитика — игрой ассоциаций. Критика всякого рода субстантиваций в феноменологии со стороны философов постмодерна (да простят мне такую субстантивацию) не учитывает то, что свои объекты эта критика выбирает из методологической, интерпретативной составляющей гуссерлевского мышления. Можно сколько угодно критиковать гуссерлевское «присутствие субъекта», «одинокую душевную жизнь», «чистое Я» и т.д. — и нужно это делать, — только это еще не затрагивает другого, аналитико-эмпирического измерения гуссерлевской мысли.

Если «наивность» (в феноменологическом смысле) Гуссерля состоит в его убеждении, что он всегда описывает опыт, тогда как зачастую дескрипция переходит в истолкование самим же Гуссерлем введенных терминов, то «наивность» Деррида при всех попытках быть абсолютно ненаивным — что само по себе противоречиво, ибо любой абсолют вызывает подозрение в наивности — состоит в стремлении любой опыт истолковать как коммуникативную языковую игру. В принципе любой релятивизм наивен именно

потому, что сама «релятивность», или относительность, возводится в абсолют.

Примером интерпретации своего же собственного текста является гуссерлевская попытка во втором издании (в добавленной сноске) обосновать очевидность «я *есмь*» с помощью чистого Я: «В изложении, которое взято из первого издания без существенных изменений, не уделяется должного внимания тому, что эмпирическое Я – это трансценденция того же ранга, что и физическая вещь. Если исключение этой трансценденции и редукция к чисто феноменологически данному не удерживает никакого чистого Я в качестве своего «остатка», то никакой действительной (адекватной) очевидности «Я *есмь*» дано быть не может. Но если эта очевидность действительно адекватна, – а кто станет это отрицать? – то как мы можем миновать допущения (*Annahme*) чистого Я? Это именно Я, схваченное в осуществлении очевидности *cogito*, и чистое осуществление схватывает его *eo ipso* феноменологически «чисто» и с необходимостью в качестве субъекта «чистого» переживания типа *cogito*<sup>50</sup>.

Эта сноска достойна внимательного интерпретативного чтения: сначала утверждается, что без чистого Я как «остатка» (после редукции) не может быть очевидности Я *есмь*. Затем констатируется, что адекватность этой очевидности отрицать невозможно. И вывод: мы не можем обойтись без допущения чистого Я. Здесь явно происходит замена дескрипции формально-логическим рассуждением типа: ((не-А>не-В) & В) > А. Смущает прежде всего в этом рассуждении то, что вначале утверждается, что чистое Я – это необходимое условие Я *есмь*, причем утверждается это без какой-либо аргументации, затем утверждается адекватность очевидности я *есмь*, причем Гуссерль как бы апеллирует ко всем и каждому: «а кто может это отрицать?» Последнее как раз ставит под сомнение *sine qua non* чистого Я: если для всех это и так очевидно (отвлекаясь от вопроса, действительно ли дело обстоит таким образом), то тогда к чему вообще чистое Я как основание этой очевидности? Очевидность «эта радость», «эта фантазия» и т.д. не станет очевиднее, если допустить «существование» чистого Я, а ведь в качестве вывода как раз и утверждается неизбежность его допущения. Гуссерль, правда, выбирает более мягкий оборот: «мы не можем миновать это допущение». Однако речь все же идет о неизбежности или необходимости. Странным выглядит само это словосочетание: бывает необходимость вывода, но не бывает необходимости допущений, или гипотез. Гипотезы необходимы, но принятие той или иной гипотезы, в отличие от ее проверки, никогда не является необходимостью.

Во всяком случае, вывод проясняет: чистое Я – это допущение. Вопрос в том, может ли вообще какое-либо допущение лежать в основе очевидно-

---

<sup>50</sup> Наст. изд., с. 333 [368].

сти? Очевидность — это как раз то, что не нуждается в каких-либо допущениях. Если я *есть* очевидно, то это не означает необходимости допускать чистое Я. Во всяком случае в первом издании этого не требовалось, не требуется этого и в реальном опыте — и не только в суждении я *есть*, которое все же является особым опытом, но и в «суждениях» я *радуюсь* и т.п.

Переходя к аналитике опыта, мы должны ставить другие вопросы и обращать внимание на другие вещи в гуссерлевских дескрипциях, и в частности, не на интервенцию чистого Я в область эмпирического, но, напротив, на вторжение дескрипции в «область» чистого Я, которое, как мы видели, «в себе и для себя описать невозможно». Такая постановка вопроса еще принадлежит интерпретации, но может послужить исходным пунктом аналитики. При этом вопросы аналитики касаются уже не «природы» чистого Я и даже не его функций, но определенного «движения» в самом описании опыта, определенной трансформации границ опыта, а точнее — выявления новых границ опыта с помощью «чистого Я». На старом добром полусубстанциалистском-полутрансценденталистском языке это называлось бы «событием мысли» или как-нибудь еще более возвыщенно. Аналитика использует более скромный язык — язык различий и ставит вопрос о том, вводит ли термин «чистое Я» какое-либо различие, кроме терминологического. Иначе говоря, вопросы аналитики не о том, что такое «чистое Я», и не о том, перешел ли Гуссерль на позиции Наторпа, но вопросы: какое различие вводится при помощи «чистого Я», какие различия опыта, какие новые границы опыта обозначаются у Гуссерля различием «эмпирического» и «чистого Я»? Тогда можно было бы поставить вопрос, насколько удачен или неудачен этот термин.

В этой связи следовало бы прежде всего обратить внимание на то, каким образом вводит Гуссерль «чистое Я» в *Идеях I*. Это делается как бы мимоходом и в кавычках. В §33 Гуссерль говорит о новом регионе бытия, о том, что же остается после эпохи в качестве «феноменологического остатка». Гуссерль стремится показать, что благодаря эпохе мы не только ничего не теряем, что, напротив, мы приобретаем новый регион бытия. Бытие, которое мы открываем, есть «не что иное, — пишет Гуссерль, — как “чистые переживания”, “чистое сознание” с его “коррелятами сознания”, а с другой стороны, с его “чистым Я”...»<sup>51</sup>. Все перечисленное Гуссерль предлагает изучать исходя из Я, из сознания, из переживания — как они даны нам в естественной установке. Сам этот ход является естественным, ибо, не будь его, феноменология превратилась бы в «метафизическое конструирование», и этот ход мысли указывает на то, что гуссерлевское «чистое Я» далеко не кантовская «чистая апперцепция». Скорее «“направленность на” чистого Я в *cogito*» — так озаглавил Гуссерль §37 *Идей I* — говорит о близости

---

<sup>51</sup> Ideen I, S. 67 [74].

чистого Я с «родовой сущностью интенции» в *ЛИ*. Иными словами, это вовсе не функция, связывающая представления, т.е. одно представление с другим представлением для образования понятия о предмете. «Чистое Я» – это скорее характеристика каждого представления, а также суждения, оценки, сомнения и других модусов сознания как «Я-взгляда», который, «в зависимости от акта, в восприятии – воспринимающий, в фантазии – фантазирующий, в удовольствии – испытывающий удовольствие, в волении – волящий, и т.д.»<sup>52</sup>. Изменяясь от акта к акту, «чистое Я» никак не может быть «чистым Я». *Критики чистого разума*, оно даже не может быть «чистым» в смысле независимости от какой бы то ни было предметности. Насколько удачным является термин «чистое Я» у Канта, настолько неудачным является он у Гуссерля. Этот термин препятствует по существу пониманию подлинных открытий Гуссерля и способствует только умножению интерпретаций. Для дескрипции акта этот термин просто излишен. Сказать, что воспринимающий или волящий акт направлен – каждый своим особым образом – на объект, и сказать, что в каждом из этих актов «чистое Я» есть каждый раз особый взгляд на предметность, – это означает сказать одно и то же.

Гуссерль пытается говорить одновременно декартовским («*cogito*») и кантовским («я мыслю») языком, хотя и делает в одном месте оговорку: «на кантовском языке» (не станем решать, в его ли смысле)<sup>53</sup>. Действительно, «я мыслю» «сопровождает» наши представления по-гуссерлевски совсем не так, как по-кантовски. Гуссерлевское «Я» изменяется от переживания к переживанию, оставаясь при этом неуловимым. Любопытный текст, который как нельзя лучше иллюстрирует эту ситуацию, находится в §34 Идей: «Само Я, к которому они (переживания – В.М.) все отнесены, или которое «в» них «живет», действуя, страдая, [в которых оно] спонтанно, рецептивно и «ведет себя» каким-либо образом, мы оставляем без внимания, и причем Я в любом смысле. В дальнейшем мы займемся этим основательно»<sup>54</sup>. Это своего рода ирония: сказав достаточно много о Я, о том, что Я может действовать в действии, претерпевать воздействие, быть спонтанным и т.д., Гуссерль вдруг утверждает, что ничего вообще о «Я» не говорил. На деле же мы имеем дело не с иронией, а с различием между интерпретацией и аналитикой: то, что до сих пор говорилось о «Я», – это только указание на некоторый неопределенный смысл этого термина в связи с различного рода переживаниями. Однако до сих пор не было проведено ни одного различия в сфере опыта, которое как-то оправдывало бы введение «чи-

<sup>52</sup> Ideen I, S. 75 [81].

<sup>53</sup> В издании *Идей I* В.Бимеля (Husserliana, Bd. III, Haag: Martinus Nijhoff, 1952. S.127) эти слова присутствуют, в изд. К. Шумана этих слов нет.

<sup>54</sup> Ideen I, S. 70 [77].

стого Я». «Заняться основательно» как раз и означает провести такие различия.

Мы возвращаемся здесь к уже упомянутому различию переднего и заднего планов, или переднего плана и фона. В §35 *Идей I* это различие вводится Гуссерлем (в ряду других различий) в качестве примера возможной модификации переживания как акта в «неактуальность». Иначе говоря, акт переходит, модифицируется в не-акт. Этому различию предшествует различие между объективными свойствами вещей (в гуссерлевском примере – это белая бумага) и *cogitatio*, т.е. конкретным переживанием сознания<sup>55</sup>. Отделив *cogitatio* от вещи, Гуссерль различает теперь в самом *cogitatio* передний план и фон. Основной тезис Гуссерля в границах этого различия (на языке интерпретации мы должны были бы сказать «в данной связи» или «в данном контексте» и т.п.): «Схватывание – это выхватывание, любое восприятие имеет в опыте задний план»<sup>56</sup>. Второе утверждение бесспорно, к тому же оно подтверждается простыми описаниями. «Вокруг бумаги лежат книги, карандаши, чернильница и т.д.»<sup>57</sup>. Первое утверждение о «выхватывании» не имеет такой универсальности, как второе. Сомнительность всего тезиса в целом состоит в том, что эти утверждения даны через запятую, как будто бы «восприятие – это выхватывание предмета из других предметов, которые образуют его фон. Однако это не так, как бы это ни казалось верным. Дело в том, что выхватить предмет из фона, т.е. вообще лишить его заднего плана невозможно, о чем как раз говорит второе утверждение. Это не слишком удовлетворительное описание, ибо «выхватывание» предмета характеризует не восприятие вообще, но определенные действия, связанные с восприятием, скажем поиски предмета, например поиски чернильницы среди бумаг, книг и т.п. В этом случае бумаги и книги как раз не являются фоном чернильницы; это предметы, фоном которых может быть чернильница. Если мы говорим, что «выхватываем» (взглядом) чернильницу из книг и бумаг, то это не означает, что мы выхватываем ее из предметов, образующих фон. Скорее мы выхватываем предмет из «потока» различий (мест, форм, цветов) и проводим различие между комплексом различенного и его фоном, причем фоном не только предметным (т.е. теми предметами, которые «окружают» «выхваченное»), но и непредметным фоном потенциальных различий поля зрения, если речь идет о визуальном восприятии. Однако в этом описании мы уже не нуждаемся в слове «выхватить», так же как и в слове «схватить», с помощью которого Гус-

<sup>55</sup> В русском переводе Идей I в данном месте опечатка, речь идет о *cogitatio*, но не о *cogito*.

<sup>56</sup> Ideen I, S. 71 [78]. В русском переводе неточность, речь идет о восприятии, а не о восприятии.

<sup>57</sup> Ibid.

серль практически всегда характеризует акты сознания. «Выхватить» из различий означает приостановить различение, определив тем самым границы различенного, т.е. границы предмета. Метафора «выхватить» ориентирует на то, что взгляд как бы жонгирует предметами, подхватывая один и отбрасывая другой. Однако это не так. Взгляд всегда делит пространство, отделяет один цвет от другого, одну форму от другой, так же как в сфере эмоций и чувств «взгляд» не «выхватывает» (эмоциональное) состояние, но выделяет, отграничивает его от других состояний, осуществляя переход от одного состояния к другому.

Характеризуя задний план опыта, Гуссерль говорит об ореоле, или гало, любого восприятия вещи. Речь идет не об ореоле вещи, но об ореоле сознания, причем сознание обладает сущностной возможностью модифицировать первоначальное восприятие, возможностью «свободного поворота взгляда», и именно «духовного взгляда». Переведем это на другой язык: каждое восприятие имеет определенные границы, причем несколько различных границ поля восприятия. К сущности этих границ принадлежит возможная модификация взгляда, т.е. переход через границу. Речь идет при этом о переходе от одного восприятия к другому, о пересечении границ различных видов опыта.

Интуитивистский язык Гуссерля (восприятие как некая сила, ореол, обрамляющий усмотрение как некую целостность и т.д.) не выдерживает «натиска» его мышления. Вдруг, как говорится, откуда ни возьмись, является «свободный духовный взгляд», сущность которого состоит не в обращенности к объекту, но в перемене направленности. Этот переход, никак не определяемый ни предметностью, ни восприятием-интуицией, и есть, собственно, «чистое Я» в гуссерлевской аналитике.

Различие переднего плана и фона – одно из самых фундаментальных различий человеческого опыта, ибо любое различие характеризуется через это различие. Анализ этого различия обнаруживает возможность перехода от одного опыта (предмет и фон) к другому (другой предмет и другой фон), говоря точнее и в более общем плане, переход от одной иерархии различий к другой. Сам этот переход, или трансформация иерархий, есть некоторая «способность» (сама по себе почти неуловимая) нашего сознания. Гуссерль зафиксировал эту способность, назвав ее – весьма неудачно – «чистым Я». В описании различия переднего плана и фона мы имеем дело не с интерпретацией (не все в мире поддается интерпретации), но с гуссерлевской аналитикой опыта, которая делает возможным дальнейший анализ.

Тему перехода от одного уровня конституирования к другому Гуссерль развивает, как мы уже упоминали, в *Идеях II*. В целом в *Идеях II* «чистому Я» уделяется гораздо больше внимания, чем в *Идеях I*. И хотя язык, на котором ведется экспликация, субстанциалистский (например, «существует столько

же чистых Я, сколько реальных Я» и т.п.), однако повсюду, где речь идет о «чистом Я», речь идет о границе и переходе. Даже тождественность, или Habitus, «чистого Я» описывается Гуссерлем как принятие определенных тем: опыта, суждения, радости, воления, т.е. как отграничение одной темы от другой. Habitus, или «устойчивые мнения», т.е. акты, в которых нечто имеется в виду, есть не что иное, как иерархия тематизации, иерархия опыта в широком смысле.

Прежде чем вернуться к *ЛИ*, отметим еще два важных различия, которые проводит Гуссерль в §35 *Идей I*, – между актуальным и потенциальным сознанием и между бодрствующим и смутным Я. Гуссерль не проводит здесь четкого различия между этими различиями, а также между ними и различием переднего и заднего планов. Не рассматривая здесь эти несовпадения подробнее, мы лишь отметим соответствие между двумя последними различиями, которые проводит Гуссерль в §25 *Идей II*: полностью смутное сознание характеризуется отсутствием различия «между действительным полем зрения (aktuellen Blickfeld) и смутным фоном»<sup>58</sup>. Соответственно, бодрствующее сознание предполагает различие между передним планом и фоном. Таким образом, «бодрствующее Я», или «бодрствующее сознание», что скорее метафора-интерпретация, чем описание, получает у Гуссерля достаточно четкое основание в аналитике различий.

Возвращаясь к *ЛИ*, причем к первому изданию, попробуем задать не интерпретативные, но аналитико-эмпирические вопросы. Нас интересует не что такое «чистое Я», существование которого в первом издании к тому же отрицается, но определенные дескрипции опыта, определенные «сituации» опыта, которые можно было бы обозначить «чистым Я».

Гуссерль не очень заботится о систематичности изложения. Выделяя два контекста, в которых употребляется термин «сознание»: 1) отделение сферы психологии от сферы естественных наук и 2) определение сущности психического акта, он указывает, что для одной цели пригодно одно понятие сознания, для другой – другое. Однако он выделяет не два, а три понятия. Кроме рассмотренного нами первого понятия выделяется еще два: «сознание как внутреннее обнаружение (*Gewahrwerden*) собственных психических переживаний» и «сознание как общее обозначение любых «психических актов», или «интенциональных переживаний»».

Даже в интерпретативном измерении было бы необоснованным полагать, что какое-то из этих понятий верное, а какое-то неверное. Задача, которую ставит перед собой Гуссерль, состоит в том, чтобы все эти понятия подвергнуть, так сказать, феноменологической обработке. Задействуя эти определения из современной ему психологии и прежде всего у Брента-

---

<sup>58</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch II. Husserliana IV, Haag: Martinus Nijhoff, 1952. S.107.

но, Гуссерль дескриптивно видоизменяет их, подчиняя одной цели – описать сущность психического акта, или интенционального переживания. Поэтому и кажется, что только третье понятие является сугубо феноменологическим. Однако уже при экспликации первого понятия речь идет о различии переживания в феноменологическом и обыденном смыслах, а при экспликации второго – об очевидности, где, собственно, и вводится эта тема.

В аналитическом измерении, различая эти понятия и принимая в расчет проблему «чистого Я», нас должно интересовать в первую очередь второе понятие – сознание как внутреннее обнаружение (или осознание) собственных переживаний. Первое понятие сознания выделяется Гуссерлем для разграничения феноменов, принадлежащих психологии, и феноменов, принадлежащих физическим наукам. В вышеупомянутом примере цвет как ощущение – это предмет психологии, цвет как свойство предмета – предмет объективной науки. Третье понятие уже по своему названию служит второй из выделенных задач – прояснить сущность психического акта. Однако зачем вводит Гуссерль второе понятие сознания и для чего он выводит первое понятие сознания из второго?

Мы возвращаемся здесь к §6 V Исследования, который мы рассматривали до этого в плане интерпретации. В §5 Гуссерль рассматривает второе понятие сознания, которое определяется в заглавии несколько иначе, чем в §1: «внутреннее сознание как внутреннее восприятие». Оба термина несомненно взяты у Брентано, однако, в отличие от Брентано, Гуссерль проводит важное различие между внутренним и адекватным восприятиями. Разумеется, адекватным восприятием может быть только внутреннее, но не каждое внутреннее восприятие адекватное: «было бы лучше провести терминологическое различие между внутренним восприятием (как восприятием собственных переживаний) и адекватным (очевидным восприятием)<sup>59</sup>. Тем самым Гуссерль разграничивает первое и второе понятия сознания и подвергает критике концепцию Брентано, которая, по его мнению, способствует их смешению.

Что же заставляет Гуссерля вновь соединять эти два понятия, выводя первое из второго, т.е. из того, которое он выделил по существу из первого? Почему второе понятие сознания оказывается «изначальнее», чем первое?

Какая-либо интерпретация, которая постаралась бы свести концы с концами, вряд ли здесь возможна. Тем более что само «происхождение первого понятия из второго» вообще не поддается интерпретации, поскольку это не «сопоставление понятий», но описание определенных структур опыта. Суть этого «происхождения», или выведения, состоит в

---

<sup>59</sup> Наст. изд., с. 331 [366].

«растягивании» благодаря «ретенции» и воспоминанию первой очевидности «я есть» или очевидностей «я радуюсь», «я воображаю» и т.д. до «феноменологического Я, которое конституирует эмпирическое Я», или, говоря проще, до переплетения переживаний, которое называется «эмпирическим Я».

Выведению первого понятия из второго предшествует, как мы видели выше, констатация очевидностей: «эта радость переполняет меня», «эти образы фантазии витают передо мной» и т.д. Это очевидности внутреннего и адекватного восприятия. Отказываясь от брентановского различия первичной и вторичной направленности акта, Гуссерль не находит в первом издании *ЛИ* никаких средств, чтобы выразить различие между радостью или фантазией (как актами сознания) и очевидностью, что мы радуемся, а не печалимся, фантазируем, а не, скажем, экспериментируем. Как бы там ни было очевидность, что мы переживаем радость, не есть радость, очевидность, что мы фантазируем, не есть фантазия.

По Брентано, каждый акт нашего сознания сопровождается внутренним восприятием, которое является источником очевидности. Так, акт радости сопровождается, по Брентано, актом внутреннего восприятия радости, однако то, что внутреннее восприятие радости не есть сама радость, Брентано не фиксирует.

Внутреннее восприятие у Брентано – это тоже своего рода интуиция-схватывание, как и внешнее. Аналитика опыта переходит у Брентано в интерпретацию, когда реальный опыт очевидности, отделяющий представление от представления, суждение от суждения, одно эмоциональное сознание от другого, все же интерпретируется как своего рода захват одного акта другим. В опыте дана граница, отделяющая, например, радость от безразличия и т.п., но в опыте не может быть выделен какой-либо вторичный акт, схватывающий первичный опыт. В этом смысле критика Гуссерля справедлива, однако это критика Брентано лишь в интерпретативном аспекте. Иначе говоря, Гуссерль совершенно прав в том, что «мы должны отстраниться от теорий такого типа, пока феноменологически (в первом издании – «эмпирически» – В.М.) не доказана необходимость допустить непрерывное действие внутреннего восприятия»<sup>60</sup>. Однако, с другой стороны, Гуссерль упускает из виду тот опыт, который зафиксировал, пусть неадекватно, Брентано, и указывает на этот опыт в первом издании *ЛИ* лишь косвенно: с помощью второго понятия сознания – как внутреннего (и адекватного) восприятия – Гуссерль вводит характеристику сознания, которой недостает первому понятию, а именно прерывность, переход, дисkontинуальность. «Связке», или «переплетению», психических переживаний недостает, так сказать, опорных точек, точек нового начала (первич-

---

<sup>60</sup> Наст. изд., с. 332 [367].

ная импрессия), точек перехода, границ, отделяющих одно переживание от другого. Переплетение переживаний — как сознание — было бы хаотичным, если бы внутреннее восприятие не отделяло один тип переживаний от другого, один уровень в подвижной иерархии переживаний от других. В этом смысле можно считать второе понятие сознания «более первичным», предшествующим первому понятию<sup>61</sup>, — границы как диспозиции предшествуют конкретному «переплетению» переживаний.

В *Идеях I и II*, соответственно, во втором издании ЛИ Гуссерль прямо-таки штурмует эту проблему. Речь постоянно идет, как мы видели не только об «объективном» переходе, не только о переводе «духовного взгляда» с предмета на предмет, но и о «субъективном» переходе, о границе между «духовным взглядом» «я воспринимаю» и «духовным взглядом» «я сужу», «я желаю» и т.д. Речь идет, таким образом, о «субъективном в субъекте», не об акте сознания как предметно отнесенном, но о возможности перехода от акта к акту. В § 80 *Идей I* Гуссерль непосредственно указывает на этот опыт. И хотя в соответствии со своими методологическими установками Гуссерль хочет представить «чистое Я» как нечто «сверхчеловеческое», ход дескрипций говорит сам за себя: речь идет все время о различии актов сознания, каждый из которых обладает своим собственным «“чистым” субъектом акта» (Гуссерль берет в кавычки слово «чистый»). Гуссерль различает «само переживание и чистое Я акта переживания» (*Erleben*), или «чисто субъективное в модусе переживания и остальное, так сказать, оторванное от Я (*ich-abgewandte*) содержание переживания»<sup>62</sup>. При этом, как мы уже упоминали в интерпретативном рассуждении, само по себе «чистое Я» не есть какой-либо объект, не есть нечто, что может быть описано, и вообще не есть Нечто. Гуссерль называет его «субъективно ориентированной стороной переживания», т.е. субъективной и непредметной стороной субъективного, в отличие от объективно ориентированной стороны субъективного, т.е. переживания. Эта субъективная сторона переживания, которая вовсе не является какой-то «стороной», ибо это не аспект и не часть переживания (язык здесь неадекватен опыту), выполняет функцию, отделяющую одно переживание от другого, если, конечно, принять язык «переживаний» и «переплетения переживаний».

Разница в результатах, к которым приходит дескрипция опыта у Гуссерля и гуссерлевская интерпретация «понятия» «чистого Я» вовсе не есть «судьба» этого различия вообще. Результаты аналитики и интерпретации могут в принципе совпадать. В данном случае различие в результатах зави-

<sup>61</sup> Ясно, что первое и второе понятие сознания образуют единое понятие, которое Гуссерль предназначал для разграничения психологии и физической науки. Так снимается вопрос о несоответствии двух проблем и трех понятий.

<sup>62</sup> Ideen I, S.180 [176]

сит от неоднородности в гуссерлевских рассуждениях. В интерпретативном измерении на первый план выходит «чистое Я» как центр, к которому направлены переживания. В интерпретации Г. Шпета, например, «чистое Я» «составляет подлинную и истинную характеристику абсолютного бытия»<sup>63</sup>.

Аналитическое измерение гуссерлевского текста не совпадает с интерпретативным и в определенном аспекте противоречит ему. С одной стороны, заглавие §80 *Идей I* «Отношение переживаний к чистому Я» подталкивает к тому, чтобы считать «чистое Я» чем-то внешним по отношению к каждому переживанию. Отсюда возможны по крайней мере две, причем противоположные, интерпретации: 1) сближающая Гуссерля с Кантом и неокантинством, и 2) шпетовская, развивающая онтологию сознания. С другой стороны, соотнесенность чистого Я и переживаний указывает, что «существуют столько же чистых Я, сколько реальных», что «чистое Я» — это не центр, связывающий направляющиеся к нему переживания, но предел каждого из них. Интерпретации «чистого Я», исходящие из кантовской мысли, заняты в основном проблемой единства сознания и единства предметности, а также проблемой единства сознания и предметности, феноменологические интерпретации (т.е. исходящие из различия сознания и предмета) заняты вопросами трансцендентного и имманентного, чистого сознания, ограничения эпохи и т.д.; оба этих вида интерпретаций нельзя отнести всецело к интерпретативному измерению мысли, однако они имеют лишь косвенное отношение к опыту.

В *Идеях I* реализован в основном интуитивистский подход, в *ЛИ* — аналитический. Это не означает, конечно, что в *Идеях* полностью отсутствует аналитика опыта, а в *ЛИ* нет интерпретативных рассуждений. Речь идет о преобладающей тенденции, для выделения которой нужны определенные критерии, ориентиры. Для нас таким ориентиром служит опыт как многообразие различий, «лежащих в основе» любого рода идентификаций и синтезов.

Если сама тенденция Гуссерля переработать *ЛИ*, учитывая концептуальные схемы *Идей I*, не вызывает сомнений, то сомнения возникают по другому поводу: способствовали ли эти изменения прояснению первоначального замысла феноменологии в *ЛИ*? Трудно, как отмечал Гуссерль, объединять в одно целое старое и новое. Вопрос в том, необходимо ли и возможно ли это в принципе, не ведет ли это скорее к смешению различных «пластов мышления», нежели к улучшению первоначального произведения. Самым известным примером в этом отношении является *Критика чистого разума* Канта. Изменения, которые внес Кант во второе издание и которые он сам считал лишь улучшениями в изложении, существенно пре-

---

<sup>63</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 87.

образовали его труд. Шопенгауэр, к примеру, полагал, что этим Кант испортил свое гениальное произведение. Следует, однако, заметить, что в другом отношении Кант был гораздо точнее, нежели Гуссерль, различая стиль и способы исследования в своих произведениях. Так, в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» Кант пишет: «В «Критике чистого разума» я в этом вопросе приступил к делу синтетически, а именно занимался исследованиями в самом чистом разуме и в самом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения. Эта работа трудна и требует от читателя решимости постоянно вдумываться в такую систему, которая кладет в основу как данное только сам разум и старается, таким образом, не опираясь ни на какой факт, развить познание из его первоначальных зародышей. «Пролегомены», напротив, должны быть предварительными упражнениями: они должны скорее указывать, что нужно сделать, чтобы осуществить, если возможно, некоторую науку, нежели излагать самое эту науку. Они должны поэтому опираться на что-то уже достоверно известное, из чего можно с уверенностью исходить и добраться до неизвестных еще источников, открытие которых не только объяснит то, что мы знали, но и покажет нам сферу многих познаний, которые все проис текают из этих же источников. Метод исследования в пролегоменах, особенно в тех, которые должны служить подготовкой к будущей метафизике, будет, таким образом, *аналитическим*<sup>64</sup>. Обозначение исследовательского метода как «синтетического», а метода «упражнений» как «аналитического» соответствует одному из основных кантовских различий. Само это обозначение спорно, как и интерпретация различия синтетического/аналитического у Канта. Бессспорно, однако, кантовское различие стилей «Критики» и «Пролегомен», так же как бессспорно различие стилей *ЛИ* и *Идеи I*, различие, которое Гуссерль интерпретировал как различие в уровне исследований и попытался устраниТЬ.

Во время одного из визитов к Гуссерлю Дильтей сказал его супруге: «Логические исследования — это введение в новую эпоху философии. Это произведение выдержит еще немало изданий; употребите все Ваше влияние, чтобы оно не было переработано, это исторический памятник, и он должен оставаться таким, каким он был создан»<sup>65</sup>. С одной стороны, Дильтей, конечно, прав: «средний путь», который избрал Гуссерль, оказался весьма неудачным, ибо нечто среднее между *ЛИ* и *Идеями I* вряд ли возможно. С другой стороны, его оценка *ЛИ* как исторического памятника верна только в рамках герменевтической традиции или же с обыденной точки зрения, когда любое дошедшее до нас значительное философское (и не только философское) произведение считается памятником мысли.

<sup>64</sup> Кант И. Собр. соч., т. 4 (1). М., 1965. С. 89.

<sup>65</sup> Цит. по: *Husserliana XIX* (1), S. XXVII.

«Памятники мысли» — это, так сказать, «музейное» название; памятник напоминает нам о ком-то или о чем-то. В терминах гуссерлевского I Исследования памятник — это указание, отсылка, признак и т.п., но не непосредственное выражение значения. Зачисление философского произведения в разряд памятников означает признание, что с этим произведением утрачена живая связь опыта мышления. В случае *ЛИ* это не так. *ЛИ* — это, конечно, исходный пункт феноменологического движения, но одновременно *ЛИ* — это нечто большее. *ЛИ* не только открывают новую эпоху в философии, но до сих пор продолжают быть живым источником философской мысли.

Кроме того, в определенном смысле все изменения, произведенные авторами выдающихся философских произведений во втором и последующем изданиях, на благо. Эти исправления нередко указывают, благодаря контрасту, на тот или иной ход мысли философа, который остался бы незамеченным, если бы автор не обратил на него внимания вычеркиванием или исправлением. К примеру, не будь второго издания *Критики чистого разума*, не состоялась бы и хайдеггеровская интерпретация кантовской философии. Вопрос о возможности обращения к первоначальному тексту — это скорее вопрос издательской политики, которая должна учитывать первое издание. Укажем здесь на весьма полезное переиздание первого издания V Исследования<sup>66</sup>.

### «СУЩНОСТНЫЕ РАЗЛИЧЕНИЯ» I ИССЛЕДОВАНИЯ

Прежде чем далее рассматривать борьбу Гуссерля со своим собственным мышлением, мы перечислим различия, которые проводит Гуссерль в I Исследовании. Первое различие — между знаком как выражением, которое обладает смыслом, или значением (у Гуссерля это синонимы), и знаком как признаком, указанием, оповещением и т.п. Это различие разъясняется с помощью различия указания и доказательства. Затем Гуссерль критически рассматривает различие между физической стороной выражения и совокупностью «психических переживаний», которые обычно считают смыслом, или значением выражения. Гуссерль считает это различие неверным и прежде всего из-за отождествления переживания и значения (смысла). Задача, которая была сформулирована во Введении состоит ведь в том, чтобы извлечь значение из психологической и грамматической оболочки. Для того чтобы верно провести различие между физической стороной выражения и его значением, Гуссерль вводит различие между выражениями в

<sup>66</sup> Husserl E. V. Logische Untersuchung. Nach dem Text der I. Auflage von 1901. Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern verschen von Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975.

коммуникативной функции, где они выполняют роль признаков-указаний, и выражениями в «одиночестве душевной жизни». Последние уже не выступают как признаки, но «сами-себя-из-себя-показывают», если это выразить на хайдеггеровском языке. «Однокая душевная жизнь» рассматривается Гуссерлем как своего рода пространство, в котором осуществляется сам акт придания смысла. Затем вводится различие между физической стороной выражения и актом придания смысла, причем от последнего отделяется акт, осуществляющий смысл. Соответственно последнему различию вводятся термины «интенция значения» и «осуществление значения». Осуществляться, или «заполняться», «пустая» интенция может, по Гуссерлю, в рисунке, знаке, символе (сигнификативное осуществление), однако наиболее совершенное осуществление она получает в созерцании, в восприятии. Так, собственно, и происходит, по Гуссерлю, «движение» сознания — как осуществление интенции, причем очевидность, непременное условие познания, есть осознание тождества мыслимого и созерцаемого.

Различие «интенции значения» и «осуществления значения» играет важную роль в концепции Гуссерля. Интенция значения — это по существу то искомое в переживании, которое позволяет мыслить чистое значение, и следовательно, логическое значение. Вопрос только в том, каково происхождение этой «интенции значения» в исследовании, иначе говоря, является ли различие интенции значения и осуществления значения различием опыта? Мы вернемся к этому вопросу позднее, а сейчас обратим внимание на §11 I Исследования, где Гуссерль начинаем серию различий другого типа. До §11 речь шла об актах сознания, об актах придания и осуществления смысла. Теперь же речь пойдет о выражении, значении и предметности как о том, что дано «в» этих актах. Заметим, что Гуссерль ставит предлог «в» в кавычки (см. первый абзац §11) и не находит терминологических средств, чтобы отстраниться от позиции Брентано, в соответствии с которой каждый психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта. Хотя Гуссерль постоянно употребляет термин «акт», все же поворот от актов придания значения к значениям как идеальным единствам и к подразумеваемой в этих актах предметности выглядит для читателя несколько неожиданным. И виной этому термины «интенция значения» (*Bedeutungsintention*) и «осуществление значения» (*Bedeutungserfüllung*), которые создают видимость, что речь уже идет о значении, а не о «психических переживаниях», которые, по Гуссерлю (см. §2 Введения), функционируют в качестве «интенции значения» и «осуществления значения» и в этой функции принадлежат определенным языковым выражениям; из этих «психических переживаний» «значения» еще нужно извлечь. Речь, конечно, не о том, что значение (как идеальное единство) имеет интенцию, но о том, что в «психических переживаниях» имеет место интенция придать значение, иначе говоря, «намерение» наделить зна-

чением определенное языковое выражение или определенный предмет. Термин «интенция значения» означает по существу: «интенция-как-приданье-значения», тем более что в I Исследовании (§9) Гуссерль указывает на синонимичность «интенций значений» и «актов, придающих значение». То же самое относится и к термину «осуществление значения» — не значение должно осуществляться, но акт придания значения.

Итак, Гуссерль противопоставляет «намерениям придать значение» само значение как идеальное единство. Это различие основывается на различии изменчивого и вечного, самотождественного, для чего выбираются примеры из области математики. Речь идет теперь не о реальных отношениях актов «внутри» переживания, но об идеальных отношениях между выражением и значением. При этом термин «выражение» остается неоднозначным. Ранее (до §11) речь шла о физическом явлении выражения (написанное слово, звук и т.д.) и выражениях как актах (смыслопридающем и осуществляющем), теперь же Гуссерль как бы забывает о выражении как акте и противопоставляет выражению *in specie* только физическое явление выражения («этот произнесенный *hic et nunc* звуковой образ, мимолетный и более не воспроизводимый звук».).

Аргументация существенно упрощается, так как противопоставляется не интенция значения (соответственно, осуществление значения) и само значение выражения, но «мимолетный акт суждения» и якобы вечно существующие геометрические истины типа: «три высоты треугольника пересекаются в одной точке». Действительно, по сравнению с определенным актом суждения как конкретным переживанием геометрическая истина «вечна», она не зависит от обстоятельств, при которых совершается акт суждения. (Хотя и это спорно, если вспомнить киркегоровского сумасшедшего, который твердит вечную истину «земля кругла».) Однако дело не только в этом. Акт геометрического суждения относится к тому, что Гуссерль в I томе *ЛИ* назвал «ноэтическими условиями теории», т.е. к особому «устройству» субъекта, способного совершать познавательные акты. В *ЛИ* это «устройство» называется наличием смыслопридающих и осуществляющих актов; именно от них необходимо отличать значения как идеальные единства, а не от актов как реальных переживаний. Ясно, что Гуссерль описывается здесь на предпосылку тождества, которая даже в случае геометрических истин оказывается сомнительной. Гегель заметил, что одна и та же истина, высказанная юношем и зрелым мужем, все же будет различна. Так и в случае геометрических утверждений. Высказанная школьником, который впервые об этом узнал, геометром, решающим сложную математическую задачу, строителем, производящим расчет, и т.д. эта истина будет различна потому, что она будет находиться в разных контекстах, в разных ие-

архиях значений, а ведь изолированных научных истин не бывает — и Гуссерль с этим бы согласился<sup>67</sup>.

Следующее различие Гуссерля — между значением и предметностью: «предмет и значение никогда не совпадают»<sup>68</sup>. Это различие также опирается на тождество. «Различные выражения могут иметь одно и то же значение, но различные предметы, и обратно <...> они могут иметь различные значения, но один и тот же предмет», — утверждает Гуссерль<sup>69</sup>. Так это или не так «на самом деле», — я здесь решать не берусь. Для этого необходимо было бы провести другие различия, уточняющие, что такое значение и, главное, что такое предмет. Здесь наша задача состоит в анализе гуссерлевской аргументации и гуссерлевских примеров, которые вовсе не убеждают принять высказанные им тезисы.

В качестве примеров Гуссерль выбирает, во-первых, имена и процесс именования (называния) и, во-вторых, математические объекты: «Два имени могут означать различное, но называть то же самое. Так, например, *победитель при Иене — побежденный при Ватерлоо, равносторонний треугольник — равнобокий треугольник*. Выраженные в этих парах значения, очевидно, различны, хотя они подразумевают один и тот же предмет»<sup>70</sup>.

Позволим себе усомниться в таких, на первый взгляд, очевидных, утверждениях. В первой паре оба значения относятся не к одному и тому же «предмету», но к «предмету», который имеет одно и то же имя, ряд тех же самых свойств, но в то же время массу различий, начиная с возраста и заканчивая политическим положением. Наполеон в 1806 г. и Наполеон в 1815 г. — это не один и тот же «предмет». Во второй паре точно так же имеет место субстантивация на основе предпосылки тождества. Верно, конечно, что у треугольника с равными сторонами равны и углы, но говорить, что это один и тот же треугольник вне контекста, вне математического рассуждения — это означает превращать математический объект в платоновскую идею. Если спросить, что это за один и тот же треугольник, то ответ будет: равносторонний треугольник или равнобокий треугольник, смотря по тому, какую задачу мы решаем, что нам для этой задачи нужно — равные стороны или равные углы. Мы не можем одновременно сказать «равносторонний треугольник» и «равнобокий треугольник»: какая-то из этих характеристик все равно будет на первом пла-

<sup>67</sup> В целом примеры, приводимые Гуссерлем, да и не только Гуссерлем, но даже подчас философами-аналитиками, имеют лишь косвенное отношение к опыту. Они безжизненны, как утверждения «А тождественно самому себе», «это дерево зеленое» и т.д. Ниже мы к этому вернемся.

<sup>68</sup> Наст. изд., с. 55 [52].

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же [53].

не, какая-то — на втором. Скорее это два разных объекта, отождествление которых может иметь конкретную цель в рамках определенного математического рассуждения. Отождествление этих объектов может быть результатом, но не может и не должно быть предпосылкой.

В примерах, иллюстрирующих обратное отношение — когда два одинаковых значения относятся к разной предметности, — Гуссерль прибегает к той же тактике, только теперь самотождественным предстает значение: «Выражение *конь*, в каком бы контексте оно не появлялось, имеет одно и то же значение. Если мы говорим один раз «Буцефал — это конь», а другой раз — «этая кляча — конь», то в переходе от одного высказывания к другому произошло, очевидно, изменение в смыслопридающем представлении. «Содержание» этого высказывания, значение выражения *конь* осталось, правда, неизменным, однако предметная отнесенность изменилась»<sup>71</sup>.

Серьезное сомнение вызывает уже первое утверждение Гуссерля в этом примере. Дело не только в том, что не учитываются омонимы; по-русски, так же как и по-немецки, «конь» (Pferd) может означать кроме определенного вида животного еще и гимнастический снаряд (который, кстати, вполне мог бы получить имя «Буцефал» от гимнаста по имени Александр). *Конь* в качестве самотождественного значения, а не слова обыденного или профессионального языка, превращается у Гуссерля в платоновскую идею, и по контрасту с вечной и неизменной идеей можно теперь обращать внимание на различие всех имеющих место коней, от пони до Петаса. Дело еще и в выбранных примерах, которые, собственно, примерами не являются, ибо в реальном опыте мы не произносим фразы типа «Буцефал — это конь» или «Холстомер — это конь», а только поясняем имена: «Буцефал — это конь Александра Македонского» и т.д. Можно, конечно, сказать: и Буцефал — конь, и эта кляча — конь, но этим как раз подчеркивается различие значений выражения «конь».

Проведя различие между значением и предметной отнесенностью выражения, Гуссерль указывает и на их связь, причем такую тесную, что почти сводит на нет их различие. Нельзя, по Гуссерлю, серьезно говорить о двух сторонах в выражении — о значении и о предметной отнесенности. Речь только о том, что «то же самое созерцание может <...> предлагать осуществление различным выражениям»<sup>72</sup>. Предпосылка тождества сочетается здесь (вероятно, для ее усиления) с персонификацией созерцания, и все это вместе подчинено у Гуссерля одной цели — оградить интенцию значения от возможных «влияний» и отождествлений. Для этого саму эту интенцию Гуссерль представляет как самотождественную. Отнесенность к предмету объявляется Гуссерлем несущественной «стороной» выражения, «сущ-

<sup>71</sup> Там же, с. 56 [53].

<sup>72</sup> Там же, с. 57 [55].

ность выражения заключается исключительно в значении»<sup>73</sup>. В последующих параграфах речь идет о том, чтобы показать: ни созерцание, осуществляющее значение, ни образы фантазии, которые могут сопровождать интенцию значения, не являются значениями. Эта стратегическая цель Гуссерля связана с идеей чистой логики — отделить связи значения, во-первых, от психологических и грамматических связей, а во-вторых, от «связей вещей». Последнее различие требует, в свою очередь, различать три разных смысла термина «содержание» (§14): содержание как предмет, содержание как осуществляющий смысл и содержание как смысл, или значение, как таковые.

После перечисления основных и далеко не всех различий в I Исследовании, обратим внимание на два различных типа этих различий. Первый тип преимущественно содержится в первых десяти параграфах и относится к различиям-в-опыте, для которых нет необходимости предполагать нечто общее, а затем выявлять разницу. Таковы прежде всего различия знака как выражения и знака как признака и указания, а также различие коммуникации и «одиночества душевной жизни»<sup>74</sup>. Сюда же, с некоторыми оговорками, следует отнести и различие интенции значения и осуществления значения. С другим типом различий мы имеем дело начиная с §11, где «методом» различия как раз служит тождество. Различая значение и предмет, Гуссерль поочередно, как мы видели, признает их самотождественными, и любое различие этого типа предстает прежде всего как различие «вечного» и изменчивого. Для подтверждения этого метода выбираются довольно искусственные примеры, имеющие лишь косвенное отношение к реальному опыту и к возможным в этом опыте суждениям. Дело опять-таки не в самих различиях, нельзя абстрактно предрешать вопрос, различаются ли предмет и значение выражения, всегда ли то, о чем говорится, отличается от того, что говорится. Во всяком случае в обыденной речи говорят, когда находят общий смысл: *мы говорим об одном и том же*, а когда смысл разный — *мы говорим о разных вещах*.

Отделяя предмет от значения, Гуссерль не всегда предупреждает читателя, что речь идет о предмете выражения, т.е. о том, о чем высказываются, а не о предмете «независимом от нашего сознания», в данном случае — высказывания. Однако иногда все же происходит смешение двух различий — между значением и предметной отнесенностью выражений и между значением и предметом, как он «существует сам по себе». По крайней мере, рассуждение о том, что для употребления выражения со смыслом не имеет

---

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Подробнее об этом см.: Молчанов В.И. Одиночество сознания и коммуникативность знака // Логос 1997, №9.

значения, существует предмет или нет, говорит о том, что под предметом здесь понимается не только «то, о чем говорится».

Отделение предмета от значения подчинено еще одной цели – определению осмысленности выражений независимо от предметности, к которой эти выражения отнесены: «Если значения отождествляется с предметностью выражения, то такое имя, как *золотая гора*, не обладает значением»<sup>75</sup>. По Гуссерлю, не только такое непротиворечивое выражение, как «золотая гора», имеет значение, но и *круглый квадрат, четырехугольный круг* и т.п. Тот, кто полагает, что такие противоречивые выражения не имеют смысла, смешивает, считает Гуссерль, само значение и возможность его осуществления. Разумеется, какого-либо осуществления таких выражений быть не может *a priori*, однако само значение от этого не страдает. Таким образом, и проблема осмысленности выражения решается Гуссерлем за счет различия интенции значения и осуществления значения и субстантивации первой. Для Гуссерля бессмысленными являются только грамматически неполные выражения: *зеленый есть или*. Даже *четырехугольный круг легкомыслен* не попадает в эту категорию.

Конечно, беспредметность не может быть критерием бессмысленности, однако вопрос о смысле противоречивых выражений все же нужно поставить иначе. Они, конечно, отличаются от абсурдностей типа *зеленый есть или*, но они лишь имитируют смысл, они обладают квазисмыслом, и если им приписать действительный смысл, то этим смыслом будет только то, что предмет, названный или описанный с помощью данного выражения, не существует. И как раз здесь значение и предметная отнесенность совпадут.

Проблема осмысленности или бессмысленности грамматически корректных выражений решается, я думаю, не с помощью тождеств, но с помощью различий. Любое суждение и даже любые противоречивые выражения типа «круглый квадрат» – это явно или неявно проведенные различия. В этом смысле Гуссерль абсолютно прав: сказать «A есть A», означает сказать «A не есть B, C, D, и т.д.». Любое утверждение, например, *это дерево зеленое* подразумевает, что это дерево не красное, не желтое, и т.д. В то же время *зеленое есть или* не подразумевает какого-либо различия. Однако само проведение различий – это только необходимое, но не достаточное условие. Необходимо также, чтобы не нарушалась их иерархия. Говоря проще, т.е. на «языке тождеств», это означает, что проводимые различия должны относиться к одной и той же сфере, а на «языке различий», это означает, что различия различий должны быть различиями в определенной иерархии. Рассмотрим это на примере «четырехугольный круг легкомыслен», или, сначала, на примере еще более «легкомысленном», чтобы исключить

---

<sup>75</sup> Наст. изд., с. 62 [60].

противоречивые выражения: «бледные зеленые идеи бешено спят». Выделим возможные различия: спать/бодрствовать; бешено/спокойно; идеи/существа; зеленые/красные; бледные/яркие. Все различия, кроме *идеи/существа* могут быть отнесены к классу живых существ. Однако живые существа не разделяются на идеи и существа, это различие не согласуется с другими; иначе говоря, различие этих различий не относится к опыту, не ведет к каким-либо новым различиям. (Мы абстрагируемся здесь от согласования различий спать/бодрствовать и спокойно/бешено.) Таким образом, при употреблении квазисмысленного утверждения не соблюдается иерархия различий опыта, тогда как в осмысленном выражении эта иерархия сохраняется, например: *яркие красные существа спокойно спят*; теперь они могут спать спокойно и не опасаться своей собственной абсурдности. Заметим все же, хотя, может быть, это уже излишне, что анализ этого примера не есть и не может быть интерпретацией вышеупомянутого утверждения.

Что касается противоречивых выражений типа *круглый квадрат*, то речь должна идти в аналитике опыта не о противоречивости уже «готовых» значений, но о противоречивости, или, лучше, несовместимости в самом опыте. В данном случае одно из важнейших различий в человеческом опыте и познании *круг/квадрат* выдается за отношение предмета и его свойства. В основе последнего отношения тоже различия, но другого типа. Между кругом и квадратом нет промежуточных различий (речь идет о восприятии, а не о том, что окружность можно представить как ломаную линию с бесконечным количеством углов). Между предметом и его свойствами можно всегда найти такие различия. По крайней мере, таким различием всегда будет различие части и целого. Кажется, что выражение *круглый квадрат* (и ему подобные) имеет значение, потому что оно соотносится с вполне «осмысленным» различием, с различием *круг/квадрат*, которое служит источником многообразия других различий и, следовательно, значений. В то же время выражение *золотая гора*, хотя и беспредметно, так же как круглый квадрат, но все же имеет значение; между золотом и горой можно найти промежуточные различия, различия в опыте (гора/горсть, песок/золото и т.д.), которые служат в качестве исходной точки воображения, «осуществляющего» значение.

Вернемся теперь к гуссерлевским различиям опыта, к «подлинным различиям», из которых нас должно интересовать прежде всего различие интенции значения и осуществления значения.

Мы уже отметили ту важную роль, которую играет это различие у Гуссерля при развертывании его концепции значения для концепции чистой логики и для концепции интенциональности сознания в *ЛИ*. Теперь же необходимо определить, какой реальный опыт сознания за этим стоит, каково «происхождение» этого различия, какое преобразование получила первоначальная проблема, связанная с этим различием. В интерпретатив-

ном плане необходимо прояснить, что означает «пустая интенция», почему термины «Meinen» и «Vermeinen» становятся у Гуссерля синонимами и как лучше их передать по-русски, тем более что «Meinen» — это по существу синоним интенции значения. Первые два значения глагола «meinen», субстантивом которого является «das Meinen», это 1) иметь в виду, подразумевать; и 2) думать, считать, полагать. От какого из этих значений следует образовать субстантив? На первый взгляд кажется, что искомый субстантив дает второе значение, а именно: «полагание»<sup>76</sup>. При более точном рассмотрении, как любил выражаться Гуссерль, оказалось, что даже само образование субстантива «полагание» из глагола «полагать», значение которого (как «meinen») близко к значению «предполагать», «иметь мнение» и т.д., попросту неверно. «Полагание» (Setzen) означает «утверждение», «установление» и употребляется Гуссерлем только при констатации существования предмета. Там же, где вопрос о существовании открыт, где предмет только «подразумевается», или «имеется в виду», там всегда стоит «Meinen»; в переводе, чтобы избежать таких «неприглядных» субстантивов, как «подразумевание» или «имение в виду», я передаю Meinen как «подразумевающий [предметность] акт» и подобными выражениями. Однако на вопрос, почему «Meinen» и «Vermeinen» у Гуссерля синонимичны, (ведь «Vergemeinen» означает прежде всего *ошибочно полагать*) нельзя ответить, исходя только из различия «Meinen» и «Setzen». Для этого необходимо обратиться к исходной проблеме, описание которой потребовало термина «Meinen». Коротко эту проблему можно было бы назвать проблемой избытка и недостатка, или «нехватки».

В текстах, предшествующих *ЛИ* (1893-1894) Гуссерль ставит вопрос о соотношении созерцания и репрезентации. Потребность последней возникает тогда, когда нарушается привычный ход нашего сознания, иначе говоря, привычный ход восприятия предметов. Речь может идти как о внутренних, так и о внешних препятствиях. Для нас здесь не так уж важно, следовал ли здесь Гуссерль Гербарту, который полагал, что представления, входящие в сознание, создают друг для друга препятствия, и чем конкретно отличается позиция Гуссерля от позиции Гербарта<sup>77</sup>. Важно лишь то, что имеет место реальная проблема «нехватки», которая может быть описана

---

<sup>76</sup> На необходимость различать при переводе «Meinen» и «Setzen» обратил мое внимание В.А. Куренной, за что я ему весьма благодарен. Это побудило меня к поискам проблемы, которая первоначально стояла за этим термином и которая претерпела у Гуссерля значительную трансформацию.

<sup>77</sup> Подробно об этом см. в превосходных в информативном отношении статьях: 1. Rang B. Einleitung des Herausgebers // Husserliana XXII, Haag, 1979; 2. Schuhmann K. Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893 // Brentano Studien 3, 1990 /91.

на примере всем знакомого опыта. Здесь лучше выбрать пример, касающийся внешних препятствий, ибо внутренние препятствия (когда различные представления мешают друг другу, оттесняют друг друга и т.д.) указывают скорее на другую, хотя и связанную с проблемой нехватки проблему, они указывают на избыточность человеческого сознания. Простой пример приблизит нас к действительному опыту: мы видим определенный предмет или знакомого человека, и в определенный момент его скрывает от нас, скажем проходящий поезд. Пока поезд не прошел, мы думаем, полагаем, подразумеваем, имеем в виду, что этот предмет или человек находится на прежнем месте или же недалеко от него. Мы «мним» (*Meinen*), но мы не видим увиденное нами ранее, мы «интендируем» предмет или человека, но они не даны в созерцании. Именно такую интенцию, которую «продуцирует» нехватка созерцания Гуссерль назвал «пустой». Отсутствие созерцания, при том что мы подразумеваем предмет, вызывает «чувство пустоты, нехватки, препятствия»<sup>78</sup>. Это объясняет, почему для Гуссерля «*Meinen*» и «*Verméinen*» — это синонимы: у нас ведь нет никаких гарантий, что подразумеваемое, т.е. интендируемое нами, все еще на том же месте или что оно вообще существует; вопрос об истинности или ложности нашего акта, в котором нечто подразумевается, даже не ставится. «*Meinen*» как «пустая интенция» вне истины и лжи, и только созерцание, т.е. осуществление дает возможность применения таких критерии.

Со словом «*vermeinen*» связана одна весьма примечательная ошибка в русском переводе статьи Гуссерля *Философия как строгая наука*. Гуссерль формулирует вопросы теории познания в связи с «наивностью» естествознания следующим образом: «wie Spiel des erfahrungslogischen Bewußtseins objektiv Gültiges, für an und für sich sciende Dinge Gültiges besagen soll; warum sozusagen Spielregeln des Bewußtseins nicht für Dinge irrelevant sind; wie Naturwissenschaft in allem und jedem verständlich werden soll, sofern sie in jedem Schritte an sich sciende Natur zu setzen und zu erkennen vermeint — an sich seiend gegenüber dem subjektiven Fluß des Bewußtseins»<sup>79</sup>.

В русском переводе то, что относится к естествознанию, передано так: «как может естествознание во всех своих частях стать понятным, как только оно на каждом шагу отказывается полагать и познавать природу, существующую в себе, — в себе по сравнению с субъективным потоком сознания»<sup>80</sup>.

«*Verméint*» — переведено как «отказывается» т.е. в противоположном смысле. Разумеется, переводчик (предположительно С. Гессен) не мог

<sup>78</sup> Husserliana XXII, S. 294.

<sup>79</sup> Husserliana XXV, Haag, 1972, S.14—15.

<sup>80</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос, 1911, кн. 1. С.12 (Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 138).

знать всей этой проблематики, связанной с употреблением «Meinen» и «Verméinen» у Гуссерля. Однако предыдущие строчки, где Гуссерль пишет о вещах, которые существуют сами по себе, должны были бы навести на мысль, что речь идет о предпосылке естествознания, полагающем и признающем природу саму по себе. Видимо, сказалась неокантианская установка переводчика, которая привела не к ошибочной интерпретации, а к ошибке из-за интерпретации. Конечно, дословно перевести «vermeint zu setzen» вряд ли возможно, получилось бы что-то вроде: «подразумевает полагать», однако здесь следует учитывать близость «Verméinen» и «Intention». Приведу свой перевод этого важного места: «Каким образом игра эмпирико-логического<sup>81</sup> сознания должна говорить об объективно значимом, значимом в отношении вещей, существующих в себе и для себя, почему, так сказать, правила игры сознания немаловажны в отношении вещей; каким образом должно естествознание стать во всем без исключения понятным, поскольку оно каждый раз намеревается полагать и познавать природу как существующую в себе – в себе, в противоположность субъективному потоку сознания...». Возможна, конечно, и деперсонификация естествознания, которое у Гуссерля что-то намеревается делать или что-то подразумевает: «поскольку в нем каждый раз подразумевается, что природа полагается и познается как существующая в себе». В любом случае речь идет о противопоставлении вещей, существующих «в себе и для себя», и потока сознания.

Дело, однако, не только в ошибке переводчика. Дело еще и в самой постановке вопроса, которая у Гуссерля далека от ясности, что и отражается в таком странном обороте как «vermeint zu setzen». Эта постановка вопроса содергится уже в *ЛИ* и практически без изменений перенесена в статью *Философия как строгая наука*. В §2 Введения во II том *ЛИ* Гуссерль указывает, что существуют теоретико-познавательные вопросы, которые, если взять их в наивысшей всеобщности, относятся к прояснению идеи чистой логики и которые мотивируют феноменологический анализ. Излагая эти вопросы, Гуссерль странным образом именует их сначала фактами, а потом придает этим «фактам» форму вопроса: «как следует понимать то, что объективность «в себе» становится «представленной», а в познании – «постигнутой», следовательно, в конце концов все же снова субъективной; что означает: предмет есть «в себе», а в познании «дан»; как идеальность общего в качестве понятия или закона может войти в поток реальных психических переживаний и стать достоянием познания мыслящего»<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Эти «специфически-гуссерлевские» слова, которые возвращают нас к проблематике *ЛИ*, к «переживаниям логического», выпущены, к сожалению, в русском переводе.

<sup>82</sup> Наст. изд., с. 20 [12–13].

Прочитаем внимательно: факты, что в мышлении будто бы (или предположительно, *angeblich*) должно обнаружить себя «в-себе-бытие» предметов. Если это факт, то почему это «*angeblich*»? Если это предположение или сомнение (в данном случае это трудно разделить), то тогда это не факт. Далее, на вопрос, как идеальность общего может войти в поток реальных психических переживаний, сам Гуссерль дает во II и V Исследованиях четкий ответ: никак! То есть в потоке переживаний нет и не может быть идеальной предметности, например, теорема Пифагора не входит в этот поток как его составная часть<sup>83</sup>.

Как бы ни оценивать постановку такого рода вопросов – или как не до конца проясненную, или как изложение вопросов уже поставленных другими, – в любом случае такая постановка вопроса беспersпективна потому, что в ней как раз не проясняется смысл «вещей, существующих в себе и для себя». Само требование Гуссерля вернуться «к самим вещам» (§2 Введения), которое превратилось в лозунг феноменологии, остается требованием, но не описанием опыта. Оно интерпретируется зачастую как выражение наивно-реалистической позиции Гуссерля в *ЛИ*, которую он будто бы преодолел в трансцендентальной феноменологии. Однако уже то, что это требование может быть интерпретировано по-разному, указывает: опыт вещи, опыт предмета остается не проясненным. Сомнительно, кроме того, что философия должна заниматься вещами, противопоставляя вещи и теории о вещах. Философия скорее занята миром, и в том числе миром вещей. На это указывает не только хайдеггеровский эксплицитный анализ «мирскости мира» (*Weltlichkeit der Welt*), но отчасти уже гуссерлевское понимание интенции как «подразумевания» (*Meinen*). Подразумевая нечто, имея в виду нечто, мы не сталкиваемся «с самой вещью» в наивно-реалистическом понимании (такие столкновения возможны только телесно, но не «ментально»), но определяем прежде всего границы, в которых та или иная вещь может быть идентифицирована.

Интерпретативные цели – объяснение синонимичности «*Meinen*» и «*Vermēinen*» и оценка гуссерлевской постановки фундаментальных вопросов теории познания – сменяются теперь целями аналитическими. Дело идет о том, чтобы уловить трансформацию проблемы «нехватки содержания», или проблемы репрезентации, в иную проблему, проблему чистого (логического) значения, которая, в свою очередь, указывает на проблему избыточности человеческого сознания. Исходным моментом второй явля-

---

<sup>83</sup> В данном месте у Гуссерля впервые (причем в первом издании *ЛИ*) встречается словосочетание «поток переживаний», из которого впоследствии вырастает ряд терминов: «поток переживаний», «поток сознания», «абсолютный самоконститтивный поток сознания» (*Fluß* и *Strom* у Гуссерля синонимы).

ется результат первой: различие интенции значения («пустой интенции») и осуществления значения предполагает, что интенция значения — это своего рода изначальная пустота, которая заполняется сигнификативно или, в конечном итоге, созерцательно. Однако проблема репрезентации ясно указывает на «происхождение» этой «пустоты».

Гуссерль тщательно отличает интенцию значения от всех возможных ее «заполнений», но в то же время совершенно забывает о ее «созерцательных истоках». Чистая интенция из «чувства нехватки» превращается в переживание логического, переживание, которое, согласно Гуссерлю, нужно извлечь из психологической оболочки. Отличая переживание в обыденном смысле от переживания в феноменологическом смысле, Гуссерль не проводит тем не менее различия между «чистотой» логического переживания и «чистотой» других «психических переживаний». Ведь переживанием в феноменологическом смысле могут быть и «радость, которая меня переполняет», «образы фантазии, которые витают передо мной», и т.д. Как только мы отвлекаемся от внешних причин или внутренних мотивов радости или образов фантазии, они предстают как переживания-феномены, но это все же не логические переживания, или переживания логического. Существование последних допускается фактически только в качестве коррелята идеальных логических значений, «связей истин», последние, со своей стороны, не могут выступать в качестве коррелятов переживаний другого типа — логический вывод не может быть коррелятом радости, хотя радость может сопровождать переживание логического.

Антикантианская тенденция Гуссерля здесь очевидна: «Логические понятия, как обладающие значимостью единицы мышления, должны вырасти благодаря {идеиющей} абстракции на основе определенных переживаний»<sup>84</sup>. Согласно Гуссерлю, «чистого логика» должны интересовать прежде всего не психологический акт суждения, но логическое суждение, не «многообразные, дескриптивно весьма различающиеся переживания суждения», но «тождественные значения высказывания». Однако логика должны интересовать и типологические свойства актов, в которых реализуются акты логического представления, суждения, познания. Хотя анализ конкретных психических переживаний не входит, по Гуссерлю, в область чистой логики, все же он необходим для продвижения «чисто-логического исследования».

Ясно, что для Гуссерля логическое переживание есть парадигма всех остальных переживаний, так же как логическое значение — парадигма всех остальных значений. Более того, парадигмой для логического переживания является как раз логическое значение. Первое допускается постольку, поскольку имеет место второе. Противопоставив многообразные пережи-

---

<sup>84</sup> Наст. изд., с. 17 [10].

вания суждения и тождественное значение высказывания, Гуссерль пишет: «Естественно, что этому идеальному единству соответствует в отдельных переживаниях определенная, всем им общая черта». (В первом издании фраза продолжена: «в которой реализуется сущность суждения как такового»<sup>85</sup>.)

Это утверждение, особенно если рассматривать его первоначальный, более полный вариант в первом издании, указывает на неизбежность опыта сознания, в котором реализуется суждение, на неизбежность интенции суждения, на неизбыточное желание речи, реализация которой только в познании соответствует идеальному единству, или значению.

На первый взгляд, Гуссерль реализует здесь кантовскую методологию: исходя из результатов познания, следует задать вопрос, как они возможны. Может быть, «субъективно» сам Гуссерль вполне сознательно придерживался этой методологии. Однако ее реализации препятствует как раз понимание сознания как многообразных модусов интенции. Гуссерль исходит из наличия логических связей как связей значений (так же как Кант исходит из наличия синтетических суждений *a priori* в чистой математике), однако «способность», которая ответственна за усмотрение значения и связи значений, оказывается избыточной по отношению к последним. «Способность суждения» производит не только суждения, которые относятся к сфере науки (а ведь чистая логика – это основа научения) и даже не только те суждения, которые имеют какое-либо значение. Разве «бледные зеленые идеи бешено спят» – это не суждение?

Чистая логика как учение о связях истин, как учение об условиях возможности теории, как учение о теории всех теорий по своему замыслу должна отбирать из всех суждений такие, которые относятся к «связям обоснований», к связям внутри теории и т.д. Логика устанавливает предел избыточности человеческой способности судить и тем самым делает возможной коммуникацию не только по поводу фантазий, чувств, настроений и т.п., но по поводу обстоятельств дел, по поводу свойств и связей вещей. Вопреки Гуссерлю, логика (и чистая логика) скорее практическая дисциплина, призванная предохранять познание от ошибок. Однако это не означает возврата к психологизму. Гуссерль слишком поспешно связал логику как «техническое учение» и психологизм (см. §3 *Прологемен к чистой логике*).

Из того, что логика не открывает истину (или истины), но полагает пределы, в которых может существовать истина, не следует, что эти пределы являются психологическими, что логические законы есть реальные части реальных переживаний. В этом смысле логические переживания – это не что иное, как осознание пределов, которые полагает логика способ-

---

<sup>85</sup> Наст. изд., с. 16 [8].

ности суждения, являясь одним из необходимых условий познания. Чистая логика в том виде, в котором она предстает в I томе *ЛИ* – это скорее фиктивная, чем реальная задача. Ей можно поставить в упрек излюбленный гуссерлевский регресс в бесконечность: рассматривая связи значений, «теория всех теорий» поневоле вынуждена рассматривать значение связи значений, затем связь значений связи и т.д. В §29 I Исследования Гуссерль пишет: «В своем объективном содержании любая наука, как теория, конституируется из этого единого гомогенного материала; она есть комплекс значений»<sup>86</sup>. Слово «гомогенный» указывает, однако, на серьезную проблему, которая не получила достаточного прояснения у Гуссерля, а именно, проблему связи значений. Если теория состоит из значений как из гомогенного материала, тогда она не может быть комплексом значений, и проблема связи значений снимается сама собой, а теория лишается структурности. Если же теория – это комплекс значений, что же именно делает этот комплекс комплексом, что является соединяющим началом, заполняющим «промежутки» между значениями? Если считать эти «промежутки» значениями, то тем самым воспроизводится «третий человек» Аристотеля, и комплекс значений теряет свои очертания. Если же отсылка от одного значения к другому имеет не характер значения, а знака как оповещения, или указания, то нарушается однородность теории.

Очевидно, что эта проблема возникает из-за атомизации значений, что неизбежно при понимании сущности сознания как синтеза, а его основной функции – как идентификации. Значение мыслится по образу и подобию самоотождествленного предмета, значение, по Гуссерлю, это эйдос, которым сознание наделяет предмет. Гуссерль подчеркивает, что значение и предмет никогда не могут быть тождественными, однако значение все же мыслится как некая форма, которую одна, в основе своей текучая и активно формирующая субстанция – сознание – дает, или предоставляет, другой – аморфной «совокупности» ощущений, из которой формируются идентифицируемые предметы. Относительно ощущений возникает та же самая проблема: когда Гуссерль утверждает, что один и тот же комплекс ощущений может быть подвергнут различным схватываниям, или, иначе говоря, различным образом интерпретирован, то возникает вопрос, что же превращает комплекс ощущений именно в комплекс, что является связующей силой, сводящей ощущения в комплекс, и, наконец, что позволяет нам идентифицировать комплекс ощущений, еще не одушевленный, как любил выражаться Гуссерль, актом схватывания. Эта проблема опять-таки возникает из-за атомизации ощущений, которой Гуссерль неоднократно пытался избежать.

---

<sup>86</sup> Наст. изд., с. 96 [100].

Тема ощущений, однако, возникает только в V Исследовании, в I Исследовании речь идет в первую очередь о значении. В I Исследовании Гуссерль ставит перед собой задачу показать непредметность значений и их независимость от какого бы то ни было рода предметности. Однако Гуссерль не только не избегает характеристики значений, заимствованных из сферы предметного мира и человеческого поведения, но делает их основными: сознание даёт смысл предмету, сознание придаёт, наделяет (*verleihen*) предмет значением, сознание как бы даёт значение взаймы предмету, как будто между сознанием и предметом ленные отношения — сознание даёт предмету значение в пользование, и предмет становится призванным в сферу сознания предметом. Кроме того, Гуссерль прямо нарушает свой принцип различия значения и предмета: «Значения образуют <...> класс понятий в смысле «общих предметов»»<sup>87</sup>.

Как бы О. Финк ни пытался в своей известной статье<sup>88</sup> защитить феноменологию Гуссерля от обвинений в интуитивизме, интуитивизм несомненно имеет место у Гуссерля, причем в решающем пункте — в теории значения. Об этом говорит и весь словесно-терминологический ряд, характеризующий акты сознания: «схватывать», «усматривать», «постигать» и т.д. Другое дело, что к интуитивизму гуссерлевское учение о сознании не сводится, ибо строгой корреляции «самотождественного предмета» (соответственно, самотождественного значения) и актов сознания нет и не может быть именно в аспекте тождества, т.е. именно потому, что акт сознания, интенциональное переживание никогда не предстает у Гуссерля некоторой «точечной» самотождественной интуицией. Здесь, однако, необходимо провести различие между гуссерлевской интерпретацией нетождественности акта сознания как синтетической функции и гуссерлевской аналитикой опыта, которая обнаруживает нетождественность опыта сознания как различающую функцию.

Чистая логика оказалась «полезной фикцией»; исследование «оболочки» чистых логических значений — переживаний логического — привели (через попытку отделить чистую интенцию значения) к различию интенции и ее осуществления.

Со времен Декарта и Бэкона было проведено изрядное количество различий, характеризующих сознание, разум, познавательную способность и т.п. Какими бы ни были эти различия, с их помощью выделялись определенные модусы мыслящей субстанции или «силы» познавательной способности, которые располагались в определенной иерархии и между которыми пытались установить взаимосвязь. (Сюда можно отнести даже различие

<sup>87</sup> Там же, с. 101 [106].

<sup>88</sup> Fink E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Kant-Studien, 1933, Bd. XXXVIII.

между перцепцией и идеей у Юма.) В полной мере такая методология осуществлена в «Критике чистого разума».

Различие между различиями Декарта, Локка, Юма, Канта (и другими «великими различиями») и различием Гуссерля (а также некоторыми различиями, проведенными Брентано) существенное. С одной стороны, это различие сделано, как и все остальные, «со стороны» и носит исследовательский характер, с другой стороны, и это более важно, это различие характеризует предельное, если угодно, изначальное свойство сознания — проводить это различие. Иначе говоря, не столько «в» сознании выделяются акт признания значения (интенция значения) и его осуществление, сколько сознание характеризуется как их различие, как постоянное «напряжение» между ними.

Из всех упомянутых и не упомянутых гуссерлевских различий в I Исследовании различие интенции значения и осуществления значения не только является основным в методологическом аспекте, но и является — как «различающая сила сознания» — различием по преимуществу. Опыт и аналитика опыта приходят здесь в соприкосновение. Аналитика ничего не привносит в опыт и не открывает нечто существовавшее в опыте до аналитики. Аналитика не конструирует и не усматривает, аналитика различает различия и фиксирует их иерархию, она различает в опыте то, благодаря чему опыт может стать анализом опыта, и делает своим предметом «аналитические способности ума».

Различие интенции значения и осуществления значения прямо указывает, в рамках рассуждений Гуссерля, на парадоксальность гуссерлевской мысли, на противоречие между декларируемыми принципами и реально осуществляемым анализом. Если очевидность определяется Гуссерлем как тождество подразумеваемого и данного, а иначе говоря, тождество интенции и ее осуществления, то тогда следует признать, что предпосылка тождества не является первичной (по крайней мере при определении очевидности), что очевидность предполагает различие того, что должно «в» очевидности совпасть. Тождество выступает в качестве результата, но не исходного пункта.

За пределами поставленных Гуссерлем целей различие интенции значения и осуществления значения указывает на избыточность сознания, на многообразие интенций, из которых лишь малая часть осуществляется в знаковой форме или в созерцании, указывает на многообразие различий и различий, лишь некоторые из которых реализуются в познании. Однако Гуссерль попытался снять эту проблему, введя «родовую сущность интенции»: самотождественность, по Гуссерлю, должна все же контролировать и сферу актов.

## АБСТРАГИРОВАНИЕ И РАЗЛИЧЕНИЕ. DISTINCTIO RATIONIS И ПРИНЦИП КОРРЕЛЯЦИИ

Кульминацию гуссерлевской борьбы за тождество мы находим во II Исследовании, где речь идет о принципиальном различии интенции общих и интенции индивидуальных предметов. Нет ничего парадоксального в том, чтобы прояснить тождество с помощью различий, если тождество считать в определенном смысле результатом различений, т.е. приостановкой различий, или, говоря точнее, выявлением границ определенной иерархии различий, за пределами которой «лежит» другая иерархия. Однако у Гуссерля «разъяснение» тождества через различия принимает парадоксальный характер: тождество полагается «абсолютно неопределимым» и, следовательно, первичным, но дескриптивно оно выявляется за счет различий.

Тема II Исследования — абстрагирование и статус абстракции. Основной вопрос, который обсуждает Гуссерль, — это несводимость вида как общего предмета к индивидуальному, или единичному, предмету или к какому-либо сочетанию индивидуальных предметов. Если в I Исследовании Гуссерль тщательно отделяет значение как таковое, во-первых, от физической стороны выражения и, во-вторых, от осуществления значения, то во II Исследовании он ставит перед собой задачу показать отличие значения видового от значения индивидуального (единичного). При этом Гуссерль полагает, что вид дан в сознании нового типа, существенно отличающегося от сознания индивидуального предмета. Речь идет о том, чтобы описать тот *опыт*, благодаря которому мы можем иметь в виду не только отдельный красный предмет или момент красного как свойство предмета, но и вид, красное как таковое. Такой опыт Гуссерль называет «идеацией». С точки зрения Гуссерля, этот опыт заключается в том, что над восприятием единичного предмета, например предмета красного цвета, как бы надстраивается акт иного, неэмпирического созерцания, в котором мы постигаем вид «красное». «Значение как вид, — пишет Гуссерль, — вырастает <...> на указанной подпочве посредством а б с т р а г и р о в а н и я — однако <...> не в том искаженном смысле, который господствует в эмпирической психологии и теории познания»<sup>89</sup>. Гуссерль подвергает критике теории абстрагирования, которые так или иначе пытаются представить абстрактное, или общее, как результат манипуляций с единичными предметами. Получаем ли мы общее, отвлекаясь от всех особенностей предметов, принадлежащих к определенному классу (Локк), выступает ли у нас в качестве общего единичная идея, представляющая весь класс предметов, достигаем ли мы

---

<sup>89</sup> Наст. изд., с. 106 [112].

представления об общем концентрацией внимания на каком-либо единичном предмете (Беркли) или общее — это имя, которое мы даем группе сходных предметов (Юм) — так или иначе, абстракция предстает как некоторая модификация единичного представления или их группы. С точки зрения Гуссерля, представление об общем не выводится из представления о единичном, первое представление не есть модификация второго. II Исследование носит в основном критический характер, и наиболее важной является здесь гуссерлевская критика Юма и «современного юмизма». Эта критика в конце II Исследования, переход к III Исследованию («Учение о части и целом») и его первые параграфы составляют сердцевину «Логических исследований», если это произведение рассматривать не как предварительный очерк системы, реализованной в *Идеях*, но как аналитическую феноменологию сознания.

Вернемся сначала к собственной теории Гуссерля, которую мы, собственно говоря, уже изложили, ибо ничего большего эта теория не содержит. Гуссерль дает пояснение к этой теории в первых четырех параграфах II Исследования и сразу же переходит к критике. Гуссерль утверждает, что не требуется обширных рассуждений, чтобы оправдать его позицию: «Все, на чем мы настаиваем — действительное различие между видовыми и единичными представлениями <...> — гарантировано для нас с очевидностью»<sup>90</sup>. Заметим сразу же: гарантировано с очевидностью различие между видовыми и единичными представлениями, или, иначе говоря, между представлением видового и представлением индивидуального, между интенцией общего и интенцией индивидуального. «Очевидность различия», хотя это, строго говоря, метафорическое выражение (ибо различие как раз видеть нельзя), все же верный ориентир аналитического мышления. Лучше было бы говорить о достоверности различий, но в данном случае это не столь важно. Важно лишь то, что Гуссерль начинает излагать свою теорию с констатации очевидных различий и лишь затем переходит к тождеству. Самотождественность индивидуального предмета для Гуссерля является само собой разумеющейся; это является даже исходным пунктом, когда речь идет о тождестве вида, тождестве как таковом, которое Гуссерль отличает от равенства. Прежде чем говорить о тождестве вида, Гуссерль проводит в §2 II Исследования ряд важных различий для того, чтобы убедиться, «что в познании вид (Spezies) действительно становится предметом и что по отношению к виду возможны суждения той же самой логической формы, как и по отношению к единичным предметам»<sup>91</sup>. Иными словами, доказательство самотождественности и предметности вида ведется с

<sup>90</sup> Наст. изд., с. 106–107 [113].

<sup>91</sup> Наст. изд., с. 109 [116].

помощью различий, чего Гуссерль не замечает. По Гуссерлю, значение выступает в мышлении как единство и поэтому мы можем говорить о нем как о единстве, мы можем сравнивать его с другими значениями как единствами, оно может быть тождественным субъектом многих предикатов и т.д., «точно так же, — добавляет Гуссерль, — как и другие предметы, не являющиеся значениями: лошади, камни, психические акты и т.д.»<sup>92</sup>. (Перечисление само по себе весьма примечательное, даже независимо от нашей темы.)

Получается так, что психический акт может быть тождественным субъектом многих суждений, но это возможно, согласно вышеприведенным рассуждениям Гуссерля, только потому, что он сам в себе является тождественным, что явно противоречит пониманию психического акта у самого Гуссерля. Однако для нас важнее здесь то, что значение мыслится Гуссерлем по аналогии с предметами, и это как раз не согласуется с одним из основных гуссерлевских различий — между значением и предметом. Кроме того, если абсолютное тождество вида всегда выступает в качестве основы, то возникает вопрос, какова основа сравнения значений? Если это тоже значение, тогда мы опять получаем «третьего человека» и бесконечный регресс. Уже упоминавшаяся нами «атомизация» значений связана как раз с их мнимой самотождественностью, т.е. с переносом представления о самотождественных предметах, таких, как камень или лошадь (сомнительность и этой характеристики здесь следует иметь в виду), на значения.

Весьма краткая теория абстрагирования у Гуссерля порождает, как говорится, больше вопросов, чем ответов. В контексте критической направленности II Исследования возникает вопрос: избавился ли сам Гуссерль от того, чтобы *единичное*, или *индивидуальное*, полагать исходным пунктом абстрагирования? Видимо, нет, ибо, по Гуссерлю, как раз восприятие индивидуального предмета является исходным пунктом нового вида созерцания, созерцания общего. Идеация, или процесс усмотрения идеи, т.е. общего, заключается в том, что мы якобы изменяем интенцию — и вместо красного момента «видим» красное как таковое.

Мы оставляем здесь без внимания вопрос о реальности такого опыта и, соответственно, о реальности (адекватности) его дескрипции. Пусть даже «постижение» общего как бы надстраивается над созерцанием индивидуального, пусть даже достигаемое нами общее, общее как вид (красное как таковое) самотождественно, но все же изменение ориентации нашего созерцания предполагает различие интенций (если употребить гуссерлевский термин), различие ориентаций в нашем видении. Вопрос только в том, что является исходной точкой этого различия? Иначе говоря, дей-

---

<sup>92</sup> Наст. изд., с. 109 [117].

ствительно ли исходной точкой абстрагирования является индивидуальный предмет и его восприятие? Вопрос этот разрешим только в том случае, если будет поставлен вопрос об индивидуальном предмете.

Сам термин «индивидуальный» указывает на нечто отрицательное: «неделимый». Неделимое – это то, что не поддается дальнейшему делению. Неделимое – это результат, «остаток» деления, это результат выделения предмета из группы предметов, в которой каждый предмет рассматривается не как индивидуальный, а как член группы, как предмет, имеющий сходство с другими предметами. Даже если допустить, что из созерцания индивидуального камня – вот здесь лежащего передо мной – возникает посредством идеации абстракция «камень», то следует принять в расчет, что сначала должно возникнуть представление об индивидуальности этого камня благодаря выделению представления этого камня из представления о множестве камней. То же самое можно сказать не только о камне, о лошади или о психическом акте, но и о другом человеке. Не посредством изменения в созерцании близкого друга возникает представление о дружбе, но из опыта многообразных отношений с другими людьми выделяется опыт, с которым связан конкретный человек – неделимый для нас и, как говорится, разделяющий все с нами, но не «разделяющий» нас близкий друг.

Что касается «идеи красного», то это вымышленная абстракция, в отличие от действительных абстракций «красный цвет», «красный предмет» и т.д. По Гуссерлю, не-абстракцией является «вот этот оттенок красного», данный в опыте. Я думаю, что и определенный оттенок красного все же абстракция, ибо в опыте невозможно воспринять оттенок красного, не воспринимая другие его оттенки или другие цвета и их оттенки. Не-абстракцией, т.е. реальным опытом, будет только опыт различия между цветами, между оттенками цветов, между предметами различного цвета и т.д.

Абстрагирование возможно только тогда, когда имеет место иерархия многообразий<sup>93</sup>. Абстракцию «красный предмет» можно получить т.о.

<sup>93</sup> Не следует забывать, конечно, и об «улыбке ребенка»: якобы индивидуальные «предметы», «окружающие» младенца (родители или лица их заменяющие, его одежда, кроватка, игрушки и т.д.) никогда не смогут стать источником абстрактных значений «родители», «одежда», «мяч» и т.д., если в поле зрения подрастающего ребенка не оказываются множества: родители других детей, их одежда, одежда других детей, множество мячей и т.д. Предметы, окружающие ребенка, индивидуальны для родителей, которые выбирают их для ребенка и которые отличают себя как родители этого ребенка, от родителей других детей. Для самого ребенка эти предметы скорее телесны, они продолжение его тела; индивидуальными они становятся тогда, когда ребенок начинает различать индивидуальное и общее.

гда, когда существует не только многообразие красных предметов, но и многообразие предметов другого цвета. Всматриваясь в некий единичный красный предмет или «момент красного», мы должны учитывать, что этот предмет или момент уже выделен из определенного многообразия, а само это многообразие выделено из определенной иерархии многообразий.

По сравнению с Беркли, Юм более определенно связывает абстракцию с множеством сходных предметов, однако Юм, так же как Гуссерль, не различает единичный (индивидуальный) предмет и предмет как член множества. В то же время не следует полностью отбрасывать идею представительства у Беркли, ибо она говорит как раз о соотнесенности единичного предмета и множества. Видимо, абстрагирование — это значительно более сложный процесс, чем это полагал Гуссерль; анализ и описание этого процесса предполагает прежде всего анализ и описание различий, но не «самотождественность вида» как исходный пункт.

Для Гуссерля группа предметов может быть оценена с точки зрения равенства, за которым обязательно стоит тождество. «Такая же шляпа, такой же пиджак» — с точки зрения Гуссерля, должно существовать основание для сравнения этих предметов, которые «равны во всем, что вызывает наш интерес относительно такого рода вещей». Иначе говоря, вещи равны в определенном аспекте, и здесь, с точки зрения Гуссерля, заключено тождество. «Каждое равенство имеет отношение к виду, которому подчинены сравниваемые [предметы]; и этот вид не есть снова просто равное по отношению к обоим, и он не может быть таковым, так как иначе был бы неизбежен дурной regressus in infinitum <...>. Если две вещи одинаковы относительно формы, то тождественным является вид формы; если они одинаковы по цвету, то это вид цвета и т.д.»<sup>94</sup>. Для Гуссерля тождество — это не предельный случай равенства: «Тождество абсолютно неопределимо, но не равенство»<sup>95</sup>.

Одной из бед философии являются абстрактные примеры: «такая же шляпа», «такой же пиджак». Уже это обстоятельство закрывает дорогу к рассмотрению вопроса об абстракции и абстрагировании, это рассмотрение не должно начинаться с абстракции. Выражение «такая же шляпа» имеет столько же смысла, сколько выражение, скажем, «если я пойду». Дело здесь не только в «неполноте» этих выражений. Свой смысл, или значение, любое выражение получает только в контексте определенного опыта. Тогда обнаруживается, что прежде всего вступают в силу различия. «Такая же шляпа» может означать: «такая мне не нужна, такая у меня уже

<sup>94</sup> Наст. изд., с. 110 [118].

<sup>95</sup> Наст. изд., с. 111 [118].

есть», т.е. я различаю между тем, что у меня есть, и тем, чего у меня еще нет. Или: «моя шляпа уже износились, нужно купить себе точно такую же новую», т.е. я различаю между новым и старым в связи со своими определенными потребностями. В любом случае идентификация нужной или не-нужной шляпы происходит уже в определенной, выделенной из других сферах наших потребностей, в данном случае «в мире шляп».

Выделяя основные виды отношений (сходство, тождество и т.д.), Юм не присоединил к ним различение (*difference*), ибо он считал различие чем-то сугубо отрицательным. Если положительное ассоциировать с предметами, тогда Юм, пожалуй, прав. Следует вообще обратить внимание на то, что у Юма различию не находится места среди отношений, и он это специально подчеркивает. «Положительный» Юм не знал, что делать с различием.

Если, однако, положительное рассматривать как характеристику опыта, то как раз положительным следует считать различие, точнее, различие как первичный опыт, без которого невозможен никакой другой опыт. Скорее отрицательным является в опыте как раз тождество, т.е. то, что приостанавливает различие, то, что создает устойчивость различий. Если обратить внимание на различие наших потребностей или на многообразие различий, совершаемых «чисто» телесно при любом нашем движении, то вряд ли можно считать различие чем-то отрицательным. Общим в мире потребностей или в мире телодвижений будет не локковская абстракция «потребность» или «телодвижение», но как раз весьма сложная иерархия потребностей и иерархия движений в соответствии с определенной ситуацией, которая также может быть охарактеризована через различие. Например, при приветствии мы протягиваем руку или приподнимаем «ту же самую» шляпу или отдаляем честь (если мы на военной службе) и т.д. Точно так же в сфере потребностей мы выбираем (различаем) сначала определенную сферу: одежда (шляпа, пиджак, и т.д.), а затем уже начинаем различать в этой сфере до тех пор, пока это необходимо, пока мы не останавливаемся и не находим то, что нам нужно, и уже после этого можем сказать: «такая же шляпа», «такой же пиджак». Увы, «шляпы как таковой» или «вида формы» шляпы как самотождественной субстанции не существует (если, конечно, не быть большим платоником, чем сам Платон), и сравнивают шляпы и пиджаки не на основе какой-то самотождественной формы, а на основе человеческого тела – своего, если приобретаем их для себя, или чужого, если приобретаем их для других. Когда Гуссерль говорит, что мы сравниваем предметы в определенном аспекте, то этот аспект и есть та потребность, которую мы реализуем. Что же заключено в этом аспекте – равенство как предметно-отрицательное, как то, где мы больше не проводим различий или не можем их провести, и называем это аспектом, или же тождество вида как нечто позитивно-мистическое? Разве «аспект» может

быть предметным и в этом смысле положительным, разве «аспект» — это не опыт, выделяющий предметность или ее свойства?

В любом случае, сравнивая предметы или приравнивая их друг к другу мы имеем дело с множеством, с многообразием предметов. Если мы говорим «такая же шляпа», то это предполагает, что мы имеем дело по крайней мере с двумя шляпами.

Видимо, все критикуемые Гуссерлем теории абстрагирования, как и сама теория Гуссерля, не являются просто неверными, но относятся лишь к различным аспектам проблемы. Чтобы не объявлять сразу же локковский «никакой» треугольник абсурдным, а попытаться понять, какой опыт сознания здесь неявно имеется в виду, необходимо задать вопрос: что означает получить общую идею треугольника? Ответ здесь достаточно простой: получить идею треугольника означает выделить треугольник из других геометрических фигур, отделив сначала мир геометрических фигур от мира лошадей, камней, психических актов и т.п. При этом надо бы иметь в виду, что так же как «лошадь вообще» означает, что мы выбираем, т.е. имеем в виду множество лошадей, а не психических актов или камней и т.д., так же и «геометрическая фигура вообще» означает, что мы будем говорить не о лошадях, но о мире геометрии, который населяют точки, прямые, плоскости, треугольники, квадраты, трапеции и т.д. Когда нам необходимо получить общую идею треугольника, мы не интересуемся, какой это треугольник — остроугольный, тупоугольный или прямоугольный, нам важно лишь то, что это треугольник, а не квадрат или трапеция. Ошибка Локка состоит не в том, что он допускал существование треугольника без какого-либо конкретного признака, но в том, что основой получения этой общей (*general*) идеи он считал единичную идею, ибо единичные идеи, по Локку, «первыми воспринимаются и различаются»<sup>96</sup>. Дети легко усваивают, по Локку, единичные идеи, а взрослым необходимо приложить усилия (*pains and skill*), чтобы составить эту, еще не самую трудную из абстрактных идей. И то, и другое неверно: дети получают идею единичного вместе с идеей общего, т.е. благодаря их различию, а для взрослых не составляет никакого труда говорить о треугольнике вообще. Верно, однако, другое описание Локка, а именно, что эта идея треугольника «есть нечто несовершенное, идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей»<sup>97</sup>. Сам Локк указывал на абсурдность этой идеи, но в то же время подчеркивал ее необходимость для понимания и расширения познания. Действительно, выделение класса треугольников — первый шаг на пути к познанию свойств треугольника, шаг, который пред-

<sup>96</sup> Локк Дж. Соч. в 3 т. М., 1985. Т.2. С. 74.

<sup>97</sup> Там же.

полагает фон, на котором это делается, будь это квадраты, трапеции или ромбы. Этот шаг, как правило, забывается, и тогда первичной полагают идею треугольника как единичную идею, которую якобы можно легко усвоить, и, главное, усвоить непосредственно. Однако субстанции треугольника все же не существует, и понять, что такое треугольник, можно только благодаря различию нескольких геометрических фигур. Точно так же нельзя понять, что такое число 3, не отличив его от других чисел.

Критика локковской теории у Гуссерля следует только явному плану рассуждений Локка. Эта критика в целом справедлива, хотя в определенном смысле схематична. Основной упрек в адрес Локка, как, впрочем, и Юма, состоит в том, что у них отсутствует важное различие — между представлением и представленным, между актом сознания и интендируанным предметом. Этот упрек справедлив, но он не касается того неявного плана в рассуждениях Локка и явного — у Юма, где их теории абстрагирования обращены к многообразию предметов, где теории Локка и Юма явно учитывают аспект коммуникации — то, что гуссерлевская теория абстрагирования вовсе не затрагивает.

В определенном смысле этот упрек может быть отнесен к самому Гуссерлю. Когда речь идет о различии представления и представленного, то, согласно одному из основных принципов самого Гуссерля, речь идет о корреляции акта и содержания (восприятие и воспринятое, воспоминание — вспомненное и т.д. — в статье *Философия как строгая наука* приводится целый список таких соответствий). Вопрос в том, если содержанием сознания будет какое-либо различие, скажем определенных цветов, что же будет соответствовать этому различию в качестве «акта сознания»? Можно ли «проведение различия» назвать «схватыванием»? Если принимать в расчет различие «содержания сознания» как значения и предмета, то вопрос можно сформулировать так: соответствуют ли различия в самих вещах (в предметах) чему-либо в сознании (как акте)?

Критика Юма построена у Гуссерля именно на том, что, различая предмет и сознание, мы якобы обнаруживаем такие различия в самих предметах, которым ничего не соответствует в сознании. Тем самым концепция *distinctio rationis*, согласно которой в предметах нет никаких различий кроме тех, которые мы сами проводим, считается опровергнутой. Гуссерль приносит в жертву опыт различения, чтобы избежать релятивизма, которым, по его мнению, страдает юмовская концепция.

Здесь мы подходим к тому пункту *ЛИ*, где наиболее отчетливо проявилось несоответствие между осуществляемым Гуссерлем анализом опыта и его интерпретацией сознания. В определенном смысле это кульминация *ЛИ*: Гуссерль должен по существу отказаться от принципа коррелятивности сознания и предметности в пользу интерпретации сознания как схватывающего акта, синтеза. Наибольший интерес в этом отношении пред-

ставляет собой §5 III Исследования, где Гуссерль переносит различие самостоятельных и несамостоятельных (отделимых и неотделимых) содержаний на предметы: «Достаточно нам вместо «содержание» или «часть содержания» сказать «предмет» или «часть предмета» (учитывая то, что термин «содержание» мы рассматриваем как более узкий, ограниченный феноменологической сферой), и мы получаем объективное отличие, свободное от всякой связи с актами схватывания (*auffassende Akte*), с одной стороны, и с любыми подлежащими схватыванию феноменологическими содержаниями — с другой. Таким образом, не понадобится никакой обратной отсылки (*Rückbeziehung*) к сознанию, скажем, к различиям в «способе представления», чтобы [четко] определить обсуждаемое здесь различие между «абстрактным» и «конкретным». Все определения, основывающиеся на таких отсылках, либо неверны, либо невразумительны (по причине смешения с другими понятиями абстрактного), или же они суть не что иное, как субъективно ориентированные выражения чисто объективного и идеального положения вещей, сколь бы ни были вообще эти обороты речи сами собой напрашивающимися и употребительными»<sup>98</sup>.

Итак, объективное отличие, или различие, никак не связано, согласно Гуссерлю, с актами схватывания и вообще не требует никакой отсылки к сознанию. Оценивать это утверждение следует, по аналогии с оценкой гуссерлевского утверждения о том, что «никто не может внутренне воспринимать аналитическую деятельность». Это утверждение, как мы видели, верно в том случае, если под внутренним восприятием понимать сопровождающий акт схватывания первичного акта сознания, как это понимал Брентано. Точно так же и здесь: утверждение Гуссерля можно считать верным, если под сознанием понимать акты схватывания. Тогда действительно «различию в вещах ничего не соответствует в сознании». Однако гуссерлевское утверждение из *Философии арифметики* не затрагивает одного из существенных принципов самого Гуссерля — принципа коррелятивности. Здесь же Гуссерль стоит как бы перед выбором — или сохранить принцип коррелятивности и признать, что различию в самих вещах соответствует сознание различия, т.е. различающее сознание, а говоря проще, различие, или же придерживаться концепции сознания как схватывающих актов и отказаться при этом от принципа коррелятивности. Гуссерль, как мы видим, выбирает последнее.

Возможен ли вообще анализ этой явной предпосылки философии Гуссерля? Вопрос о том, почему Гуссерль принимает концепцию сознания как многообразия схватывающих актов, содержит в себе как интерпретативную, так и аналитическую составляющую. В первом случае речь должна

---

<sup>98</sup> Наст. изд., с. 219 [240].

идти прежде всего о тех непосредственных влияниях, которые испытал Гуссерль и которые очевидны: Кант, неокантианцы, современная ему психология. Однако в таком случае остается одна немаловажная «лакуна», а именно Ф. Брентано, у которого в явном виде эта предпосылка отсутствует, а влияние Брентано в период написания *ЛИ* было наиболее сильным. Интерпретативное исследование, каким бы тщательным оно ни было, оказывается явно недостаточным для выявления предпосылок гуссерлевского анализа.

Предметом аналитики опыта должен стать определенный анализ опыта и определенные предпосылки этого анализа у Гуссерля. Таким анализом является анализ опыта тождества и, соответственно, предпосылка тождества, которая играет у Гуссерля важную, если не важнейшую роль не только в теории абстрагирования, но и в концепции интенциональности. Как раз здесь обнаруживается общее в методологии Гуссерля и Брентано, общее в обосновании различия через тождество, а именно обоснование различия самой интенции и предмета интенции тем, что предмет как самотождественный может быть предметом различных интенций: «В представлении нечто представляется, в суждении признается или отвергается, в любви – любится, в ненависти ненавидится, в желании желается и т.д.»<sup>99</sup>. Это определение интенциональности (и коррелятивности) принимает без всяких оговорок и Гуссерль. В этом определении подразумевается, что это нечто может быть одним и тем же, что вариабельность интенции, или «жизнь сознания», его свобода и т.п. обосновывается с помощью противопоставляемого этой «свободе» самотождественного и неизменного нечто, или предмета.

Эту методологию – признание одной стороны различия в качестве тождественного для того, чтобы другую сторону представить как изменчивую – Гуссерль широко применяет и при анализе сущности интенционального акта, а именно при различии материи и качества акта (§§20–22 V Исследования). На этой же предпосылке тождества основывается Гуссерль при анализе иллюзии: с его точки зрения, самотождественный комплекс ощущений может быть «интерпретирован» схватывающим актом по-разному: то мы видим даму, то восковую фигуру (см. § 27 V Исследования).

Таким образом, в решающих пунктах концепции интенциональности предпосылка тождества играет решающую роль. Кроме того, в отличие от «различия в самих вещах», тождеству в самих вещах Гуссерль находит соответствие в сознании – «сознание тождества».

Прежде чем рассмотреть, как же Гуссерль анализирует опыт тождества, рассмотрим для сравнения аналогичный анализ у Локка и Канта. Если

<sup>99</sup> Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig, 1924, S.125.

измерять качество анализа его действительном обращением к действительному опыту, то локковский анализ превосходит в определенном аспекте как гуссерлевский, так и кантовский. Задача, однако, состоит не столько в том, чтобы правильно распределить призовые места, сколько в том, чтобы найти и указать на такой пункт анализа у Гуссерля, где он выходит за пределы предпосылки тождества и тем самым выходит за искусственные пределы концепции сознания как синтеза.

В отличие от Гуссерля, для которого тождество исходный пункт, а опыт тождества – изначальный, Локк ставит вопрос о происхождении идей тождества и различия, о том, из какого опыта мы получаем эти идеи. Пусть даже термину «идея» недостает у Локка четкости, однако в данном случае ясно, что речь идет об опыте, о сознании тождества (и различия). Эти идеи, утверждает Локк в 27-й главе II книги «О опыта», мы получаем при сравнении какой-либо вещи с «нею же самой», какой она была в другое время и в другом месте. Локк пишет: «Другим частым поводом к сравнению является для ума сама суть вещей, когда, принимая какую-нибудь вещь за существующую в определенное время и в определенном месте, мы сравниваем ее с нею же самой, существующей в другое время, и на основании этого образуем идеи тождества и различия. Когда мы видим, что какая-нибудь вещь находится в каком-нибудь месте в какой-нибудь момент времени, мы уверены, что это (чем бы она ни была) есть та самая вещь, а не другая, которая в то же самое время существует в другом месте, как бы ни были похожи и неразличимы эти вещи во всех других отношениях. И тождество состоит в том, что идеи, которым оно приписывается, совсем не отличаются от того, чем они были в тот момент своего прошлого существования и с чем мы сравниваем их теперешнее существование»<sup>100</sup>.

Очевидно, что Локк определяет тождество (в опыте) отрицательно, и это самое главное: идеи тождественны, когда мы не можем отличить одну идею от другой.

Отметим, что определение тождественного как неразличимого исходит из опыта, но определение различного как нетождественного является формальным и из опыта не исходит. Локк начинает свой анализ с утверждения, что сравнение лежит в основании идей тождества и различия. Од-

---

<sup>100</sup> Локк Дж. Указ. соч. Т.1. С . 380. (Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. В. II, ch. 27 / The philosophical works of John Locke. London, 1916, p. 458.) (Перевод изменен. Во-первых, вместо «частный» следует читать «частый», во-вторых, речь идет не о существовании вещей, но об их сути (the very being of things), в-третьих, речь идет не о той же самой вещи, но о той самой (that very thing) или «именно о той», т.е., иными словами, об определенной вещи, а не о другой, как бы они ни были похожи.)

нако сам анализ опровергает (правда, незаметно для Локка) это утверждение, которое носит интерпретативный характер: различие между «этой самой вещью» и другой лежит в основе любого сравнения вещи «с нею самой»; определенность вещи оказывается не чем иным, как отделенностью ее от другой.

Предел локковского анализа опыта состоит в утверждении, что тождественными идеи признаются тогда, когда их нельзя различить. Аналитика опыта различий позволяет сделать еще один шаг, который, собственно, открывает бесконечное поле анализа. Речь идет об обнаружении того, что предполагается в утверждениях Локка, но не представлено эксплицитно: когда мы утверждаем тождество «идей», иначе говоря, предметов, свойств, отношений и т.п., мы достигаем предела возможных для нас *hic et nunc* различий. Иными словами, «фоном» тождества являются многообразные попытки провести различие, причем в случае предметов восприятия различие неизбежно остается, каким бы полным ни было тождество.

При анализе понятий *тождества и различия* в «амфиболии рефлексивных понятий» Кант указывает только на пространственное различие (В 319-320), оставляя в стороне различие во времени. При анализе опыта тождества, а именно способности сознавать, «... что мыслимое нами в настоящий момент тождественно с тем, что мы мыслили в предыдущий момент...» (A. 103), Кант опять-таки не выделяет различие между настоящим и предыдущим моментом как неустранимое из опыта различие, причем различие, предшествующее установлению тождества. В отличие от Локка, Кант сводит одно тождество к другому тождеству, а именно: в основе указанного опыта тождества лежит единство сознания, трансцендентальная апперцепция — «чистое первоначальное неизменное сознание» (A 107)<sup>101</sup>.

Гуссерлевское описание сознания тождества, пожалуй, еще в меньшей степени соприкасается с опытом, чем кантовское. Речь идет скорее об интерпретации ранее принятой схемы. В V Исследовании (§14) Гуссерль проводит различие между ощущаемым содержанием и предметом, применяя ту же самую «методологию тождества» — изменение содержания происходит на фоне тождественности предмета: «Я вижу вещь, например эту коробку, но я не вижу моих ощущений. Я вижу постоянно одну и ту же коробку, как бы ее ни вращать или поворачивать. У меня при этом постоянно то же самое «содержание сознания» — если мне нравится называть воспринятый предмет содержанием сознания. При каждом повороте у меня новое содержание сознания, если я называю так — намного более подходящим

<sup>101</sup> Отвлекаясь от вопроса о том, остаются ли какие-нибудь неустранимые различия при установлении тождества идеальных предметов, или, говоря на языке Канта, предметов чистого рассудка, можно быть уверенными, что установлению тождества и в этом случае предшествуют попытки различения.

образом — пережитые содержания. Следовательно, переживаются весьма различные содержания, и все же воспринимается один и тот же предмет. Следовательно, далее, пережитое содержание, вообще говоря, — это не сам воспринимаемый предмет <...> То, что мы предполагаем (*vermeinen*) {далее} схватывать в восприятии один и тот же предмет при изменении пережитых содержаний, само опять-таки есть нечто, принадлежащее сфере переживаний. Ведь мы переживаем «сознание тождества» (*Identitätsbewußtsein*), т.е. это намерение (*dieses Vermeinen*) схватывать тождество. Я спрашиваю теперь, что же лежит в основе этого сознания? Не будет ли здесь верным ответить, что, хотя с той и другой стороны даны различные содержания ощущений, они, однако, {схватчены, апперцепированы} в «том же самом смысле», и что {схватывание} в соответствии с этим «смыслом» — это типологическое свойство переживания, которое в первую очередь обусловливает «существование предмета для меня»? И далее, что сознание тождественности осуществляется на основе обоих этих переживаний с их характерными свойствами как непосредственное сознание того, что оба они подразумевают именно то же самое? И не является ли это сознание снова актом в смысле нашей definicции, актом, предметный коррелят которого заключен в названной тождественности? Я бы полагал, что все эти вопросы с очевидностью требуют положительного ответа»<sup>102</sup>.

Эта обширная цитата представляет собой довольно сложный текст, хотя он и кажется поначалу простым. Кто будет оспаривать, что, поворачивая перед собой коробку, скажем коробку спичек, мы видим одну и ту же коробку? Между тем это не является, строго говоря, описанием опыта «естественной» идентификации вещи. Скорее здесь описан искусственный или аномальный опыт. В этом легко убедиться, вращая перед собой коробку спичек и сосредоточиваясь на том, что это одна и та же коробка. Одной из черт аномального опыта является, так сказать, излишество идентификаций. Можно, конечно, возразить, что речь идет о рефлексии, которая, согласно Гуссерлю, должна быть «противоестественной». Однако, если последнее и считать верным, то все же речь идет здесь об изменении установки, но не о превращении естественного, нормального опыта идентификации коробки спичек в самых разных реальных ситуациях (зажечь газ, прикурить и т.д.) в мысленный эксперимент вращения спичек перед собой. Описать такие идентификации реального опыта — дело значительно более сложное, чем описать вращение коробки перед собой. Такого типа задачиставил перед собой Хайдеггер в «Бытии и времени», говоря о «сподручном», и он справедливо полагал, что в гуссерлевских описаниях естественной установки присутствуют элементы научной систематики.

---

<sup>102</sup> Наст. изд., с. 358–359 [396–397].

Таким образом, гуссерлевское различие переживаний изменяющихся содержаний и восприятия самотождественного предмета релевантно только искусственноому или аномальному опыту. Еще раз подчеркнем, что речь идет не просто о рассматривании вещи с разных сторон — в этом нет ничего искусственного или аномального, но об опыте, когда рассматривание вещи сопровождается сознанием, что это та же самая вещь. Обозначить это сознание как имплицитное явно недостаточно, это сознание тождества при рассматривании предмета является также переходным, изменчивым и содержит в себе важное различие: в нормальном опыте рассматривания вещи идентификация ее или уже произошла (по крайней мере предварительно, когда нам нужно, например, приобрести ручку, а не карандаш, книгу по зоологии, а не по антропологии и т.п.), или же еще не произошла окончательно, когда мы рассматриваем вещь, чтобы убедиться, что это та же самая вещь. (Во втором случае предварительная идентификация также должна иметь место.) Таким образом, идентификация может быть как исходным пунктом рассматривания, так и целью. Однако и в качестве исходного пункта идентификация — это уже свершившийся опыт различия, это уже результат приостановки различения при выборе предмета.

Гуссерль не проводит различия между «прошлым» и «будущим» сознанием тождества, хотя косвенно указывает на него и на имплицитный характер такого сознания. Тяжеловесную гуссерлевскую конструкцию «wahrnehmend zu erfassen vermeinen» с излюбленным «vermeinen» я передаю как «мы предполагаем схватывать в восприятии» (дословно: «мы имеем в виду схватывать воспринимая»). Это «vermeinen» указывает и на то, что идентификация уже совершилась, и на то, что сознание тождества не образует «переднего плана» сознания. Однако дескрипции Гуссерля все же противоречивы. Говоря о сознании тождества как переживании, в следующем предложении Гуссерль косвенно указывает уже на целевой характер сознания тождества; он определяет его как «dieses Vermeinen, Identität zu erfassen», т.е. «это намерение схватить тождество». «Vermeinen» здесь синоним интенции как целеустремленности. Конечно, можно было бы переводить «vermeinen» как в одном, так и в другом случае как «подразумевать», используя более сложный синтаксис, например: То, что мы подразумеваем (или имеем в виду), что при изменении пережитых содержаний» и т.д. А во втором случае вместо «намерения схватить тождество» — «этот акт, в котором подразумевается тождество», но тогда это различие между прошлой и будущей идентификацией, конечно, имплицитное различие, совсем бы исчезло, хотя осталось бы указание на имплицитный, или потенциальный, характер сознания тождества.

И все же в *ЛИ* Гуссерль склоняется при описании сознания тождества к актуальности этого сознания. Об этом говорит прежде всего характеристика этого сознания как акта, причем акта схватывания различных содер-

жаний «в одном и том же смысле». Очевидно, однако, что эта схема еще менее приемлема, чем схема различного схватывания одного и того же комплекса ощущений. Последняя схема по крайней мере заимствована из сферы практики: из одной и той же глины может быть сделан как сосуд, так и кумир. Однако из разных материалов нельзя создать вещь как форму: создавая вещь из различных материалов, например дом, мы не интерпретируем эти материалы «в том же самом смысле», мы скорее различаем их, например, по добротности. Идентификация дома как дома не происходит как отнесение различных содержаний к одной и той же вещи. Такое описание не только значительно упрощает этот весьма сложный процесс, дескрипция которого должна, видимо, сопрягаться с дескрипцией мира (причем не обязательно в хайдеггеровском смысле, но обязательно тематически), но и является по существу тавтологией. Тавтологичность гуссерлевских описаний сознания тождества очевидна: сознание тождества определяется как способность схватывать различные содержания «в одном и том же смысле», т.е. тождество сводится к тождеству, и это не случайно; для Гуссерля тождество остается изначальной характеристикой предметности, а коррелятом тождества является акт схватывания тождества. Именно тождество как предпосылка анализа и вынуждает Гуссерля придерживаться, по крайней мере на методологическом уровне, концепции сознания как схватывания. Тождество, если его понимать не как результат и не как цель, а как исходный пункт, нельзя различить и даже нельзя «синтезировать». Таким образом интерпретированное тождество можно только схватить, постигнуть, констатировать.

В *Картезианских медитациях* (KM) (§§17–18) Гуссерль определяет синтез как изначальную форму (Urform) сознания, а идентификацию – как основную форму синтеза. Здесь Гуссерль рассматривает пример, аналогичный примеру с вращением коробочки в ЛИ. Однако в KM, после многолетних штудий, обозначенных позднее как «Анализ пассивного синтеза», для Гуссерля уже недостаточно зафиксировать «сознание тождества», но необходимо дать ему «синтетическое» обоснование: «Если мы рассмотрим основную форму синтеза, а именно синтез идентификации, то он предстает перед нами прежде всего как всепроникающий, пассивно протекающий синтез в форме непрерывного внутреннего сознания времени»<sup>103</sup>. Несмотря на то, что Гуссерль явно указывает на пассивность синтеза идентификации, он все же не указывает явно на имплицитный характер сознания тождества. Пассивный синтез, по Гуссерлю, «создает это сознание тождества как единое <...> и тем самым каждый раз делает возможным знание (Wissen) о тождестве»<sup>104</sup>. Слово «знание» указывает скорее на активное созн-

<sup>103</sup> Husserliana I, Haag, 1950, S. 79.

<sup>104</sup> Ibid., S. 80.

ние переднего плана, хотя, конечно, может интерпретироваться и как «пассивное знание». Дело, однако, не только в том, что остается нерешенным вопрос об эксплицитном или имплицитном характере сознания тождества. (Решить этот вопрос в общем нельзя, ибо сознание тождества выступает как эксплицитно, так и имплицитно, в зависимости от обстоятельств. Наше возражение Гуссерлю состояло в том, что в выбранных им примерах он не проводит этого различия.) Дело в другом: как понимать само это имплицитное сознание? Как многообразие имплицитных различий, т.е. различий, проведенных и переведенных в разряд диспозиций, или же как пассивно протекающий синтезирующий поток? Преимущество первого пути состоит в том, что мы находимся в сфере опыта: диспозициональное сознание различий может быть переведено в позициональное, т.е. в явное. Во втором случае мы «выходим за пределы опыта»: протекающий пассивно синтез, так же как и абсолютный поток сознания времени — это допущения трансцендентализма кантовского типа, когда за каждой нашей познавательной способностью предполагается априорная форма.

Иными словами, речь идет не о том, чтобы отрицать наличие «пассивного сознания» и тем самым отрицать одно из важнейших различий опыта — между активным и пассивным, но речь идет о том, как понимать пассивное — как синтез, который «в себе и для себя» описать невозможно и который якобы проявляет себя для нас в различных формах, или же пассивное — это диспозиции опыта различий?

Ситуация с описанием опыта тождества существенно изменяется, когда Гуссерлю необходимо описать реальный, а не сконструированный опыт, т.е. не вращение коробочки или игральной кости, а выделение самостоятельной, или отдельной, части целого. Здесь мы возвращаемся к §5 III Исследования, где Гуссерль, как мы видели, отказывается от принципа коррелятивности, когда речь идет о различии. Однако сама постановка проблемы описания отдельного в представлении содержания (например, головы лошади) опровергает последующие выводы Гуссерля.

«Такая отдельность, — пишет Гуссерль, — подразумевает не что иное, как то, что мы можем удерживать в представлении это содержание {тождественным} при неограниченной (произвольной, не сдерживающей никаким законом, коренящимся в сути этого содержания) вариации связанных с ним и вообще данных вместе с ним содержаний; помимо этого также подразумевается, что это содержание никак не затрагивалось бы уничтожением любого состава данных вместе с ним содержаний»<sup>105</sup>.

Хотя слово «тождественным» (*identisch*) появляется лишь во втором издании *ЛИ*, ясно, что и в первом издании речь идет об удержании тожде-

---

<sup>105</sup> Наст. изд., с. 218 [238–239].

ственности содержания. Удерживать тождество определенного содержания можно только от различий, которые могут появиться и фактически появляются при вариации связанных с ним других содержаний. Таким образом, при описании реального опыта мы находим у Гуссерля не интерпретацию тождества как схватывания в «одном и том же смысле», но анализ тождества, где тождество выступает как результат и как предел различий.

Явно принимаемая Гуссерлем предпосылка тождества соответствует его пониманию значений как своего рода ментальных атомов, субстанций, очищенных от психологических и грамматических оболочек. По существу Гуссерль понимает, как мы уже указывали, значение по аналогии с самотождественным предметом, и по преимуществу идеальным. На основе такого понимания значения развертывается и так называемая «чистая грамматика» в IV Исследовании. По аналогии с различием самостоятельных и несамостоятельных частей Гуссерль вводит различие самостоятельных и несамостоятельных значений – основное различие IV Исследования. Такое различие правомерно только на основе предпосылки самотождественности и «субстанциальности» самостоятельных значений.

Каким образом разрешить дилемму между субстанциальной теорией значения, согласно которой существуют значения «число», «лошадь» и т.д., и узуальной теорией, согласно которой значение выражения – это его употребление? Или, если персонально, – между ранним Гуссерлем и поздним Витгенштейном? Когда Гуссерль определяет, причем неоднократно, значение как идеальное единство, он не указывает, единством чего является значение. Быть может разрешение дилеммы станет возможным, если значение понимать как единство различий, соответствующее единству различенного? Тогда значение выражения «три высоты треугольника пересекаются в одной точке» (излюбленный пример Гуссерля) предстанет не вечным, независимым от каких бы то ни было «психических актов» и даже от существования человечества идеальным предметом, но единством различий, тождественным для тех, кто мыслит в пределах определенной иерархии.

Различие как стихия опыта и одновременно стихия анализа как многоуровневого различия не может существовать без тождества, однако не в качестве исходного пункта, но в качестве результата, ибо в опыте нельзя проводить различия, не завершая их в идентификации предметов. «Переход» от различия к тождеству – это и есть процесс «формирования» смысла и смыслового поля коммуникации.

Переход от различий к тождеству связан с одним из основных различий, которое характеризует любое различие, с различием переднего плана и фона. Равнение переднего плана и фона, их принципиальная «асимметрия» – источник такого опыта сознания, как предпочтение. В свою очередь, устойчивое предпочтение определенного переднего плана и забве-

ние фона характеризует объективирующую функцию сознания, приостанавливающую дальнейшие контекстуальные различия и определяющую тем самым границы предмета. Объективирующая функция трансформирует сознание как опыт различий в сознание как идентификацию, «рекогницию» предмета.

Вопрос в том, достаточно ли для постановки вопроса о значении и для описания человеческого бытия и опыта в целом различия между различием и различенным, или, на языке интерпретативном, между сознанием и предметом. Поиски посредника между ними, начиная с *Критики чистого разума*, привели к появлению целого ряда своеобразных квазипредметных или функциональных начал, от «неизвестного корня чувственности и рассудка» и «воли» до общественной и коммуникативной практики. Искомый посредник превращается, как правило, в абсолют, претендующий на роль смыслоформирующей инстанции.

Проведение основных различий феноменологии, различий, не нуждающихся в исходном тождестве, — таково брентановское различие психических и физических феноменов, таковы гуссерлевские основные различия в *ЛИ*, таково хайдеггеровское различие бытия и сущего — и феноменологическая тематизация мира у Гуссерля и Хайдеггера позволяют иначе поставить вопрос о посреднике между различающей способностью человека и различенными предметами, иначе говоря, позволяет иначе поставить вопрос о мире, «мире человека».

В аналитике опыта поиски такого посредника означают проведение различий между различием и различенностью, с одной стороны, и различенностью и различенным — с другой. Таким образом, посредник между различием и различенным есть не что иное как различенность — граница опытов, ситуаций, предметностей. Иерархия различностей, иерархия подвижная, составляет человеческий мир, мир коммуникации, мир постоянных переходов от различий к различенному, от различий к различностям, от различий к различию различий и т.д. Мир не интерпретируется как иерархия различий, но осуществляется и анализируется как такая иерархия. В рамках аналитики мира можно поставить вопрос о значении как о свойстве мира, а затем уже как о «свойстве» смыслопридающего сознания или как о некой принадлежности предмета или как о свойстве языкового выражения. Не сознание наделяет предмет, образ или знак значением, но предмет становится значимым (в том числе в качестве образа или знака), когда он, как различенное, обнаруживает свои функции на границе по крайней мере двух опытов, ситуаций, «регионов сущего».

Различие и конфликт анализа и методологии, или конфликт «различия» и «тождества», опыта мышления и формулируемых предпосылок в *ЛИ* становится предметом анализа только благодаря различению аналитического и интерпретативного. Во введении (§4) Гуссерль характеризует

свое учение как аналитическую феноменологию, однако гуссерлевской аналитике опыта противостоит не принадлежащая сфере опыта предпосылка тождества. И все же именно благодаря аналитике и дескрипции опыта и вопреки предпосылке тождества *ЛИ* стали «произведением прорыва», лучше сказать, «делом прорыва» — прорыва к феноменологии времени и бытия, сознания и экзистенции, восприятия и тела, прорыва к жизненному миру и интерсубъективности.

Будущее феноменологической философии во многом зависит от того, насколько в феноменологии будут превалировать здравый смысл, а не спецификация, обыденный язык и термины, взятые из обыденного языка, а не изощренная терминология или высокий стиль, построение методологии в процессе дескрипции, а не методологические процедуры, предваряющие опыт, анализ, а не интерпретация.

В интерпретативном аспекте *Логические исследования* Эдмунда Гуссерля принадлежат настоящему и прошлому феноменологии, в аналитическом — настоящему и будущему.

## ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Публикация перевода *Логических исследований* т. II, ч. 1 — один из итогов международного проекта “Перевод на русский язык и издание основных философских текстов (Гуссерль, Хайдеггер) на основе разрабатываемой нормативной концепции перевода”, осуществлявшегося в рамках программы INTAS (1995-1998).

Свою искреннюю признательность я хотел бы выразить руководителю проекта проф. К. Хельду, моим коллегам — соруководителям проекта — проф. М. Руженини, проф. Х. Сан-Мартину, Н. А. Печерской, проф. А.А. Михайлову, организатору и координатору проекта д-ру Гансу Райннеру Зеппу, а также всем участникам конференций во Фрайбурге (1995), Праге (1996) и Москве (1998), во время которых интенсивно обсуждались как теоретические, так и терминологические проблемы.

Я благодарен программе INTAS, а также Институту “Открытое общество” за финансовую поддержку.

Основные проблемы феноменологии я постоянно обсуждал и обсуждаю с моим другом и неизменным оппонентом В.В. Калиниченко, с которым мы предприняли первую попытку перевести I гл. V Исследования (см. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988). Для настоящего издания этот перевод был сделан мной заново; В.В. Калиниченко принимал участие в переводе §7 указанной главы.

Существенную помощь мне оказал В.А. Куренной, который внимательнейшим образом прочитал перевод I Исследования и сделал ряд замечаний, часть которых была мною безоговорочно принята, часть — также безоговорочно отвергнута, а оставшаяся часть вызвала между нами интересную дискуссию, которая сыграла важную роль при подготовке к печати всего текста в целом.

Значительным образом текст перевода был улучшен благодаря редакторской и корректорской работе С.Ю. Мазура.

Моя особая благодарность К.Ф. Блохину, блестящему знатоку немецкого языка и немецкой литературы, который принял активное уча-

стие в переводе III Исследования. Его критическое отношение к гуссерлевскому языку оказало мне неоценимую помощь.

Ряд полезных замечаний к варианту перевода К.Ф. Блохина сделал К. В. Бандуровский.

Я благодарен аспирантам и студентам РГГУ и МГУ, которые посещали мой семинар по *Логическим исследованиям* в 1996-2000 гг. и материалом для работы которых служили различные варианты моего перевода.

Техническую помощь при подготовке текста мне оказали А.В. Иванченко, А.В. Михайловский, О.А. Назарова, Е.К. Овчаренко, Е.В. Строганова, А.А. Самойкина, Н.Н. Трубникова.

Разумеется, у меня нет намерения разделить с кем-либо ответственность за возможные ошибки или недочеты.

Несмотря на различные исследовательские интересы, я постоянно ощущал поддержку, которую оказывали мне коллеги по философскому факультету РГГУ, и прежде всего проф. В.Д. Губин, проф. А.И. Алешин, доц. В.И. Григорьев, доц. С.М. Половинкин, проф. В.П. Филатов.

Die Übersetzung und die Veröffentlichung eines Teils des Werks von Edmund Husserl *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil 1 ist eines der Ergebnisse des internationalen Projekts "Russischsprachige Edition philosophischer Primärtexte (Husserl, Heidegger) auf der Basis festzulegender normativen Übersetzungskonzepte", INTAS Ref. <sup>1</sup> 94-2665, das im Rahmen des INTAS-Programms in die Tat umgesetzt wurde (1995-1998). Die Übersetzung und deren Veröffentlichung wurden dank der Finanzhilfe seitens INTAS möglich gemacht.

Meine innigste Dankbarkeit möchte ich dem Leiter des Projekts, Herrn Prof. Dr. Klaus Held, den Mitleitern Prof. Dr. Mario Ruggenini, Prof. Dr. Javier San Martin, Frau N.A. Petscherskaja und Prof. Dr. Anatolij Michailov, sowie dem Organisator und Koordinator des ganzen Unternehmens Dr. Hans Rainer Sepp aussprechen. Ich bin gleichfalls allen Teilnehmern der Konferenzen in Freiburg (1995), Prag (1996) und Moskau (1998) recht herzlich erkenntlich, auf welchen sowohl theoretische wie auch terminologische Probleme tiefsschörfend aber auch lebhaft debattiert wurden.

ВИКТОР МОЛЧАНОВ

ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
И ТЕОРИИ  
ПОЗНАНИЯ

ss

## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Вопрос о том, в какой форме я должен представить для нового издания это произведение, которое исчезло из продажи уже несколько лет назад, доставил мне немало забот. *Логические исследования* были для меня произведением прорыва (*Werk des Durchbruchs*), и, таким образом, не концом, а началом. Я попытался отдать себе более полный отчет о смысле, методе, философском значении феноменологии, всесторонне проследить намеченные проблемные линии и одновременно выявить и приступить к параллельным проблемам во всех онтических и феноменологических сферах. Вполне понятно, что с расширением вовлеченного в исследование горизонта, с более глубоким познанием столь запутанным образом соотносящихся интенциональных “модификаций”, столь многослойно переплетающихся структур сознания некоторые полученные при первом проникновении в новую сферу концептуальные результаты подверглись изменениям. Оставшиеся неясности были устраниены, эквивокации распутаны, отдельные замечания, которым первоначально нельзя было придать особой важности, обрели при вхождении в более широкий контекст основополагающее значение – короче, везде в сфере исследования были осуществлены не просто дополнения, но переоценки, и, с точки зрения одновременно расширенного и углубленного познания, сам порядок изложения не казался теперь полностью адекватным. В каком смысле и в какой степени был осуществлен этот прогресс и была расширена исследовательская сфера, показывает уже появившаяся недавно первая книга *Идей чистой феноменологии и феноменологической философии*, которая была напечатана в первом томе *Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям*, и еще лучше покажет последующее вскоре опубликование двух ожидающихся книг.

Первоначально я питал надежду, что после отыскания и основательного исследования радикальной проблематики чистой феноменологии и феноменологической философии для меня станет возможным развернуть систематическое изложение, которое сделало бы излишним новое издание старой работы – в той мере, в какой ее содержание, ни в

коем случае не отброшенное, но очищенное и распределенное по соответствующим предметным областям, обрело бы в этом изложении соответствующую значимость. При исполнении [этого замысла] возникли серьезные сомнения. При объеме и трудоемкости хотя уже *in concreto* проведенных исследований, которые требовали теперь лишь литературной унификации и прежде всего нового изложения, а в трудных пунктах также и улучшения, реализация этого замысла должна была бы растянуться на годы. Поэтому я решился с н а ч а л а осуществить проект *Идей*. Они должны были дать общее и все же содержательное (ибо основывающееся всецело на действительно проведенной работе) представление о новой феноменологии: о ее методе, о систематической проблематике, о ее функции – сделать возможной строгую научную философию, а также о рациональном теоретизировании, [лежащем в основе] эмпирической психологии. После этого сразу же нужно было бы заново издать *Логические исследования*, причем в улучшенном виде, что при согласовании по возможности с позицией *Идей*, могло бы оказать содействие в том, чтобы ввести читателя в действительную феноменологическую и теоретико-познавательную работу. Ибо если эти исследования ощущаются теми, кто интересуется феноменологией, как помочь, то причина заключается в том, что они предлагают не просто программу (и совершенно не в том возвышенном стиле, которым чрезмерно насыщена философия), но опыт действительно проводимой фундаментальной работы с непосредственно созерцаемыми и постигаемыми вещами; и там, где эти исследования заняты критикой, сами они не растворяются в рассмотрении точек зрения, но скорее дают последнее слово самим вещам и работе с ними. Воздействие *Идей* должно было опираться на воздействие *Логических исследований*: если благодаря последним читатель был вовлечен в эксплицитное исследование группы фундаментальных вопросов, то *Идеи* с их способом, методом прояснять, исходя из изначальных истоков, намечать основные структуры чистого сознания и обнаруживать в нем систематически рабочие проблемы, могли бы быть полезны для дальнейшего и самостоятельного продвижения.

Выполнение первой части моего плана было относительно легким, пусть даже неожиданно большой объем написанных на одном дыхании первых двух книг *Идей* (которые были существенными для моих целей) вынудил при издании разделить публикацию – в конце концов, вполне достаточно было одной I книги. Значительно более трудным оказалось исполнение моего второго намерения. Знаток сразу же усмотрит невозможность поднять старое произведение во всех отношениях до уровня *Идей*. Это означало бы написать полностью новое сочинение – т.е. отложить его *ad calendas graecas*. Если же в противоположность это-

му вообще отказаться от переработки и просто механически его перепечатать, то в свете целей, которые оправдывают новую публикацию, это показалось мне скорее удобным, чем добросовестным. Как же я мог снова вводить читателя в заблуждение из-за недосмотров, колебаний, неправильного понимания своей собственной концепции – при первом издании такого произведения это было трудно устранимым и извинительным, но теперь без необходимости затруднило бы читателю ясное постижение существенного.

Оставалось только испробовать средний путь и при этом, конечно, самому в определенной мере отстраниться. Ибо это означало оставить некоторые неясности, соответствующие общему стилю этого произведения, и даже ошибки. Следующие максимы были определяющими при переработке.

1. Допускать в новое издание только то, относительно чего я мог быть полностью убежден, что оно заслуживает подробного изучения. В этом отношении можно было оставлять и отдельные ошибки, если я мог считать их естественным исходным уровнем для истины, которая подвергает переоценке их оправданные мотивы (*ihre guten Motive*). При этом я имел право также сказать себе: читатели, которые исходят из общих философских направлений современности – которые ведь в существенных чертах еще те же самые, что и в то десятилетие, когда появилось это произведение, – найдут первоначально, как это некогда произошло с автором, только доступ к определенному феноменологическому и, соответственно, логическому исходным уровням. Лишь тогда, когда они с уверенностью овладеют феноменологическим видом исследования, они осознают фундаментальное значение определенных различий, которые им до этого могли казаться незначительными нюансами.

2. Улучшить все, что может быть улучшено без основательного изменения строя (*Gang*) и стиля старого произведения; прежде всего дать повсюду решительнейшее выражение тем новым мыслям и соображениям, которые привели в этом произведении к прорыву, которые, однако, то резко выделялись, то затушевывались еще неуверенным и нерешительным вначале автором.

3. В ходе изложения поднять читателя до некоторого соответственно повышающегося общего уровня усмотрения, следя в этом первоначальному своеобразию произведения. Здесь следует напомнить, что это произведение было систематически связанной цепочкой исследований, но, собственно, не книгой или произведением в литературном смысле. В этой цепочке исследований оно есть постоянное восхождение от более низкого к более высокому уровню, выработка более высоких и всегда новых логических и феноменологических видов ус-

мотрения, которые не оставляют совершенно незатронутыми те, которые были достигнуты ранее. Постоянно выявляются новые феноменологические слои и, со своей стороны, определяют понимание предыдущих. Этот характер старой работы обусловил возможность такой переработки, которая осознанным образом руководит читателем при этом восхождении, и причем так, что в последнем Исследовании был достигнут в существенных чертах уровень *Идей*, и в нем получили полное прояснение неясности и половинчатости, с которыми ранее приходилось мириться.

Я действовал в соответствии с этими максимами, и у меня создалось впечатление — прежде всего относительно *Пролегомен* и первой части второго тома, — что все эти усилия были не напрасны. Мне пришлось переписывать как отдельные фразы, так и целые параграфы и главы. Мыслительное содержание стало более плотным и экстенсивно более богатым, общий объем работы (особенно второго тома), несмотря на то, что я отказался от какого-либо добавления критической начинки, неизбежно вырос, и поэтому этот том нужно было разделить.

Относительно отдельных Исследований и их нового вида нужно сказать следующее: *Пролегомены к чистой логике* по своему основному содержанию — это просто разработка двух друг друга дополняющих курсов лекций летнего и осеннего семестров 1896 г. в Галле. С этим связана и большая живость в изложении, которая способствовала их влиянию. Мыслительное содержание этого сочинения также составляло органическую целостность, и я посчитал, что могу не перерабатывать его радикально. С другой стороны, я нашел возможность значительно улучшить недочеты, осветить более точно важные пункты. Конечно, некоторые, и иногда существенные недостатки — как, например, слишком односторонне ориентированное на *vérités de raison* понятие “истины в себе” — должны были остаться как то, что составляет общий уровень сочинения. Шестое Исследование (теперь это вторая часть второго тома) дает в этом отношении необходимые разъяснения.

Нагружать спор о психологизме [разбором] новых полемических статей или статей, направленных прямо против меня (что не добавляло бы ни малейшей новой темы для мышления), казалось мне мало подходящим. Подчеркнуть явным образом я должен отношение этого сочинения 1899 г.<sup>1</sup>, которое было обновлено только в существенных пунктах, именно к нынешнему моменту. Со времени его появления некоторые авторы, которых я считал представителями (логического) психоло-

<sup>1</sup> Печатание *Пролегомен* (без предисловия) было завершено уже в ноябре 1899. Ср. мой автореферат в: *Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie*, 1900, S. 512f.

гизма, существенно изменили свою позицию. Так, например, Т. Липпс, в своих в высшей степени значимых и оригинальных сочинениях, приблизительно с 1902 г. ни в коем случае не придерживается той позиции, которую я здесь представил. Другие авторы пытались между тем иначе обосновать свои психологические позиции, и это не нужно упускать из виду, так как мое изложение не принимает это в расчет.

Что касается второго тома нового издания, то было радикально переработано введение, которому недоставало определенности и которое так мало удовлетворяло существенному смыслу и методу действительно проведенных исследований. Его недостатки я ощутил сразу же после появления издания и вскоре также нашел удобный случай (в одной рецензии в *Archiv. f. system. Philos.*, XI. Bd., 1903, S. 397ff.) подвергнуть критике мое обозначение феноменологии как дескриптивной психологии, которое могло ввести в заблуждение. Некоторые принципиальные основные пункты нашли там краткую и точную характеристику. Осуществляемая во внутреннем опыте психологическая дескрипция находится на одном уровне с осуществляющей внешним образом дескрипцией внешних природных процессов; с другой стороны, она предстает как противоположность феноменологической дескрипции, в которой остаются полностью исключеными все трансцендентирующие толкования имманентных данностей, а также такие данности, как "психическая деятельность и состояния" реального Я. Дескрипции в феноменологии, так это здесь обозначается (S. 399), "касаются не переживаний или классов переживаний эмпирических личностей, ибо о личностях, <...> о моих переживаниях или переживаниях других она ничего не знает и ничего не предполагает, относительно них она не ставит никаких вопросов, не пытается дать каких-либо определений, не выдвигает никаких гипотез". Полная ясность в рефлексии, которой я добился относительно сущности феноменологии в эти и последующие годы и которая постепенно привела к систематическому учению о "феноменологических редукциях" (ср. *Ideen I*, раздел 2) сыграла полезную роль как для переработки введения, так и для переработки текста всех дальнейших Исследований и в этом отношении возвысила все произведение в целом до существенно более высокого уровня ясности.

Из пяти Исследований, наполняющих первую часть второго тома, первое – "Выражение и значение" – сохраняет и в новом издании свой "только предварительный" характер. Оно дает возможность мыслить, оно направляет взгляд новичка в феноменологии на исходные и уже весьма трудные проблемы сознания значения, не воздавая им, однако, должное в полной мере. То, как оно обходится с окказиональными значениями (к которым, если присмотреться, относятся значения всех эм-

пирических предикаций), есть акт насилия — вынужденное следствие неадекватного выражения сущности “истины в себе” в *Прологеменах*.

В качестве еще одного недостатка этого Исследования, который лишь в конце тома был понят и исправлен, следует упомянуть то, что различие и параллелизм “ноэтического” и “ноэматического” (фундаментальная роль этого параллелизма во всех сферах сознания лишь в *Идеях* получила полное разъяснение, которое, однако, во многих отдельных рассуждениях последних Исследований старого произведения достигло прорыва) еще не были приняты в расчет. Поэтому еще не выделяется существенно двойственный смысл “значения” как идеи. Односторонне подчеркивается ноэтическое понятие значения, тогда как все же в некоторых важных местах прекрасно могло бы быть принято в расчет ноэматическое понятие.

Второе Исследование “Идеальное единство вида и современные теории абстрагирования” по своему стилю и по своему [тематическому] ограничению обладало определенной завершенностью, которая делала нежелательными какие-либо коренные преобразования, и даже многочисленные отдельные улучшения. Как и прежде [здесь] остаются нерассмотренными в корне отличающиеся типы “идей”, которым соответствуют, естественно, в корне отличающиеся “идеации”. В этом Исследовании дело сводится только к тому, что на некотором образце (Тури), представленном, например, через идею “красный”, усматривают идеи и учатся прояснять сущность такого “усмотрения”.

Весьма обширное преобразование претерпело третье Исследование “К учению о целом и части”, хотя относительно этого Исследования не требовалось идти на какие-либо неприемлемые компромиссы, исправлять или что-либо углублять. Здесь нужно было позаботиться лишь о том, чтобы подлинный смысл Исследования и его важные, по моему мнению, результаты стали более действенными, и устраниТЬ многочисленные погрешности изложения. У меня создалось впечатление, что это Исследование слишком мало читали. Мне же самому оно оказалось большую помощь, так как оно ведь является существенной предпосылкой понимания последующих Исследований.

Подобно третьему обстоит дело и с четвертым Исследованием “О различии самостоятельных и несамостоятельных значений и идея чистой грамматики”. Здесь моя позиция также не изменилась. Наряду с улучшениями в текст было внесено обогащающее его содержание, которое предваряет последующие публикации из моих лекций по логике.

Глубокую и радикальную переработку должно было претерпеть пятое Исследование “Об интенциональных переживаниях и их ‘содержаниях’”. Это Исследование подступило к кардинальным проблемам фе-

номенологии (в особенности к проблеме феноменологического учения о суждении), в отношении которых могла быть поставлена цель достичь значительно более высокой степени ясности и понимания (*Einsicht*), при том что строение и существенное содержание Исследования не должно было быть изменено. Хотя я более не оспариваю чистое Я, все же я оставил соответствующие рассуждения в сокращенном и улучшенном, что касается формы, виде как основу интересных полемических разъяснений П. Наторпа (ср. его новую *Allgemeine Psychologie* Bd. I, 1912). Полностью я вычеркнул многократно цитировавшийся, довольно туманный и совершенно излишний в данном контексте параграф 7 “Взаимное разграничение психологии и естествознания”. Слишком консервативным я был, возможно, только в том, что я оставил совершенно неподходящий термин “номинативное представление” (*nominale Vorstellung*), ибо я вообще опасался трогать терминологию прежнего произведения.

Для второй части второго тома предназначена находящаяся в печати новая разработка шестого Исследования, наиболее важного в феноменологическом отношении. Относительно этого исследования я вскоре убедился, что не обойдусь переработкой старого содержания, следя параграф за параграфом первоначальному изложению. Хотя его круг проблем должен был также оставаться единственным мерилом, однако в отношении этих проблем я продвинулся значительно дальше и не хотел бы больше пускаться на компромиссы в смысле моих “максим”. Поэтому я действовал совершенно свободно и, чтобы научно развить имеющую большое значение тематику, которая в первом издании была разработана весьма неполно, я включил целый ряд новых глав, которые в значительной степени увеличили объем этого Исследования.

Как и в *Прологемах*, также и во втором томе (за небольшим исключением – в четвертом Исследовании) я не входил в подробное рассмотрение многих критических замечаний, которые, как я должен, к сожалению, констатировать, основываются почти исключительно на неверном понимании смысла моих исследований. Я посчитал поэтому более полезным обсудить в общей форме типичное неверные толкования моих философских устремлений и попытки причислить их к той или иной традиции, и [сделал это] в конце второго тома, так сказать, в качестве послесловия. Читатель поступит правильно, если ознакомится с этим приложением сразу же после того, как прочитает *Прологемы*, чтобы вовремя обезопасить себя от таких, как кажется, напрашивающихся неверных толкований.

Канд. фил. Рудольф Клеменс снабдил работу подробным, с большой тщательностью переработанным индексом. Вообще я должен выразить благодарность за дружескую помощь. Прежде всего приват-доценту д-ру Адольфу Райнаху, который усердно и со знанием дела помогал мне уже два года, начиная с первых основательных размышлений о возможностях переработки. Труд над корректурой был существенно облегчен благодаря неизменному участию др-а Ганса Липпса и канд. филос. Жана Херинга (Hering).

*Геттинген, октябрь 1913 г.*

Э. ГУССЕРЛЬ

## ВВЕДЕНИЕ

### § 1. НЕОБХОДИМОСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ДЛЯ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ И ПРОЯСНЕНИЯ ЧИСТОЙ ЛОГИКИ

Необходимость начинать рассмотрение логики с рассмотрения языка (с точки зрения логики как технического учения) признавалась неоднократно. «Язык, — читаем мы у Милля, — это, безусловно, одно из основных орудий или средств мышления; и всякое несовершенство орудия или способа его употребления, по общему признанию, еще более, чем в других случаях, вносит беспорядок и препятствует процессу [мышления] и уничтожает всякое основание доверять его результатам <...> Ибо попытка изучить методы философствования, не усвоив предварительно значения и правильного употребления различных видов слов, была бы аналогична попытке стать астрономом-наблюдателем, не обладая умением регулировать фокусное расстояние своих инструментов для отчетливого видения»<sup>2</sup>. Однако более глубокое основание необходимости начинать логику с анализа языка Милль видит в том, что иначе не было бы возможности исследовать значение утверждений — предмет, который является исток самой нашей науки.

Этим последним замечанием выдающийся мыслитель затрагивает ту точку зрения, которая является решающей для чистой логики {и, если внимательно присмотреться, то для чистой логики как философской дисциплины. Я предполагаю, следовательно, что при этом не хотят удовлетвориться построением чистой логики как просто одним из видов наших математических дисциплин, т.е. как системы утверждений, развертывающейся в наивно-предметной значимости; но что при этом также стремятся к философской ясности относительно

---

<sup>2</sup> Logik, I Buch I, Kap. 1, § 1. [C. 15] (Здесь и далее перевод Гомперца, которым пользовался Гуссерль, приближен к английскому тексту; для сравнения в квадратных скобках указаны соответствующие номера страниц русского издания: Дж. Ст. Милль. Система логики, силлогистической и индуктивной. Москва, 1914 (перевод В. Н. Ивановского). — Прим. перев.).

этих утверждений, т.е. к усмотрению сущности способов познания, вступающих в действие при осуществлении и при идеально-возможном применении таких утверждений, а также к усмотрению смыслополаганий и объективных значимостей, существенно конституирующих вместе с последними.) Исследование языка принадлежит, конечно, {философски} неизбежной подготовке построения чистой логики, так как только с помощью этих исследований могут быть выработаны подлинные объекты логического исследования, а в дальнейшем – сущностные виды и различия этих объектов, с ясностью, не допускающей ложного толкования. Речь идет при этом не о грамматических исследованиях в {эмпирическом}<sup>3</sup> смысле, т.е. отнесенных к какому-либо исторически данному языку, но об исследованиях того наиболее общего типа, которые принадлежат широкой сфере объективной теории познания и к тому, что с ней тесно взаимосвязано, – {чистой}<sup>4</sup> феноменологии мышления и познания как переживаний. {Эта феноменология, так же как и включающая ее в себя чистая феноменология переживаний вообще, имеет дело исключительно с переживаниями, постигаемыми в интуиции и анализируемыми в чистой сущностной всеобщности, но не с эмпирическими апперцептируемыми переживаниями как реальными фактами, т.е. переживаниями переживающих людей или животных в являющемся мире, положенном как факт опыта. Непосредственно постигаемые в сущностной интуиции сущности и взаимосвязи, основывающиеся чисто в этих сущностях, находят в ней дескриптивное и чистое выражение в сущностных понятиях и в высказываниях о сущностных закономерностях. Каждое такое высказывание является априорным в высшем смысле этого слова.} Именно эта сфера должна быть подробно исследована в целях критической теоретико-познавательной подготовки и прояснения чистой логики; в ней будут продвигаться в дальнейшем наши исследования.

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

---

<sup>3</sup> А: {специальном}.

<sup>4</sup> А: {чисто дескриптивной}.

сти, принадлежат психологии как эмпирически-научному исследованию.)<sup>5</sup> С другой стороны, феноменология раскрывает “истоки”, из которых “проистекают” основные понятия и идеальные законы чистой логики. Они должны быть приведены к этим истокам, чтобы получить требуемые для критического теоретико-познавательного понимания чистой логики “ясность и отчетливость”. Теоретико-познавательное и, соответственно, феноменологическое обоснование чистой логики включает в себя весьма трудные, но также несравненно важные исследования. Вспомним о представленных в I томе этих Исследований задачах чистой логики<sup>6</sup>, где была поставлена цель достигнуть достоверности и ясности понятий и законов, которые придают всякому познанию объективное значение и теоретическое единство.

## § 2. ПРОЯСНЕНИЕ ЦЕЛЕЙ ТАКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

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

Итак, объекты, на исследование которых нацелена чистая логика, даны прежде всего в грамматическом одеянии. Говоря точнее, они даны, так сказать, как некоторые вложения в конкретные психические переживания, которые в функции {и н т е н ц и и з н а ч е н и я }<sup>7</sup> или о существо ния з на ч ен и я (в последнем отношении как иллю-

<sup>5</sup> А: {С одной стороны, она служит для подготовки психологии как эмпирической науки. Она анализирует и описывает (особенно как феноменология мышления и познания) переживания представлений, суждений, познаний, которые должны найти в психологии прояснение относительно своего генезиса и эмпирически закономерных связей.}.

<sup>6</sup> См. заключительную часть *Прологемен*, особенно § 66 и далее.

<sup>7</sup> А: {значения}.

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

Из этих сложных феноменологических единств логик должен выделить интересующие его компоненты, в первую очередь, следовательно, типологические свойства актов (*Aktcharaktere*), на основе которых осуществляются акты логического представления, суждения, познания, и подвергнуть их дескриптивному анализу в той степени, в какой это требуется для его собственных логических задач. Из того факта, что теоретическое “реализуется” в определенных психических переживаниях, что оно дано в них в виде частного случая, никоим образом не следует непосредственно — это должно полагаться как нечто само собой разумеющееся, — что эти психические переживания должны иметь значение первичных объектов логических исследований. {Чистого} логика {первично и в собственном смысле} интересует не психологическое суждение, т.е. конкретный психический феномен, но логическое суждение, т.е. тождественное значение высказывания, которое противостоит как нечто единое многообразным, дескриптивно весьма различным переживаниям суждения. Естественно, что этому идеальному единству соответствует в отдельных переживаниях определенная, всем им общая черта<sup>8</sup>. Так как, однако, {чистого} логика не затрагивает конкретное, но соответствующая идея, постигнутое в абстракции общее, то у него, кажется, нет ни малейшего повода покинуть почву абстракции и вместо идеи сделать целью своего исследовательского интереса скорее конкретное переживание.

Тем не менее, даже если феноменологический анализ мышления как [ряда] конкретных переживаний (*konkrete Denkerlebnisse*) не относится к первичной и собственной сфере чистой логики, то его все же нельзя избежать для продвижения чисто-логического (*rein-logisch*) исследования. Ибо все логическое, если только оно должно быть нами усвоено как объект исследования и должно раскрыть возможность очевидности коренящихся в нем априорных законов, должно быть дано в {конкретной полноте}<sup>9</sup>. Сначала, однако, логическое дано нам в некоторой несовершенной форме: понятие как более или менее колеблющееся значение слова; закон, поскольку он выстроен из понятий, как не менее шаткое утверждение. Причем речь идет не о недостатке логического усмотрения. Мы постигаем с очевидностью чистый закон и знаем, что он основывается на чистых формах мышления. Однако эта

<sup>8</sup> в А следует: {, в которой реализуется сущность суждения как такового}.

<sup>9</sup> А {субъективной реализации}.

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

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

И здесь вступает в действие феноменологический анализ.

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

значений, которые сопутствуют тому же самому логическому термину в различных связях высказывания; мы обретаем очевидность, что то, что подразумевается в слове то тут, то там, находит свое осуществление в существенно различных моментах и формообразованиях созерцания и, соответственно, в существенно различных общих понятиях. Посредством разделения понятий, которые были смешаны, и посредством подходящего изменения терминологии мы получаем затем желаемые “ясность и отчетливость” логических положений.

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

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

быть выполнены только на основе феноменологического учения о сущности переживаний, [в которых протекают] мышление и познание, при постоянном внимании к тому, что существенно принадлежит этим переживаниям как подразумеваемое в них (именно в тех модусах, в которых оно как таковое “обнаруживает” себя, “представляет” себя и т.п.). Только посредством чистой феноменологии, которая ни в коей мере не есть психология как эмпирическая наука о психических свойствах и состояниях реальностей одушевленно-живого, может быть радикально преодолен психологизм. Только она и в нашей сфере [чистой логики] дает все предпосылки для окончательного установления всей совокупности чисто-логических основополагающих различий и интуиций (*Einsicht*). Только она устраивает возникающую из сущностных оснований и поэтому поначалу неизбежную видимость, которая весьма настойчиво подталкивает нас перетолковывать объективно-логическое в психологическое.}<sup>10</sup>

Только что рассмотренные мотивы феноменологического анализа существенно связаны, как это легко увидеть, с мотивами, которые проис текают из наиболее общих и основополагающих в вопросах теории познания. Так, если мы подходим к этим вопросам в их максимальной общности (это означает, очевидно, в [их] “формальной” общности, которая абстрагируется от всей “материи познания”), тогда они входят в круг вопросов, которые имеют непосредственное отношение к полному прояснению идеи чистой логики. Тот факт, что все мышление и познание устремлено к предметам, или положениям дел, {затрагивает их будто бы таким образом, что их “в-себе-бытие” должно обнаруживать себя как идентифицируемое единство в многообразиях действительных или возможных актов мышления, соответственно, значений}<sup>11</sup>; далее, тот факт, что всему мы-

---

<sup>10</sup> А {Особенно склонность философской рефлексии смешивать объективный и феноменологический способы рассмотрения, не прибегая к теоретико-познавательному прояснению их целесообразных отношений, и вводить себя в заблуждение в объективном отношении из-за ложных феноменологических толкований обусловливает то, что достаточно развитая феноменология мышления и познания как переживаний в соединении с теорией познания, которая проясняет нам отношение между объективным и субъективным, является предпосылкой для надежного и окончательного установления наиболее общих, если не всех объективно-логических различий и результатов.}.

<sup>11</sup> А {единство которых по отношению к многообразию действительных или возможных актов мышления есть именно “единство в многообразии”, т. е. [единство] идеального типа (*Charakter*).}.

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

### § 3. ТРУДНОСТИ ЧИСТО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Естественные причины трудностей прояснения основных логических понятий состоят в чрезвычайных трудностях строго феноменологического анализа{; в основе своей это одни и те же трудности, идет ли речь об имманентном анализе переживаний в [их] чистой сущности (при исключении всей эмпирической фактичности и индивидуального обосoblения) или же о переживаниях в эмпирико-психологической установке}. Такие трудности обсуждаются психологами обычно при рассмотрении внутреннего восприятия как источника каждый раз конкретного психологического познания; и, конечно, неверным образом уже из-за ложного противопоставления внешнего и внутреннего восприятия<sup>12</sup>. Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной (*widernatürlich*) направленность созерцания и мышления. (Вместо того чтобы растворяться в выстроенных различным образом друг на друге актах [и при этом предметы, смысл которых имеется в виду, так сказать, наивно полагать как существующие, определять [их] или выдви-

<sup>12</sup> В А следовало примечание {см. V Исследование и первое приложение в конце этого тома.}. (Речь идет о приложении к VI Исследованию, которое не публикуется в наст. издании. – Ред.).

гать [относительно них] гипотезы, выводить следствия и т.д.}, мы должны, напротив, “рефлектировать”, т.е. сделать предметами сами акты {в имманентном смысловом содержании}. В то время как предметы созерцаются, мыслятся, теоретически рассматриваются и при этом в какой-либо модальности бытия полагаются как действительные, мы должны направить свой теоретический интерес не на эти предметы, не полагать их в качестве действительных, так, как они являются или имеют значимость в интенции этих актов, но наоборот, именно эти акты, которые до сих пор совершенно не были предметными, должны стать теперь объектами схватывания и теоретического полагания; мы должны их рассмотреть в новых актах созерцания и мышления, описывать, анализировать их в соответствии с их сущностью, делать их предметами {эмпирического или идеирующего мышления.}<sup>13</sup> Однако это есть та направленность мышления, которая в наибольшей степени сопротивляется всем привычкам, постоянно упрочивающимся с самого начала нашего психического развития. Отсюда почти неискоренимая склонность все снова и снова впадать в простую объективную установку, отходя от феноменологической направленности мышления, и определенности{, которые в наивной реализации первичных актов были приписаны их предметам, относить к самим этим актам, соответственно, к их имманентным “явлениям”, или “значениям”,}<sup>14</sup> и считать {целевые классы истинно существующих предметов, таких, как идеи (учитывая то, что они могут быть даны с очевидностью в идеативной интуиции)}<sup>15</sup> феноменологическими составными частями представлений этих предметов.

{Многократно подвергавшаяся обсуждению трудность, которая, как кажется, в принципе ставит под угрозу любую имманентную дескрипцию психических актов и, соответственно, возможность феноменоло-

<sup>13</sup> А: {Вместо того чтобы растворяться в выстроенных различным образом друг на друге актах и, таким образом, обращаться исключительно к их предметам, мы должны, скорее, “рефлектировать”, т. е. сделать предметами сами эти акты. Тогда как предметы созерцаются, мыслятся, полагаются в соотношении друг с другом, рассматриваются с точки зрения идеальной закономерности и т.п., мы должны направить наш теоретический интерес не на эти предметы и не на то, в качестве чего они являются и обладают значимостью в интенции этих актов, но, напротив, именно на эти акты, которые до сих пор совершенно не были предметными; и эти акты мы должны теперь рассматривать в новых актах созерцания и мышления, их анализировать, описывать, делать предметом сравнивающего и различающего мышления.}.

<sup>14</sup> А: {первично являющихся предметов относить к самим явлениям, т. е. к фактическим психическим переживаниям,}.

<sup>15</sup> А: {интенциональные предметы вообще}.

гического учения о сущности, состоит в том, что при переходе от наивной реализации актов к рефлексивной установке, т. е. к реализации относящихся к ней актов, первые акты с необходимостью изменяются. Каким образом можно верно оценить вид и объем этого изменения, каким образом мы можем вообще нечто о нем знать — будь это фактом или сущностной необходимостью?)<sup>16</sup>

К трудностям достижения прочных результатов, идентифицируемых при повторении и усматриваемых с очевидностью, добавляется также трудность их изложения и передачи другим. То, что было с очевидностью установлено после самого точного анализа как сущностное положение дел, должно быть передано с помощью таких выражений, которые, при всем богатстве их различий, соразмерны только с достаточно близкой нам естественной объективностью, в то время как переживания, в которых эта объективность конституируется как сопряженная с сознанием (*bewußtseinsmäßig*), могут быть обозначены только посредством двух-трех весьма многозначных слов, как ощущение, восприятие, представление и т.п. И наряду с этим нужно воспользоваться выражениями, которые именуют то, что является интенциональным в этих актах, предметность, на которую направлены эти акты. Просто невозможно описать подразумевающие (*meinende*) [нечто] акты, не возвращаясь при выражении этого к подразумеваемым вещам. {И при этом легко упустить из виду, что эта “предметность”, описываемая вместе [с актами] и с необходимостью вовлекаемая почти во все феноменологические дескрипции, претерпевает смысловую модификацию, в которой она как раз сама становится принадлежащей феноменологической сфере.}<sup>17</sup>

Если мы отвлечемся от этих трудностей, то возникают новые — в отношении убедительного изложения достигнутых результатов усмотрения для других. Эти результаты усмотрений могут быть перепроверены и подтверждены только теми, кто уже достиг весьма искусной

---

<sup>16</sup> А: {Так как во вторичном акте мы должны направлять внимание на первичные, и в этом опять-таки заключается предпосылка, что по меньшей мере до определенной степени наше внимание обращено на их предметы, то в качестве отягощающего обстоятельства появляется здесь, конечно, “узость сознания”. Далее, известное исказжающее воздействие, которое оказывают вторичные акты рефлексии на феноменологическое содержание первичных актов, причем человек неопытный может вообще не заметить появляющихся изменений, и даже для опытного их очень трудно оценить.}.

<sup>17</sup> А: {Мы нуждаемся в привычных для нас выражениях относительно предметного, чтобы создать описательные выражения, в которых мы реализуем весьма косвенные указания на соответствующие акты и их дескриптивные различия.}.

способности производить чистую дескрипцию в этом противоположном естественному состоянии (*Habitus*) рефлексии, следовательно, теми, кто может {абсолютно (*rein*)}<sup>18</sup> воспринять воздействие феноменологических отношений. Эта чистота требует отказа от любого искажающего вмешательства высказываний, вырастающих из наивного восприятия или обсуждения предметностей, которые были положены как существующие в актах, подлежащих феноменологической трактовке. Она запрещает также какой бы то ни было другой выход за пределы собственного сущностного содержания актов, следовательно, любое использование отнесенных к самим этим актам соответствующих естественных апперцепций и полаганий (*Setzung*); [она запрещает] подходить к ним (будь это и неопределенно всеобщим образом, и на показательном примере) как к психологическим реальностям, как к состояниям какой-нибудь “одушевленной сущности” определенной или какой-либо вообще природы. Способность к такому виду исследований усвоить нелегко, и нельзя, например, заменить или получить ее никаким сколь угодно усердным обучением на психологических экспериментах.

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

#### § 4. О НЕОБХОДИМОСТИ УЧИТЫВАТЬ ГРАММАТИЧЕСКУЮ СТОРОНУ ЛОГИЧЕСКИХ ПЕРЕЖИВАНИЙ

Аналитическая феноменология, в которой нуждается логик для подготовки и выработки основоположений, касается, среди прочего и пре-

---

<sup>18</sup> А: {абсолютно, вне всякой замутняющей примеси интенциональной предметности}.

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

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

Известно, однако, что дифференциацию выражений обусловливают не просто различия значений. Напомню здесь только о различиях в окраске речи, а также об эстетических тенденциях речи, которые противостоят бедности и однообразию выражений и их звуковой или ритмической дисгармонии и требуют поэтому доступной полноты и богатства равных по значению выражений.

Вследствие приблизительного совпадения вербальных и мыслительных различий, а также ф о р м слова и ф о р м мышления, возникает естественная склонность искать за каждым выраженным грамматическим различием различие логическое. Поэтому важной в логическом отношении задачей будет приведение к аналитической ясности отношение выражения и значения. Средство, при помощи которого в каждом данном случае может быть решен вопрос, было ли определенное различие логическим или же просто грамматическим, следует видеть в возврате { от расплывчатого к соответствующему артикулированному и ясному значению, насыщенному полнотой созерцания показательных случаев и осуществляющемуся в этом созерцании.}<sup>19</sup>

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

---

<sup>19</sup> А: { от значения к осуществляющему [его] созерцанию.}.

## § 5. ОБОЗНАЧЕНИЕ ГЛАВНЫХ ЦЕЛЕЙ ПОСЛЕДУЮЩИХ АНАЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

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

Как собственное сущностное содержание выраженных переживаний, так и их интенциональное содержание, идеальный смысл их предметной интенции, т. е. единство значения и единство предмета требуют более подробного исследования. Прежде всего [тре-

бует исследования] обоядная связь, этот вначале загадочный факт, как то же самое переживание может и должно иметь содержание в двойственном смысле — как наряду с его собственным, {реальным (reell)}<sup>20</sup> содержанием ему может и должно быть присуще идеальное, интенциональное содержание.

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

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

## § 6. ДОБАВЛЕНИЯ

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

2. Добавление. Феноменологическое обоснование логики борется также с той трудностью, что почти все понятия, на прояснение которых она нацелена, она должна применять в самом изложении. В этой

---

<sup>20</sup> А: {актуальным (aktuell)}.

связи существует определенный и просто неустранимый недостаток в систематической последовательности (феноменологических (и одновременно теоретико-познавательных) фундаментальных исследований.)<sup>21</sup> Если мышление означает для нас то, что в первую очередь требует прояснения, то недопустимо некритически употреблять сомнительные понятия или термины в самом проясняющем изложении. Однако не следует заранее ожидать, что критический анализ соответствующих понятий лишь тогда становится необходимым, когда объективная связь логических материй приводит к этим понятиям. Другими словами, если это рассматривать в себе и для себя, тогда систематическое прояснение чистой логики, так же как и любой другой дисциплины, потребовало бы того, чтобы шаг за шагом следовать порядку вещей, системной связности науки, требующей прояснения. В нашем случае, однако, собственная достоверность исследования требует того, чтобы этот систематический порядок все время нарушался, чтобы устранялись понятийные неясности, которые угрожали бы ходу самого исследования, прежде чем естественная последовательность вещей могла бы привести к этим понятиям. Исследование движется как бы зигзагом, и это сравнение подходит тем лучше, что благодаря внутренней зависимости различных понятий в сфере познания все снова и снова следует возвращаться к первичному анализу и испытывать эти понятия на новых понятиях, так же как новые на старых.

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

Ответ, естественно, таков: если слово “психология” сохраняет свой старый смысл, то феноменология как раз не является дескриптивной психологией. Присущая ей “чистая” дескрипция – т.е. сущностное усмотрение, осуществляемое на основе отдельных показательных созерцаний переживаний (*exemplarische Einzelanschauungen von Erlebnissen*) (пусть даже в мышлениях в свободной фантазии) и дескрип-

---

<sup>21</sup> А: {теоретико-познавательных предварительных исследований.}.

тивная фиксация усматриваемых сущностей в чистых понятиях – не есть эмпирическая (естественнонаучная) дескрипция, напротив, она исключает естественное осуществление всех эмпирических (натуралистических) апперцепций и полаганий. Дескриптивно-психологические констатации в отношении восприятий, суждений, чувств, волений и т.д. имеют дело с обозначенными таким образом реальными состояниями одушевленных сущностей, принадлежащими природной действительности, точно так же как дескриптивные констатации в отношении физических состояний делаются, как само собой разумеется, в отношении природных процессов и в отношении процессов действительной, а не вымышленной природы. Каждое общее положение обладает здесь характером эмпирического обобщения, которое верно в отношении определенной природы. Феноменология, однако, не говорит о каких-либо состояниях живых существ (и даже о состояниях некоторой возможной природы вообще), она говорит о восприятиях, суждениях, чувствах и т.д. как *таковых*, о том, что присуще им *a priori*, в неограниченной всеобщности, именно как чистым единичностям чистых видов, о том, что можно усмотреть исключительно на основе чисто интуитивного схватывания “сущности” (родов и видов сущности): совершенно аналогично тому, как чистая арифметика говорит о числах, геометрия – о пространственных формах на основе чистого созерцания в идеативной всеобщности. Следовательно, не психология, но феноменология есть фундамент чисто-логического проясняющего анализа (так же как и любая критики разума). Одновременно она является, хотя совершенно в другой функции, необходимым фундаментом любой психологии – которая могла бы с полным правом назвать себя строго научной – аналогично тому, как чистая математика, например чистое учение о пространстве и движении, составляет необходимый фундамент любой точной естественной науки (учение о природе эмпирических вещей с их эмпирическими формами, движениями и т.д.). Сущностное постижение восприятий, волений и любых других форм переживаний имеет силу, конечно, и для соответствующих эмпирических состояний живых существ, так же как геометрические интуиции – для пространственных форм природы.}<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> А {3. Добавление. Феноменология – это дескриптивная психология. Следовательно, критика познания есть в сущности психология или по крайней мере должна быть построена на психологии. Следовательно, чистая логика также основывается на психологии – и к чему тогда весь спор с психологизмом?}

## § 7. ПРИНЦИП БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОСТИ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Теоретико-познавательное исследование, которое выдвигает серьезное притязание на научность, должно, как это уже неоднократно подчеркивалось, удовлетворять принципу беспредпосылочности. По нашему мнению, однако, этот принцип не может требовать чего-то большего, чем строгого исключения всех {высказываний}<sup>23</sup>, которые не могут быть целиком и полностью реализованы феномениологически. Каждое теоретико-познавательное исследование должно осуществляться на феноменологической основе. “Теория”, к которой устремляется такое исследование, есть не что иное, как осмысление и ясное понимание того, что есть вообще мышление и познание {именно по своей родовой чистой сущности; каковы характерные особенности и формы, с которыми оно сущностно связано, какие имманентные структуры заключены в его предметном отношении}, что

---

Разумеется, мы отклоним это возражение, которое не придет в голову ни одному внимательному читателю *Пралегомен*, — на это мы уже указали в § 2: Необходимость такого психологического обоснования чистой логики, а именно строго дескриптивного обоснования, не должна ввести нас в заблуждение относительно взаимной независимости обеих наук, логики и психологии. Ибо чистая дескрипция есть просто предварительная ступень теории, но не сама теория. Таким образом, одна и та же сфера чистой дескрипции может служить для подготовительной работы в отношении различных теоретических наук. Не психология как целостная наука есть фундамент чистой логики, но определенные классы дескрипций, которые образуют предварительные ступени для теоретических исследований в психологии (а именно, в той мере, в какой они описывают эмпирические предметы, генетические связи которых хочет проследить эта наука), образуют одновременно основу для фундаментальных абстракций, в которых логик постигает с очевидностью сущность своих идеальных предметов и взаимосвязей.

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

<sup>23</sup> А: {допущений}.

означают по отношению к таким структурам такие идеи, как, например, идеи значимости (*Geltung*), оправданности, непосредственной и опосредованной очевидности и их противоположностей, какие спецификации таких идей допустимы в зависимости от регионов возможных предметностей сознания, каким образом формальные и материальные “законы мышления” проясняются в соответствии со своим смыслом и своей действенностью посредством априорной соотнесенности с этими сущностными структурными связями познающего сознания и т.д.)<sup>24</sup> Если это размышление о смысле познания не должно иметь в качестве результата простое мнение, но, в соответствии с выдвигаемым здесь строгим требованием, основанное на очевидности (*einsichtig*) знание, тогда это размышление, как чистая сущностная интуиция, должно осуществляться на основе мышления и познания как переживаний, данных в качестве определенных примеров. То, что акты мышления направлены иногда на трансцендентные и даже на несуществующие и невозможные объекты, не наносит этому ущерба. Ибо эта предметная направленность, этот акт, представляющий или подразумевающий объект, который {не находится реально (*reell*) в феноменологическом составе переживаний}<sup>25</sup>, есть, как это следует, пожалуй, отметить, характерная дескриптивная черта соответствующего переживания, и, таким образом, смысл, [заключенный] в таком подразумевающем акте должен быть прояснен и установлен лишь на основе самого переживания; другим способом это было бы невозможно.

{От чистой теории познания отделен вопрос об оправданности допущения трансцендентных сознанию “психических” и “физических” реальностей: должны ли быть поняты отнесенные к ним высказывания естествоиспытателей в действительном или переносном смысле, имеет ли смысл и оправданно ли противопоставлять являющейся природе, природе как корреляту естествознания, еще второй, в некотором повышенном смысле трансцендентный мир, и тому подобные вопросы. Вопрос о существовании и природе “внешнего мира” – это метафизический вопрос. Теория познания, как общее прояснение идеальной сущности и действительного смысла познающего мышления, хотя и

<sup>24</sup> А: {, в чем состоит, собственно, их истинное притязание на предметность, каковы существенные формы, которые принадлежат идее познания, в особенности идее познания *a priori*, в каком смысле коренящиеся в этих формах “формальные” законы суть законы мышления и в каком смысле они ограничивают идеальную возможность от теоретического познания и от познания вообще.}.

<sup>25</sup> А: {не реализуется феноменологически}.

включает в себя общий вопрос — возможно ли и в какой степени возможно знание или разумное предположение относительно вещественно “реальных” предметов, которые принципиально трансцендентны познающим их переживаниям, и каким нормам должен был бы соответствовать истинный смысл такого знания, — однако [она не ставит] эмпирически ориентированный вопрос, можем ли мы, люди, на основе фактически полученных данных (*gegebene Daten*) действительно достичь такого знания, или даже задачу реализовать это знание.)<sup>26</sup> Согласно нашему пониманию, теория познания, собственно говоря, это совсем не теория. Она не является наукой в точном смысле единства, исходящего из теоретического объяснения. Объяснение в смысле теории есть постижение (*Begreiflichmachen*) единичного на основе общего закона и этого последнего опять на основе основного закона. В области фактов речь идет при этом о познании, что то, что происходит при данном сочетании условий, необходимо и происходит в соответствии с законами природы. В области априорного речь идет опять-таки о постижении (*Begreifen*) необходимости специфических отношений более низкой ступени, исходя из охватывающих их общих необходимостей и в конечном итоге — из самых первичных и самых общих законов и отношений, которые мы называем аксиомами. В этом теоретическом смысле теория познания не должна ничего объяснять, она не строит никаких дедуктивных теорий и не подчиняется таким теориям. Мы достаточно это видим в наиболее общей, так сказать, формальной теории познания, которая предстала перед нами в *Пролегоменах*<sup>27</sup> как философское дополнение к чистой *Mathesis* в самом широком (из всех мыслимых) понимании, которое объединяет все априорное кате-

---

<sup>26</sup> А [От теории познания совсем отделен вопрос об оправданности допущения “психических” или “физических” реальностей, отличных от нашего собственного Я: что составляет сущность этих реальностей, в каких границах они существуют, относятся ли к ним атомы и молекулы физиков и т.п. Вопрос о существовании и природе “внешнего мира” — метафизический вопрос. Напротив, теория познания, как общее прояснение идеальной сущности, или смысла, познающего мышления, хотя и включает в себя общий вопрос, возможно ли и в какой степени возможно знание или разумное предположение относительно предметов, которые в переживании мышления сами не даны, т. е. даже в точном смысле не познаны, но не [ставит] особый вопрос, можем ли мы на основе фактически полученных данных действительно достичь такого знания, или даже задачу реализовать это знание.].

<sup>27</sup> Гуссерль имеет в виду I том “Логических исследований”, который имеет подзаголовок “Пролегомены к чистой логике”. Спб., 1909. (*Прим. перев.*)

гориальное познание в форме систематических теорий. Вместе с этой теорией теорий проясняющая ее формальная теория познания предшествует любой эмпирической теории, следовательно, предшествует любой объясняющей реальной науке, физическому естествознанию, с одной стороны, а психологии — с другой стороны, и, естественно, любой метафизике. Она стремится дать объяснение не познанию, фактическому событию в объективной природе в психологическом или психофизическом смысле, но прояснить идею познания в соответствии с его конститутивными элементами, или законами; она хочет проследить не реальные связи существования и последовательности, в которые вплетены фактические акты мышления, но понять идеальный смысл видовых связей, в которых документируется объективность познания; чистые формы познания она стремится возвысить до ясности и отчетливости путем возврата к адекватно осуществляющему [их смысл] созерцанию. Это прояснение {осуществляется в рамках феноменологии познания, феноменологии, которая, как мы видели, направлена на сущностные структуры "чистых" переживаний и принадлежащий им смысловой состав (Sinnesbestände). В своих научных установлениях она с самого начала и во всех дальнейших шагах не содержит ни малейшего утверждения о реальном существовании; следовательно, никакое метафизическое, никакое естественнонаучное и в особенности психологическое утверждение не может иметь в ней места в качестве предпосылки.}<sup>28</sup>.

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

Эта метафизическая, естественнонаучная, психологическая беспредпосыльность, и никакая другая, должна будет осуществиться в последующих исследованиях. Само собой разумеется, им не нанесут

---

<sup>28</sup> А: {требует, как мы видели, в значительной мере феноменологии познания как переживания и вообще феноменологии созерцания и мышления как переживаний, — феноменологии, нацеленной на чисто дескриптивный анализ переживаний в их реальном составе, но никоим образом не на генетический анализ в его каузальных взаимосвязях.}.

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

Истинные предпосылки для предполагаемых результатов должны заключаться в положениях, которые удовлетворяют требованию, что то, что в них высказывается, допускает адекватное феноменологическое оправдание, следовательно, осуществление посредством очевидности в самом строгом смысле слова; далее, что в этих положениях только тот смысл всякий раз должен приниматься в расчет, который был интуитивно в них установлен.

# I

## ВЫРАЖЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ

### ГЛАВА I.

#### СУЩНОСТНЫЕ РАЗЛИЧЕНИЯ

##### § 1. ДВОЙСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ТЕРМИНА “ЗНАК”

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

что оно может иметь место и без такого переплетения. Однако выражения развертывают свою функцию значения и в одиночестве в душевой жизни, где они больше не функционируют как признаки. В действительности оба понятия знака не образуют отношения более широкого и более узкого понятия.

Все это требует более детального рассмотрения.

## § 2. СУЩНОСТЬ ОПОВЕЩЕНИЯ (ANZEIGE)

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

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

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

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

### § 3. УКАЗАНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

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

альные “содержания”, положения. Посылки доказывают логический вывод, кто бы ни высказывал эти посылки и логический вывод, кто бы ни выражал единство обоих. В этом обнаруживает себя идеальная закономерность, которая выходит за пределы связанных посредством мотивации *hic et nunc* суждений и охватывает в сверхэмпирической всеобщности все суждения этого же содержания, и более того, все суждения этой же “формы” как таковые. Именно эта закономерность осознается нами субъективно в усматриваемом с очевидностью обосновании, и сам закон – посредством идеирующей рефлексии на содержания пережитых в единстве суждений [на основе] фактически имевшей место связи в мотивации (в реальном осуществлении вывода и доказательства), т. е. в рефлексии на соответствующие утверждения.

В случае оповещения обо всем этом нет и речи. Здесь как раз исключено очевидное усмотрение и, говоря объективно, познание идеальной связи соотносимых содержаний суждений. Там, где мы говорим, что положение дел *A* есть оповещение о положении дел *B*, что существование одного указывает на то, что существует также и другое, то здесь мы можем ожидать с полной определенностью, что мы действительно обнаружим это последнее, однако, говоря таким образом, мы не имеем в виду, что между *A* и *B* наличествует отношение с очевидностью усматриваемой объективно необходимой связи; содержания суждений не выступают здесь для нас в отношении посылок и выводов. Конечно, случается так, что там, где объективно существует обосновывающая связь (и причем опосредствованная), мы также говорим об оповещении. То обстоятельство, что алгебраическое уравнение имеет нечетную степень, служит (так мы, например, говорим) математику знаком того, что оно имеет по меньшей мере один действительный корень. Однако, если быть более точным, то мы реализуем при этом только возможность того, что констатация нечетности степени уравнения служит математику – без действительного воспроизведения усматриваемого с очевидностью хода доказательства – как непосредственный, непроясненный мотив, чтобы принять в расчет включенное в закономерную связь свойство уравнения для своих математических целей. Там, где имеет место нечто подобное, там, где определенное положение дел действительно служит признаком для другого положения дел, которое, если его рассматривать само по себе, должно быть следствием первого, первое положение дел выполняет эту функцию в мыслящем сознании не как логическое основание, но благодаря {связи}<sup>29</sup>, которую устанавливает между убеждениями как психическими пережи-

---

<sup>29</sup> А: {эмпирико-психологической связи}.

ваниями или диспозициями проведенное ранее действительное доказательство или даже выученное, когда опираются лишь на авторитет. В этом ничего не меняет, естественно, сопровождающее иногда знание об объективном существовании определенной рациональной связи, превратившееся просто в привычку.

Если же оповещение (или мотивационная связь, в которой проявляется это отношение, выдающее себя за объективное) не имеет существенного отношения к необходимой связи, то, конечно, можно спросить, не должно ли оно иметь сущностное отношение к вероятностной связи. Там, где одно указывает на другое, там, где убежденность в бытии одного эмпирически (т.е. случайным, не необходимым образом) мотивирует убежденность в бытии другого, не должна ли тогда мотивирующая убежденность содержать вероятностное основание для мотивированной? Здесь не место подробно рассматривать этот напрашивающийся вопрос. Следует только заметить, что положительный ответ, разумеется, будет верным в той мере, в какой верно то, что такого рода мотивации подлежат некоторой идеальной юрисдикции, позволяющей говорить об оправданных и неоправданных мотивах; следовательно, в объективном отношении — о действительном оповещении (имеющем силу, т.е. обосновывающем вероятность и иногда {эмпирическую}<sup>30</sup> достоверность) в противоположность кажущемуся (не имеющему силы, т.е. не представляющему собой основание вероятности). Можно было бы привести в качестве примера спор о том, представляют ли собой вулканические проявления действительный признак того, что земные недра находятся в огненно-текучем состоянии и т.п. Одно верно, что там, где речь идет о признаком, не предполагается некоторое определенное отношение вероятности. Как правило, когда мы говорим о признаком, то основу нашей речи составляют не просто предположения, но суждения твердой убежденности; поэтому в признанной нами области идеальной юрисдикции сперва должно быть выдвинуто требование скромного ограничения убеждений просто предположениями.

Замечу еще, что, по моему мнению, нельзя обойтись без того, чтобы не говорить о мотивации в общем смысле, который включает в себя одновременно обоснование и эмпирическое указание (*Hindeutung*). Ибо здесь фактически имеет место совершенно несомненная феноменологическая общность, которая достаточно очевидна, чтобы обнаружиться даже в обыденной речи: ведь мы говорим вообще о выводах и следствиях не только в логическом, но и в эмпирическом смысле как об

---

<sup>30</sup> А: {физическую}.

оповещении. Эта общность простирается, очевидно, еще намного дальше, она охватывает область феноменов души и в особенности феноменов воли, лишь относительно которой говорится о мотивах в первичном смысле. Также и здесь играет свою роль это “так как”, которое в языковом отношении простирается вообще так же далеко, как и мотивация в самом широком смысле. Поэтому я не могу признать оправданными упреки Мейнинга<sup>31</sup> в адрес терминологии Брентатона, к которой я здесь присоединяюсь. В одном, однако, я полностью с ним согласен, что при восприятии мотивированности ни в коем случае речь не идет о {восприятии}<sup>32</sup> причинности.

#### § 4. ЭКСКУРС: ВОЗНИКНОВЕНИЕ ОПОВЕЩЕНИЯ ИЗ АССОЦИАЦИИ

Психические факты, из которых берет свое “начало” понятие признака, т.е. на основе которых оно может быть схвачено абстрактно, относятся к широкой группе фактов, которые могут быть охвачены традиционным термином “ассоциация идей”. Ибо этот термин относится не только к тому, что выражают законы ассоциации, факты “обобществления идей” (“Vergesellschaftung der Ideen”) посредством “пробуждения” (“Wiedererweckung”), но и более широкий круг фактов, в которых ассоциация обнаруживает себя как творческая, именно создающая дескриптивно своеобразные свойства и формы единства<sup>33</sup>. Ассоциация не просто вызывает в сознании определенные содержания и предоставляет им самим соединиться с данными содержаниями, как это законосообразно предписывает сущность одних и других (их родовая определенность). Она, конечно, не служит помехой единству, основанному исключительно на содержаниях, например единству визуальных содержаний в поле зрения и т.п. Однако она создает к тому же новые феноменологические свойства и единства, которые как раз не имеют своего необходимого и закономерного основания ни в самих пережитых

---

<sup>31</sup> A.v. Me in ong, *Gött. gel. Anz.*, 1892, S. 446.

<sup>32</sup> “Добавления и поправки” к А: {внутреннее (= очевидное, адекватное) восприятие}.

<sup>33</sup> Конечно, персонифицирующее описание ассоциации, которая нечто создает, и подобные образные выражения, которые мы употребляем далее, уже потому не следует отбрасывать, что эти выражения удобны. Каким бы важным ни было научно точное, а также весьма обстоятельное описание относящихся сюда фактов, все же в целях более легкого понимания и там, где не требуется предельная точность, образная речь никогда не будет излишней.

содержаниях, ни в родах своих абстрактных моментов<sup>34</sup>. Если *A* вызывает в сознании *B*, то оба они не просто осознаются одновременно или последовательно, но обычно становится ощущимой еще их взаимосвязь, сообразно которой одно указывает на другое, а последнее выступает как принадлежащее первому. Формирование из них простого сосуществования сопринаадлежности, или, чтобы это обозначить точнее, формирование из них сопринаадлежности в являющихся интенциональных единствах – это есть непрерывная работа ассоциативной функции. Любое единство опыта, как-то: эмпирическое единство вещи, процесса, порядка и отношений вещей, есть феноменальное единство благодаря ощущаемой сопринаадлежности единообразно выделяющихся частей и сторон являющейся предметности. Одно указывает в явлении на другое в определенном порядке и связи. И само единичное в этом процессе прямого и обратного указания не есть просто пережитое содержание, но являющийся предмет (или его часть, его признак (*Merkmal*) и т.п.), который является себя только потому, что опыт придает содержаниям новый феноменологический характер, в соответствии с чем они не имеют более веса сами по себе, но делают представимым отличный от них предмет. К совокупности этих фактов относится еще и факт оповещения, в соответствии с которым предмет или обстоятельство дел не только напоминает о некотором другом и таким способом указывает на него, но первый одновременно свидетельствует о другом, склоняет к допущению, что он равным образом существует, и это, как было описано, непосредственно ощущимо.

### § 5. ВЫРАЖЕНИЯ КАК ЗНАКИ, ОБЛАДАЮЩИЕ ЗНАЧЕНИЕМ. ОТДЕЛЕНИЕ НЕ ОТНОСЯЩЕГОСЯ СЮДА СМЫСЛА ВЫРАЖЕНИЯ

От оповещающих знаков мы отличаем знаки, обладающие значением, т.е. выражения. Термин выражение мы берем, конечно, в некотором более узком смысле. Его сфера действия не включает кое-что из того, что называется выражением в нормальной речи.

<sup>34</sup> Я говорю здесь о пережитых содержаниях, но не о являющихся и подразумеваемых предметах или процессах. Все то, из чего реально (*geell*) конституируется индивидуальное, "переживающее" сознание, есть пережитое содержание. То, что оно воспринимает, вспоминает, представляет и т.п., есть полагаемый (интенциональный) предмет. {В А следует: Только в виде исключения оба могут совпадать}. Более подробно об этом в V Исследовании.

Обычно следует оказывать давление на язык там, где необходимо терминологически фиксировать понятия, для которых имеются в распоряжении только многозначные термины. В качестве предварительного шага мы устанавливаем, что любая речь и любая ее часть, так же как любой в существе своем такого же рода знак, есть выражение, причем независимо от того, действительно ли произносится эта речь, т.е. направлена ли она с целью коммуникации к какой-либо другой личности, или нет. Напротив, мы исключаем мимику и жесты, которые непроизвольно сопровождают нашу речь и во всяком случае не служат целям сообщения или в которых находит "выражение" душевное состояние личности, понятное для окружающих и без сопровождающей речи. Такого рода "проявления" не суть выражения в смысле речи, в сознании того, кто "проявляет" себя таким образом, они не находятся в феноменальном единстве с выраженным переживаниями, как это происходит в случае речи; в них ничего не сообщается другому, при их проявлении недостает интенций, чтобы явным образом сформировать какую-либо "мысль", будь это для других, будь это для самого себя, когда находятся наедине с собой. Короче говоря, такого рода "выражения" не имеют никакого собственного значения. Здесь ничего не меняется оттого, что Другой (Zweiter) может истолковывать наши непроизвольные проявления (например, "изменение выражения лица") и что благодаря им он может узнавать о наших внутренних мыслях и движениях души. Они "значают" для него нечто в той мере, в какой он как раз их истолковывает; однако и для него они не обладают никакими значениями в точном смысле языковых знаков, но только в смысле оповещений.

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

#### § 6. ВОПРОС О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ РАЗЛИЧИЯХ, КОТОРЫЕ ПРИНАДЛЕЖАТ ВЫРАЖЕНИЯМ КАК ТАКОВЫМ

Обычно в отношении любого выражения различают две вещи:

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

2. Определенную совокупность психических переживаний, которые присоединены ассоциативно к выражению и делают его посредством этого выражением чего-либо. Большей частью эти психические переживания называют *смыслом*, или *значением*, выражения, и притом придерживаясь мнения, что такое обозначение согласуется с

тем, что означают эти термины в нормальной речи. Мы увидим, однако, что это понимание неверно и что простого различия между физическим знаком и смыслопридающим переживанием недостаточно, и в особенности для логических целей.

Это обстоятельство уже давно было замечено, и в особенности по отношению к именам. В отношении любого имени проводили различие между тем, о чем оно “извещает” (т. е. о психических переживаниях), и тем, что оно означает. И опять, между тем, что оно означает (смыслом, “содержанием” номинативного представления), и тем, что оно именует (предметом представления). Подобные различия мы находим необходимыми для всех выражений и должны будем с точностью исследовать их сущность. В соответствии с этими различиями мы разграничили понятия “выражение” и “признак”, хотя при этом не оспаривается, что в живой речи выражения функционируют одновременно и как признаки, к рассмотрению чего мы сразу же приступим. Позднее к этому добавятся еще и другие важные различия, которые касаются возможных отношений между значением и иллюстрирующим созерцанием и, возможно, созерцанием, приводящим к очевидности (*evidenzmachend*). Лишь принимая во внимание эти отношения, можно тщательно отграничить понятие значения и в дальнейшем провести фундаментальное противопоставление символической функции значений и их познавательной функции.

## § 7. ВЫРАЖЕНИЕ В КОММУНИКАТИВНОЙ ФУНКЦИИ

Давайте рассмотрим — чтобы можно было выработать существенные в логическом отношении различия — выражение прежде всего в его коммуникативной функции, которую оно изначально призвано осуществлять. Артикулированный звуковой комплекс (или записанные буквы) становится высказанным словом, речью, в которой вообще нечто сообщается, лишь вследствие того, что говорящий создает его в намерении “высказаться о чем-либо”, другими словами, что он придает этому комплексу в определенных психических актах некоторый смысл, который он хочет сообщить слушающему. Это сообщение становится, однако, возможным вследствие того, что слушающий также понимает интенцию говорящего. И он совершает это в той мере, в какой он воспринимает говорящего как личность, которая производит не просто звуки, но говорит ему [нечто], которая, следовательно, одновременно со звуками осуществляет определенные смыслопридающие акты, о которых она его извещает и, соответственно, смысл которых она хочет ему сообщить. То, что прежде всего делает возможным осмыс-

ленное (*geistig*) общение и превращает связную речь в речь, заключено в корреляции между взаимосвязанными физическими и психическими переживаниями общающихся друг с другом личностей, корреляции, опосредованной физической стороной речи. Говорить и слушать, извещать о психических переживаниях, когда говоришь, и получать извещение о них, когда слушаешь, — это соединяется друг с другом.

Если эту связь сделать объектом внимания, то можно сразу же осознать, что все выражения в коммуникативной речи функционируют как признаки. Они служат слушающему знаками "мыслей" говорящего, т.е. знаками его смыслодающих (*sinngebende*) психических переживаний, так же как и прочих психических переживаний, которые принадлежат интенции сообщения. Эту функцию языковых выражений мы называем извещающей (*kündgebende*) функцией. Содержание извещения образуют психические переживания, о которых извещается. Смысл предиката *то, о чем извещается*, мы можем понимать в более узком и более широком смысле. Более узкий смысл мы ограничиваем смыслодующими актами, в то время как более широкий может охватывать все акты говорящего, которые на основе его речи вкладывает в него слушающий (иногда вследствие того, что в этой речи говорится о них). Так, например, когда мы высказываем пожелание, то суждение, в котором высказывается пожелание, есть то, о чем извещается в более узком смысле, само пожелание — то, о чем извещается в более широком смысле. Точно так же и в случае обычного высказывания о восприятии, которое сразу же интерпретируется слушающим как принадлежащее актуальному восприятию. Об акте восприятия извещается при этом в более широком смысле, о надстраивающемся на нем суждении — в более узком смысле. Мы тотчас замечаем, что обычный способ речи позволяет обозначить переживания, о которых извещается, как получившие выражение.

Понимание извещения не есть понятийное знание об извещении, не есть суждение как высказывание [о нем]; но оно состоит просто в том, что слушающий в [непосредственном] созерцании постигает (апперцептирует) говорящего как личность, которая то-то и то-то выражает, или, как мы при этом можем сказать, воспринимает его как личность. Если я кого-либо слушаю, я воспринимаю его именно как говорящего, я слушаю то, что он рассказывает, доказывает, желает, в чем он сомневается и т.д. Слушающий воспринимает извещение в том же самом смысле, в котором он воспринимает саму извещающую личность — хотя все же психические феномены, которые делают личность личностью, не могут быть даны при созерцании другого как то, что они суть. В обыденной речи мы говорим также о восприятии психических фе-

нomenов других личностей, мы “видим” их гнев, боль и т.д. Этот способ речи совершенно корректен, пока, например, и внешние телесные вещи считаются воспринятыми и, вообще говоря, пока понятие восприятия не сводится к адекватному восприятию, к созерцанию в самом строгом смысле. Если же характер восприятия состоит по существу в акте созерцания, который подразумевает (*in dem anschaulichen Vermeinen*) в схватывании само присутствие вещи или процесса — и такой подразумевающий акт возможен, тем более что он дан в подавляющем большинстве случаев без всякого понятийного, эксплицитного схватывания, — тогда получение извещения есть простое восприятие извещения. Разумеется, здесь имеет место только что затронутое нами существенное различие. Слушающий воспринимает, что говорящий выражает определенные психические переживания, и в этом плане он также воспринимает эти переживания; однако он сам их не переживает, относительно них он обладает не “внутренним”, но “внешним” восприятием. Есть большая разница между действительным схватыванием некоторого бытия в адекватном созерцании и предположительным его схватыванием на основе созерцательного, но не адекватного представления. В первом случае [мы имеем дело] с пережитым, в последнем — с предполагаемым бытием, которое вообще не соотнесено с истиной. Взаимное понимание требует как раз определенного соответствия обоюдных психических актов, развертывающихся в извещении и получении извещения, однако ни в коем случае не их полного равенства.

## § 8. ВЫРАЖЕНИЯ В ОДИНОЧСТВЕ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

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

Отсюда кажется ясным, что значение выражения и все то, что ему сущностно принадлежит, не может совпадать с его извещающей функцией. Или мы должны утверждать, что и в одиночестве душевной жизни мы извещаем о чем-либо с помощью выражения, только это извещение не относится к Другому? Должны ли мы утверждать, что говоря-

щий в одиночестве говорит себе самому, что слова служат ему в качестве знаков, а именно как признаки его собственных психических переживаний. Я не верю, что можно было бы придерживаться такого понимания. Конечно, слова функционируют здесь, как и повсюду, в качестве знаков; и повсюду мы можем говорить прямо-таки об указании (*Hinzeigen*). Если же мы размышляем об отношении выражения и значения и для этой цели расчленяем комплексное и при этом внутренне единое переживание наполненного смыслом выражения на два фактора — слово и смысл, тогда само слово является нам как [нечто в] себе безразличное, смысл же — как то, на что “метит” это слово, то, что подразумевается под этим знаком; кажется, что выражение таким способом отклоняет от себя интерес, чтобы направить его на смысл, указать на него. Однако это указание (*Hinzeigen*) не есть оповещение в рассмотренном нами смысле. Существование (*Dasein*) знака не мотивирует существование или, точнее, нашу убежденность в существовании значения. То, что должно служить нам в качестве признака (отметки), должно быть нами воспринято как существоующее. Это касается и выражений в коммуникативной речи, но не в монологической речи. Здесь мы обычно довольствуемся представленными словами вместо действительных слов. В фантазии витает перед нами произнесенное или напечатанное слово как знак (*Wortzeichen*), в действительности оно совершенно не существует. Мы все же не будем смешивать представления-фантазии или даже лежащие в их основе содержания фантазии с созданными в фантазии предметами. Существует не созданное в фантазии звучание слова или его запись, но фантазия как представление о них. Разница здесь такова, как между созданным в фантазии кентавром и представлением-фантазией о нем. Не-существование слова не является для нас помехой. Но это не-существование не является также предметом нашего интереса. Ибо к функции выражения как выражения оно совершенно не относится. Там, где это важно, к функции признания значения присоединяется как раз извещающая функция: мысль должна быть выражена не просто как некоторое значение, но также сообщена посредством извещения, что, конечно, возможно только при действительном говорении и слушании.

В определенном смысле говорят, конечно, и тогда, когда говорят в одиночестве (*in der einsamen Rede*), и, разумеется, при этом возможно рассматривать себя как говорящего и даже иногда как говорящего себе самому. Когда, например, кто-нибудь говорит себе: “Ты поступил дурно, ты не можешь так дальше делать”. Однако в собственном, коммуникативном смысле в таких случаях не говорят, ничего себе не сообщают, только представляют себя говорящими и сообщающими. В

монологической речи слова все же не могут служить нам как признаки для существования психических актов, ведь такого типа оповещение было бы здесь совершено бесполезным. Ведь эти акты переживаются нами в тот же самый момент.

### § 9. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ФИЗИЧЕСКИМ ЯВЛЕНИЕМ ВЫРАЖЕНИЯ, АКТОМ ПРИДАНИЯ СМЫСЛА И АКТОМ, ОСУЩЕСТВЛЯЮЩИМ СМЫСЛ

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

вится действительно осознанным отношением между именем и названным.

Если мы положим в основу это фундаментальное различие созерцательно пустых и наполненных интенций значения, то после отграничения чувственных актов, в которых реализуется явление выражения как звучание слова, следует различать еще два акта или два рода актов: с одной стороны, те, которые существственны для выражения, поскольку оно вообще еще должно быть выражением, т. е. звучанием слова, которое наделено смыслом. Эти акты мы называем актами, придающими значение, или также интенциями значения. С другой стороны, акты, которые, хотя и несущественны для выражения как такового, находятся с ним в логически фундаментальной связи, а именно: они осуществляют его интенцию значения в большей или меньшей соразмерности (подтверждают, усиливают, иллюстрируют) и при этом как раз актуализируют его предметное отношение. Эти акты, которые в познании и осуществлении слиты воедино с актами придачи значения, мы называем актами осуществления значения. Сокращенное выражение “осуществление значения” (*Bedeutungserfüllung*) мы можем употреблять только тогда, когда исключено естественное смешение со всем переживанием в целом, в котором (в коррелятивном акте) находит осуществление интенция значения. В реализованном отношении выражения к своей предметности<sup>35</sup> наделенное смыслом выражение объединяется с актами осуществления значения. Звучание слова с самого начала объединено с интенцией значения, а последняя объединяется (тем же образом, каким вообще объединяются интенции со своим осуществлением) с соответствующим осуществлением значения. Под выражением как таким (*schlechthin*), если только речь не идет о “просто” выражении, как правило, имеют в виду выражение, оживленное смыслом. Так, нельзя, собственно, сказать (как это зачастую происходит): выражение выражает свое значение (интенцию). Более подходящим образом об акте выражения можно было бы сказать по-другому: осуществляющий [интенцию] акт является себя как акт, выраженный в полном выражении; когда, например, говорится о высказывании, что оно дает выражение восприятию или воображению.

<sup>35</sup> Я часто пользуюсь более неопределенным выражением “предметность”, так как здесь идет речь не просто о предметах в более узком смысле, но также о положении дел, о признаках, о несамостоятельных реальных или категориальных формах и т.п.

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

## § 10. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ЭТИХ АКТОВ

Акты, которые были выше разделены, с одной стороны, на акты явления выражения, а с другой стороны, на интенцию значения, а в определенных случаях — на осуществление значения, не образуют в сознании некоторой простой совместности, как будто они просто даны одновременно. Они образуют скорее внутренне сплавленное единство своеобразного характера. Из своего внутреннего опыта каждому известна неравноценность обеих составных частей, в чем находит свое отражение асимметрия отношения между выражением и выраженным посредством значения (названным) предметом. Переживаются оба, представление слова и смыслопридающий акт, однако, в то время как мы переживаем представление слова, мы все же совершенно не живем в представлении слова, но исключительно в реализации его смысла, его значения. И в то время как мы растворяемся в реализации интенции значения, а иногда в ее осуществлении, весь наш интерес направлен на интендированные в ней и посредством нее названные предметы. (Точнее, первое и второе означает то же самое.) Функция слова (или, скопее, созерцательного представления слова) заключается как раз в том, чтобы возбуждать в нас смыслопридающий акт и указывать на то, что “в” нем интендировано и, возможно, дано в осуществляющем [интенцию] созерцании. Эта функция должна направлять наш интерес исключительно в этом направлении.

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

выраженным” есть дескриптивный момент в переживаемом единстве знака и обозначенного.<sup>36</sup>

Что касается дескриптивного различия между физическим явлением знака и интенцией значения, которая делает его выражением, то это обнаруживается с наибольшей ясностью, если мы обратим наш интерес прежде всего на знак сам по себе (*für sich*), скажем, на напечатанное слово как таковое. Если мы это делаем, то мы имеем внешнее восприятие (или внешнее, наглядное представление), такое же, как любое другое, и его предмет теряет характер слова. Если оно затем снова функционирует как слово, то характер его представления всецело другой. Слово (как внешний индивидуум), хотя и присутствует еще для нас наглядно, [хотя оно] еще является, но мы не устремлены к нему, в собственном смысле оно не представляет собой более предмет нашей “психической деятельности”. Наш интерес, наша интенция, наш подразумевающий [предметность] акт (*unser Vermeinen*) — при достаточной широте все это чисто синонимические выражения — направлен исключительно на подразумеваемую в смыслопридающем акте вещь. Говоря чисто феноменологически, это означает не что иное, как: наглядное представление, в котором конституируется физическое явление слова, претерпевает существенную феноменальную модификацию, если предмет этого представления приобретает силу (*Geltung*) в выражении. Тогда как то, что составляет в нем явление предмета, остается неизменным, изменяется интенциональный характер переживания. Тем самым конституируется, причем без появления какого-либо осуществляющего или иллюстрирующего созерцания, акт значения, который находит свою опору в наглядном содержании представления слова и который существенно отличается от направленной на само слово созерцательной интенции. Затем зачастую происходит своеобразное слияние этого акта с такими новыми актами или комплексами актов, которые мы назвали актами осуществления и предмет которых является как такой предмет, который подразумевается в значении (*in der Bedeutung bedeutet*) или назван посредством значения.

В следующей главе мы должны будем провести дополнительное исследование в отношении того, состоит ли “интенция значения”, которая, согласно нашему пониманию, составляет феноменологическую характеристику выражения в противоположность пустому звучанию слова, в простом присоединении образов фантазии интендированного предмета к звучанию слова, конституируется ли с необходимостью ин-

---

<sup>36</sup> В А следует: {Точнее, [единства] наделенного смыслом явления знака и акта осуществления смысла.}.

тенция значения на основе такого действия фантазии, или же, скорее, сопровождающие образы фантазии не принадлежат к существенному составу выражения и относятся, собственно, уже к функции осуществления, пусть даже при этом это осуществление имеет характер частичного, косвенного, предварительного. Для того чтобы более систематично представить основное движение нашей мысли, мы не будем здесь входить в глубокое рассмотрение феноменологических вопросов. Ибо во всем этом исследовании мы вообще только в той степени вошли в сферу феноменологического, в какой это необходимо для установления первых существенных различий.

Уже из предварительных дескрипций, предложенных нами, можно усмотреть, что для верного описания феноменологической ситуации требуется достаточная обстоятельность. Последняя предстает в самом деле как неизбежная, если только уясняется, что все предметы и предметные отношения суть для нас то, что они суть, только благодаря существенно отличающимся от них актам, в которых [они] подразумеваются (*Akte des Vermeinens*), в которых они представимы для нас, в которых они предстают нам именно как подразумеваемые единства. Для чисто феноменологического рассмотрения нет ничего, кроме сплетения таких интенциональных актов. Там, где господствует не феноменологический, но наивно-предметный интерес, там мы живем в интенциональных актах вместо того, чтобы относительно них рефлектировать, и, естественно, язык, на котором мы говорим, будет простым, ясным, бесхитростным. В этом случае говорят просто о выражении и выраженным, об имени и названном, о переносе внимания с одного на другое. Там же, где определяющим является феноменологический интерес, там мы должны справиться с трудностями описания феноменологических отношений, которые хотя и переживаются бесчисленное количество раз, однако обычно не осознаются предметно. Мы должны описать их посредством выражений, которые приспособлены к сфере нормального интереса, сфере являющихся предметностей.

#### § 11. ИДЕАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ: ПРЕЖДЕ ВСЕГО МЕЖДУ ВЫРАЖЕНИЕМ И ЗНАЧЕНИЕМ КАК ИДЕАЛЬНЫМИ ЕДИНСТВАМИ

До сих пор мы рассматривали осмысленное выражение как конкретное переживание. Вместо двух его факторов, явления выражения и придающих смысл, соответственно, осуществляющих смысл актов, мы хотим теперь рассмотреть то, что определенным образом дано "в" них: само выражение, его смысл и соответствующую предметность. Мы

осуществляем поворот от реального отношения актов к идеальному отношению их предметов, или, скорее, содержаний. Субъективное рассмотрение уступает место объективному. Идеальность отношений между выражением и значением тотчас обнаруживается в отношении к обоим членам в том, что мы, спрашивая о значении какого-либо выражения (например, *квадратичный остаток*), понимаем под выражением, само собой разумеется, не этот произнесенный *hic et nunc* звуковой образ, мимолетный и тождественно более не воспроизводимый звук. Мы имеем в виду выражение *in specie*. Выражение *квадратичный остаток* тождественно то же самое, кто бы его ни произносил. И то же самое имеет силу опять-таки тогда, когда мы говорим о значении и не имеем в виду переживание, придающее значение.

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

Если я говорю (серьезно и ответственно — что мы всегда должны предполагать): *три высоты треугольника пересекаются в одной точке*, то в основе этого лежит, естественно, то, что я так сужу. Тот, кто слышит мое высказывание и понимает его, также это знает, а именно: он апперцептирует меня как таким образом судящего. Является ли, однако, мой акт суждения, о котором я здесь известил, в то же время значением высказывания, представляет ли этот акт то, что означает высказывание и в этом смысле [то, что оно] выражает? Очевидно, нет. Вопрос о смысле и значении высказывания вряд ли придет кому-либо в голову понимать таким образом, чтобы апеллировать к акту суждения как психическому переживанию. Скорее, на этот вопрос каждый ответит: то, что высказывает это высказывание, то же существо, кто бы его ни утверждал и при каких бы обстоятельствах и в какое бы время он это ни делал; и это тождественное есть именно то, что *три высоты треугольника пересекаются в одной точке* — не более и не менее. В своих сущностных чертах воспроизводится, таким образом, “то же самое” высказывание, и оно воспроизводится, так как оно представляет собой единственную подобающую форму специально для тождественного, которое называется его значением. В этом тождественном значении, которое при воспроизведении высказывания мы каждый раз можем привести к очевидности сознания как тождественное, вообще ничего нельзя обнаружить, что касается акта суждения и судящего. Мы были уверены в объективной значимости некоторого положения дел и выразили его как таковое в высказывании. Само положение дел есть то, что оно есть, утверждаем мы его значимость или нет. Оно есть единство значимости в себе. Однако эта значимость явилась нам, и мы представили (*hinstellen*) ее объективно, так, как она нам явилась. Мы сказали:

так обстоит дело. Само собой понятно, что мы бы этого не сделали, мы бы не смогли это высказать, если бы она не явилась нам таким образом; другими словами, если бы мы не судили [о ней]. Следовательно, это заключено в высказывании как психологическом факте, это относится к извещению. Однако и только к извещению. Ибо тогда как последнее заключается в психических переживаниях, то, что высказано в суждении, совершено не есть субъективное. Мой акт суждения есть мимолетное переживание, возникающее и исчезающее. Однако то, что высказано в высказывании, то содержание, что *три высоты треугольника пересекаются в одной точке*, не есть возникающее и исчезающее. Всякий раз, когда я или кто бы то ни было высказывает это самое высказывание в тождественном смысле, всякий раз заново имеет место акт суждения. Акты суждения различны в зависимости от обстоятельств. Однако то, что эти акты высказывают в суждении, что означает высказывание — это всегда то же самое, это есть в строгом смысле слова тождественное, это одна и та же геометрическая истина.

Так происходит при всех высказываниях, пусть даже то, что они высказывают, ложно или даже абсурдно. Даже в таких случаях мы отличаем от мимолетных переживаний актов утверждения и высказывания их идеальное содержание, значение высказывания как единство многообразного. Как тождественное в интенции мы распознаем это единство каждый раз в актах рефлексии; мы не вкладываем его произвольно в высказывание, но находим его там.

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

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

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

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

## § 12. ПРОДОЛЖЕНИЕ: ВЫРАЖЕННАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ

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

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

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

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

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

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

Иначе обстоит дело с собственными именами, будь они для индивидуальных или общих объектов. Такое слово, как *Сократ*, только потому может именовать разное, что оно означает разное, другими словами, что оно становится многозначным. Там же, где слово имеет одно значение, оно именует один предмет. Именно таковы выражения *двойка*, *красота* и т.д. Мы различаем как раз многозначные (двусмысличные) имена и поливалентные имена (*vielwertig*) (многообъемные, универсальные имена).

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

## § 13. СВЯЗЬ МЕЖДУ ЗНАЧЕНИЕМ И ПРЕДМЕТНОЙ ОТНЕСЕННОСТЬЮ

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

Более глубокого феноменологического прояснения этого отношения можно было бы достичь только посредством исследования познавательной функции выражений и их интенций значения. При этом бы выяснилось, что утверждение о наличии двух сторон, которые могли бы различаться в каждом выражении, нельзя принимать всерьез, что скорее сущность выражения заключена исключительно в значении. Однако то же самое созерцание может (как мы позднее покажем) предлагать осуществление различным выражениям, если они именно различным образом могут быть категориально схвачены и синтетически соединены с другими созерцаниями. Выражения и их интенции значения (в связях мышления и познания) согласуются, как мы увидим, не просто с созерцаниями (я имею в виду явления внешней и внутренней чувственности), но также с различными формами интеллектуального постижения, благодаря которым объекты простого созерцания становятся прежде всего рассудочно определенными и друг с другом связанными объектами. И в соответствии с этим выражения, там, где они вне познавательной функции, указывают, как и символические интенции, на категориально о ф о р м л е н и й единства. Так, к тому же самому (однако категориально различным образом схваченному) созерцанию и при этом к тому же самому предмету могут относиться различные значения. С другой стороны, там, где одному значению соответствует весь в целом об ъ е м предметов, то сущность этого значения состоит в н е о п р е д е л е н и о с т и , т.е. оно допускает некоторую сферу возможных осуществлений.

Этих предварительных наметок достаточно; они лишь должны с самого начала предотвратить ошибку, будто бы в актах придания смысла можно всерьез различать две стороны, из которых одна придает вы-

ражению значение, а другая придает ему определенность предметной направленности<sup>37</sup>.

#### § 14. СОДЕРЖАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ, КАК ОСУЩЕСТВЛЯЮЩИЙ СМЫСЛ И КАК СМЫСЛ, ИЛИ ЗНАЧЕНИЕ, КАК ТАКОВЫЕ

Каждому выражению сущности принадлежит соотношение извещения, значения и предмета. В каждом выражении нечто извещается, в каждом нечто получает значение и именуется или каким-либо иным образом обозначается. И когда все это называется *выраженным*, то возникает эквивокация. Для выражения несущественно, как мы уже выше говорили, отношение к действительно данной предметности, которая осуществляет его интенцию значения. Если же мы принимаем в расчет этот важный случай, то мы должны обратить внимание на то, что и в реализованном отношении к предмету выраженным может быть названо двоякое: с одной стороны, сам предмет, и причем предмет так-то и так-то понятый (*gemeint*). С другой стороны, и в собственном смысле, — его идеальный коррелят в конституирующем предмет акте осуществления значения, а именно осуществляющий [интенцию значения] смысл. Там, где осуществляется значение интенции на основе соответствующего созерцания, другими словами, там, где выражение отнесено в действительном именовании к данному предмету, там предмет конституируется как “данный” в определенных актах, притом — в той мере, в какой выражение действительно соразмерно данному в созерцании — он дан нам в этих актах *тем же самым образом*, каким его подразумевает значение. В этом совпадающем единстве между значением и осуществлением значения — значению как сущности признания значения (*Wesen des Bedeutens*) соответствует коррелятивная сущность осуществления значения, и последняя есть осуществляющая или, как можно также сказать, выраженный в выражении смысл. Так, например, относительно высказывания о восприятии говорят, что оно дает выражение восприятию и даже что оно дает выражение содержанию восприятия. В высказывании о восприятии мы

---

<sup>37</sup> Ср. в противоположность этому сделанное Твардовским допущение движущейся в двух направлениях “деятельности представления” в соч.: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, 1894, S. 14. (См. Твардовский К. К учению о содержании и предмете представлений. Пер. Я. Саноцкого. // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М.: РОССПЭН, 1997, С. 50; в дальнейшем при ссылках Гуссерля на это издание страницы русского перевода будут указаны в квадратных скобках. — Прим. перев.).

различаем, как и во всяком высказывании, содержание и предмет, и причем таким образом, что под содержанием понимается тождественное значение, которое может верно понять тот, кто слышит [высказывание], хотя сам и не воспринимает [предмет]. Точно такое же различение мы должны сделать в отношении осуществляющих актов, т.е. в отношении восприятия и его категориальных формообразований. Благодаря этим актам подразумеваемая в значении (bedeutungsmäßig) предметность выступает перед нами в созерцании такой, какой она подразумевается. Мы должны, я утверждаю, опять-таки отличать в осуществляющих актах содержание, т.е. то, что, так сказать, составляет стихию значения (das Bedeutungsmäßige) в (категориально оформленном) восприятии, от воспринятого предмета. В единстве осуществления "совмещается" ("deckt") осуществляющее "содержание" с интендирующим, так что в переживании единства совмещения перед нами выступает одновременно интендированный и "данный" предмет не как двойной, но только как один предмет.

Так же как идеальное схватывание интенциональной сущности акта, придающего значение, обнаруживает для нас интендирующее значение как идею, так и идеальное схватывание коррелятивной сущности акта, осуществляющее значение, обнаруживает как раз осуществляющее значение, причем равным образом как идею. Это то тождественное в восприятии содержание, принадлежащее совокупности возможных актов восприятия, которые подразумевают тот же самый предмет, и причем действительно как тот же самый в модусе восприятия. Это содержание есть, таким образом, идеальный коррелят одного предмета, который, впрочем, может быть совершенно фиктивным.

Многочисленные эквивокации, когда мы говорим о том, что выражает выражение, или о выраженном содержании, можно упорядочить таким образом, чтобы различить содержание в субъективном смысле<sup>38</sup> и содержание в объективном смысле<sup>39</sup>. В отношении последнего нужно отделять:

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

содержание как осуществляющий смысл;

содержание как предмет.

---

<sup>38</sup> В А следует: (в феноменологическом, дескриптивно-психологическом, эмпирически-реальном смысле).

<sup>39</sup> В А следует: (в логическом, интенциональном, идеальном).

## § 15. ЭКВИВОКАЦИИ В ВЫСКАЗЫВАНИЯХ О ЗНАЧЕНИИ И ОБ ОТСУТСТВИИ ЗНАЧЕНИЯ (BEDEUTUNGSLOSIGKEIT), КОТОРЫЕ СВЯЗАНЫ С ЭТИМИ РАЗЛИЧЕНИЯМИ

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

Значение выступает для нас, далее, как термин равнозначный смыслу. С одной стороны, как раз относительно этого понятия удобно иметь параллельные, взаимозаменяемые термины, и особенно в такого рода исследованиях, где должен быть исследован именно смысл термина *значение*. Но скорее здесь учитывается другое, а именно глубоко укоренившаяся привычка употреблять оба слова как равные по значению. Это обстоятельство позволяет усомниться в попытке различить их значения и (как предложил, например, Г. Фреге<sup>40</sup>) одно понятие употреблять для значения в нашем смысле, а другое – для выраженного предмета. Прибавим к этому, что оба термина как в научном, так и в обыденном словоупотреблении обременены теми же самыми эквивокациями, которые мы различили выше, когда речь шла о выраженностии (*Ausgedrücktsein*), и к которым присоединяются еще и другие. Нанося ущерб логической ясности (и нередко в пределах одного и того же рассуждения), под смыслом, или значением, соответствующего выражения понимают то акты, о которых извещают, то идеальный смысл, то получившую выражение предметность. Так как недостает устойчи-

---

<sup>40</sup> Frege G. Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik*, 100. Band, S. 25.

вого терминологического разделения, сами понятия, утрачивая ясность, переходят друг в друга.

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

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

1. Понятию выражения принадлежит то, что оно имеет значение. Именно это отличает его от прочих знаков, как это мы разъяснили выше. Выражение, не имеющее значения, вообще не есть, собственно говоря, выражение; в лучшем случае оно есть нечто такое, что притязает быть выражением или кажется таковым, в то время как при ближайшем рассмотрении оно вовсе не является выражением. Сюда относятся артикулированные звуки, подобные словам, как абракадабра, с другой стороны, также комплексы действительных выражений, которым не соответствует цельное значение, в то время как они — по своему внешнему виду — все же, кажется, претендуют на таковое. Например, *зеленый есть или*.

2. В значении конституируется отношение к предметности. Таким образом, употреблять выражение со смыслом и, выражая [нечто], относиться к предмету (представлять предмет) есть одно и то же. При этом совершенно не играет роли, существует ли предмет, или же он фиктивен (если он вообще возможен). Если положение: “выражение вообще имеет значение вследствие того, что оно относится к предмету” интерпретируется в собственном смысле, а именно, что этот смысл включает в себя существование предмета, тогда выражение имеет **значение**, если соответствующий предмет существует, и не имеет **значения**, ес-

ли таковой предмет не существует. В самом деле, о значениях зачастую говорят так, что под этим подразумеваются предметы, которым придано значение (*die bedeuteten Gegenstände*); словоупотребление, которого едва ли можно последовательно придерживаться, так как оно возникло из-за смешения с подлинным понятием значения.

3. Если значение отождествляется с предметностью выражения, то такое имя, как *золотая гора*, не обладает значением. В общем-то здесь различают, однако, беспредметность и отсутствие значения. Напротив, охотно называют противоречивые и вообще отягощенные очевидной несовместимостью выражения, например *круглый квадрат*, бессмысленными и, используя подобные обороты речи, оспаривают у них значение. Так, например, согласно Зигварту<sup>41</sup>, такая противоречивая формула, как *четырехугольный круг*, не выражает никакого понятия, которое мы могли бы помыслить, но она устанавливает только слова, которые содержат неразрешимую задачу. Экзистенциальное утверждение *не существует четырехугольного круга* препятствует, как он считает, возможности связать с этими словами понятие. При этом под понятием Зигварт явно хочет понимать “общее значение слова”, т. е. (если мы правильно поняли) именно то, что мы понимаем под этим. Подобным образом высказывается Эрдманн<sup>42</sup>, ссылаясь на пример *четырехугольный круг легкомыслен*. Если проводить эту линию последовательно, то тогда мы должны были бы вместе с непосредственно абсурдными выражениями назвать бессмысленными также и опосредованно абсурдные, т. е. бесчисленное число выражений, которые в ходе косвенного доказательства выявляются математиками как *a priori* беспредметные. Таким же образом мы могли бы отрицать, что такие понятия, как правильный декаэдр и т.п., суть вообще понятия.

Мартин возражает упомянутым исследователям: “Если бы эти слова были бессмысленными, как же мы могли бы понимать вопрос, существует ли нечто такого рода, и отвечать на него отрицательно? Даже чтобы отвергнуть существование подобных предметов, мы должны все же каким-то образом представить такую противоречивую материю”<sup>43</sup>. “Если таковые абсурдности называют бессмысленными, то это может означать только то, что они, очевидно, не обладают никаким разумным смыслом”<sup>44</sup>. Эти выражения совершенно справедливы, поскольку аргу-

<sup>41</sup> Sigwart Chr. Die Impersonalien, S. 62.

<sup>42</sup> Erdmann B. Logik, I, S. 233.

<sup>43</sup> A. Marty. Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie. VI Art. *Vierteljahrsschrift f. wiss. Psychologie*, XIX, S. 80.

<sup>44</sup> aaO, S. 81, примеч. ср. также V Artikel, aaO, Bd. XVIII, S. 464.

ментация этих исследователей вызывает предположение, что они смешивают подлинное отсутствие значения (см. выше пункт 1.) с совершенно другим, а именно с *априорной невозможностью существования* *смысла*. В этом смысле выражение имеет значение, если его интенции соответствует *возможное осуществление*, другими словами, возможность достижения единобразной наглядности в созерцании. Эта возможность полагается как идеальная; она касается не случайных актов выражения и случайных актов осуществления, но их идеальных содержаний — значения как идеального единства (здесь следует обозначить [его] как интендированное значение) и в определенном отношении в точности ему соразмерного осуществляющего значения. Схватывается это идеальное отношение {посредством идеиющей абстракции на основе акта единства осуществления}<sup>45</sup>. В противоположном случае мы схватываем идеальную невозможность осуществления значения на основе переживания “несовместимости” частичных значений в интендированном единстве осуществления.

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

4. Задавая вопрос, что же означает (*bedeutet*) выражение, мы, естественно, возвращаемся к тем случаям, когда оно выполняет познавательную функцию или, что то же самое, когда его интенция значения осуществляется в созерцании. Этим способом “понятийное представление” (т. е. как раз интенция значения) достигает своей “ясности и отчетливости”, оно подтверждает себя как “истинное”, как “действительно” реализуемое. Как бы оплачивается вексель на имя созерцания. Так как теперь в единстве осуществления акт интенции совпадает с осуществляющим актом и весьма тесно с ним переплетен (если здесь вообще можно говорить о различии), то это обстоятельство легко предстает в таком свете, как будто выражение лишь здесь обретает значение, как будто оно черпает его из осуществляющего акта. Возникает, таким образом, склонность считать *существующие созерцания* (обычно при этом проходят мимо категориально их формирующих актов) значениями. Однако не всегда — мы должны будем еще основательней изучить эти отношения — осуществление является полным. Выражения сопровождаются зачастую весьма удаленными и только частично иллюстрирующими созерцаниями. Так как в этих случаях феноменологические различия не принимаются в расчет, то приходят к тому, что значимость (*Bedeutsamkeit*) выражений вообще, а также тех, которые не

---

<sup>45</sup> А: {абстрактно в акте фактического единства осуществления}.

могут притязать на соответствующее осуществление, находят в сопровождающих [выражение] образах созерцания. Следствием отсюда является, естественно, вообще отрижение значения абсурдных выражений.

Новое понятие значения вырастает, таким образом, из смешения значения и осуществляющего созерцания. В соответствии с этим понятием выражение тогда и только тогда имеет значение, если его интенция (в нашей терминологии – его интенция значения) осуществляется фактически, пусть даже частично или отдаленно и косвенным образом; короче, если его понимание оживлено какими-либо, как говорится, “наглядными представлениями” (“Bedeutungsvorstellungen”), т. е. какими-либо иллюстрирующими образом.

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

## § 16. ПРОДОЛЖЕНИЕ. ЗНАЧЕНИЕ И СООЗНАЧЕНИЕ (MITBEZEICHNUNG)

5. Еще одну эквивокацию относительно отсутствия значения, и причем опять-таки на основе нового, пятого понятия значения, ввел Дж. Ст. Милль. Он видит как раз сущность значимости (Bedeutsamkeit) имен в соозначении (*connotation*) и поэтому считает не-соозначающие имена не имеющими значения. (Иногда он называет их осторожно, но как раз неясно: не имеющими значения в “собственном” или “строгом смысле”.) Известно, что под соозначающими именами Милль понимает такие, которые обозначают субъект и включают в себя атрибут; под не-соозначающими (*not-connotative*) те, которые обозначают субъект, но не указывают на атрибут (здесь это выражено яснее) как присущий субъекту<sup>46</sup>. Не-соозначающими являются все имена собственные, так же как и имена для атрибутов (например, *белизна*). Собственные имена Милль сравнивает<sup>47</sup> с отличительными знаками, которые разбойник в известной сказке из *Тысячи и одной ночи* нарисовал мелом на доме. И вслед за этим он утверждает: “Когда мы даем собственное имя, мы совершаляем действие до некоторой степени аналогичное тому, что намеревался сделать и разбойник с помощью штрихов мела: мы ставим метку, но только не на сам предмет, а, так сказать, на

<sup>46</sup> J.St. Mill. Logik, Buch I, Kap. 2, § 5. Comperz' Übersetzung, I, C. 14 и 16. [30].

<sup>47</sup> a.a.O., S. 19 f.

его представление<sup>48</sup>. Собственное имя есть лишь не имеющее значения метка, которую мы связываем в нашем сознании с идеей предмета, чтобы мы, как только эта метка попадет нам на глаза или возникает в наших мыслях, могли бы мыслить этот индивидуальный предмет”.

“Когда мы (так говорится в следующем абзаце) произносим чье-либо собственное имя, когда мы говорим, указывая на человека, что это Мюллер или Майер, или, указывая на город, что это Кельн<sup>49</sup>, только лишь этим мы не сообщаем слушателю об этих предметах ничего, кроме того, что таковы их имена <...> Совсем иначе обстоит дело, когда предметам дают соозначающие имена. Если мы говорим, например, что “город построен из мрамора”, мы сообщаем слушателю, быть может, совершенно новые сведения и сообщаем их ему именно посредством того, что содержится в значении составного соозначающего имени: построен из мрамора”. Такие имена “не просто знаки, а нечто большее, т.е. значимые знаки, и соозначение есть то, что составляет их значение (was ihre Bedeutung ausmacht<sup>50</sup>)”<sup>51</sup>.

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

Как и любое вообще выражение, имя собственное проявляет себя, и именно в своей извещающей функции, как признак. Здесь в самом деле существует аналогия со штрихом мела разбойника. Если разбойник видит штрих мела, то он знает: это дом, который нужно ограбить. Если же мы слышим выражение имени собственного, то в нас пробуждается соответствующее представление, и мы знаем: это представление осуществляет в себе говорящий, и он хочет одновременно пробудить его в нас. Однако имя кроме этого обладает и функцией выражения. Извещающая функция — это только вспомогательное средство для функции значения. Дело ведь, в сущности, не в представлении; не о том идет речь, чтобы направить интерес на него и на то, что могло бы к нему относиться, но направить интерес на представленный пред-

<sup>48</sup> В англ. тексте: *idea*. (Прим. перев.).

<sup>49</sup> В англ. тексте соответственно: Браун, Смит, Йорк. (Прим. перев.).

<sup>50</sup> В англ. тексте: *what constitutes their significance*. (Прим. перев.).

<sup>51</sup> Ср. а.а.о., S. 18: Если вообще имена, которые дают предметам, что-либо сообщают, т.е. если они в собственном смысле имеют значение, то значение заключено не в том, что они означают, но в том, что они соозначают.

м е т , как предмет подразумеваемый и, следовательно, называемый , представить его как таковой для нас. Так, лишь в высказывании он появляется как предмет, о котором нечто высказывается, в высказанном желании — как тот, относительно которого нечто желают, и т.д. И только ради этого собственное имя, как и любое другое, может стать составной частью единых комплексных выражений, составной частью высказанных утверждений, высказанных пожеланий и т.п. По отношению к предмету собственное имя не есть, однако, признак. Это сразу же становится ясным, если мы обдумаем, что к сущности признака относится то, что он оповещает о факте, о существовании, в то время как названный предмет не нуждается в том, чтобы считаться существующим. Когда М и лль , проводя свою аналогию, допускает, что связь между именем собственным и представлением названной этим именем личности по существу такая же, как между штрихом мела и домом, и одновременно, однако, прибавляет: эта связь существует, чтобы мы, как только знак попадает в наше поле зрения или возникает в мышлении, могли бы мыслить индивидуальный предмет, то эта аналогия — и как раз посредством этого прибавления, полностью разрушается.

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

Да М и лль и сам чувствует это различие, он сам иногда вынужден говорить о значении собственных имен и, наоборот, — о значении в “собственном” или “строгом” смысле имен соозначающих; при этом ему было бы, конечно, лучше говорить о значении совершенно в новом смысле (который никоим образом не следовало бы принимать). Во всяком случае, тот способ, каким выдающийся логик вводит это важное различие между коннотативными и неконнотативными именами, во

многом способствует тому, что смешиваются только что затронутые различия совершенно разного рода.

Нужно, впрочем, обратить внимание, что миллевское различие между тем, что означает (*bezeichnet*) выражение, и тем, что оно соозначает (*mitbezeichnet*), нельзя смешивать с просто сходным различием между тем, что именует имя, и тем, что оно значит (*bedeutet*). Изложение Милля особенно способствует этому смешению.

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

## ВТОРАЯ ГЛАВА

### К ХАРАКТЕРИСТИКЕ АКТОВ, ПРИДАЮЩИХ ЗНАЧЕНИЕ

#### § 17. ИЛЛЮСТРИРУЮЩИЕ ОБРАЗЫ ФАНТАЗИИ, ОШИБОЧНО ПОЛАГАЕМЫЕ В КАЧЕСТВЕ ЗНАЧЕНИЙ

Мы выявили {феноменологический}<sup>52</sup> характер понятия значения, или интенции значения, которое присуще выражению как таковому и отличает его в сознании, следовательно, дескриптивно, от простого звучания. Наше учение обнаруживает, что возможность и зачастую действительность такого характера не зависит от того, выполняет ли выражение познавательную функцию, имеет ли оно хотя бы слабое и отдаленное отношение к созерцаниям, доставляющим наглядность. Теперь же пора разобраться с распространенным, если даже не господствующим пониманием, которое, в противоположность нашему, видит весь эффект (*Leistung*) живого значимого (*bedeutsamen*) выражения в пробуждении определенных, постоянно встроенных в него образов фантазии.

Понять некоторое выражение значило бы, таким образом, обнаружить соотносящиеся с ним образы фантазии. Без них выражение якобы бессмысленно. Нередко сами эти образы фантазии называют значе-

---

<sup>52</sup> А: {психический}.

ниями слов, и притом претендую на то, что так понимают значение выражения в обыденном языке.

Что такие на первый взгляд даже привлекательные учения возможны, несмотря на возражения, которые выдвигали против них не отягощенные предрассудками исследователи, свидетельствует об отсталом состоянии дескриптивной психологии. Конечно, во многих случаях языковые выражения сопровождаются представлениями фантазии, которые в той или иной степени связаны с их значением. Однако это противоречит очевиднейшим фактам, что такое сопровождение требуется для понимания повсюду. Тем самым это означает, что их существование не может составить значимости (*Bedeutsamkeit*) выражения (или даже самого значения), а их отсутствие не может воспрепятствовать этой значимости. Это показывает и сравнительное изучение сопровождающей фантазии, обнаруживаемой в том или ином случае: при неизменном значении слова сопровождающая фантазия может не один раз изменяться и быть весьма слабо связанной с этим значением, в то время как привлечение наглядности в собственном смысле, в которой осуществляется или усиливается интенция значения выражения, удается лишь после некоторых усилий и часто вообще не удается. Допустим, что мы читаем работу, относящуюся к какой-нибудь абстрактной области знаний, и наблюдаем — полностью понимая замысел автора — обнаруживается ли нечто, выходящее за пределы понимаемых слов. Эта ситуация наблюдения, конечно, наиболее благоприятна для оспариваемого нами понимания. Руководящий наблюдением интерес — обнаружить образы фантазии — психологически способствует возникновению самих этих образов, а при нашей склонности сразу же причислять к первичному состоянию дел обнаруживаемое в последующей рефлексии все новые образы фантазии, протекающие совместно во время наблюдения, должны были бы считаться психологическим содержанием выражения. Однако, несмотря на благоприятные обстоятельства для обнаруживаемой концепции, которая усматривает сущность значимости (*Bedeutsamkeit*) в такой сопровождающей фантазии, нужно, по крайней мере относительно обозначенного класса случаев, отказаться от того, чтобы искать мнимые подтверждения в психологическом наблюдении. Давайте возьмем, например, хорошо понятные алгебраические значки или формулы, или положения, выраженные вербально, например: *каждое алгебраическое уравнение нечетной степени имеет по меньшей мере один действительный корень*, и произведем требуемые наблюдения. Если бы мне нужно было доложить о том, что я сам только что обнаружил, то относительно последнего примера мне пришло на ум следующее: открытая книга (я узнаю в ней Алгебру Серре-

та), чувственno воспринимаемая запись (*Typus*) алгебраической функции в тойбнеровской печати и при слове “корень” известный символ  $\sqrt{\phantom{x}}$ . Между тем я прочитал утверждение раз десять и полностью его понял, не находя все же ни малейшего следа сопровождающих фантазий, которые относились бы каким-либо образом к представленной предметности. Точно так же получается у нас и с наглядностью таких выражений, как культура, религия, наука, искусство, дифференциальное исчисление и т.п.

Добавим, что сказанное затрагивает не только выражения весьма абстрактных и опосредствованных сложными связями предметностей, но также имена индивидуальных объектов, известных личностей, городов, названия местностей. Способность к наглядному воспроизведению, возможно, имеет место, в данный же момент она не реализована.

## § 18. ПРОДОЛЖЕНИЕ. АРГУМЕНТЫ И КОНТРАРГУМЕНТЫ

Если возразят, что и здесь присутствует фантазия, но мимолетно, что внутренний образ исчезает, едва возникнув, то мы ответим, что полное понимание выражений, их полный, живой смысл продолжает сохраняться и после исчезновения образа и поэтому не может заключаться в этом образе.

Если снова возразят, что, возможно, образ фантазии просто сделался неуловимым или был с самого начала неуловимым, однако — уловимый или нет — он присутствует здесь и делает возможным дальнейшее сохранение понимания, то у нас нет сомнений относительно ответа. Мы скажем: нас здесь не интересует, является ли такое допущение необходимым или желательным для психологического генезиса. Очевидно, что для наших дескриптивных задач оно полностью бесполезно. Признают, что образ фантазии зачастую неуловим. Не будут также отрицать, что, несмотря на это, понимание выражения может состояться и быть даже очень уловимым. Но не нелепо ли допущение, что абстрактный момент переживания (а именно момент в представлении-фантазии, который должен составлять смысл) уловим, а все переживание (конкретное и полное представление-фантазия) неуловимо? А как обстоит дело, должны мы были бы далее спросить, в тех случаях, когда значение представляет собой некоторую абсурдность? Неуловимость не может быть здесь связана с ограниченностью психических сил, скорее образ вообще не может существовать, так как в противном случае возможность соответствующей мысли (непротиворечивость значения) была бы очевидностью гарантирована.

Можно было бы, конечно, указать на то, что мы определенным образом делаем наглядными даже абсурдности, такие, как замкнутые прямые, треугольники с суммой углов больше или меньше  $2d$ . В мета-геометрических трактатах мы находим даже изображения таких фигур. Тем не менее никто не будет думать всерьез о том, чтобы созерцания такого рода считать действительными наглядными образами соответствующих понятий и обладателями значений слова. Только там, где образ фантазии действительно соразмерен подразумеваемому предмету, возникает искушение искать в этом образе смысл выражения. Однако составляет ли соразмерность правило, даже если мы не будем принимать в расчет абсурдные выражения, которые все же не меньше, [чем другие], обладают смыслом. Уже Декарт привел в качестве примера тысячеугольник и сделал ясным при этом различие между *imaginatio* и *intellectio*. Представление в фантазии тысячеугольника не намного соразмернее [понятию], чем образы замкнутых прямых, пересекающихся параллельных; в обоих случаях вместо в полной мере показательного примера (*vollzureichende Exemplifizierung*) мы находим грубое и только частично образное представление мысли. Мы говорим: замкнутая прямая, и рисуем замкнутую кривую, делая наглядной такую замкнутость. Точно так же мы мыслим тысячеугольник и воображаем какой-нибудь многоугольник с “многими” сторонами.

Впрочем, не нужно особенно подбирать геометрические примеры, чтобы продемонстрировать несоразмерность наглядности даже в случае непротиворечивых значений. Говоря точнее, ни одно геометрическое понятие вообще, как известно, не позволяет создать его адекватный наглядный образ. Мы воображаем или рисуем штрих и говорим или думаем: прямая. И так относительно всех фигур. Повсюду образ служит только опорой для *intellectio*. Он не дает действительного примера интендируемой структуры (*Gebilde*), но только пример чувственно воспринимаемых форм такого чувственно воспринимаемого вида, которые представляют собой естественные исходные пункты геометрических “идеализаций”. В этих интеллектуальных процессах геометрического мышления конституируется идея геометрической структуры, которая выявляется в устойчивом значении, выраженном в definicione. Действительное осуществление этих интеллектуальных процессов служит предпосылкой для исходного формирования простых геометрических выражений и для проверки их применимости в познании, но не для того, чтобы снова возрождать их понимание и осмысленно употреблять в дальнейшем. Мимолетные чувственные образы функционируют феноменологически постижимым и выражимым

в описании образом как просто вспомогательные средства понимания, но не как значения или носители значений.

Нашу концепцию, возможно, упрекнут в крайнем номинализме, в отождествлении слова и мысли. Кому-то покажется как раз абсурдным, что понятым должен быть символ, слово, утверждение, формула, в то время как, с нашей точки зрения, созерцательно здесь имеет место не что иное, как лишенное духа чувственно воспринимаемое тело мысли, эта чувственно воспринимаемая черта на бумаге и т.п. Тем не менее, и об этом свидетельствуют рассуждения предыдущей главы<sup>53</sup>, мы весьма далеки от того, чтобы отождествлять слово и мысль. В тех случаях, когда мы понимаем символы без поддержки сопровождающих образов фантазии, для нас ни в коем случае не присутствует здесь просто символ; скорее здесь имеет место понимание, этот своеобразный акт-переживание (*Akterlebnis*), отнесенный к выражению, освещающий его, придающий ему значение и вместе с тем предметное отношение. То, что отличает просто слово как чувственный комплекс от значимого слова, мы весьма хорошо знаем из собственного опыта. Мы ведь можем, отстраняясь от значения, обратиться исключительно к чувственно воспринимаемой записи (*Typus*) слова. Случается также, что вначале наш интерес привлекает нечто чувственно воспринимаемое, и лишь впоследствии осознается, что оно имеет характер слова или иного символа. Чувственный облик (*Habitus*) объекта не изменяется, если он обретает для нас значение (*Geltung*) символа; или наоборот, если мы отвлекаемся от значимости (*Bedeutsamkeit*) того, что обычно выступает в функции символа. И никакого нового самостоятельного психического содержания не добавляется к старому, ибо речь не идет о сумме или соединении равноправных содержаний. Пожалуй, однако, одно и то же содержание изменяет свой психический облик, мы настроены по отношению к нему иначе, нам является не просто чувственно воспринимаемая черта на бумаге, но физически являющееся имеет силу знака, который мы понимаем. И, вживаясь в это понимание, мы осуществляем не представление и суждение, которое отнесено к знаку как чувственному объекту, но нечто совершенно другое и другого рода, которое относится к обозначаемому предмету. Таким образом, значение заключено в типологическом свойстве смыслопридающего акта, который является совершенно иным, в зависимости от того, направлен ли интерес на чувственный знак или же на объект, представленный посредством знака (даже если этот объект не представлен наглядно в фантазии).

---

<sup>53</sup> Ср. напр., § 10.

## § 19. ПОНИМАНИЕ БЕЗ СОЗЕРЦАНИЯ

В свете нашей концепции будет совершенно понятным, как выражение может функционировать осмысленно и все же без иллюстрирующего созерцания. Те, кто помещает момент значения в созерцание, оказываются перед неразрешимой загадкой, если иметь в виду факт символического мышления. Речь без созерцания была бы также для них бессмысленной. Однако поистине бессмысленная речь вообще не была бы речью, она была бы подобна шуму некоторой машины. Подобное происходит разве что при неосмысленном чтении выученных стихотворений, молитв и т.д. Однако это не затрагивает случаи, которые требуют здесь прояснения. Излюбленные сравнения с болтовней попугая или с гоготаньем гусей, известная цитата: “Коль скоро недочет в понятиях случится, их можно словом заменить”<sup>54</sup> и тому подобные обороты никоим образом нельзя, как показывает трезвое рассмотрение, понимать в строгом смысле. Такие выражения, как лишенная смысла (*urteilslos*) или бессмысленная болтовня все-таки можно и нужно интерпретировать аналогично выражениям: лишенный чувств, мысли, духовности человек и т.п. Под лишенной смысла болтовней мы понимаем, очевидно, не такую болтовню, когда смысл вообще отсутствует, но когда разговор не подкрепляется собственными и разумными соображениями. Даже “бессмысленность”, понятая как абсурдность (противоречивость), конституируется в следующем смысле: к смыслу противоречивого (*widersinnig*) выражения принадлежит: иметь в виду объективно несовместимое.

Для противной стороны остается, впрочем, обратиться, как к приблизищу, к вынужденной гипотезе бессознательных, или неуловимых, созерцаний. В какой малой степени, однако, это может помочь, показывает нам действие фундирующего созерцания, там, где оно ощутимо наличествует. В несравнимом большинстве случаев созерцание совершенно несоразмерно интенции значения. Во всяком случае, это не составляет для нашей концепции никакого затруднения. Если значимость (*Bedeutsamkeit*) заключена не в созерцании, то речь, не сопровождаемая созерцанием, не должна быть поэтому неосмысленной. Если созерцание не состоялось, то при выражении (*sc.* в чувственном сознании выражения) остается как раз акт того же самого рода, как и тот, который в ином случае соотнесен с созерцанием и при соответствующих

<sup>54</sup> Слова Мефистофеля; И. Гете. Фауст, ч. I, сц.4. Перев. Н.А. Холодковского. Дословно: “Ибо как раз там, где недостает понятий, является в нужный момент слово”. (*Прим. перев.*).

обстоятельствах опосредствует познание предмета. Таким образом, акт, в котором осуществляется придание значения (das Bedeuten) имеет место в одном и в другом случае<sup>55</sup>.

## § 20. МЫШЛЕНИЕ БЕЗ СОЗЕРЦАНИЯ И “ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ” ЗНАКОВ

Нужно сделать для себя совершенно ясным, что в широких областях не только неопределенного и повседневного, но и строго научного мышления наглядная образность играет весьма маленькую роль или вообще никакой и что мы в самом полном смысле можем судить, умозаключать, размышлять и оспаривать на основе “просто символических” представлений. Весьма неподходящим является описание этого положения дел, если здесь говорят о некоторой представительствующей функции знаков, как будто сами знаки – это заменители чего-либо и интерес мышления в символическом мышлении обращен к самим знакам. На самом деле они никоим образом, в том числе и в качестве представителей, не являются предметами мыслящего рассмотрения; скорее, при всем недостатке сопровождающего созерцания мы полностью вживаемся в отнюдь не отсутствующее сознание значения, или понимающее сознание. Необходимо теперь отдать себе отчет, что символическое мышление есть мышление только благодаря новому, “интенциональному” характеру, или типологическому свойству акта (*Aktcharakter*), посредством которого значимый знак отличается от “просто” знака, т. е. звучания слова, которое конституируется как физический объект в простых чувственных представлениях. Это типологическое свойство акта есть дескриптивная черта в переживании лишенного [сопровождающего] созерцания, но все же понятного знака.

В отношении такой интерпретации символического мышления, возможно, возразят, что она входит в противоречие с самыми достоверными фактами, которые обнаруживаются при анализе символического арифметического мышления и которые мной самим были подчеркнуты в другом месте (в *Философии арифметики*). В арифметическом мышлении понятия все же действительно заменяются простыми знаками. “Редуцировать теорию вещей к теории знаков”, – говоря словами Ламберта, – это деятельность любого

<sup>55</sup> В А следует: {, или это, по меньшей мере, аналогичные акты, которые имеют ту же самую общую – сопряженную со значением (*Bedeutungsmäßige*) – сущность}.

искусства мышления. Арифметические знаки “выбираются таким образом и приводятся к такому совершенству, что теория, комбинация, трансформация и т.п. знаков может служить вместо того, что в ином случае должно было бы быть предпринято с помощью понятий”<sup>56</sup>.

Если присмотреться поближе, то это не знаки просто в смысле физических объектов, теория, комбинация и т.п. которых могла бы сослужить нам хоть малейшую пользу. Такие знаки принадлежали бы сфере физической науки или практики, но не сфере арифметики. Истинный смысл (*Meinung*) имеющихся в виду знаков выявляется тогда, когда мы обратимся к излюбленному сравнению счетных операций с операциями в игре, осуществляемой по определенным правилам, например с шахматной игрой. Шахматные фигуры задействованы в игре не как вещи из слоновой кости, дерева и т.п., так-то и так-то оформленные и окрашенные. То, что их конституирует феноменально и физически, совершенно безразлично и может произвольно изменяться. Шахматными фигурами, т. е. фишками рассматриваемой игры, они становятся скорее благодаря правилам игры, которые задают им фиксированное значение в игре. Также и арифметические знаки наряду с их первоначальным значением обладают, так сказать, своим игровым значением, которое как раз ориентировано на игру счетных операций и известные правила счета. Если арифметические знаки считать просто фишками в смысле этих правил, то решение задач в сфере исчисляющей игры реализуется в числах или формулах, интерпретация которых в смысле первоначальных и собственно арифметических значений одновременно представляет решение соответствующих арифметических задач.

Таким образом, в сфере символически-арифметического мышления и исчисления оперируют не с лишенными значений знаками. Это не “просто” знаки в смысле физических, от всех значений оторванных знаков, знаки, которые заменяют первичные, одушевленные арифметическими значениями знаки; скорее арифметически значимые (*bedeutsamen*) знаки заменяются теми же знаками, но взятыми в операциональном, или игровом, значении. Система естественно и, так сказать, бессознательно формирующаяся эквивокаций становится бесконечно продуктивной; несравнимо большая работа мышления, которую требует первичный ряд понятий, сберегается за счет более легких “символических” операций, которые осуществляются в параллельном ряду игровых понятий.

---

<sup>56</sup> Lambert, Neues Organon, II, Bd.I, 1764, §§ 23, 24. S. 16 (Ламберт не касается здесь эксплицитно арифметики).

Само собой разумеется, нужно обосновать логическую оправданность такого метода и достоверно определить его границы; здесь речь идет о том, чтобы устранить путаницу, которая легко возникает из-за ложного понимания этого “чисто символического” мышления в математике. Если представленный выше смысл “простых знаков” понимают так, что они служат в арифметике как “суррогаты” арифметических понятий (или знаков, наделенных арифметическим значением), то ясно, что ссылка на замещающую функцию арифметических знаков совсем не затрагивает, собственно, вопрос, который нас здесь занимает, а именно: возможно или нет выражение мысли без сопровождающего – иллюстрирующего, показывающего на примерах, приводящего к очевидности – созерцания. Символическое мышление в смысле лишенного созерцания мышления и символическое мышление в смысле мышления, которое осуществляется с помощью замещающих операционных понятий, суть различные вещи.

## § 21. СООБРАЖЕНИЯ, ПРИНИМАЮЩИЕ ВО ВНИМАНИЕ НЕОБХОДИМОСТЬ – ДЛЯ ПРОЯСНЕНИЯ ЗНАЧЕНИЙ И ДЛЯ ПОЗНАНИЯ ОСНОВЫВАЮЩИХСЯ НА НИХ ИСТИН – ВЕРНУТЬСЯ К СООТВЕТСТВУЮЩЕМУ СОЗЕРЦАНИЮ

Можно было бы задать вопрос: если значение чисто символически функционирующего выражения заключено в типологическом свойстве акта, которое отделяет схватывание и понимание знака как слова от схватывания знака, не наполненного смыслом, почему же мы возвращаемся к созерцанию, чтобы установить различие значений, выделить очевидную многозначность или же установить границы колебания интенции значения?

И опять-таки, можно было бы спросить: если представленное здесь толкование понятия значения верно, почему же мы – чтобы постигнуть [содержание] познания, которое основывается только на понятиях, что, пожалуй, означает: возникает только благодаря анализу значений – пользуемся соответствующим созерцанием? В общем-то это действительно означает: чтобы смысл выражения (содержание понятий) привести к “ясному сознанию”, нужно было бы установить соответствующее созерцание; в нем схватывают то, что “непосредственно подразумевается” в выражении.

Между тем символически функционирующее выражение также подразумевает нечто, и причем то же, что и проясненное в созерцании. Только лишь посредством созерцания придание значения (*das Bedeuten*) не может осуществляться; иначе мы должны были бы сказать: то,

что мы переживаем по преимуществу, когда говорим или читаем, есть просто акт внешнего восприятия или воображения акустических или оптических комплексов. Нам нет нужды снова повторять, что этому с очевидностью противоречит содержание феноменологических данностей, а именно, что под звуковыми или письменными знаками мы подразумеваем то-то и то-то и что этот подразумевающий [нечто] акт (*Meinen*) есть характерное дескриптивное свойство разумной речи и ее понимания, осуществляемых только на символической основе. Ответ на этот вначале поставленный вопрос дает нам, однако, наблюдение, что простые символические интенции значения зачастую нечетко отделяются друг от друга. Их нельзя идентифицировать и различить с той легкостью и достоверностью, в которых мы нуждаемся для практически полезных, хотя и неочевидных суждений. Чтобы распознать такие различия значений, как между комаром и слоном, не требуется особых мероприятий. Там, где, однако, значения перетекают друг в друга и их неуловимое колебание стирает границы, сохранения которых требует достоверность акта суждения, там наглядность предлагає естественные средства уточнения. Так как интенция значения выражения осуществляется в различных и понятейно не связанных созерцаниях, вместе с четко различающимися направлениями осуществления одновременно четко выявляется и различие в интенции значения.

Относительно второго вопроса, однако, не следует забывать, что любая очевидность акта суждения (всякое познание в строгом смысле) предполагает созерцательно осуществленные значения. Там, где речь идет о познании, которое “проистекает из анализа одних только значений слов”, как раз имеется в виду нечто иное, чем дано в этих словах. Здесь имеется в виду познание, для очевидности которого требуется лишь воспроизведение “понятийных сущностей”, в которых находят свое полное осуществление общие значения слов, тогда как вопрос о существовании предметов, соответствующих понятиям или подчиняющихся понятийным сущностям, остается вне рассмотрения. Однако эти понятийные сущности никоим образом не есть сами значения слов, поэтому оба оборота “основываются только на понятиях (соответственно, на сущностях)” и “возникают только из анализа значения слов” только благодаря эквивокации могут выражать одно и то же. Скорее эти понятийные сущности суть не что иное, как осуществленный смысл, который “дан”, когда значения слов (точнее, интенции значений слов) результируются (*terminieren*) в соответствующих простых наглядных представлениях и в определенной мыслительной обработке или мыслительном оформлении этих представлений. Указанный анализ касается, следовательно, не пустых интенций значения, но предме-

тов и форм, предлагающих им осуществление. Оно поэтому доставляет нам [возможность] не просто нечто высказать о частях или связях значений, но усмотреть нечто необходимое относительно предметов, определенным образом мыслимых в этих значениях.

Конечно, эти соображения указывают нам на сферу феноменологического анализа, необходимость которого мы уже не раз осознавали. Этот анализ должен привести к очевидности априорные отношения между значением и познанием, или между значением и проясняющим созерцанием, и, таким образом, добиться абсолютной ясности относительно нашего понятия значения посредством его отличия от *осуществляющего* смысла и посредством исследования смысла этого осуществления.

## § 22. РАЗЛИЧИЕ В ХАРАКТЕРЕ ПОНИМАНИЯ И “КАЧЕСТВО ЗНАКОМОГО”

Наша концепция предполагает определенное, хотя и не совершенно четкое выделение актов, обладающих типологическим свойством придавать значение, также и в тех случаях, когда эти интенции значения лишены наглядности. И действительно, нельзя принять такое допущение, что “символические представления”, которые подчиняют своему влиянию понимание, или осмысленное употребление знаков, дескриптивно равнозначны, что они обладают и н и д и ф ф е р е н т и ъ м, для всех выражений тождественным характером: как будто лишь только звучание слова, случайный чувственный носитель значения составляет различие. Можно легко убедиться на примерах двусмысленных выражений, что мы можем осуществить и понять внезапное изменение значения и не нуждаться ни в малейшей степени в сопровождающем созерцании. Дескриптивное различие, которое выступает здесь с очевидностью, не может относиться к чувственным знакам, которые ведь те же самые, оно должно относиться к типологическому свойству акта, который как раз изменяет свою специфику. И опять-таки следует указать на случаи, когда значение остается тождественным, в то время как слово изменяется, например, там, где существуют различия идиоматических выражений. Чувственно различные знаки предстают для нас здесь как равнозначные (мы даже говорим иногда о “тех же самых” словах, только принадлежащих различным языкам), они кажутся нам непосредственно “тем же самым” еще ранее, чем репродуктивная фантазия может предоставить нам образы, которые соотносятся с наглядностью значения.

Одновременно эти примеры ясно показывают несостоительность воззрения, которое вначале казалось приемлемым, что характерное свойство понимания (*Verständnischarakter*) есть в конце концов не более чем “характерное свойство знакомого” (“Charakter der Bekanntheit”), как это называл Риль<sup>57</sup>, а Геффдинг<sup>58</sup> еще менее подходящим образом обозначил как “качество знакомого” (“Bekanntheitsqualität”)<sup>59</sup>. Даже непонятные слова могут иметь к нам отношение словно старые знакомые; хорошо запомненные греческие стихи сохраняются в памяти намного дольше, чем понимание их смысла, они еще являются собой как хорошо знакомые и все же как больше не понятные. Недостающее понимание вспыхивает у нас зачастую после (иногда задолго до того, как приходят выражения, переводящие их на родной язык, или иные опоры значений), и к характерному свойству знакомого теперь присоединяется характерное свойство понимания как нечто очевидно новое, не меняя чувствительно содержания и все же придавая ему новый психический характер. Можно было бы также вспомнить о том, как неосмысленное чтение или декламация издавна знакомых стихотворений превращается в осмыщенное. Можно было бы еще в избытке привести примеры, которые делают очевидным своеобразие характера понимания.

## § 23. АППЕРЦЕПЦИЯ В ВЫРАЖЕНИИ И АППЕРЦЕПЦИЯ В НАГЛЯДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Понимающее<sup>60</sup> схватывание, в котором осуществляется приданье значения (*das Bedeuten*) знаку, родственно – в той мере, в какой каждое схватывание есть в определенной степени понимание или толкование – объективирующим схватываниям (осуществляющимся в различных формах). В них, благодаря некоторому пережитому комплексу ощущений, возникает для нас наглядное представление (восприятие, воображение, отображение и т.д.) предмета (например, “некоторой внешней” вещи). И все же феноменологическая структура обоих схватываний различается в значительной степени. Если мы вообразим не-

<sup>57</sup> A Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, II Bd., I, S. 199.

<sup>58</sup> H. Höffding “Über Wiedererkennen, Assoziation und psychische Aktivität”, *Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.*, Bd. XIII, S. 427.

<sup>59</sup> См., в противоположность этому, Volkelt, *Erfahrung und Denken*, S. 362.

<sup>60</sup> Я употребляю здесь слово “понимание” не в том ограниченном смысле, который указывает на отношение между говорящим и слушающим. Мыслитель наедине с собой “понимает” свои слова, и это понимание есть просто реальное приданье [им] значения.

которое сознание до всякого опыта, то оно могло бы ощущать то же самое, что и мы. Однако оно не видело бы вещей или событий в сфере вещей, оно не воспринимало бы деревья или дома, полет птицы и лай собаки. Здесь тотчас возникает искушение представить положение дел следующим образом: для такого сознания ощущения ничего не означали бы, они не имели бы для него силы в качестве знаков относительно свойств предметов, и понимание этих ощущений не имело бы силы в качестве знака самого предмета; они просто переживались бы, однако им недоставало бы (вырастающего из "опыта") объективизирующего толкования. Здесь мы говорим о значении и знаке так же, как в отношении выражений и родственных им знаков.

Между тем не следует неправильно понимать то, что было сказано в отношении восприятия (которым мы ограничимся для простоты), как будто сознание направляет свой взор на ощущения, делает их самих предметами восприятия и толкования, которое должно основываться лишь на этом — как это в самом деле имеет место в отношении предметно осознанных физических объектов, которые, как, например, звучание слова, функционируют как знаки в собственном смысле. Очевидно, что ощущения становятся объектами представления только в психологической рефлексии, в то время как в наивном наглядном представлении они хоть и являются ком понентами представления как переживания (частями его дескриптивного содержания), однако ни в коем случае не его предметами. Воспринимающее представление осуществляется потому, что пережитый комплекс ощущений оживляется определенным типологическим свойством акта (*Aktcharakter*), определенным схватыванием, подразумевающим [предметность] актом (*Meinen*); и так как комплекс ощущений имеет место, является воспринятый предмет, в то время как сам этот комплекс так же мало является, как и акт, в котором конституируется воспринятый предмет как таковой. Феноменологический анализ учит нас также, что содержание ощущения предоставляет, так сказать, аналогичный строительный материал для содержания предмета, представленного с его помощью: отсюда мы говорим, с одной стороны, об ощущаемых, с другой стороны, о воспринимаемых цветах, протяженностях, интенсивностях и т.д. Взаимно соответствующее никоим образом не есть тождественное, но только близкое по роду, как можно легко убедиться на примерах: разномерная окраска шара, которую мы видим (воспринимаем, представляем и т.д.), нами не ощущалась.

В основе знаков, понятых как выражения, лежит точно такое же "толкование", однако только в качестве первого схватывания. Если мы рассмотрим более простой случай, где выражение понято, но не

оживлено никаким иллюстрирующим созерцанием, то посредством первого схватывания возникает явление просто знака как здесь и теперь данного физического объекта (например, звучания слова). Это первое схватывание фундирует, однако, второе, которое совершенно выходит за пределы пережитого материала ощущений и более не находится в нем свой аналогичный строительный материал для т е п е рь подразумеваемой и всецело новой предметности. Эта последняя подразумевается новым актом приданья з и а ч е н и я , однако она не предъявлены в ощущении. Придание значения, характерное свойство выражающего знака, предполагает как раз знак, в отношении которого оно является приданием значения. Или, говоря чисто феноменологически: придание значения есть так-то и так-то окрашенное типологическое свойство акта, который предполагает в качестве необходимого фундамента акт наглядного представления. В последнем выражение конституируется как физический объект. Выражением в полном и собственном смысле оно становится лишь благодаря фундированному акту.

То, что имеет силу в простейшем случае для выражения, понятного без созерцания, должно также иметь силу и в более сложных случаях, когда выражение переплетено с с о о т в е т с т в у ю щ и м созерцанием. Источник значимости (Bedeutsamkeit) одного и того же выражения, употребляемого осмысленно то при наличии иллюстрирующего созерцания, то без него, не может ведь проистекать из различного рода актов.

Конечно, нелегко анализировать дескриптивное положение вещей, принимая во внимание неучтенные здесь более тонкие градации и разветвления. Особенно трудно верно понять функцию представлений, привносящих наглядность, — усиление или даже приведение к очевидности интенции значения, которое они дают; понять их отношение к тому характерному, что присуще пониманию, или значению, и что уже в лишенном наглядности выражении служит в качестве смыслопридающего переживания. Это широкое поле для феноменологического анализа, поле, которое не может обойти логик, если он желает привести к ясности отношение между значением и предметом, суждением и истиной, неясным мнением и гарантированной очевидностью. Ниже мы займемся соответствующим подробным анализом<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Ср. VI Исследование.

## ТРЕТЬЯ ГЛАВА

### КОЛЕБАНИЯ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВ И ИДЕАЛЬНОСТЬ ЕДИНСТВА ЗНАЧЕНИЙ

#### § 24. ВВЕДЕНИЕ

В последней главе мы были заняты актом признания значения. В первой главе, однако, мы констатировали различие между признанием значения (*das Bedeuten*) как актом и самим значением, идеальным единством, в противоположность многообразию возможных актов. Это различие и другие, связанные с ним различия: между выраженным содержанием в субъективном и объективном смысле, а в последнем отношении — между содержанием как значением и содержанием как называнием, обладают в бесчисленных случаях несомненной ясностью. Так обстоит дело со всеми выражениями, которые находятся в контексте соответствующим образом изложенной научной теории. Наряду с этим, однако, имеются случаи, где дело обстоит иначе. Они требуют особого внимания, так как в них существует тенденция снова смешивать достигнутые различия. Это суть выражения, колеблющиеся в отношении значения, и особенно случайные и неясные выражения, которые доставляют серьезные трудности. Разрешение этих трудностей посредством различия колеблющихся актов значения и идеально-единых значений, между которыми они колеблются, есть тема настоящей главы.

#### § 25. ОТНОШЕНИЯ СОВПАДЕНИЯ (DECKUNGSVERHÄLTNISSE) МЕЖДУ СОДЕРЖАНИЯМИ ИЗВЕЩЕНИЯ И ИМЕНОВАНИЯ

Точно так же, как и к другим предметам, выражения могут относиться к наличествующим психическим переживаниям того, кто их выражает. Поэтому выражения распадаются на такие, которые одновременно извещают о том предметном, которое они называют (или вообще обозначают), и на такие, у которых содержание, которое они называют, и содержание, о котором они извещают, отделяются друг от друга. Примеры для первого класса доставляют предложения со значением вопроса, пожелания или приказа; для второго класса — повествовательные предложения, которые относятся к внешним вещам, к собственным психическим переживаниям, к математическим отношениям и т.п. Если кто-либо вы-

ражает желание: *я прошу стакан воды*, то для слушающего это признак желания говорящего. Одновременно, однако, это желание есть предмет высказывания. То, о чём извещается, и то, что [при этом] называется, частично здесь совпадают. Я говорю о частичном совпадении, ибо очевидно, что извещение простирается далее. К нему относится также и суждение, которое выражается в словах *я прошу* и т.д. Точно так же обстоит дело и с высказываниями, которые высказывают нечто об акте представления, суждения, предположения говорящего, следовательно, имеют форму: *я представляю, я считаю, я сужу, я предполагаю и т.д., что...* На первый взгляд кажется, что возможен случай тотального совпадения, как, например: *психические переживания, о которых я извещаю с помощью как раз сейчас произнесенных слов*. Хотя интерпретация этого примера при более близком рассмотрении окажется несостоятельной. Напротив, извещение и выраженное положение дел полностью разделены в высказываниях типа  $2 \times 2 = 4$ . Это утверждение ни в коем случае не означает то же самое, что означает другое: *я сужу, что  $2 \times 2 = 4$* . Ведь два утверждения даже не эквивалентны: одно может быть истинным, другое ложным.

Следует отметить, конечно, что при более узком понимании понятия извещения (в ограниченном ранее смысле<sup>62</sup>) названные предметы в обоих примерах не могли бы попасть в сферу переживаний, о которых извещается. Тот, кто говорит о своих имеющих место в этот момент переживаниях, сообщает об их наличии посредством суждения. Только вследствие того, что он оглашает это суждение (именно того содержания, что он того-то и того-то желает, на то-то и то-то надеется и т.д.), он апперцепируется слушающим как желающий, надеющийся и т.д. Значение такого высказывания заключается в этом суждении, тогда как соответствующие внутренние переживания относятся к предметам, о которых высказывается суждение. Если же к извещению в узком смысле причисляют только указанные переживания, которые несут в себе значение выражения, то содержания извещения и называния остаются здесь и повсюду разделенными.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Ср. выше § 7.

<sup>63</sup> В А следует еще один абзац: {Подобные отношения, как между извещением и называнием, существуют также между называнием и значением. Нормальными и важными для объективного познания являются только те случаи, где значение и предмет разделены. То, что здесь вообще возможно отношение совпадения, показывает следующий пример: значение первого имени, которое я сейчас как раз (в этих словах) произношу.}.

## § 26. СУЩНОСТНО ОККАЗИОНАЛЬНЫЕ (OKKASIONELLE) И ОБЪЕКТИВНЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ

Выражения, которые называют существующее в данный момент содержание извещения, принадлежат к более широкому кругу выражений, значение которых меняется от случая к случаю. Но это происходит настолько своеобразно, что возникает сомнение, можно ли здесь говорить об эквивокации. Те же самые слова *я желаю тебе счастья*, посредством которых я сейчас выражаю пожелание, могут служить для великого множества других людей, чтобы выразить пожелания "того же самого" содержания. И все же не просто сами пожелания от случая к случаю различны, но и значения высказываний, в которых выражаются пожелания. Один раз личность *A* соотносится с личностью *B*, а другой раз — личность *M* с личностью *N*. Если *A* желает *B* "то же самое", что *M* желает *N*, то смысл предложения, выражающего пожелание, так как оно включает в себя представление соответствующей личности, очевидно различен. Эта многозначность, однако, совершенно другая, чем, скажем, слова *тройка*, которое означает один раз цифру, другой раз — вид конной упряжки<sup>64</sup>. Класс многозначных выражений, которые представлены в этом последнем примере, как раз обычно имеют в виду, когда говорят об эквивокациях. В этом случае многозначность не может поколебать наше убеждение в идеальности и объективности значения. Ведь это в нашей власти — ограничить такое выражение одним значением, и во всяком случае идеальное единство любого из различных значений не затрагивается тем случайным обстоятельством, что им присуще одинаковое обозначение. Как обстоит, однако, дело с другими выражениями? Существует ли у них тождественное единство значения, которое мы прояснили для себя, противопоставляя его изменению личностей и их переживаний. Не должны ли мы теперь констатировать, что значения должны как раз изменяться вместе с личностями и их переживаниями? Очевидно, что речь идет не о случайной, но о неизбежной многозначности, которая не может быть удалена из языка посредством искусственных мер и конвенций.

Для большей ясности мы определяем следующее различие как различие между существенно субъективными и окказиональными выражениями, с одной стороны, и объективными выражениями — с другой. Ради простоты мы ограничиваемся нормально функционирующими выражениями.

<sup>64</sup> В немецком тексте приводится пример со словом *Hund*: 1) собака, 2) вид шахтерской вагонетки. (*Прим. перев.*).

Мы называем выражение **объективным**, если его значение установлено или может быть установлено только благодаря содержанию его фонетического проявления, и поэтому оно может быть понято без необходимого обращения к выражающей себя личности и к обстоятельствам этого выражения. Объективное выражение может быть неоднозначным (*aquivok*), причем по-разному, и тогда оно соотносится со многими значениями именно описанным выше образом, причем это зависит от психологических обстоятельств (от случайной направленности мысли слушающего, от {уже протекающего в определенной последовательности разговора и тенденций, вызванных ею}<sup>65</sup> и т.д.), какие из этих значений оно в соответствующих случаях фактически вызывает и обозначает. Этому, возможно, способствует то, что мы видим говорящего, и то, как он себя держит. Однако это отношение не является условием *sine qua non*, от которого зависит, может ли слово вообще быть понято в одном из этих значений или нет.

С другой стороны, мы называем сущностно **субъективным** и **оккциональным**, или, короче, **сущностно окказиональным**, любое выражение, с которым понятийно-единая группа значений соотносится таким образом, что для него является существенным ориентировать свое в определенный момент действительное значение соответственно поводу, в соответствии с личностью говорящего и его состоянием (*Lage*). Лишь в отношении к фактическим обстоятельствам выражения здесь вообще может конституироваться для слушающего одно из взаимосвязанных значений. То, что мы представляем эти обстоятельства и их упорядоченное отношение к самому выражению, должно, следовательно (так как понимание всегда приходит при нормальных отношениях), давать для каждого понятные и достаточно надежные опорные пункты, которые могут направлять слушающего к значению, которое подразумевается в данном случае.

К объективным выражениям относятся, например, все теоретические выражения, т. е. те, на которых основываются основоположения и теоремы, доказательства и теории "абстрактных" наук. На то, что означает, например, математическое выражение, обстоятельства реальной жизни не оказывают ни малейшего влияния. Мы читаем и понимаем его без того, чтобы вообще думать о говорящем. Совершенно иначе обстоит дело с выражениями, которые служат практическим потребностям обыденной жизни, так же как с выражениями, которые способствуют подготовке теоретических результатов в науке. В послед-

---

<sup>65</sup> А: {внутренней последовательности речи, выражающей широкий контекст мысли}.

нем отношении я имею в виду выражения, которыми исследователь сопровождает свою собственную интеллектуальную деятельность и дает знать другим о своих соображениях и устремлениях, о своих методических предприятиях и предварительных убеждениях.

Уже каждое выражение, которое содержит личное местоимение, лишено объективного смысла. Слово я именует в каждом случае иную личность, и оно делает это посредством все нового и нового значения. Каково его значение, можно понять только из живой речи и из относящихся к ней и данных наглядно обстоятельств. Если мы прочитываем это слово и не знаем, кто его написал, то у нас имеется если не лишенное значения, то по меньшей мере удаленное от своего нормального значения слово. Конечно, оно представляется нам иначе, чем какая-нибудь арабеска: мы знаем, что это есть слово, с помощью которого говорящий обозначает сам себя. Однако таким образом возникшее понятийное представление не есть значение слова я. Иначе мы должны были бы вместо я просто подставить: говорящий, который сам себя обозначает. Очевидно, что такая подстановка привела бы не просто к непривычным, но и различным по значению выражениям. Например, если мы вместо: я обрадовался, хотели бы сказать: говорящий, обозначающий себя самого, обрадовался. Это общая функция значения слова я — обозначать говорящего, однако понятие, посредством которого мы выражаем эту функцию, не есть понятие, которое само и непосредственно составляет его значение.

В монологической речи значение я осуществляется по существу в непосредственном представлении собственной личности, и в этом заключено также значение этого слова в коммуникативной речи. Каждый говорящий имеет свое представление о я (и при этом свое индивидуальное понятие о я), и поэтому у каждого значение этого слова другое. Так как, однако, каждый, когда он говорит о себе самом, говорит я, то это слово обладает характером некоторого всеобщим образом действующего признака этого факта. Посредством этого оповещения для слушающего осуществляется понимание значения, он понимает стоящую перед ним личность не просто как говорящую, но также как непосредственный предмет ее речи. Слово я не имеет в себе силы непосредственно вызывать особое представление о я, которое определяет свое значение в соответствующей речи. Оно существует не так, как слово лев, которое может вызывать представление о льве в себе и для себя. Скорее в нем действует оповещающая функция, которая словно кричит слушающему: твой визави подразумевает себя самого.

И все же мы должны еще внести некоторое дополнение. Говоря точнее, эти вещи нельзя понимать таким образом, как будто непосред-

ственное представление о говорящей личности содержало бы в себе полное и целостное значение слова *я*. Мы не можем, разумеется, считать это слово эквивокацией, значения которого нужно было бы отождествить со значениями всех возможных собственных имен личностей. Очевидно, что к значению этого слова определенным образом относится и представление о том, что подразумеваются себя самих (*Sich-selbst-meinens*), и содержащееся в нем указание на непосредственное индивидуальное представление о говорящей личности. В своеобразной форме — мы должны, пожалуй, будем это признать — здесь надстраиваются друг на друге два значения. Первое, которое соотнесено с общей функцией, связано со словом таким образом, что в актуальном акте представления может реализоваться оповещающая функция; последняя, со своей стороны, служит другому, единичному представлению и выделяет его предмет, подводя его в то же время (*in der Weise der Subsumption*) [под представление о *я*], как подразумеваемое *hic et nunc*. Первое значение мы могли бы поэтому назвать оповещающим (*anzeigende*), а второе — значением, о котором оповещено (*angezeigt*)<sup>66</sup>.

То, что имеет силу для личных местоимений, распространяется также и на указательные. Если кто-нибудь говорит *это*, то он не пробуждает в слушающем непосредственного представления о том, что он имеет в виду, но прежде всего представление или убеждение, что он имеет в виду нечто находящееся в его сфере созерцания или мышления, на что он хотел бы указать говорящему. В конкретных обстоятельствах речи эта мысль становится достаточной ориентацией для того, что действительно имеется в виду. Отдельно прочитанное *это* снова лишается своего собственного значения и понимается лишь в той мере, в какой оно вызывает понятие своей указывающей функции (то, что мы называем оповещающим значением слова). В каждом нормальном случае своего функционирования полное и действительное значение может проявиться только на основе представления, которое навязывается тем, к чему это слово относится предметно.

---

<sup>66</sup> Ср. соображения, касающиеся дальнейшего прояснения этого различия, VI Исследование, § 5. (Добавление из В. Ср. “Добавления и улучшения” к А: {К сожалению, при последнем просмотре § 26 и уже при подготовке к печати я упустил из виду, что в настоящем изложении старое понимание (по ходу моих исследований улучшенное) не искоренено в достаточной степени и поэтому не совсем согласуется с VI Иссл., § 5. В отношении различия между оповещающим значением и значением, о котором оповещено, следует сравнить более четкое и хорошее изложение в дополнении. S. 494 f.).

Конечно, следует заметить, что указательное местоимение во многих случаях функционирует таким способом, что мы можем признать его равнозначным объективному способу. В математическом контексте некоторое *это* указывает на [нечто] так-то и так-то строго понятийным образом определенное, понимание которого, как таким-то образом положенного, не требует какого-либо обращения к его действительному выражению. Так, например, когда в математическом изложении после экспликации некоторого положения продолжают: это следует из того, что... Здесь можно было бы это *это* без ущерба для смысла заменить самим положением, и это понятно из объективного смысла самого изложения. Конечно, следует обратить внимание на непрерывную связность этого изложения, так как указательному местоимению в себе и для себя принадлежит не интендированное значение, но только мысль, заключающаяся в указании. Опосредствование через указывающее значение служит здесь лишь для краткости и для того, чтобы было легче регулировать основное направление мыслительных интенций. Очевидно, что этого нельзя сказать о тех случаях в обыденной жизни, когда в указывающем *это* и в подобных формах подразумеваются, например, находящийся напротив говорящего дом, взлетающая перед ним птица и т.п. Это должно предполагать (меняющееся от случая к случаю) индивидуальное созерцание, здесь недостаточно ретроспективного взгляда на выраженную ранее объективную мысль.

К сфере сущностно окказиональных выражений относятся, далее, определенности, связанные с субъектом: *здесь, там, вверху, внизу или теперь, вчера, завтра, после и т.д.* Здесь обозначает, если мы еще раз продумаем последний пример, неопределенно ограниченное пространственное окружение говорящего. Тот, кто употребляет это слово, подразумевает свое местонахождение (*Ort*) на основе наглядного представления и полагания своей личности вместе с ее местоположением (*Örtlichkeit*). Последнее меняется от случая к случаю и от личности к личности, тогда как все же каждый может сказать: *здесь*. Это опять-таки является общей функцией этого слова — называть пространственное окружение говорящей личности, и причем так, что его собственное значение конституируется лишь на основе соответствующего представления этого места. В некотором смысле значение является, конечно, общепонятийным, поскольку *здесь* повсюду обозначает место как таковое; однако к этому общему присоединяется, изменяясь от случая к случаю, непосредственное представление места, которое в определенной ситуации речи через оповещающее понятийное представление *здесь* становится конкретно понятным и подчиняется этому представлению.

Сущностно окказиональный характер распространяется на все выражения, которые содержат эти и подобные представления как части, и это охватывает все многообразные формы речи, в которых говорящий нормальным образом выражает нечто его самого касающееся или то, что мыслится в связи с ним самим. Таковы все без исключения выражения восприятий, убеждений, сомнений, пожеланий, надежд, опасений, приказов и т.д. Сюда относятся также и все сочетания с определенным артиклем, в которых он соотнесен с чем-то индивидуальным, которое определено только посредством понятий, выражающих класс или свойство. Когда мы, немцы, говорим о кайзере (*von dem Kaiser*), то мы имеем в виду, естественно, теперешнего немецкого кайзера. Когда мы вечером нуждаемся в лампе (*die Lampe*), то каждый подразумевает свою собственную.

**Примечание.** Рассматриваемые в этом параграфе выражения сущностно окказионального значения не укладываются в целесообразное [само по себе] разделение Пауля на выражения узуального и выражения окказионального значения. Это разделение основывается на том, что “значение, приобретаемое словом в каждом отдельном акте употребления, не обязательно должно совпадать со значением, присущим слову как таковому согласно узусу”<sup>67</sup>. Равным образом, однако, Пауль включил в свое рассмотрение сущностно окказиональные значения в нашем смысле. А именно, он пишет<sup>68</sup>: “Существуют, правда, отдельные слова [слова в окказиональном употреблении], по самому своему существу призванные обозначать нечто конкретное, тем не менее этим словам самим по себе еще недостает отношения к чему-либо определенному и конкретному (*die Beziehung auf etwas bestimmtes Konkretes*); но это отношение должно быть дано лишь в индивидуальном употреблении. Сюда принадлежат личные, притяжательные, указательные местоимения и указательные наречия, а также слова: *теперь, сегодня, вчера*”<sup>69</sup>. Мне кажется, однако, что окказиональное в этом смысле выпадает из противопоставления, данного в definicции [Пауля]. К узуальному значению этого класса выражений принадлежит то, что их определенность значения образуется лишь благодаря [тому или иному] случаю (*Gelegenheit*) и является окказиональным в некотором другом смысле. Выражения узуального значения (в смысле Пауля) можно во-

<sup>67</sup> Paul H. Prinzipien der Sprachgeschichte, S. 68. (Цит. по: Пауль Г. Принципы истории языка. М., 1960. С. 93. Перев. С.Д. Кацнельсона. — Прим. перев.).

<sup>68</sup> Там же, С. 95. (Перевод изменен в связи с согласованием терминологии; см. след. сноску Гуссерля. В квадратных скобках — вставка Гуссерля. — Прим. перев.).

<sup>69</sup> Ограничение конкретным, конечно, не существенно. Так, указательные местоимения могут, например, указывать на абстрактное.

обще разделить на выражения узульной однозначности и на выражения узульной многозначности; последние снова – на выражения, которые узульным способом колеблются между определенными и заранее указанными значениями (как случайные эквивокации *переоценить*, *расточить* и т.д.), и на выражения, которые этого не делают. К последним принадлежат наши выражения сущностно окказионального значения, поскольку они ориентируют свои соответствующие значения лишь на отдельные случаи, тогда как способ, каким они это делают, является узульным.

## § 27. ДРУГИЕ ВИДЫ КОЛЕБЛЮЩИХСЯ ВЫРАЖЕНИЙ

Колебания сущностно окказиональных выражений увеличиваются еще из-за неполноты (*Unvollständigkeit*), с которой они зачастую выражают то, что подразумевает говорящий. Вообще, различение сущностно окказиональных и объективных выражений пересекается с другими различениями, которые в то же время дают обозначение новым формам многозначности. Так обстоит дело с различиями между полными и неполными (энтимематическими), между нормально и аномально функционирующими, между точными и неопределенными (*vage*) выражениями. Безличные выражения в обыденной речи дают хороший пример того, как кажущиеся устойчивыми и объективными выражения из-за энтимематического сокращения в действительности являются субъективно колеблющимися. Никто не захочет понять утверждение *имеются пироги* как математическое утверждение *имеются правильные тела*. В первом случае подразумевается не то, что вообще существуют пироги как таковые, но то, что здесь и теперь – к кофе – имеются пироги. *Идет дождь* (*es regnet*) не означает, что он вообще идет, но что он идет теперь и за окном. То, что недостает выражению, не просто умалчивается, но вообще не мыслится эксплицитно; однако оно несомненно относится к тому, что подразумевается в речи. Если вставлять такие дополнения, то это позволяет, очевидно, выявлять выражения, которые должны быть обозначены как сущностно окказиональные в определенном выше смысле.

Еще большее различие существует между собственно выраженным содержанием речи, а именно выделенным и схваченным посредством соответствующих слов, которые везде выполняют одну и ту же функцию значения, и ее смыслом при определенных обстоятельствах, когда выражения настолько скрашены, что без понимания этих случайных обстоятельств они не были бы пригодны для того, чтобы выразить целостную мысль. Например, *Прочь! Вы! Послушайте! Ну что это!* и т.д. Наглядность ситуации, в которой находятся говорящий и слушающий, дополняет или дифференцирует частью неполные, частью субъективно

неопределенные значения; они делают понятными недостаточные (*dürftige*) выражения.

Среди различий, относящихся к многозначности выражений, мы назвали выше различие между точными и неопределенными выражениями. Неопределенными являются большинство выражений в обыденной жизни, как *дерево и куст, животное и растение* и т.п., тогда как все выражения, которые выступают в качестве составных частей чистых теорий и законов, являются точными. Неточные выражения не обладают в каждом случае употребления тождественным значением содержанием (*Bedeutungsinhalt*); они ориентируют свое значение на типические, однако только частично ясные и только с некоторой определенностью понятые примеры, которые в различных случаях, и даже в пределах одного и того же хода мысли, обычно многообразно изменяются. Эти примеры, взятые из предметно единой (или, по крайней мере, по виду предметно единой) сферы, определяют различные, однако, как правило, родственные или соотнесенные друг с другом понятия, из которых, в соответствии с обстоятельствами речи и побуждениями мысли, влияющими на эту речь, выходит на первый план то одно, то другое понятие; это происходит чаще всего вне возможности достоверно их идентифицировать и различить, что могло бы предохранить от незаметного смешения связанных между собой понятий.

Расплывчатость этих неопределенных выражений находится в связи с расплывчатостью выражений относительно простых родов и видов являющихся определенностей, которые, как пространственные, временные, качественные определенности, как определенные интенсивности, постоянно переходят друг в друга. Настойчиво проявляющие себя на основе восприятия и опыта типические особенности, например пространственных и временных, цветовых и звуковых форм и т.д., определяют значимые (*bedeutsame*) выражения, которые вследствие текучего перехода между этими типами (sc. в пределах их высших родов), сами должны становиться текучими. Хотя в определенных пределах и границах их применение достоверно – в тех сферах, где типическое отчетливо выходит на первый план, там, где его можно с очевидностью идентифицировать и с очевидностью отличить от далеко отстоящих [друг от друга] определенностей (ярко-красный и угольно-черный; *andante* и *presto*). Однако эти сферы имеют неопределенные границы, они перетекают в коррелятивные сферы более широкого рода и обуславливают [существование] переходных сфер, в которых это применение является колеблющимся и совсем не достоверным<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Ср. B. Erdmann “Theorie der Typeneinteilungen”. *Philos. Monatshefte*, Bd. XXX.

## § 28. КОЛЕБАНИЯ ЗНАЧЕНИЙ КАК КОЛЕБАНИЕ АКТА ПРИДАНИЯ ЗНАЧЕНИЯ (DAS BEDEUTEN)

Мы познакомились с различными классами выражений, которые меняют свое значение и все без исключения являются субъективными и окказиональными в той степени, в какой на это изменение оказывают влияние случайные обстоятельства речи. Им противостоят другие выражения, которые, если их брать в соответствующем широком смысле, являются объективными и устойчивыми, поскольку их значение при нормальных условиях не подвержено никаким колебаниям. Если эту свободу от всех колебаний мы понимаем в строгом смысле, то на этой стороне остаются только точные выражения, на другой же — неопределенные и к тому же еще выражения, изменяющиеся окказионально по другим причинам.

Вопрос состоит теперь в том, чтобы рассмотреть, смогут ли поколебать нашу концепцию значений как идеальных (и, таким образом, устойчивых) единства эти важные факты колебания значений. В особенности могут нас настроить на сомнительный лад в этом отношении многозначные выражения, которые мы назвали сущностно субъективными или окказиональными и, подобным образом, различия неопределенных и точных выражений. Если, следовательно, сами значения распадаются на объективные и субъективные, на устойчивые и при случае меняющиеся, то можно ли понимать это различие, как это кажется на первый взгляд (выражая его другими словами), что первые представляют собой в качестве устойчивых видов (*Spezies*) идеальные единства, которые остаются незатронутыми потоком субъективных актов представления и мышления, тогда как другие погружаются в поток субъективных психических переживаний и как мимолетные события то появляются, то исчезают?

Следует решительно утверждать, что такое понимание было бы неверным. Содержание, которое полагается в том или ином случае субъективным выражением, ориентирующим свое значение на определенные обстоятельства, есть точно так же идеально единое значение, как и содержание устойчивого выражения. Это ясно обнаруживает то обстоятельство, что в идеале каждое субъективное выражение, когда присущая ему в определенный момент интенция значения констатируется тождественная, может быть заменено на объективное выражение.

Мы должны, конечно, при этом признать, что такая замена остается нереализованной не только по практическим причинам, например из-за ее затруднительности, но что в громадном большинстве случаев ее практически нельзя провести, и она остается навсегда неосуществленной.

В действительности же ясно, что наше утверждение — каждое субъективное выражение может быть заменено объективным — в основе своей означает не что иное, как **н еограниченность объективного разума**. Все, что есть, познаемо “в себе”, и его бытие есть содержательно определенное бытие, которое документируется в таких-то и таких-то “истинах в себе”. То, что есть, обладает в себе твердо определенными свойствами и отношениями и {если это реальное бытие в смысле вещественной природы, то} своим четко определенным распространением и положением в пространстве и времени, своими четко определенными способами устойчивости и изменчивости. То, что, однако, в себе четко определено, то может быть определено объективно, а то, что может быть объективно определено, то может быть выражено, в идеале, в четко определенных значениях слов. Бытию в себе соответствуют истины в себе, а последним — четкие и однозначные высказывания в себе. Конечно, чтобы была возможность все их высказать, требуется не просто необходимое число хорошо различимых словесных знаков, но прежде всего соответствующее число выражений с точным значением — понимая это слово в строгом смысле. Потребовалось бы [специальное] умение, чтобы найти выражения для всех тех значений, которые рассматриваются в теории, и с очевидностью идентифицировать или различить эти значения.

Однако от этого идеала мы бесконечно далеки. Стоит только подумать о многообразии определенностей времени и места, о нашей неспособности определить их иначе, как через отношение к уже преданным индивидуальным существующим предметам (*Existenteren*), тогда как сами они не поддаются строгим определениям без использования по существу субъективно значимых выражений. Пусть попробуют вычеркнуть сущностно окказиональные слова из нашего языка и попробуют описать какое-нибудь переживание однозначным и объективно четким образом. Очевидно, что любая такая попытка тщетна.

Равным образом {ясно}<sup>71</sup>, что, если значение рассматривать само по себе, то нет никакого существенного различия между [одними] зна-

---

<sup>71</sup> А: {мне кажется, что, например, и каждая определенность места и времени, в идеальной возможности, может стать субстратом относящегося к ней собственного значения. Любое место (*Ort*) в себе должно отличаться от любого другого, так же как любая качественная определенность цвета от любой другой. И так же как возможно *a priori* представление, которое непосредственно подразумевает тождественное с самим собой качество (и не как парофраза и совсем вне отношения к предданной индивидуальности); так же как, далее, *a priori* мыслимо возможное повторение этого представления вместе с продолжающейся идентификацией того, что оно подразуме-}

чениями и [другими] значениями. Фактические значения слов колеблются, в ходе одной и той же последовательности изменяются; и по большей части они определены, по своей природе, случаем. Однако, если присмотреться повнимательней, то колебание значений есть, собственно, колебание [акта] приятия значения. Это означает, что колеблются субъективные акты, которые придают значение выражениям, и они изменяются при этом не просто индивидуально, но одновременно также в соответствии с видовыми особенностями, в которых заключено их значение. Однако изменяются не сами значения, такое утверждение было бы абсурдным — при предположении, что мы продолжаем понимать под значениями идеальные единства, как в случае однозначных и объективно устойчивых, так и в случае многозначных и субъективно окрашенных выражений. Этого, однако, требует не только обычая, ориентированная на устойчивые выражения речь об одном определенном значении, которое тождественно то же самое, кто бы ни произносил это выражение, но прежде всего этого требует ведущая цель нашего анализа.

## § 29. ЧИСТАЯ ЛОГИКА И ИДЕАЛЬНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ

В самом деле, чистая логика, идет ли речь о понятиях, суждениях, выводах, имеет дело исключительно с этими идеальными единствами, которые мы называем *значениями*; и так как мы стараемся высвободить (*herauslesen*) идеальную сущность значений из психологических и грамматических связей, и так как мы нацелены, далее, на то, чтобы коренящееся в этой сущности априорное отношение адекватности прояснить в [сфере] значимой (*bedeutete*) предметности, мы находимся в сфере чистой логики.

Это ясно с самого начала, если мы, с одной стороны, продумаем позицию, которую логика принимает по отношению к многообразным наукам — в связи с чем она является номологической наукой, которая имеет дело с идеальной сущностью науки как таковой; если, что то же самое, она есть номологическая наука о научном мышлении вообще, и притом в соответствии с его теоретическим содержанием и

---

вает, и в конечном итоге присоединение этого тождественно [самому себе] подразумеваемого как значения к некоторому выражению, так же и для индивидуализирующих определенностей должно иметь силу то же самое, пусть даже они обычно значительно отличаются от других определенностей.

Во всяком случае, идеальная возможность, которую мы только что рассмотрели и которая, будучи с очевидностью *a priori* удостоверена, представляет фундамент теории познания, делает также для нас ясным,).

связностью; и если мы, с другой стороны, обратим внимание, что теоретическое содержание науки есть не что иное, как независимое от всех случайностей судящего и ситуаций суждения содержание-значение ее теоретических высказываний, что при этом высказывания объединены в форме теории и что теория опять-таки имеет свое объективное содержание (*Geltung*) благодаря идеально-закономерной соразмерности своего единства как единства значения со значимой (*bedeutete*) (и “данной” нам в очевидном познании) предметностью. Несомненно, что то, что в этом смысле называется значением, включает в себя только идеальные единства, которые выражены в разнообразных выражениях и мыслятся в разнообразных актах переживания и все же должны быть четко отделены как от случайных выражений, так и от случайных переживаний мыслящего.

Если любое теоретическое единство есть по своей сущности единство значений и если логика есть наука о теоретическом единстве вообще, то очевидно, что логика должна быть наукой о значениях как таких, об их существенных видах и различиях, так же как о непосредственно коренящихся в них (следовательно, идеальных) законах. Ибо к таким существенным различиям относятся следующие: между предметными и беспредметными, истинными и ложными значениями, а к этим законам — чистые “законы мышления”, которые выражают априорную взаимосвязь между категориальной формой значений и их предметностью, или истиной.

Это понимание логики как науки о значениях противостоит обычным рассуждениям и методам в традиционной логике, которые оперируют психологическими терминами или такими терминами, которые могут быть психологически интерпретированы как представление, суждение, утверждение, отрицание, предположение, следование и т.п. и которые полагают, что при этом можно действительно установить простые психологические различия и проследить относящиеся к ним психологические закономерности. Однако после критических исследований в *Прологеменах* такое понимание не может сбить нас с толку. Оно лишь показывает, насколько удалена еще логика от верного понимания объектов, которые составляют ее собственную сферу исследований, и как много она должна еще почерпнуть у объективных наук, сущность которых она притягивает все же понять теоретически.

Там, где науки развиваются систематические теории, там, где они, вместо того чтобы просто сообщать о субъективной стороне исследования и обоснования, представляют зрелый плод познанной истины как объективное единство, там никогда и нигде не идет речь о суждениях и представлениях и прочих психических актах. Объективный ис-

следователь определяет, конечно, выражения. Он говорит: *под жизненной силой, под массой, под интегралом, под синусом и т.п. понимают то-то и то-то*. Но он указывает при этом только на объективное значение своих выражений, он маркирует (*signiert*) "понятия", которые у него перед глазами и которые относительно истин этой сферы играют роль конституирующих моментов. Не акт понимания (*das Verstehen*) интересует его, но понятие, которое означает для него идеальное единство значения, а также истина, которая сама выстраивается из понятий.

Исследователь устанавливает затем положения. Естественно, он при этом утверждает, судит. Он, однако, не стремится к тому, чтобы говорить о своих или чужих суждениях, но о соответствующем положении дел, и если он критически отнесется к этим положениям, то он имеет в виду идеальные значения высказываний. Не суждения, но положения (*Sätze*) называет он истинными или ложными, положения суть для него предпосылки и положения суть для него следствия. Положения выстраиваются не из психических актов, актов представления или утверждения, но в конечном счете из понятий, если опять-таки не из положений.

Сами положения суть краеугольные камни в выводе. Опять-таки и здесь существует различие между актами вывода и их едиными содержаниями, выводами, т. е. тождественными з а ч е н и я м и определенных сложных высказываний. Отношение необходимого следствия, которое составляет форму вывода, не есть эмпирико-психологическая связь суждений как переживаний, но идеальное единство возможных значений высказываний, положений. Оно "существует" (*existiert*), или "наличествует" (*besteht*), и это означает: оно имеет силу (*es gilt*). И то, что оно имеет силу, не имеет существенного отношения к эмпирически суждющему. Если естествоиспытатель из законов рычага, из закона тяготения и т.п. выводит способ действия некоторой машины, то он, конечно, переживает в себе всевозможные субъективные акты. То, что он, однако, мыслит и связывает как единое, это суть понятия и положения с их предметными отношениями. Субъективным связям мышления соответствует при этом объективное (т. е. адекватно соразмерное объективности, "данной" с очевидностью) единство значения, которое есть то, что оно есть, осуществляется ли его кто-нибудь в мышлении или нет.

И так повсюду. Если ученый не имеет повода эксплицитно отделить в исследовании языковую и сигнификативную область от объективно мыслимого и значимого (*Bedeutungsmäßigen*), то он, пожалуй, хорошо знает, что выражение является случайным, а мысль, идеально-тожественное значение – существенным. Он знает также, что он не создает

объективную значимость мыслей и мыслительных связей, объективную значимость понятий и истин, как будто речь идет о случайных событиях его или человеческого духа вообще, но что он усматривает, открывает. Он знает, что идеальное бытие этой объективной значимости не имеет значения некоторого психического "бытия в нашем духе", так как ведь подлинной объективностью истины и идеального устранилось бы все вообще реальное бытие, и при этом субъективное бытие. И если отдельные исследователи судят при случае об этих вещах все же иначе, то это происходит вне их профессионально-научного контекста и в последующей рефлексии. Если мы вместе с Ю. Мом можем утверждать, что истинные убеждения людей лучше документируются в их действиях, чем в их речах, то мы должны были бы поставить в упрек таким исследователям, что они сами себя не понимают. Не без предрассудков смотрят они на то, что они подразумевают в своих наивно осуществляемых актах исследования и обоснования; они позволяют себя сбить с толку мнимым авторитетом логики с ее психологистскими ложными выводами и ее субъективистски ложной терминологией.

В своем объективном содержании любая наука, как теория, конституируется из этого единого гомогенного материала; она есть идеальный комплекс значений. Мы можем сказать даже еще больше: это в целом столь многообразное сплетение значений, названное теоретическим единством науки, само подпадает под охватывающую все его составные части категорию, это сплетение само конституирует единство значений.

Если, таким образом, значение, а не акт придания значения, если понятие и положение, а не представление и суждение есть то существенное, что задает масштаб для науки, то тогда в науке, которая рассматривает сущность науки, это с необходимостью является предметом исследования. В самом деле, все логическое попадает в коррелятивно соотносящиеся категории *значения* и *предмета*. Если мы говорим о логических категориях во множественном числе, то речь может идти только о чистых видах, которые разделяются *a priori* внутри этого рода значения, или о коррелятивно соотносящихся формах категориально схваченной предметности как таковой. На этих категориях основываются законы, которые должны быть сформулированы логикой: с одной стороны, законы, которые, отвлекаясь от идеальных отношений между интенцией значения и осуществлением значения, следовательно, от возможной познавательной функции значения, касаются простого усложнения значений, ведущего к новым значениям (все равно, "реальным" или "воображаемым"). С

другой стороны, логические законы в более точном смысле, которые берут значения относительно их предметности и беспредметности, их истинности и ложности, их непротиворечивости и противоречивости, в той мере, в какой подобные вещи определены простой категориальной формой значений. Этим последним законам соответствуют (в качестве эквивалентного и коррелятивного оборота) законы предметов вообще, в той мере, в какой они мыслятся как определенные посредством одних только категорий. Все действительные высказывания о существовании и истине, которые могут быть установлены при абстрагировании от любой познавательной материи на основе простых форм значений, заключены в этих законах.

## ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПЕРЕЖИВАНИЙ ЗНАЧЕНИЯ

#### § 30. СОДЕРЖАНИЕ ВЫРАЖЕННОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ СМЫСЛЕ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ В СМЫСЛЕ ЕДИНОГО ЗНАЧЕНИЯ

Сущность значения мы усматриваем не в переживании, которое придает значение, но в его "содержании", которое представляет собой тождественное интенциональное<sup>72</sup> единство в противоположность рассейенному многообразию действительных или возможных переживаний говорящего и мыслящего. "Содержание" соответствующих переживаний значения в этом идеальном смысле совершенно не является тем, что под содержанием понимает психология, а именно какой-либо реальной (*real*) частью или стороной переживания. Если мы понимаем имя — все равно, называет ли оно индивидуальное или общее, физическое или психическое, существующее или несуществующее, возможное или невозможное — или, если мы понимаем высказывание — все равно, истинно или ложно оно по содержанию, непротиворечиво или абсурдно, высказано ли оно в суждении или вымышлено, тогда то, что

<sup>72</sup> Слово *интенциональный* позволяет, в соответствии с его образованием, применять его как к значению, так и к предмету *интенции* (*intentio*). Интенциональное единство не означает, следовательно, с необходимостью интендированное единство, единство предмета.

означает то или иное выражение (одним словом, значение, которое составляет логическое содержание и в чисто-логическом контексте обозначается как представление или понятие, как суждение или положение и т.д.), не представляет собой ничего такого, что могло бы в реальном смысле считаться частью соответствующего акта понимания. Естественно, это переживание также имеет свои психологические компоненты, оно есть содержание и состоит из содержаний — в обычном психологическом смысле. Сюда относятся прежде всего чувственные составные части переживания, явления слова в их чисто визуальных, акустических, моторных содержаниях, а затем и акты предметного толкования, которые располагают эти слова в пространстве и времени. Психологический состав, как известно, весьма многообразен в этом отношении и существенно меняется от индивида к индивиду; подобным же образом он меняется, однако, и для одного и того же индивида в различное время, и притом в отношении к “одному и тому же” слову. То, что я представляю слова, сопровождающие и подкрепляющие мое безмолвное мышление, и каждый раз воображаю, что мой голос произнес эти слова, то, что при этом появляются иногда буквы, записанные мною стенографически или нормальным образом и т.п., — это все мои индивидуальные свойства, и они принадлежат только психологическому содержанию моего представления как переживания. К содержанию в психологическом смысле принадлежат далее многообразные и дескриптивно не всегда легко схватываемые различия в отношении типологического свойства акта, который составляет субъективную сторону мысли (*Meinung*), или понимания. Если я слышу имя *Бисмарк*, то для понимания этого слова в его едином значении совершенно безразлично, представляю ли я этого великого человека в мягкой шляпе и пальто или в мундире кирасира, создаю ли я тот или иной его образ в фантазии. Ведь само обстоятельство, присутствуют или нет образы фантазии — наглядные или косвенно оживляющие сознание значения, — совершенно неважно.

В споре с одной распространенной концепцией мы установили<sup>73</sup>, что сущность выражения заключается в интенции значения, а не в более или менее полных, более детальных или менее детальных наглядных образах, которые могут присоединяться к ней, осуществляя ее. Как только они появляются, они тесно переплетаются с интенцией значения; и отсюда понятно, что единое переживание осмысленно функционирующего выражения, рассматриваемое от случая к случаю, также обнаруживает на стороне значения немало психологических различий,

---

<sup>73</sup> Ср. выше, вторая глава, § 17.

в то время как его значение все же остается неизменным. Мы также показали<sup>74</sup>, что этой самотождественности (*Selbigkeit*) значений действительно соответствует в соотнесенных с ней актах нечто определенное, что, следовательно, то, что мы называем интенцией значения, не обладает некоторым лишенным различий характером, дифференцирующимся лишь благодаря связи с осуществляющими созерцаниями, следовательно, в *внешним образом*. Скорее к различным значениям, или, соответственно, к выражениям, функционирующим с различными значениями, принадлежат содержательно по-разному характеризуемые интенции значения; тогда как все выражения, понятые как равные по смыслу, снабжены той же самой интенцией значения как некоторым тождественно определенным характерным психическим свойством. И благодаря ему так сильно различающиеся по своему психологическому содержанию переживания выражений становятся переживаниями того же самого значения. Само собой разумеется, колебание акта приятия значения обусловливает здесь определенные ограничения, которые ничего не меняют в существе дела.

### § 31. ТИПОЛОГИЧЕСКОЕ СВОЙСТВО АКТА ПРИДАНИЯ ЗНАЧЕНИЯ И ИДЕАЛЬНО-ОДНО ЗНАЧЕНИЕ

Указывая на это психологически общее в противоположность психологически изменяющемуся, мы еще, однако, не обозначили дифференцию, которую мы хотели прояснить относительно выражений или выражающих актов, а именно дифференцию между их психологическим и логическим содержанием. Ибо к психологическому содержанию принадлежит, естественно, в одном случае тождественное, точно так же как в другом случае — изменяющееся. Ибо мы совершенно не придерживаемся учения, что остающееся повсюду тождественным типологическое свойство акта было бы уже значением. То, что означает, например, утверждение *π есть трансцендентное число*, то, что мы, читая, под этим подразумеваем, не есть индивидуальная, всегда лишь воспроизводящаяся черта нашего мышления как переживания. В том или ином случае эта черта все-таки индивидуально другая, в то время как смысл утверждения должен быть *т о ж д е с т в е н ны м*. Если мы или какие-то другие личности произносят то же самое положение с равной интенцией, то каждый имеет свои [собственные] феномены, слова, моменты понимания. Однако в противоположность этому неограниченному многообразию индивидуальных переживаний, то, что в них выраже-

---

<sup>74</sup> Ср. § 22.

но, есть повсюду тождественное, это одно и то же в самом строгом смысле слова. Вместе с числом личностей и актов значение положения не умножается, суждение в идеальном логическом смысле — одно.

То, что мы настаиваем на строгой тождественности значения и отличаем его от постоянного характерного психического свойства акта придания значения, происходит не из субъективного пристрастия к тонким различиям, но из твердого теоретического убеждения, что только таким образом можно воздать должное фундаментальному для понимания логики положению вещей. Речь идет при этом не просто о гипотезе, которая должна быть оправдана лишь посредством своей объясняющей силы, но мы привлекаем ее как непосредственно постижимую истину и следуем в этом последнему авторитету в вопросах познания — очевидности. Я осознаю, что в повторных актах представления и суждения я имею в виду или могу иметь в виду тождественно то же самое, то же самое понятие или то же самое положение; я осознаю, что там, где речь идет, например, о положении, или об истине: *π есть трансцендентное число*, я совсем не имею перед собой индивидуального переживания или момента переживания какой-либо личности. Я осознаю, что эта рефлектирующая речь действительно делает предметом то, что в обычной речи составляет значение. Я осознаю в конечном итоге, что то, что я имею в виду в названном утверждении или (если я его слышу) понимаю как его значение, тождественно тому, что оно есть, мыслю ли я его, существую ли я, существуют ли вообще мыслящие личности и акты или нет. То же самое имеет силу для любых значений, для значений субъекта, для значений предиката, для значений отношения и связи и т.д. Это имеет силу прежде всего для идеальных определенностей, которые первично присущи только значениям. Сюда относятся (если вспомнить о некоторых особенно важных) предикаты истинный и ложный, возможный и невозможный, общий и единичный, определенный и неопределенный и т.д.

Эта истинная тождественность, которую мы здесь утверждаем, есть не что иное, как тождественность вида (*Spezies*). Так и только так она, как идеальное единство, может охватывать рассеянное многообразие индивидуальных единичностей (*συμβάλλειν εἰς ἓν*). Многообразные единичности по отношению к идеально-одному значению суть, естественно, соответствующие моменты акта значения, суть интенции и значения. Значение ведет себя по отношению к актам придания значения (логическое представление к актам представления, логическое суждение к актам суждения, логический вывод к актам вывода) так, как, например, краснота *in specie* по отношению к лежащим здесь полоскам бумаги, каждая из которых “имеет” ту же самую красноту. Лю-

бая полоска наряду с другими конституирующими моментами (протяжение, форма и т.п.) имеет свою индивидуальную красноту, т. е. свой единичный случай этого вида цвета, в то время как он сам реально не существует ни в этих полосках, ни где-либо еще во всем мире; тем более и не “в нашем мышлении”, поскольку последнее принадлежит ведь к области реального бытия, к сфере временности.

Значения образуют, можно также сказать, класс понятий в смысле “общих предметов”. Они поэтому не являются предметами, которые, если и не существуют где-либо в “мире”, то [существуют] в некотором тόπος οὐράνιος или божественном разуме, ибо такое гипостазирование было бы абсурдным. Тот, кто привык под бытием понимать только “реальное” бытие, под предметами — только реальные предметы, тому речь об общих предметах и их бытии покажется в основе своей ложной; напротив, не найдет здесь никакого препятствия тот, кто поймет эту речь прежде всего как указание на общезначимость (*Geltung*)<sup>75</sup> определенных суждений, а именно таких, в которых судят о числах, положениях, геометрических структурах и т.п., и кто себя спросит, не следует ли здесь, как и обычно, приписать очевидным образом тому, о чем здесь судят, как корреляту общезначимости суждения, имя “истинно существующий предмет”. В самом деле, при логическом рассмотрении семь правильных тел суть семь предметов, точно так же как семь мудрецов; положение о параллелограмме сил есть в равной степени предмет, как и город Париж<sup>76</sup>.

### § 32. ИДЕАЛЬНОСТЬ ЗНАЧЕНИЙ НЕ ЕСТЬ ИДЕАЛЬНОСТЬ В НОРМАТИВНОМ СМЫСЛЕ

Идеальность значений есть особый случай идеальности видового (*Spezifische*) вообще. Она ни в коем случае не имеет смысла нормативной идеальности, как будто бы речь идет об идеале полноты, об идеальном предельном значении (*Grenzwert*), которое противопоставляется отдельным случаям своей более или менее детальной реализации. Конечно, “логическое понятие”, т.е. термин в смысле нормативной логики есть идеал относительно своего акта придания значения. Ибо требование к мастерству познания гласит: “Употребляй слова в абсолютно тождественном значении; исключай все колеба-

<sup>75</sup> В А следует: {(пусть даже только указание на предполагаемую общезначимость)}.

<sup>76</sup> Относительно вопроса о сущности общих предметов ср. II Исследование.

ния значения. Различай значения и позаботься о сохранении их различности при выражении мышления в высказываниях посредством строго различных чувственно знаков". Однако это предписание относится к тому, к чему вообще может относиться предписание – к образованию значимых (*bedeutsam*) терминов, к заботе о субъективном отборе и выражении мыслей. Значения "в себе", как бы ни колебался акт придания значения (в соответствии с уже рассмотренным), суть видовые (*spezifisch*) единства; они сами не представляют собой идеала. Идеальность в обычном, нормативном смысле не исключает реальности. Идеал есть конкретный прообраз, который может существовать даже как реальная вещь и находится перед нами, когда, например, юный художник полагает в качестве идеала произведения великого мастера и в своем творчестве стремится им следовать. И даже если идеал нереализуем, то по меньшей мере в интенции представления имеет место некоторый индивид. Идеальность видового (*des Spezifischen*), напротив, находится в исключительной противоположности реальности и индивидуальности; оно не цель возможного стремления, его идеальность есть "единство многообразного"; не сам вид (*Spezies*), но только относящееся к нему единичное может становиться иногда практическим идеалом.

### § 33. ПОНЯТИЯ "ЗНАЧЕНИЕ" И "ПОНЯТИЕ" В СМЫСЛЕ ВИДА НЕ СОВПАДАЮТ

Значения образуют, говорили мы, класс "общих предметов", или видов. Притом каждый вид, если говорить о нем, предполагает значение, в котором он представлен, и это значение само опять-таки есть вид. Однако значение, в котором мыслится вид, и его предмет, сам вид, не есть одно и то же. Точно так же как в области индивидуального мы проводим различие, например, между самим Бисмарком и представлениями о нем, скажем, *Бисмарк – величайший немецкий государственный деятель и т.д.*, так же и в области видового мы проводим, например, различие между самим числом 4 и представлениями (т.е. значениями), которые имеют 4 в качестве предмета, как, например, *число 4 – это второе четное число в ряду чисел и т.д.* Таким образом, всеобщность, которую мы мыслим, не растворяется во всеобщности значений, в которых мы ее мыслим. Значения, без ущерба для того, что они как таковые суть общие предметы, распадаются, что касается предметов, к которым они относятся, на индивидуальные и на видовые (*spezielle*), или – как лучше было бы сказать по вполне понятным языковым причинам – на общие (*generelle*). Таким об-

разом, например, индивидуальные представления как единства значений суть всеобщности (*Generalia*), тогда как их предметы суть индивиды (*Individualia*).

#### § 34. В АКТЕ ПРИДАНИЯ ЗНАЧЕНИЯ ЗНАЧЕНИЕ НЕ ОСОЗНАЕТСЯ ПРЕДМЕТНО

Единому значению, говорили мы, соответствует в переживании значения индивидуальная черта как единичный случай этого вида – так, как видовому отличию красного соответствует в красном предмете момент красного. Если мы реализуем акт и как бы вживаемся в него, то мы имеем в виду, естественно, его предмет, но не его значение. Если мы совершаем высказывание, то мы судим о соответствующей вещи, а не о значении утверждения, не о суждении в логическом смысле. Последнее становится для нас предметом лишь в рефлексивном акте мышления, в котором мы не просто оглядываемся на осуществленное высказывание, но осуществляя требуемую абстракцию (или, лучше сказать, идеацию). Эта логическая рефлексия не есть некое действие (*Aktus*), которое происходит при искусственных условиях, т. е. всецело как исключение, но оно является нормальной составной частью логического мышления. То, что характеризует логическое мышление, это теоретическая связь и нацеленное на нее теоретическое рассмотрение, которое осуществляется шаг за шагом в рефлексии на содеяние только что осуществленных актов мышления. В качестве примера нам может послужить весьма общая форма мыслящего рассмотрения: “*Так ли, что S есть P?* Пожалуй, это могло бы быть так. Из этого положения, однако, следовало бы, что существует M. Этого не может быть; следовательно, то, что я считал сначала возможным, а именно, что *S есть P*, должно быть ложным, и т.д.”. Следовало бы обратить внимание на выделенные слова и выраженные в них идеации. Это положение, что *S есть P*, которое проходит в рассмотрении как сквозная тема, очевидно, не есть только мимолетный момент значения в первом акте мышления, где впервые появляется у нас эта мысль, но логическая рефлексия осуществляет свои дальнейшие шаги и впредь беспрерывно имеется в виду значение положения, которое мы схватываем в идеации в единой связи мышления и идентифицируем как то же самое и одно. Точно так же обстоит дело везде, где получает развитие единое теоретическое обоснование. Мы не сможем высказать ни одного “следовательно”, если мы не обратим внимание на содержание значений посылок. Когда мы выражаем в суждениях посылки, мы не только вживаемся в акты суждений, но мы рефлектируем на содержание

суждений; только при обращении к ним появляется мотивированный вывод. Именно поэтому и только поэтому логическая форма посылок (которая, конечно, не выделяется всеобще-понятийным образом, как та, в которой находят свое выражение правила вывода) может с очевидностью определять выведение заключения.

### § 35. ЗНАЧЕНИЯ “В СЕБЕ” И ВЫРАЖЕННЫЕ ЗНАЧЕНИЯ

До сих пор мы говорили преимущественно о значениях, которые, как уже указывает в нормальном случае относительный смысл слова “значение”, суть значения выражений. Однако самой по себе необходимой связи между идеальными единствами, которые фактически функционируют как значения, и знаками, к которым они привязаны, т.е. знаками, посредством которых они реализуются в человеческой душевной жизни, не существует. Мы не можем также утверждать, что все идеальные единства этого вида суть выраженные значения. Каждый случай нового образования понятий учит нас, каким образом реализуется значение, которое до этого никогда не было реализовано. Так же как числа — в идеальном смысле, который предполагает арифметика, — не возникают и не исчезают вместе с актом счета, и так же как поэому бесконечный числовой ряд представляет собой объективно устойчивую, регулируемую идеальной закономерностью, строго определенную в своих границах совокупность общих предметов, которую никто не может увеличить или уменьшить, так же обстоит дело и с идеальными, чистыми логическими единствами, понятиями, положениями, истинами, короче, с логическими значениями. Они образуют идеально замкнутую совокупность общих предметов, для которых быть мыслимыми или выраженными — случайные обстоятельства. Существуют, следовательно, бесчисленные значения, которые в обычном, относительном смысле слова суть просто возможные значения, между тем они никогда не достигают выражения и из-за ограниченности человеческих познавательных сил никогда не могут достичь его.

## II

# ИДЕАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО ВИДА И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ АБСТРАГИРОВАНИЯ

## ВВЕДЕНИЕ

Идеальное единство значения, в соответствии с тем, как это было рассмотрено в предыдущем исследовании, мы постигаем в свете типологического свойства акта признания значения (*Aktcharakter des Bedeutens*), который, обладая определенной окраской, отличает сознание значения данного выражения от сознания выражения с некоторым другим значением. При этом, конечно, нельзя утверждать, что это типологическое свойство акта есть то конкретное, на основе которого для нас конституируется значение как вид. Конкретное, в данном случае, — это скорее целостное переживание понятого выражения, которому присуще это свойство как оживляющая окраска. Отношение между значением и значащим выражением или его окраской то же самое, как, например, отношение между видом “красное” и созерцаемым красным предметом или являющимся в нем моментом красного. Когда мы имеем в виду красное *in specie*, нам является некоторый красный предмет, и в этом смысле мы смотрим на него (и все же не имеем его в виду). Одновременно в нем проявляется момент красного, и в той мере, в какой мы можем опять-таки утверждать это здесь, мы смотрим на него. Однако мы не имеем в виду и этот момент, эту индивидуально определенную черту предмета, как это мы, например, делаем, когда высказываем феноменологическое наблюдение: моменты красного разделенных частей поверхности являющегося предмета также разделены. В то время как является красный предмет и выделенный в нем момент красного, мы подразумеваем скорее некоторое тождественное красное, и мы подразумеваем его в модусе сознания нового типа, посредством которого вместо единичного для нас становится предметным именно вид. Все это, соответственно, можно было бы перенести на значение в его от-

ношении к выражению и к его [функции] придания значения, независимо от того, отнесено ли оно к соответствующему созерцанию или нет.

Значение как вид вырастает, таким образом, на указанной подпочве посредством абстрагирования — однако, конечно, не посредством абстрагирования в том искаженном смысле, который господствует в эмпирической психологии и теории познания и который поэтому совершенно не способен схватить видовое, что даже ставят ему в заслугу. В отношении философского обоснования чистой логики вопрос об абстракциях попадает в фокус рассмотрения двойственным образом. Во-первых, так как среди категориальных различий значений, которые чистая логика должна рассмотреть по существу, находится также различие, которое соответствует противоположности единичных и общих предметов. Во-вторых же, и в особенности потому, что значения вообще — и притом значения в смысле видовых единств — образуют домен чистой логики, и поэтому любая ошибка в понимании сущности вида должна отражаться на самом существе чистой логики. Поэтому было бы целесообразным прямо здесь, в ряде вводных исследований, приступить к проблеме абстракции и обеспечить фундамент для чистой логики и теории познания, защищая оправданность собственного [существования] видовых (или идеальных) предметов наряду с единичными (или реальными). Это тот пункт, где релятивизм и эмпиризм психологии отличается от идеализма, который представляет собой единственную возможность непротиворечивой теории познания.

Естественно, под идеализмом понимается здесь не метафизическая доктрина, но форма теории познания, которая признает идеальное как условие возможности объективного познания вообще и не устраниет его с помощью психологического истолкования.

## ПЕРВАЯ ГЛАВА

### ОБЩИЕ ПРЕДМЕТЫ И СОЗНАНИЕ ОБЩЕГО

#### § 1. ОБЩИЕ ПРЕДМЕТЫ ОСОЗНАЮТСЯ НАМИ В СУЩНОСТНО ДРУГИХ АКТАХ, ЧЕМ ЕДИНИЧНЫЕ

Нашу собственную позицию мы уже обозначили в нескольких словах. Не требуется весьма обширных рассуждений, чтобы ее оправдать. Ибо все, на чем мы настаиваем, — действительное различие между видовыми и единичными предметами и различие в способах представле-

ний, в которых те и другие предметы с ясностью выступают для нас в сознании, — гарантировано для нас очевидностью. И эта очевидность приходит сама собой при прояснении соответствующих представлений. Нам нужно просто вернуться к тем случаям, в которых интуитивно осуществляются единичные или видовые представления, и мы получим полнейшую ясность относительно того, что за предметы они, собственно, имеют в виду, и что, в соответствии с их смыслом, должно считаться сущностью однородным или различным. Рефлексия на оба акта представит нам, существуют ли сущностные различия между теми способами, какими они осуществляются, или нет.

В последнем отношении сравнительное рассмотрение показывает, что акт, в котором мы полагаем видовое, в самом деле существенно отличается от того, в котором мы полагаем единичное, пусть даже так, что в последнем случае мы полагаем конкретное как целое или его индивидуальную часть или индивидуальный признак. Конечно, в обоих случаях существует определенная феноменальная общность. В обоих случаях является ведь то же самое конкретное, и в то время когда оно является, даны те же самые чувственные содержания в тех же самых модусах схватывания; т.е. та же самая совокупность актуальных данных содержаний ощущений и фантазий подлежит тому же самому "схватыванию", или "толкованию", в которых конституируется для нас явление предмета вместе с представленными посредством этих содержаний свойствами. Однако равное явление — это основа в обоих случаях различных актов. В одном случае — явление есть основа представления для акта в котором подразумевается единичное, т.е. для такого акта, в котором мы в простой направленности [к предмету] имеем в виду само являющееся, определенную вещь или определенный признак, определенную часть вещи. В другом случае — явление есть основа представления для акта, в котором {схватывается или} подразумевается вид; т.е., в то время как является вещь или скорее признак вещи, мы имеем в виду не этот предметный признак, не это Здесь и Терпеть, но мы имеем в виду ее содержание, ее "идею", мы подразумеваем не этот момент красного в доме, но красное. Акт, в котором подразумевается вид — относительно своей основы схватывания — есть, очевидно, фундированный акт (ср. VI Исследование, § 46), поскольку на "созерцании" единичного дома, или его красного цвета, выстраивается новый способ схватывания, который является конститутивным для интуитивной данности идеи "красное". И так же как благодаря характерному свойству этого модуса схватывания вид предстает как общий предмет, возникают и внутренне с этим связанные образования такого вида, как некоторое красное (ein Rotes) (т.е. имеющее в себе мо-

мент красного), это красное (краснота этого дома) и т.п. Между видом и отдельным случаем выявляется первичное отношение, возникает возможность обозревать и сравнивать многообразие отдельных случаев и судить с очевидностью: во всех случаях единичный момент другой, но “в” каждом реализован тот же самый вид; это красное есть то же самое, как и то красное – а именно: если рассматривать его как вид, это тот же самый цвет, и все же опять-таки этот цвет отличается от того – а именно, если рассматривать его в качестве единичного, это различимая отдельная черта предмета. Как и все фундаментальные логические различия, это различие также категориально. Оно относится {к чистой форме возможного сознания предметностей как таковых. (Ср. VI Исследование, гл. 6 и сл.)}.

## § 2. НЕИЗБЕЖНО ГОВОРИТЬ ОБ ОБЩИХ ПРЕДМЕТАХ

Крайности реализма понятий привели к тому, что оспаривают не только реальность, но и предметность вида. И, конечно, неправомерно. На вопрос о том, возможно ли и необходимо ли схватывать виды как предметы, можно ответить только при возвращении к значению (смыслу, понятию) имен, которые именуют виды, и к значению высказываний, которые требуют признания (*Geltung*) видов. Если эти имена и высказывания позволяют так себя интерпретировать, или если интенция номинативной и пропозициональной мысли позволяет себя понять таким образом, что собственные предметы интенции единичны, тогда мы должны признать истинным противоположное учение. Если же это не так, если при анализе значений выражений обнаруживается, что их непосредственные и собственные интенции очевидным образом не направлены на какие-либо единичные объекты, и одновременно обнаруживается, что присущее им общее отношение (*Allgemeinheitsbeziehung*) к определенному объему единичных объектов является только опосредствованным отношением, указывающим на логические связи, содержание (смысл) которых развертывается лишь в новых [формах] мысли и требует новых [способов] выражений, тогда противоположное учение с очевидностью должно. Поистине это совершенно неизбежно – различать между индивидуальными единичностями, каковыми, например, являются эмпирические вещи, и видовыми единичностями, каковыми являются числа и многообразия в математике, представления и суждения (понятия и положения) чистой логики. Число

<sup>77</sup> А: {к “форме сознания”. Его “источник” заключается в “модусе сознания”, а не в изменяющейся “материи познания”}.

есть понятие, которое, как мы неоднократно подчеркивали, охватывает в качестве единичностей 1, 2, 3... и так далее. Некоторое число – это, например, число 2, а не какая-либо группа индивидуальных единичных объектов. Если мы имеем в виду эти последние, даже совершенно неопределенным образом, то мы должны об этом заявить, и тогда, во всяком случае, вместе с выражением меняется мысль.

Различию индивидуальных и видовых единичностей соответствует не менее существенное различие индивидуальных и видовых обобщений (универсальность). Эти различия переносятся сразу же в сферу суждений и пронизывают всю логику: сингуллярные суждения распадаются на индивидуально сингуллярные, как *Сократ есть человек*, и видовые сингуллярные, как *2 есть четное число, круглый квадрат есть бессмысленное понятие*; универсальные суждения – на индивидуально универсальные, как *все люди смертны*, и видовые универсальные, как *все аналитические функции дифференцируемы, все чистологические положения априорны*.

От этих и подобных различий нельзя просто отстраниться. Речь идет не просто о сокращенных выражениях, ибо они не могут быть устраниены даже посредством обстоятельного описания.

Впрочем, на любом примере можно с очевидностью убедиться, что в познании вид действительно становится предметом и что по отношению к виду возможны суждения той же самой логической формы, как и по отношению к единичным предметам. Приведем пример из особенно интересующей нас группы. Логические представления, как и единообразные значения вообще, суть, как мы утверждали, идеальные предметы, пусть они сами представляют общее или единичное. Например, город Берлин, как тождественный смысл, когда мы его воспроизводим в речи и мысли; или непосредственное представление теоремы Пифагора, формулировку которой мы не должны эксплицировать; или само это представление – теорема Пифагора.

Исходя из нашей точки зрения, мы бы указали на то, что каждое такое значение несомненно выступает в мышлении как единство и что при определенных обстоятельствах мы можем даже высказать о нем, как о единстве, очевидное суждение: это значение может сравниваться с другими значениями и отличаться от них; оно может быть тождественным субъектом для многих предикатов, тождественной точкой отнесения в многообразных отношениях, его можно рассматривать в сумме с другими значениями и можно рассматривать как отдельную единицу; как тождественное оно само является предметом по отношению к многообразным новым значениям – точно так же как и другие предметы, которые не являются значениями: лошади, камни, психиче-

ские акты и т.д. Только потому, что значение тождественно [в себе], оно может рассматриваться как тождественное. Для нас это имеет силу неоспоримого аргумента, и это верно, естественно, для всех видовых единств, а также для тех, которые суть не-значения.

### § 3. СЛЕДУЕТ ЛИ ПОНИМАТЬ ЕДИНСТВО ВИДА КАК ЕДИНСТВО В СОБСТВЕННОМ СМЫСЛЕ. ТОЖДЕСТВО И РАВЕНСТВО

В то время как мы хотим сохранить строгое тождество вида в смысле старой традиции, господствующее учение опирается на широко распространенные обороты речи, когда говорят о тождестве не в собственном смысле. В случае одинаковых вещей мы достаточно часто говорим о такой же вещи. Мы говорим, например, *такой же шкаф*, *такой же пиджак*, *такая же шляпа* там, где имеют место изделия, которые, будучи созданы по одному и тому же образцу, полностью равны друг другу, т.е. равны во всем, что вызывает наш интерес относительно такого рода вещей. В этом смысле говорят о *таком же убеждении*, *таком же сомнении*, *таком же вопросе*, *таком же желании* и т.д. Полагают, что такой несобственный смысл [выражений] имеет место и тогда, когда говорят о *таком же виде* (*Spezies*) и в особенности — о *таком же значении*. В отношении равного повсюду переживания значения мы говорим о *таком же значении* (о *таком же понятии и положении*), в отношении равной повсюду окраски мы говорим о *таком же красном* (о красном в общем), о таком же синем и т.д.

Против этого аргумента я выдвигаю возражение, что несобственный смысл речи о тождестве в случае одинаковых вещей, именно как несобственный, отсылает к соответствующему собственному смыслу, и при этом — к тождеству. Там, где существует равенство, фактически мы находим также и тождество в строгом и истинном смысле. Мы не можем две вещи назвать одинаковыми, не указывая аспект, в котором они одинаковы. Определенный аспект, утверждаю я, и здесь заключено тождество. Каждое равенство имеет отношение к виду, которому подчинены сравниваемые [предметы]; и этот вид не есть снова просто равное по отношению к обоим, и он не может быть таковым, так как иначе был бы неизбежен дурной *regressus in infinitum*. Когда мы отмечаем аспект сравнения, мы указываем посредством более общего родового термина на ряд видовых различий, в котором обнаруживается определенное видовое различие как тождественно проявляющееся в сравниваемых членах. Если две вещи одинаковы относительно формы, то тождественным является соответствующий вид формы; если они одна-

ковы по цвету, то это вид цвета и т.д. Конечно, не каждый вид однозначно выражается в словах, в том или ином случае для этого аспекта не будет хватать подходящего выражения, возможно, будет трудно на него указать; однако мы все же учитываем его и он определяет наши высказывания о равенстве. Естественно, нам бы показалось это исказением истинного положения вещей, если бы захотели, пусть даже в области чувственного, определить тождество как предельный случай равенства. Тождество абсолютно неопределимо, но не равенство. Равенство есть отношение предметов, которые подчиняются одному и тому же виду. Если не разрешается больше говорить о тождестве вида, об аспекте, в котором имеет место равенство, то разговор о равенстве теряет основу.

#### § 4. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ РЕДУКЦИИ ИДЕАЛЬНОГО ЕДИНСТВА К РАССРЕДОТОЧЕННОМУ МНОГООБРАЗИЮ

И на другое нужно обратить внимание. Если хотят свести разговор о единичном атрибуте к постоянству определенных отношений равенства, то мы предлагаем обдумать выявляющееся в следующих противопоставлениях различие. Мы сравниваем:

1. Нашу интенцию, если мы в созерцании схватываем какую-либо единую группу равных объектов, или если мы сразу же распознаем их равенство как таковое, или же если в отдельных актах с равенствами мы осознаем равенство одного определенного объекта с прочими отдельными объектами и в конечном итоге — со всеми объектами группы<sup>78</sup>.

2. Нашу интенцию, если мы, возможно, даже на основе той же самой созерцательной подпочвы схватываем атрибут, который составляет аспект равенства, соответственно, сравнения, как идеальное единство.

Очевидно, что в обоих случаях цель нашей интенции, [т.е.] предметное, которое подразумевается и которое мы называем субъектом нашего высказывания, совершенно различно. Сколько бы равных объектов ни представлялось нам в созерцании или при сравнении, во втором случае не они и их равенство, конечно, имеются в виду. Имеется в виду “общее”, идеальное единство, а не эти отдельные или многие предметы.

Оба интенциональных положения дел не только логически, но и психологически всецело различны. Во втором случае вообще не требу-

---

<sup>78</sup> Ср. более подробное рассмотрение [проблемы] схватывания классов в созерцании в моей *Philosophie der Arithmetik*, 1891, Кар. XI, особенно схватывания равенства в созерцании, S. 233.

ется никакого созерцания равенства или даже сравнения. Я распознаю эту бумагу как бумагу и как белую и проясняю для себя при этом общий смысл выражений бумага и белое вообще без всякой необходимости осуществлять какие-либо созерцания и сравнения. Впрочем, может быть, скажут, что психологически понятийные представления никогда бы не возникли без совместного явления равных и в своем равенстве вступающих в созерцательное отношение объектов. Однако этот психологический факт все же здесь совершенно неуместен, ибо речь идет о вопросе, как же расценивается атрибут в познании и как он должен расцениваться, если следовать очевидности.

В конце концов, ясно, что если интенцию на некоторый вид хотят прояснить посредством схватывания в представлении единичностей, [взятых] из определенных групп равенства, то схватываемые каждый раз единичности включают в себя только некоторых членов групп и никогда не могут исчерпать весь объем. Можно было бы отсюда спросить, что же устанавливает единство объема, что делает его возможным для нашего сознания, если нам недостает единства вида и одновременно с ним мыслительной формы цельности (Allheit), посредством которой это единство обретает отношение к мысленно представленному (имея в виду смысл выражения *цельность A*) совокупному многообразию A. Указание на “тот же самый” повсюду общий момент помочь, естественно, не может. В количественном отношении здесь столько [моментов], сколько представлено отдельных объектов, входящих в этот объем. Как может объединять то, что само требует объединения?

Не может помочь и объективная возможность распознать все члены объема как равные друг другу; она не может дать единства объему для нашего мышления и познания. Эта возможность — ничто для нашего сознания, если мы ее не мыслим и не усматриваем. С одной стороны, при этом мысль о единстве объема уже предполагается; а с другой стороны, само это единство выступает для нас как идеальное единство. Очевидно, вообще каждая попытка перетолковать бытие идеального в возможное бытие реального должна потерпеть крах потому, что сами возможности опять-таки суть идеальные предметы. Возможности нельзя обнаружить в реальном мире — так же как числа вообще, треугольники вообще.

Эмпиристская тенденция, которая хочет избежать допущения видовых предметов за счет сведения к их объему, также несостоятельна. Она неспособна нам сказать, что же придает объему единство. Следующее возражение делает это особенно ясным. Оспариваемая концепция оперирует “сферами сходства”, однако слишком легко устраняет ту трудность, что каждый объект принадлежит многообразию сфер сход-

ства и что теперь нужно ответить на вопрос, что же отличает сами эти сферы сходства друг от друга. Ясно, что без уже данного единства вида был бы неизбежен *regressus in infinitum*. Объект *A* сходен с другими объектами; с одними — в аспекте *a*, с другими — в аспекте *b* и т.д. Сам же аспект не должен, однако, говорить о том, что тут наличествует некий вид, который создает единство<sup>79</sup>. Что же противопоставляет в целом сферу сходства, обусловленную краснотой, сфере сходства, обусловленной треугольником? Эмпиристская концепция может только сказать: это суть различные сходства. Если *A* и *B* сходны относительно красноты, а *A* и *C* — относительно треугольности, то эти сходства различного вида. Однако тут мы опять наталкиваемся на виды. Сами сходства сравниваются и образуют роды и виды как абсолютные члены. Мы должны были бы снова вернуться к сходствам этих сходств и так далее, *in infinitum*.

## § 5. ПРОДОЛЖЕНИЕ. СПОР МЕЖДУ ДЖ. СТ. МИЛЛЕМ И Г. СПЕНСЕРОМ

То, что психологистский способ понимания, который дробит единство вида на многообразие входящих в него предметов, не лишен трудностей, конечно, достаточно часто ощущалось; однако, устранивая их, успокаивались слишком рано. Интересно наблюдать, как Дж. Ст. Милль<sup>80</sup>, в противоречии со своей психологистской доктриной, пытается говорить о тождественности атрибута и обосновать эту тождественность — в противоположность Спенсеру, который, являясь в этом случае более последовательным, считает допустимым говорить только о совершенно одинаковых (*völlig gleiche*)<sup>81</sup> атрибуатах<sup>82</sup>.

Когда мы видим разных людей, то это вызывает в нас не тождественные, но только совершенно одинаковые чувственные ощущения и, таким образом, считает Спенсер, даже человеческое начало в каждом человеке должно быть разным атрибутом. Но тогда, возражает Милль, — челове-

<sup>79</sup> Два последних предложения — изложение оспариваемой Гуссерлем концепции (*Прим. перев.*).

<sup>80</sup> J. St. Mill. Logik, Buch II, Kap. 2, § 3, заключительное замечание Gomperz' Übersetzung, I, S. 185-186 [160].

<sup>81</sup> В нем. перев., которым пользовался Гуссерль, устойчивое словосочетание *exactly similar* передано как *völlig gleiche*. Следует иметь в виду, что речь идет о теории сходства (*similar*). По-русски мы говорим, например, “совершенно одинаковая ситуация” в смысле *подобной ситуации*. (*Прим. перев.*).

<sup>82</sup> Spencer. Psychologie, II, §294, примеч. (Übersetzung von Vetter, II, S. 59 f.).

ческое начало каждого человека в этот момент и полчаса спустя. Нет, утверждает он<sup>83</sup>, “если любое общее представление, вместо того чтобы быть Одним во Многом, рассматривалось бы в качестве стольких же многочисленных представлений, сколько имеет место вещей, к которым они применимы, то тогда не было бы никакого общего языка. Имя не имело бы никакого общего значения, если бы [имя] человек в применении к Гансу обозначало бы одну вещь, а в применении к Петеру<sup>84</sup> – другую вещь, хотя и весьма сходную”.

Возражение верное, однако оно не в меньшей степени затрагивает собственное учение Милля. Ведь несколькими строками далее говорится: “Значение всякого общего имени – это некоторое внешнее или внутреннее явление, которое в конечном итоге состоит из чувств, а эти чувства, если их непрерывность нарушена хотя бы на одно мгновение, суть более не те же самые чувства в смысле индивидуального тождества”. От этой весьма четко обозначенной трудности Милль хочет уйти слишком легко. “Что же такое то общее нечто, – спрашивает Милль, – что дает общему имени значение? Спенсер может только сказать, что это сходство чувств; я же отвечаю на это: атрибут – это как раз сходство. Имена атрибутов – это, в конечном итоге, имена сходств наших ощущений (или других чувств). Всякое общее имя – будь оно абстрактное или конкретное – означает или соозначает одно или несколько этих сходств”.

Странное решение. Таким образом, “соозначение” не состоит более из атрибутов в обычном смысле, но из этих сходств. Но что же достигается этим переключением? Каждое такое сходство подразумевает ведь не индивидуальное или моментальное чувство (*feeling*) сходства, но тождественное “Одно во Многом”, и при этом предполагается как раз то, что должно было бы быть отсюда прояснено. Естественно, не может иметь успеха и редукция к меньшему числу таких неясных ситуаций. Все же каждомуциальному атрибуту соответствует одно из этих сходств. Однако в какой степени мы можем, собственно, говорить только об одном сходстве, так как все же каждомуциальному случаю сравнения соответствует одно особое сходство, следовательно, к каждому атрибуту относится неограниченное число возможных сходств? Это ведет к рассмотренному выше вопросу о том, что должна обосновать единая взаимосвязь всех этих сходств, к вопросу, который стоит только задать, чтобы осознать ложность релятивистского понимания.

Милль сам чувствует сомнительность своего объяснения; ибо он добавляет следующее: “Вероятно, не будут отрицать, что если сто ощу-

---

<sup>83</sup> Mill, op.cit., S. 186 [161].

<sup>84</sup> У Милля, соответственно, Джону и Уильяму. (*Прим. перев.*).

щений до неразличимости сходны, то об их сходстве нужно говорить как об одном сходстве, а не о сотне сходств, которые просто похожи друг на друга. Сравниваемых предметов много; но нечто общее всем им надо понимать как одно — совершенно так же, как признают [чем-то] одним всякое имя, хотя оно и соответствует численно различным звуковым ощущениям всякий раз, как его произносят". Странный самообман. Как будто декретом относительно способа речи мы могли бы определить, соответствует ли многообразию актов единство мыслимого или нет, и как будто не идеальное единство интенции придает речи единый смысл. Конечно, сравниваемых вещей много, и, конечно, общее им Нечто должно быть схвачено как одно — однако все же только потому мы говорим о *должном*, что как раз это Нечто есть одно. И если это имеет силу для сходств, то имеет силу и для самих не скрытых [за сходствами] (*unverkleideten*) атрибутов, которые, таким образом, должны существенно отличаться от чувств (*feelings*). Нельзя, следовательно, уже говорить, что там, где исследуют понятия, занимаются психологией.

"Спор между г-ном Спенсером и мной, — говорит Милль (там же, S. 185), — это спор только о словах, ибо никто из нас не думает, что атрибут есть реальная вещь, которая обладает объективным существованием; мы полагаем, что это только особый способ давать имя нашим ощущениям или нашим предвосхищениям ощущений, если смотреть на их отношения к внешнему объекту, который их вызывает. И вопрос, поднятый г-ном Спенсером, касается не свойств какой-либо реально существующей вещи, а относительно большей или меньшей пригодности для философских целей двух различных способов употребления имени". Конечно, мы также не утверждаем реальности атрибутов, однако мы требуем более четкого анализа того, что скрывается за этими "видами употребления имени" и что обосновывает "пригодность имени для философских целей" и для мышления вообще. Милль не видит, что целостный смысл имени и любого выражения есть равным образом видовое единство и что проблема только отодвигается, если единство вида редуцируют к единству значения слова.

## § 6. ПЕРЕХОД К ПОСЛЕДУЮЩИМ ГЛАВАМ

Уже в последнем рассуждении мы были вынуждены критически обратить внимание на концепцию, противоположную нашей. Речь шла при этом о ходе мысли, в котором совпадают все формы эмпиристской теории абстрагирования, как бы они ни отличались по своему содержанию в других аспектах. Однако теперь кажется необходимым пре-

доставить больше места критике, чтобы применить наше понимание сущности общих предметов и общих представлений для выверяющего анализа различных основных форм современных теорий абстрагирования. Критика и доказательство ошибочности чужих теорий даст нам удобный случай дополнить и развить собственное понимание и одновременно проверить его надежность.

Эмпиристская “теория абстрагирования”<sup>85</sup>, как и большинство современных работ по теории познания, смешивает два различных направления научного интереса, первое из которых – это психологическое объяснение переживаний, а второе – “логическое” прояснение их мыслительного содержания, или смысла, и критика их возможной результативности в познании. В первом случае речь идет об обнаружении эмпирических связей, которые соединяют данную мысль как переживание с другими фактами в потоке реальных событий, фактами, которые служат для этих событий причинами или же выступают по отношению к ним как действия. В другом случае [исследование] нацелено на (“происхождение понятий”)<sup>86</sup>, относящихся к словам; следовательно, на прояснение их “подлинного мнения” (“eigentliche Meinung”), или значения, посредством очевидного подтверждения их интенции в осуществляемом смысле, который мы актуализируем посредством привлечения соответствующего {созерцания}<sup>87</sup>. Изучение сущности этих феноменологических связей образует необходимый фундамент для прояснения “возможности” познания; следовательно, в нашем случае – для сущностного прояснения возможности оправданного высказывания об общих предметах (или о единичных предметах как предметах соответствующих общих понятий) и в связи с этим – для очевидного определения законности смысла, в котором общее может считаться существующим, а к единичному могут быть применены общие предикаты. Любое учение об абстрагировании, которое желает быть теоретико-познавательным, т.е. прояснить познание, уже с самого начала теряет свою цель, если оно, вместо того чтобы описывать непосредственное дескриптивное положение вещей, в котором мы осознаем видовое, и посредством этого прояснить смысл имен атрибутов, а в дальнейшем вскрывать с очевидностью многочисленные неверные толкования, которые претерпевает сущность вида, теряет себя, напротив, в эмпирико-психологическом анализе

<sup>85</sup> Неуместно как раз говорить здесь о теории, где, как будет показано в дальнейшем, не о чем теоретизировать, т.е. нечего объяснять.

<sup>86</sup> А: {анализ “понятий”}.

<sup>87</sup> А: {наглядного образа}.

процесса абстрагирования с точки зрения причин и действий и, бегло упоминая дескриптивное содержание сознания абстракции, направляет свой интерес преимущественно на неосознанные диспозиции, гипотетические ассоциативные связи. И обычно мы находим при этом, что имманентное сущностное содержание сознания общего, при помощи которого желаемое прояснение сразу же может быть достигнуто, вообще не принимается во внимание и не фиксируется.

И точно так же теория абстрагирования теряет с самого начала свою цель: она хоть и направляет свой интерес на поле имманентно обнаруживаемого в любом непосредственном (следовательно, интуитивном) абстрагировании и тем самым избегает ошибки смешения сущностного анализа и эмпирического анализа (анализа, проясняющего путем критики познания, и анализа, использующего психологические объяснения); но зато она — особенно из-за того, что речь о репрезентации общего неоднозначна — впадает в другое, близкое [первому] смешение, а именно между феноменологическим и объективным анализом; то, что акты придания значения только придают своим предметам, приписывается теперь самим актам в качестве реального конституента. Так здесь снова незаметно покидают решающую сферу сознания и его имманентной сущности, и все становится запутанным.

Последующий анализ покажет, что эта суммарная характеристика соответствует влиятельнейшим современным теориям абстрагирования и что они в самом деле не достигают цели по указанным только что в общих чертах причинам.

## ВТОРАЯ ГЛАВА

### ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ ОБЩЕГО

#### § 7. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ ОБЩЕГО. НОМИНАЛИЗМ

Два превратных толкования определили развитие учений об общих предметах. Во-первых, метафизическое гипостазирование общего, допущение реального существования вида вне мышления.

Во-вторых, психологическое гипостазирование общего, допущение реального существования вида в мышлении.

Против первого ложного толкования, которое лежит в основе платоновского реализма (в традиционном понимании), выступает старый номинализм, и причем как крайний, так и концептуалистский. Напротив, борьба против второго ложного толкования, в особенности в форме локковских абстрактных идей, определила развитие современных теорий абстрагирования, начиная с Беркли, и решительно склонила их к крайнему номинализму (который сейчас называют просто номинализмом и обычно противопоставляют концептуализму). Т.е. полагали, что для того, чтобы избежать абсурдности локковских абстрактных идей, следует вообще отрицать общие предметы как своеобразные единицы мышления и общие представления как своеобразные акты мышления. Так как не видели различия между общими созерцаниями (к которым наряду с этими абстрактными идеями относятся также и общие образы (*Gemeinbilder*) традиционной логики) и общими значениями, отбрасывали, если не на словах, то все же по смыслу, эти последние “понятийные представления” с их своеобразной интенцией представления и замещали их единичными, лишь своеобразно психологически функционирующими отдельными представлениями.

Таким образом, к этим двум ложным толкованиям присоединяется третье – номинализм, который в своих различных формах полагает, что может перетолковать общее в отношении к предмету и акту мысли в отдельное.

Эти ложные толкования, насколько они еще представляют интерес, мы теперь должны последовательно проанализировать. Природа веющей такова, и наши предыдущие размышления сделали это уже очевидным, что спорные вопросы о сущности общих предметов и вопросы о сущности общих представлений не должны быть разделены. Бесполезно убеждать, что речь об общих предметах имеет собственное значение, пока не преодолеют сомнение, что такие предметы можно представить, и в дальнейшем, пока не будут опровергнуты теории, которые, как кажется, посредством научного психологического анализа приводят доказательство того, что существуют только единичные представления, что нами могут осознаваться и каждый раз осознаются только единичные объекты и что поэтому речь об общих предметах следует понимать как фиктивную и совершенно не обладающую собственным смыслом.

Мы можем оставить ложные толкования платонистского реализма как то, с чем давно покончено. Напротив, те мотивы в мышлении, которые, кажется, подталкивают к психологистскому реализму, действенны еще и сегодня, как это обнаруживается в том способе, каким критикуют Локка. Эти мотивы мы подробно рассмотрим в этой главе.

## § 8. ХОД МЫСЛИ, ПРИВОДЯЩИЙ К ЗАБЛУЖДЕНИЮ

Нашему пониманию можно было бы противопоставить следующий ход мысли (не столько всерьез принимая это убеждение, сколько для того, чтобы показать, что, исходя из противного, нельзя было бы говорить о видах как общих предметах).

Если виды не суть нечто реальное, а также не суть нечто в мышлении, то тогда они вообще ничто. Как можем мы говорить о чем-то, без того чтобы оно не существовало по меньшей мере в нашем мышлении? Бытие идеального есть, как само собой понятно, бытие в сознании. И оно по праву называется содержанием сознания. В противоположность этому реальное бытие есть как раз не просто бытие в сознании, или то, что содержится [в сознании] (*Inhalt-sein*), но в-себе-бытие, трансцендентное бытие, бытие вне сознания.

Тем не менее мы не хотим затеряться на ложных путях этой метафизики. То, что “в” сознании, для нас реально точно так же, как и то, что “вне”. Реальное – это индивидуальное со всеми своими составными частями, оно есть Здесь и Теперь. В качестве характерного признака реальности достаточно для нас временности. Реальное бытие и временное бытие хотя и не тождественные, но по объему равные понятия. Естественно, мы не полагаем, что психические переживания суть вещи в смысле метафизики. Однако к некоторому вещественному единству они все же причастны, если верно старое метафизическое убеждение, что все временное сущее с необходимостью есть некоторая вещь или же вносит свой вклад в конституирование вещей. Если же, однако, все метафизическое должно быть совершенно исключено, то следует определить реальность как раз через временность. Ибо здесь все сводится лишь к тому, что оно противоположно вневременному “бытию” идеального.

Разумеется, далее, когда мы о нем говорим, есть мыслимое нами; однако поэтому оно не есть содержание мышления в смысле реальной составной части мышления как переживания, оно также не есть содержание мышления в смысле содержания значения, скорее оно есть мыслимый предмет. Можно ли упустить из виду, что предмет, даже если он реальный и поистине существующий, не может быть понят как реальная часть мыслящего его акта? И не есть ли фиктивное и абсурдное – всякий раз, как мы о нем говорим, – нечто нами мыслимое?

Естественно, у нас нет намерения ставить на одну ступень бытие идеального с мыслимым бытием фиктивного или

бессмысличного<sup>88</sup>. Последнее вообще не существует, утверждительно мы ничего не можем о нем сказать в собственном смысле; и если мы все же говорим так, как будто оно существует, как будто оно имеет свой собственный модус бытия – “просто интенциональный”, то при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что это говорится не в собственном смысле. В действительности существуют только определенные закономерно значимые связи между “беспредметными представлениями”, которые благодаря своей аналогии с истинами, соотнесенными с “предметными представлениями”, побуждают говорить о просто представленных предметах, не существующих в действительности. Напротив, идеальные предметы существуют поистине. Дело не только в том, чтобы говорить о таких предметах (например, о числе 2, о качестве “красное”, о законе противоречия и т.п.) и представлять их как имеющих предикаты, но мы схватываем также с очевидностью определенные категориальные истины, которые относятся к таким идеальным предметам. Если эти истины имеют силу, то должно существовать все то, что объективно предполагает их силу (*Geltung*). Если я усматриваю, что 4 есть четное число, что высказанный предикат действительно присущ идеальному предмету 4, то этот предмет не может быть фикцией, простой *façon de parler*<sup>89</sup>, а на самом деле – ничем.

Это не исключает того, что смысл этого бытия и вместе с ним смысл предикации не является всецело тем же самым, как в тех случаях, когда относительно реального субъекта признается или отрицается его реальный признак, его *свойство*. Иначе говоря, мы не отрицаем, а скорее подчеркиваем то, что внутри понятийного единства сущего (или, что то же самое, предмета вообще) существует фундаментальное категориальное различие, относительно которого мы отдаем себе отчет, различая идеальное и реальное бытие, бытие как вид и бытие как индивидуальное. И точно так же понятийное единство предикации расщепляется на два существенно различных вида: в зависимости от того, идет ли речь о приписывании или отрицании свойств индивидуальному или же общих определенностей – видовому. Однако это различие не уничтожает высшее единство в понятии предмета и, соответственно, понятие единства категорического суждения. В любом случае, присуще ли предмету (субъекту) нечто (предикат) или нет, смысл этой наиболее универсальной присущности вместе с принадлежащими ей

<sup>88</sup> См. в противоположность этому B. Erdmann, Logik I<sup>1</sup>. S. 81 и 85; K. Twardowski. Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. S. 106 [148-151].

<sup>89</sup> оборотом речи (*φρ.*) – *Прим. перев.*

законами определяет также и общий смысл бытия, или предмета вообще; так и особый смысл предикации в отношении общего вместе с законами, которые подчинены этой предикации, определяет (или предполагает) смысл идеального предмета. Если все, что есть, мы по праву считаем существующим и определенным образом существующим благодаря очевидности, посредством которой мы схватываем его в мышлении как существующее, то тогда не может быть и речи о том, что мы должны были бы отвергнуть собственное правомочие идеального бытия. В самом деле, никакое искусство интерпретации мира не может элиминировать из нашего языка и мышления идеальные предметы.

## § 9. ЛОККОВСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ АБСТРАКТНЫХ ИДЕЯХ

Особое историческое влияние оказalo, как мы видим, психологическое гипостазирование общего в локковской философии. Оно выросло в следующий мыслительный ряд.

В реальной действительности не существует чего-либо такого, как нечто универсальное; существуют только единичные вещи, которые упорядочиваются по видам и родам в соответствии с равенством и сходством. Если мы придерживаемся сферы непосредственно данного и пережитого, говоря по-локковски, сферы идей, то явления вещей суть комплексы “простых идей”, так что во многих таких комплексах обычно повторяются те же самые феноменальные признаки, отдельно или группами. Мы называем вещи и называем их не просто собственными именами, но преимущественно общими именами. Тот факт, что мы можем назвать многие вещи в одном и том же смысле (*einsinnig*) одним и тем же общим именем, доказывает, что ему должен как раз соответствовать некий общий смысл, “о б щ а я и д е я”.

Если мы присмотримся поближе, каким образом относится общее имя к предметам соответствующего класса, то обнаруживается, что оно делает это с помощью одного и того же общего всем этим предметам признака (или комплекса признаков) и что единство смысла (*Einsinnigkeit*) общего имени простирается лишь настолько, насколько предметы названы посредством этого и никакого другого признака (или посредством этой и никакой другой идее признака).

Общее мышление, которое осуществляется в общих значениях, предполагает, следовательно, что мы имеем способность к абстрагированию, т.е. способность отделять от феноменальных вещей, которые даны нам как комплексы признаков, частичные идеи, идеи отдельных признаков, и присоединять их к словам как к их общим значениям. Возможность и действительность такого отделения гаран-

тирована тем фактом, что каждое общее имя имеет свое собственное значение, следовательно, несет одну, лишь с ним связанную идею признака; а также, что мы можем произвольно выхватывать какие-либо признаки и превращать их в отдельные значения новых общих имен.

Конечно, образование “абстрактных”, или “общих идей”, этих “измышлений” и “уловок ума” не лишено трудностей, они “появляются не так легко, как мы склонны думать. Например, разве не нужны усилия и способности, чтобы составить общую идею треугольника? (А она еще не принадлежит к числу наиболее отвлеченных, широких и трудных идей.) Ибо она не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего, ни равнобедренного, ни неравностороннего треугольников; она должна быть всеми ими и ни одним из них в одно и то же время. На деле она есть нечто несовершенное, идея, в которой соединены части нескольких различных и не совместимых друг с другом идей. Правда, в этом своем несовершенном состоянии ум имеет потребность в таких идеях и всячески стремится к ним для удобства взаимопонимания и расширения познания <...> Но есть основание видеть в таких идеях признаки нашего несовершенства”<sup>90</sup>.

## § 10. КРИТИКА

В этом ходе мысли переплетается несколько фундаментальных ошибок. Основной недостаток локковской и английской теории познания вообще – непроясненность идеи идеи (*Idee von der Idee*) – становится здесь весьма заметным. Мы отмечаем следующие пункты:

1. Идея определяется как любой объект внутреннего восприятия: “Whatever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought or understanding, that I call idea”<sup>91</sup>. Само собой понятно,

<sup>90</sup> Lockes Essay, B IV, chap. VII, S. 9 (в тщательном переводе Th. Schultze в Reclams Universalbibl., II, S. 273). (Здесь и далее текст Локка приводится по изданию: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Пер. А. Н. Савина. // Локк Дж. Сочинения в трех томах. М.: “Мысль”, 1985-1988, т. 2, с. 74. – Прим. перев.).

<sup>91</sup> (“Все, что ум воспринимает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю идеей”). – Опыт, кн. II, гл. VIII, т. 1, с. 183. Ср. также второе письмо епископу Ворчестеру (*Philos. Works. ed. J. A St. John. London, 1882. II. S. 340, 343*): “he that thinks must have some immediate object of his mind in thinking: i.e. must have ideas”. (“Тот, кто мыслит должен иметь некоторый непосредственный объект своего ума в мышлении; т.е. должен иметь идеи.”).

что при таком расширенном [понимании] – восприятие как раз не нуждается в том, чтобы действительно иметь место, – любой возможный объект внутреннего восприятия и, в конце концов, любое содержание в имманентно-психологическом смысле, любое психическое переживание объединяется под названием идеи.

2. Идея имеет одновременно у Локка более узкое значение – представления, и причем в том смысле, который выделяет весьма ограниченный класс переживаний и, более определенно, интенциональных переживаний. Любая идея есть идея о Чем-либо, она представляет Нечто.

3. Далее, у Локка смешиваются представление с представленным как таковым, {явление с являющимся, акт (феномен акта как реально-имманентная (*reell-immanent*) составная часть потока сознания) с интенцированным предметом}<sup>92</sup>. Так являющийся предмет становится идеей, его признаки – частичными идеями.

4. Обозначенное в предыдущем пункте смешение связано, пожалуй, с тем, что Локк смешивает признаки, присущие предмету, с имманентными содержаниями, которые составляют чувственное ядро акта представления, а именно с ощущениями, которые схватывающий акт истолковывает предметно или посредством которых он намеревается воспринимать или каким-либо иным образом созерцать признаки.

5. Далее, под [одним] названием “общая идея” смешиваются признаки как атрибуты вида и признаки как моменты предмета.

6. И, наконец, еще очень важный момент: у Локка совершенно отсутствует различие между представлением в смысле созерцательного представления (явление, витающий перед нами “образ”) и представлением в смысле представления как значения. При этом под представлением как значением можно понимать как интенцию значения, так и осуществление значения, ибо это у Локка также никогда не разделялось.

Только эти смешения (которыми до сих пор страдает теория познания) придали локковскому учению об абстрактных идеях окраску само-понятности и ясности, которая ввела в заблуждение самого автора. Предметы созерцательных представлений, животные, деревья и т.д., и притом схваченные так, как они нам непосредственно являются (следовательно, не как формообразования “первичных качеств” или “сил”, которые, по Локку, суть истинные вещи – ибо последние в любом случае не вещи, которые нам являются в созерцательных представлениях), мы никоим образом не можем признать комплексами “идей” и,

---

<sup>92</sup> А {акт с интенцированным предметом, явление с являющимся}.

таким образом, самими “идеями”. Они не предметы возможного “внутреннего восприятия”, как если бы они образовывали в сознании комплексное феноменологическое содержание и обнаруживали себя в нем в качестве реальных (*reell*) данных.

Нельзя вводить себя в заблуждение из-за того, что мы, допуская эквивокацию, обозначаем одними и теми же словами чувственно являющиеся определенности вещей и представляющие [их] моменты восприятия и, таким образом, говорим о “цвете”, “гладкости”, “фигуре” то в смысле объективных качеств, то в смысле ощущений. Однако между ними в принципе существует противоположность. Ощущения, благодаря одушевляющим их схватываниям, представляют в соответствующих восприятиях вещей объективные определенности, но ощущения никогда не могут быть самими определенностями. Являющийся предмет, так, как он здесь является, трансцендентен явлению как феномену. Пусть даже мы разделяем по каким-либо признакам сами являющиеся определенности на лишь феноменальные и истинные, например, в соответствии с традицией, — на вторичные и первичные. Субъективность вторичных определенностей никогда и нигде не может означать ту бессмыслицу, что они суть реальные составные части феноменов. Являющиеся объекты внешнего восприятия суть подразумеваемые [нами] единства, но не “идеи” или комплексы идей в локковском смысле. Более того, называние посредством общих имен состоит не в том, чтобы извлекать из таких комплексов идей отдельные общеидейные и присоединять их к словам как их “значения”. Называние в собственном смысле, осуществляющееся на основе созерцания, может быть специально направлено на отдельный признак, но эта направленность есть подразумевающий [этот признак] акт (*Meinen*) в том же смысле, в каком направленность на сам конкретный предмет есть акт, подразумевающий [этот предмет]. И этот акт, подразумевающий [признак], имеет в виду нечто самостоятельное (*für sich*), то, что определенным образом подразумевается вместе с тем в акте, когда имеется в виду конкретное. Это не означает, однако, что осуществляется некоторое отделение<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> В А без абзаца продолжено: {Может быть, что эти интенциональные предметы выстроены (якобы) из элементов, которые вырастают в совокупности из внутреннего восприятия\* и определенным образом реализуются в дальнейшем посредством такого восприятия. Однако в нормальном случае эти элементы совершенно не даны адекватно, и если они вообще адекватно реализуемы — что для их совокупного комплекса как целого в любом случае исключено, — то эта возможность в лучшем случае есть возможность восприятия будущих содержаний, она не относится к действительному и наличному содержанию сознания, речь идет не просто о том,

Мы можем в общем сказать: то, на что направлена интенция, становится вследствие этого собственным предметом акта. То, что это будет собственным предметом, и то, что это будет предметом, отдельным от всех остальных, — это два в корне различных утверждения. Признаки, поскольку под признаками мы понимаем атрибутивные моменты, очевидно, неотделимы от конкретной подосновы. Содержания этого вида не могут существовать сами по себе. Однако поэтому мы можем их иметь в виду в качестве самих по себе. Интенция не отъединяет, она подразумевает, и то, что она подразумевает, она *eo ipso* выделяет, в той мере, в какой она подразумевает как раз только это иничто иное. Это касается любого подразумевающего акта, и следует прояснить для себя, что не каждый акт, в котором нечто подразумевается, есть созерцание, и не каждое созерцание есть адекватное созерцание, т.е. заключающее в себе свой предмет всецело и без остатка.

Однако всего этого еще недостаточно для разрешения нашего вопроса. Индивидуально отдельный предметный момент не есть еще атрибут *in specie*. Если подразумевается первое, т.е. момент, то подразумевающий [его акт] имеет характер единичного, если полагается видовое, то оно имеет характер акта, подразумевающего вид. Само собой разумеется, что выделение атрибутивного момента не означает здесь опять-таки его отъединения. И хотя полагание в последнем случае направлено в определенной мере на являющийся момент, однако это происходит сущест-

---

чтобы всматриваться в то, что психически наличествует. "Внешние" объекты созерцания и их признаки суть полагаемые единства, но не "идей" в смысле дефиниции Локка.

Это положение дел проясняет то, что возможность самой по себе направленной на отдельный признак интенции ни в коем случае не предполагает обособление этого признака или его данность как изолированную. Если весь предмет дан нам только как подразумеваемый, тогда как он, как то, что он есть в качестве подразумеваемого, в самом подразумевающем его акте совсем не реален, то будет возможным и подразумевающий акт, который направлен на признаки предмета, без того чтобы они были даны в собственном смысле, а именно были бы в самом подразумевающем [их] акте опять-таки реальны. Это возможно как созерцательным образом, например в частичном восприятии, так и посредством другого вида интенции, например интенции значения. Если сам признак в действительности совершенно не дан, то не может быть и речи, чтобы он был дан или должен был бы быть дан как отдельный).

\* Почему я говорю о внутреннем восприятии, когда речь совершенно не идет о рефлексии на психические акты, проясняет анализ в приложении "О внешнем и внутреннем восприятии" в конце тома. (В конце II части II тома, которое, как упоминалось, выйдет отдельным изд. — Прим. перев.).

венно новым образом, ведь при тождественности основы созерцания различие может заключаться только в типологическом свойстве акта. Следует обратить внимание на подобные различия — между представлениями родов (*Gattungsvorstellungen*) в обычном смысле (*дерево, лошадь* и т.д.) и непосредственными представлениями вещей (вообще непосредственными представлениями конкретностей). Мы повсюду должны будем различать между простыми целостными и частичными созерцаниями, которые составляют основание, и изменяющимися типологическими свойствами актов, которые строятся на этом основании как типологические свойства актов мышления, причем в чувственно-созерцаемом совершенно ничего не должно при этом меняться.

Более строгий анализ должен был бы принять в расчет, конечно, намного более многообразные различия актов, чем нам нужно принять во внимание для целей критики Локка. Отдельно созерцаемое имеется в виду, во-первых, непосредственно как это здесь, затем опять-таки как носитель общего, как субъект атрибута, как отдельное, [входящее в] эмпирический род; во-вторых, имеется в виду само общее, например видовая определенность выделенного в частном созерцании признака, затем опять-таки такой вид (*Spezies*) полагается как вид (*Art*) (идеального) рода и т.д. При всех этих способах схватывания при определенных обстоятельствах может функционировать одно и то же чувственное созерцание.

За различиями в сфере мышления в собственном смысле, в которых актуально конституируются многообразные категориальные формы, следуют теперь символические интенции выражений. В акте высказывания и придания значения говорится и полагается все то, что в собственном интуитивном осуществлении говорящего, возможно, не реализовано. “Мышление” тогда — “просто символическое” или “несобственное”.

Этому феноменологическому положению дел Локк не смог воздать должное. Чувственно-созерцательный образ, посредством которого осуществляется интенция значения, указали мы выше, принимается Локком за само значение. Наше последнее наблюдение подтверждает и проясняет это возражение. Ибо локковское отождествление не соглашается ни с тем, когда мы под значением понимаем интендирующее, ни с тем, когда мы под ним понимаем осуществляющее значение. Первое заключено в выражении как таковом. Его интенция значения составляет общее представление в смысле общего придания значения (*Bedeut-en*), и таковое возможно без всякой действительной созерцательной основы. Если при известных условиях имеет место осуществление, то, как следует из нашего рассмотрения, само осуществление не есть чув-

ственno-созерцательный образ, но он есть лишь основание этого осуществляющего акта. Осуществленной лишь "символически" общей мысли, т.е. просто общему значению слова соответствует тогда "собственно" осуществленная мысль, которая, со своей стороны, фундирована в акте чувственного созерцания, но не тождественна с ним.

И теперь мы вполне понимаем ведущее к заблуждению смешение в локковском рассуждении. На основе само собой разумеющегося [положения дел], что каждое общее имя имеет свое собственное общее значение, он делает утверждение, что каждому общему имени присуща общая идея, и эта идея есть для него не что иное, как отдельное созерцательное представление (отдельное явление) признака. Это с необходимостью вытекает из того, что он смешивает значение слова, поскольку оно существует на основе явления признака, и само это явление; так отдельное значение (будь оно интендирующим или осуществляющим) становится отдельным созерцанием признака. Так как Локк одновременно не разделяет явление признака и являющийся признак<sup>94</sup>, а также признак как момент и признак как атрибут вида<sup>95</sup>, то его "общая идея" действительно привела к психологическому гипостазированию общего, общее становится реальным (reell) данным сознания<sup>96</sup>.

### § 11. ЛОККОВСКИЙ ОБЩИЙ ТРЕУГОЛЬНИК

За эти ошибки великий мыслитель расплачивается абсурдностью общей идеи треугольника. Эта идея есть идея треугольника, который не есть ни прямоугольный, ни остроугольный и т.д. Конечно, так легко может казаться, если с самого начала понимают общую идею треугольника как общее значение имени и затем подменяют его в сознании отдельным созерцательным представлением или отдельным, данным в созерцании существованием соответствующего комплекса признаков. Мы бы имели теперь внутренний образ, который был бы треугольником и ничем более; родовой признак отделился бы от видовых различий и стал бы самостоятельной психической реальностью.

---

<sup>94</sup> См. выше третий пункт

<sup>95</sup> См. выше пятый пункт.

<sup>96</sup> Примечательно, что даже Лотце, при том что мы весьма обязаны его интерпретации платоновского учения об идеях, впал в ошибку психологического гипостазирования общего. См. его рассуждения в: Logik, 1874, S. 509, особенно § 316.

Едва ли нужно говорить, что это понимание не только ложно, но и абсурдно. Неотделимость общего, соответственно, его нереализуемость – это верно *a priori*, неотделимость общего коренится в сущности рода как такового. Этот пример можно, пожалуй, представить еще более выразительно: на основе определения треугольника геометрия доказывает *a priori*, что каждый треугольник есть или остроугольный, или тупоугольный, или прямоугольный и т.д. И она не знает никакого различия между треугольниками в “действительности” и треугольниками в “идее”, т.е. треугольниками, которые витают в уме как образы. То, что *a priori* несовместимо, несовместимо вообще, следовательно, и в образе. Адекватный образ треугольника сам является треугольником. Таким образом, Локк заблуждается, когда он считает, что может сочетать свое явное признание очевидного небытия реального общего треугольника с его существованием в представлении. Он упускает из виду, что психическое бытие есть также реальное бытие, и если противопоставляют быть-представленным и быть-действительным, то при этом не имеют и не могут иметь своей целью противоположность между психическим и внепсихическим, но только противоположность между представленным как просто подразумеваемым и истинным как тем, что соответствует подразумеваемому (*Meinung*). Быть-подразумеваемым не означает, однако быть-реально-психическим.

Прежде всего, Локк должен был бы сказать: треугольник есть нечто, что обладает треугольностью. Но сама треугольность не есть нечто, что обладает треугольностью. Общая идея треугольника, как идея треугольности, есть, таким образом, идея того, что присуще любому треугольнику как таковому; однако это не есть идея некоторого определенного треугольника. Если общее значение называют *понятием*, сам атрибут – *содержанием понятия*, каждый субъект к этому атрибуту – *предметом понятия*, то это можно выразить также следующим образом: абсурдно понимать содержание понятия одновременно как предмет понятия или содержание понятия включать в объем понятия<sup>97</sup>.

Отметим, впрочем, что Локк еще увеличивает абсурдность, когда он понимает общий треугольник не только как треугольник, который лишен всех видовых отличий, но также как треугольник, который одновременно объединяет все эти отличия<sup>98</sup>, следовательно, заменяет содержание понятия треугольника объемом видов, на которые

<sup>97</sup> Я не посчитал бы корректным утверждать вместе с Мейнонгом, что Локк смешивает содержание и объем понятия. Ср. *Hume-Studien*, I, S. 5 (*Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der Wiener Ak. d. W.* Jhrg. 1877, S. 187).

<sup>98</sup> Ср. приведенную выше цитату в § 9, S. 126, последнее выделенное место.

оно подразделяется. Однако у Локка это совершенно случайная оплошность. Во всяком случае, как очевидно, "трудности" общих значений не дают никакого повода к серьезным жалобам на "несовершенство" человеческого ума.

**Примечание.** Насколько мало прояснены до сих пор ошибки локковского учения об общих идеях, показывает, среди прочего<sup>99</sup>, новая трактовка учения об общих предметах, которые, по примеру Эрдмана, снова начинают признаваться наряду с единичными предметами – однако, конечно, не в нашем смысле. Так, Твардовский полагает, что "то, что представлено посредством общего представления, есть его специфический предмет"<sup>100</sup>, и причем [это] "группа с о с т а в н ы х ч а с т е й , которые являются общими для нескольких предметов"<sup>101</sup>. Предмет общего представления есть "часть предмета некоторого представления, включенного в общее представление, часть, которая к определенным частям предметов других отдельных представлений находится в отношении р а в е н с т в а "<sup>102</sup>. Общее представление есть "в такой степени косвенное (*uneigentlich*)", что многие полагали, что его невозможно осуществить. "Но с тем, что такие представления все же существуют, должен согласиться тот, кто признает, что об их предметах можно нечто высказать. А это действительно так. Никто не может представить себе и а г л я д и о "всеобщий" треугольник, треугольник, который не был бы ни прямо-, ни остро-, ни тупоугольным, который не имел бы ни цвета, ни определенной величины; но косвенное (*indirekt*) представление такого треугольника существует так же несомненно, как косвенное представление белого вороного [коня], деревянной стальной пушки и т.п.". "Идеи Платона", читаем мы далее, "это не что иное, как предметы общих представлений. Платон приписывал этим предметам существование. Сегодня мы уже этого не делаем; предмет общего представления представляется нами, но не существует"<sup>103</sup>.

Ясно, что здесь возвращаются локковские абсурдности. То, что об "общем треугольнике" мы имеем "косвенное представление", – это так, ибо под этим подразумевается только значение этого бессмысленного выражения. Однако никоим образом нельзя признать, что общее представление *треугольник* есть косвенное представление *некоторого общего треугольника* или что оно есть представление *некоторого треугольника*, который пребывает во всех треугольниках, однако не есть ни остроугольный, ни тупоугольный и т.д. Твардовский совершенно последо-

<sup>99</sup> Ср. например, приложение к пятой главе этого исследования.

<sup>100</sup> Vgl. Twardowski, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, S. 109 [151].

<sup>101</sup> a. a. O., S. 105 [C. 148]. (Разрядка Гуссерля. – *Прим. перев.*).

<sup>102</sup> Ebendaselbst (Там же). (Разрядка Гуссерля. – *Прим. перев.*).

<sup>103</sup> Обе последних цитаты a. a. O., S. 106 [148].

вательно отрицает существование общих предметов, и по праву – в отношении поставленных им на их место абсурдностей. Однако как обстоит дело с истинными экзистенциальными положениями, такими, как существуют понятия, положения, существуют алгебраические числа и т.п.? Ведь у Твардовского, совершенно как и у нас, существование не означает то же самое, что и реальное существование.

Трудно также понять, как общий предмет, который должен быть “составной частью” подчиненной конкретности, мог бы быть лишен наглядности, а не должен был бы вместе с этой конкретностью быть причастным к созерцанию. Если созерцается совокупное содержание, то вместе с ним и в нем созерцаются все его отдельные черты, и многие из них становятся заметными сами по себе, они “выделяются” и становятся объектами созерцаний в собственном смысле. Должны ли мы отказаться от утверждения, что так же, как мы видим зеленое дерево, мы видим его зеленый цвет? Конечно, понятие “зеленый” мы не можем видеть – ни понятие в смысле значения, ни понятие в смысле атрибута, вида “зеленый”. Однако это также абсурдно – считать понятие частью единичного объекта, частью “предмета понятия”.

## § 12. УЧЕНИЕ ОБ ОБЩИХ ОБРАЗАХ

Это размышление делает ясным и без дальнейшего анализа, что другая форма гипостазирования общего, которая функционирует в традиционной логике под именем “общих образов”, отягощена теми же абсурдностями и вырастает из тех же смешений, что и у Локка. Расплывчатость и мимолетность общих образов относительно видовых отличий ничего не меняют в их конкретности. Расплывчатость есть определенность некоторых содержаний, она состоит в определенной форме непрерывности качественных переходов. Что же касается мимолетности, то она все-таки ничего не меняет в конкретности каждого отдельного из меняющихся содержаний. Не в меняющемся содержании, но в единстве интенции, направленной на постоянный признак, заключена суть дела.

## ТРЕТЬЯ ГЛАВА АБСТРАКЦИЯ И ВНИМАНИЕ

### § 13. НОМИНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ, КОТОРЫЕ РАССМАТРИВАЮТ АБСТРАКЦИЮ КАК РЕЗУЛЬТАТ ВНИМАНИЯ

Мы переходим теперь к анализу влиятельной теории абстрагирования, развитой впервые Дж. Ст. Миллем в его полемическом со-

чинении против Гамильтона, согласно которой абстрагирование есть просто результат внимания. Утверждается, что, хотя не существует ни общих представлений, ни общих предметов, однако в то время, когда мы наглядно представляем единичные конкретности, мы можем направить наше исключительное внимание или наш исключительный интерес на различные части или стороны предмета. Признак [предмета], который не может ни существовать, ни быть представленным в себе и для себя, а именно как отдельный, рассматривается теперь сам по себе, становится объектом исключительного интереса, который не учитывает при этом все другие признаки, связанные с этим предметом. Так истолковывается двойственное, то позитивное, то негативное употребление слова "абстрагировать".

В качестве дополнения к этим основным линиям мысли рассматривается затем ассоциативное присоединение общих имен к этим отдельным чертам созерцаемых предметов, на которых заострено внимание, и рассматривается то влияние, которое оказывают имена на репродуктивное выделение этих черт и на привычную концентрацию внимания на них. Указывается на то, каким образом они определяют ход дальнейших ассоциаций преимущественно посредством выделенных признаков и, таким образом, способствуют [образованию] предметного единства в процессе мышления. Более подробное изложение этих мыслей мы лучше всего извлечем из вышеупомянутого полемического сочинения Милля, который, впрочем, перенял понимание абстрагирования как функции внимания у своего противника-концептуалиста. Мы читаем:

"The formation... of a Concept, does not consist in separating the attributes which are said to compose it, from all other attributes of the same object, and enabling us to conceive those attributes, disjoined from any others. We neither conceive them, nor think them, nor cognise them in any way, as a thing apart, but solely as forming, in combination with numerous other attributes, the idea of an individual object. But, though thinking them only as part of a larger agglomeration, we have the power of fixing our attention on them, to the neglect of the other attributes with which we think them combined. While the concentration of attention actually lasts, if it is sufficiently intense, we may be temporarily unconscious of any of the other attributes, and may really, for a brief interval, have nothing present to our mind but the attributes constituent of the concept. In general, however, the attention is not so completely exclusive as this: it leaves room in consciousness for other elements of the concrete idea: though of these the consciousness is faint, in proportion of the energy of the concentrative effort, and the moment the attention relaxes, if the same concrete idea continues to be

contemplated, its other constituents come out into consciousness. General concepts, therefore, we have, properly speaking, none; we have only complex ideas of objects in the concrete: but we are able to attend exclusively to certain parts of the concrete idea: and by that exclusive attention, we enable those parts to determine exclusively the course of our thoughts as subsequently called up by association; and are in a condition to carry on a train of meditation or reasoning relating to those parts only, exactly as if we were able to conceive them separately from the rest.

What principally enables us to do this is the employment of signs, and particularly the most efficient and familiar kind of signs, viz., Names”<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> J. St. Mill, An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. 5<sup>th</sup> ed. P. 393 f.

“Формирование... понятия – это не отделение атрибутов, которые, как полагают, составляют его, от всех других атрибутов того же самого объекта и это не предоставленная нам возможность постигнуть эти атрибуты отделенными от каких-нибудь других. Мы никоим образом не постигаем их, не мыслим, не познаем их как некоторую отдельную вещь, но единственно лишь в качестве образующих, в сочетании с многими другими атрибутами, идею некоторого индивидуального объекта. Но хотя и мысля их только как часть более обширной совокупности, мы имеем способность останавливать наше внимание на них, вплоть до пренебрежения всеми остальными атрибутами, в сочетании с которыми мы их мыслим. В момент действительного сосредоточения нашего внимания, если оно достаточно интенсивно, мы можем временно не сознавать каких-нибудь атрибутов и на самом деле можем, на короткий промежуток времени, не иметь ничего иного в нашем уме, кроме атрибутов, образующих понятие. Обычно, однако, наше внимание не столь концентрировано; оно оставляет пробелы в сознании для других элементов конкретной идеи: хотя сознание этих элементов и слабо, пропорционально энергии усилия сосредоточения; и в момент ослабления внимания, если мы продолжаем созерцать ту же самую конкретную идею, также и другие ее элементы появляются в сознании. Поэтому, собственно говоря, мы не имеем никаких общих понятий; мы имеем только сложные идеи объектов в чем-то конкретном; но мы способны направлять внимание на определенные части конкретной идеи, и благодаря этому исключительному вниманию мы предоставляем возможность этим частям определять исключительно ход наших мыслей как последовательно вызванных ассоциаций; и мы в состоянии продолжать цепь размышлений и умозаключений только относительно этих частей, и причем так, как если бы мы могли представлять их отдельно от остальных.

С способными к этому нас делает прежде всего использование знаков, и в особенности наиболее эффективных и известных знаков, т. е. имен”. (Перевод этой работы Милля приводится (с существенными изменениями) по изданию: Миль Дж. Ст. Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. Перев. Хмелевского, Спб., 1869, С. 300-301. Прим. перев.).

И далее по поводу одного места из Lectures Гамильтона:<sup>\*</sup> “The rationale of this is, that when we wish to be able to think of objects in respect of certain of their attributes — to recall no objects but such as are invested with those attributes, and to recall them with our attention directed to those attributes exclusively — we effect this by giving to that combination of attributes, or to the class of objects which possess them, a specific Name. We create an artificial association between those attributes and a certain combination of articulate sounds, which guarantees to us that when we hear the sound, or see the written characters corresponding to it, there will be raised in the mind an idea of some object possessing those attributes, in which idea those attributes alone will be suggested vividly to the mind, our consciousness of the remainder of the concrete idea being faint. As the name has been directly associated only with those attributes, it is as likely, in itself, to recall them in any one concrete combination as in any other. What combination it shall recall in the particular case, depends on recency of experience, accidents of memory, or the influence of other thoughts which have been passing, or are even then passing, through the mind: accordingly, the combination is far from being always the same, and seldom gets itself strongly associated with the name which suggests it; while the association of the name with the attributes that form its conventional signification, is constantly becoming stronger. The association of that particular set of attributes with a given word, is what keeps them together in the mind by a stronger tie than that with which they are associated with the remainder of the concrete image. To express the meaning in Sir W. Hamilton’s phraseology, this association gives them an unity in our consciousness. It is only when this has been accomplished, that we possess what Sir W. Hamilton terms a Concept; and this is the whole of the mental phaenomenon involved in the matter. We have a concrete representation, certain of the component elements of which are distinguished by a mark, designating them for special attention; and this attention, in cases of exceptional intensity, excludes all consciousness of the others”<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Аа.О., С. 394 f. [303-304]: “Рациональное здесь в том, что, когда мы хотим мыслить объекты относительно некоторых из их атрибутов — вызывать в памяти только те объекты, которые наделены этими атрибутами, и вспоминать их, обращая внимание исключительно на эти атрибуты, — мы достигаем этого, придавая этому сочетанию атрибутов или классу объектов, которые обладают этими атрибутами, особое имя. Мы создаем искусственную ассоциацию между этими атрибутами и определенным сочетанием артикулированных звуков, и это гарантирует нам, что когда мы слышим звук или видим соответствующие ему написанные символы, то в нашем уме возникает идея некоторого объекта, обладающего этими атрибутами, в кото-

## § 14. ВОЗРАЖЕНИЯ, КОТОРЫЕ РАВНЫМ ОБРАЗОМ МОГУТ БЫТЬ ОТНЕСЕНЫ К ЛЮБОЙ ФОРМЕ НОМИНАЛИЗМА

### а) Отсутствие дескриптивной фиксации цели

В этих и подобных изложениях нам прежде всего бросается в глаза то, что, несмотря на подробное рассмотрение, совершенно не делается попытки точно обозначить дескриптивно данное и требующее прояснения и установить между ними отношение. Давайте повторим наш собственный, несомненно ясный и естественный ход мысли. Пусть нам даны определенные различия в сфере имен, и среди них – различие имен, которые называют Индивидуальное, и тех, которые называют Видовое. Если мы для простоты ограничимся непосредственными именами (собственными именами в самом широком смысле), то такие имена, как *Сократ* или *Афины*, противостоят таким именам, как *четыре* (число четыре как отдельный член числового ряда), *до* (нота “до” как член гаммы), *красный* (как имя цвета). Именам соответствуют определенные значения, и посредством них мы относимся к предметам. Каковы названные здесь предметы, это, следовало бы считать совершенно бесспорным. В первом случае это личность Сократа, город Афины или иной индивидуальный предмет; в другом случае это

---

вой лишь эти атрибуты будут живо представляться уму, сознание же остальных частей конкретной идеи будет слабым. Когда имя будет прямо связано с помощью ассоциации только с этими атрибутами, оно, равным образом, само по себе будет способно вызывать их как в одном конкретном сочетании, так и в каком-нибудь другом. Какое сочетание оно вызовет в конкретном случае, зависит от новизны опыта, случайных свойств памяти или от влияния других мыслей, которые приходили или в данный момент приходят на ум; соответственно, комбинация атрибутов далеко не всегда одна и та же и редко строго связана с вызывающим ее именем, в то время как ассоциация имени с атрибутами, которые образуют его обычное значение, становится все сильнее. Ассоциация конкретного набора атрибутов с данным словом связывает их в сознании между собой более крепко, чем они связаны с остальной частью конкретного образа. В терминологии сэра У. Гамильтонса эта ассоциация сообщает им некоторое единство в нашем сознании. Только после того, как этот процесс завершен, мы имеем то, что сэр У. Гамильтон называет понятием, и это целостный ментальный феномен, затронутый здесь. У нас имеется конкретное представление, некоторые составные части которого отмечены знаком, предназначающим их для особого внимания; и это внимание, в случаях исключительной концентрации, исключает всякое сознание других составных частей этого представления” (Перев. существенно изменен. – Прим. перев.).

число четыре, нота “до”, цвет “красный” или иной идеальный (*ideal*) предмет. То, чтобы мы подразумеваем, осмысленно употребляя слова, и чем являются предметы, которые мы именуем, и в качестве чего они при этом нами рассматриваются, этого никто не может опровергнуть. Таким образом, очевидно, что, если в общем смысле я говорю четыре, как, например, в утверждении *четыре есть простое число относительно семи*, я подразумеваю именно “четыре”, с логической точки зрения, я им обладаю предметно, что означает: сужу о нем как о предмете (*subjectum*), однако не о чем-либо индивидуальном. Я не сужу, следовательно, о какой-либо индивидуальной группе из четырех предметов или о каком-либо конститтивном моменте, о какой-либо части или стороне такой группы; ибо каждая часть как часть чего-либо индивидуального сама опять-таки индивидуальна. Делать что-либо предметным, делать его субъектом предикатов или атрибутов – это только другое выражение для “представить”, и причем представить в том смысле, который является решающим во всей логике (если даже не единственным). Таким образом, для нас очевидно, что точно так же существуют “общие представления”, а именно представления о родовом, как существуют представления об индивидуальном.

Мы говорим об очевидности. Очевидность относительно предметных различий значений предполагает, что мы выходим за пределы сферы чисто символического употребления выражений и обращаемся к соответствующему созерцанию как окончательно проясняющему. На основе наглядного представления мы совершаём соответствующие простым интенциям значения осуществления значений, мы реализуем “подлинный смысл” того, что в них подразумевается (*ihre “eigentliche” Meinung*). Если мы совершаём это применительно к нашему слуху, то, разумеется, перед нами витает образ какой-либо отдельной группы из четырех [предметов], и в той степени, в какой она лежит в основе акта представления или суждения. Однако о ней мы не судим, не ее мы имеем в виду в качестве субъекта представления в вышеупомянутом примере. Не группа, представленная образно, но число четыре, видовое единство есть тот субъект, о котором мы говорим, что оно относительно семи является простым. И, естественно, это видовое единство не есть, собственно говоря, нечто из являющейся группы, ибо оно ведь было бы опять индивидуальным, некоторым Текущим и Здесь. Однако наш подразумевающий акт (*Meinen*), хотя он сам есть некоторое Текущее-существующее, не подразумевает все же ни в малейшей степени некоторое Текущее, он подразумевает “четыре”, идеальное, вневременное единство.

В рефлексии на переживания актов, в которых подразумевается индивидуальное и видовое — чисто созерцательных, чисто символических и одновременно символических и осуществляющих свою интенцию значения — следовало бы провести дальнейшие феноменологические дескрипции. Они имели бы своей задачей прояснение фундаментальных отношений в познании — между слепым (т.е. чисто символическим) и интуитивным (собственным) подразумевающим актом и выявить в сфере интуитивного то, каким образом функционирует в сознании индивидуальный образ, смотря по тому, направлена ли интенция на индивидуальное или на видовое. Это дало бы нам возможность ответить на вопрос, как и в каком смысле в отдельном акте мышления общее может проявляться в субъективном сознании и при определенных условиях становиться очевидной данностью и каким образом общее может иметь отношение к неограниченной (и поэтому никоим образом не представленной в соответствующих образах) сфере ему подчиненных единичностей.

В миллевском критическом анализе, как и во всех ему подобных, нет и речи о простом признании с очевидностью данного и, соответственно, о выходе за пределы предначертанного хода мысли. То, что должно было бы стать точкой опоры в рефлексивном прояснении, оказалось отодвинутым без всякого внимания в сторону, и теория не достигает своей цели, которую она уже заранее выпустила из виду или, скорее, никогда четко не фиксировала. То, что она нам говорит, может быть поучительным относительно тех или иных предварительных психологических условий или компонентов интуитивно реализованного сознания общего или относительно психологической функции знаков в управлении единым ходом мысли и т.п. Однако смысла общих значений и той несомненной истины, которая содержится в наших высказываниях об общих предметах (субъектах, отдельных чертах) и в относящихся к ним предикатах, непосредственно это совершенно не касается, а опосредствованное отношение следовало бы сначала прояснить. Конечно, концепция Милля, как и любая эмпирическая концепция вообще, не обращается к этим очевидным исходным и конечным пунктам, так как для нее весьма важно показать ничтожность того, что эти очевидности позволяют усмотреть как истинно существующее, — а именно, общие предметы, так же как общие представления, в которых такие предметы конституируются для сознания. Конечно, эти выражения: общий предмет, общее представление, вызывают воспоминания о старых, глубоких заблуждениях. Однако какие бы неверные толкования они ни претерпели исторически, все же необходимо дать им нормальное толкование, которое их оправдывает. И этому нормальному толко-

ванию может научить нас не эмпирическая психология, но только возвращение к очевидному смыслу положений, которые выстраиваются посредством общих утверждений и направлены на общие предметы как субъекты своих предикаций.

### § 15. В) ПРОИСХОЖДЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО НОМИНАЛИЗМА КАК ЧРЕЗМЕРНАЯ РЕАКЦИЯ ПРОТИВ УЧЕНИЯ ЛОККА ОБ ОБЩИХ ИДЕЯХ. СУЩНОСТЬ ЭТОГО НОМИНАЛИЗМА И ТЕОРИИ АБСТРАГИРОВАНИЯ НА ОСНОВЕ ВНИМАНИЯ

Теория абстрагирования Милля и его эмпиристских последователей совершенно так же, как теории абстрагирования Беркли и Юма, упорно борется с заблуждением “абстрактных идей”. Она упорствует в этом, поскольку из-за случайного обстоятельства, что в интерпретации общих представлений Локк пришел к своему абсурдному общему треугольнику, она приходит к ложному мнению, что рассуждения об общих представлениях, принятые всерьез, требовали бы с необходимостью такой интерпретации. [При этом] упускают из виду, что эта ошибка проистекает из непроясненной многозначности слова *idea* (и точно так же немецкого слова *представление* (*Vorstellung*)), и то, что для одного понятия [идеи] абсурдно, для другого может быть возможным и оправданным. И как могли это увидеть критики Локка, если понятие идеи оставалось у них в той же неясности, которая сбила с толку Локка? Вследствие такого положения дел приходят к новому номинализму, сущность которого не состоит более в том, чтобы отвергать реализм, но в том, чтобы отвергать (адекватно понятый) концептуализм: отвергают не только абсурдные общие идеи Локка, но также общие понятия в полном и подлинном смысле слова, следовательно, в том смысле, который с очевидностью выявляет анализ мышления в соответствии с его объективным содержанием значений, и выявляет как такой смысл, который конститутивен в отношении идеи единства мышления.

К этому воззрению приходят из-за неверного понимания психологического анализа. Естественная склонность направлять взгляд всегда только на первично созерцаемое и, так сказать, осозаемое в сфере логических феноменов сбивает с пути и ведет к тому, что наличествующие наряду с именами внутренние образы понимают как значения имен. Если отдадут себе отчет, что значение есть все же не что иное, как то, что мы подразумеваем, или то, что мы понимаем посредством выражения, то этой концепции нельзя более придерживаться. Ибо если бы подразу-

меваемое [значение] (Meinung) было заключено в единичных представлениях, которые “проясняли” бы нам смысл общего имени, тогда предметы этих представлений, и причем просто так, как они наглядно представлены, были бы тем, что подразумевается (Gemeinte), и каждое имя было бы двусмысленным собственным именем. Чтобы придерживаться этого различия, говорят: единичные наглядные представления, там, где они выступают в связи с общими и м е н а м и, суть носители новых психологических функций, [причем] таким образом, что они определяют протекание представлений другого вида, иным образом включаются в ход мыслительных процессов или иным образом управляют им.

Между тем ничего при этом не сказано о том, что каким-либо образом относится к феноменологическому положению дел. Мы подразумеваем, здесь и теперь, в момент, когда мы осмысленно высказываем общее имя, нечто общее, и этот подразумевающий [предметность] акт есть нечто иное, чем в том случае, когда мы подразумеваем единичное. Это различие должно быть обнаружено в дескриптивном сопровождении отдельного переживания, в отдельном актуальном осуществлении общего высказывания. То, что к этому каузально присоединяется, какие психологические последствия может иметь каждое переживание, это нас совершенно не касается. Это касается психологии абстрагирования, но не его феноменологии.

Под влиянием номиналистического течения нашего времени грозит, разумеется, измениться понятие концептуализма, так что даже в отношении Дж. Ст. Милля, который со всей решительностью объявлял себя номиналистом, хотят оспорить его принадлежность к номинализму<sup>106</sup>. Однако мы не должны считать сущностью номинализма то, что он, намереваясь прояснить смысл и теоретическую действенность общего, теряет себя в слепой ассоциативной игре имен как простых звучаний слов; но что он вообще, и причем нацелившись на такое прояснение, упускает из виду своеобразие сознания, которое, с одной стороны, проявляется в живом ощущаемом смысле знаков, в их непосредственном (aktuell) понимании, в понятом смысле акта высказывания, а с другой стороны, в коррелятивных актах осуществления, которые составляют “собственный” акт представления общего, другими словами, в {усматривающей идеации}<sup>107</sup>, в которой нам дано “само” общее. Это сознание означает для нас то, что оно означает, знаем мы нечто или нет о любой психологии, о психологических основаниях

---

<sup>106</sup> Ср. например, A. v. Meinongs Hume-Studien, I, S. 68 (250).

<sup>107</sup> А: {актуальном абстрагировании}.

и следствиях, об ассоциативных диспозициях и т.п. Если это сознание общего номиналиста захотел бы разъяснить {эмпирически как факт человеческой природы}<sup>108</sup>, если бы он стал утверждать, что это сознание каузально зависит от тех или иных факторов, от тех или иных предшествующих переживаний, неосознанных диспозиций и т.п., то мы не имели бы против этого какого-либо принципиального возражения. Мы бы только заметили, что эти {эмпирико-психологические}<sup>109</sup> факты у чистой логики и теории познания не вызывают никакого интереса. Однако вместо этого номиналист утверждает: речь о различии общих представлений как противоположных индивидуальным не имеет, собственно, смысла. Не существует абстрагирования в смысле своеобразного осознания общего, придающего очевидность общим именам и значениям; на самом деле существуют лишь отдельные созерцания и игра осознанных и неосознанных процессов, которые не выводят нас за сферу индивидуальной [предметности] и не конституируют существенно новую предметность, т.е. не приводят к [ее] осознанию или, при определенных условиях, к [ее] самоданности.

Любое мышление как переживание, как и любое психическое переживание, рассматриваемое эмпирически, обладает своим дескриптивным содержанием, а в аспекте каузальности – своими причинами и следствиями, оно всегда каким-либо образом вовлечено в процесс жизни и выполняет свои генетические функции. К сфере феноменологии и прежде всего к сфере теории познания (как феноменологического прояснения идеальных единиц мышления, и соответственно, познания), относятся, однако, только сущность и смысл: то, что мы вообще подразумеваем, когда [нечто] высказываем; то, что этот подразумевающий акт как таковой конституирует в соответствии с его смыслом; каким образом оно выстраивается, в соответствии со своей сущностью, из подразумеваемых частей (*Teilmeinungen*); какие существенные формы и различия оно обнаруживает и т.п. То, что интересует теорию познания, должно быть обнаружено, и причем как сущностное, исключительно в самом содержании переживания значений и переживания осуществления [этих значений]. Если среди этого с очевидностью обнаруживаемого мы находим также различие между общими и наглядными представлениями индивидуального (то, что все же, без сомнения, имеет место), тогда речь о генетических функциях и связях ничего не меняет в этом и даже не способствует прояснению этого различия.

---

<sup>108</sup> А: {генетически}.

<sup>109</sup> А: {генетические}.

В этом отношении нельзя продвинуться значительно дальше и нельзя избежать наших возражений, если рассматривать, как это делает Милль, исключительную направленность в и м а н и я на отдельную атрибутивную определенность (на несамостоятельную часть) созерцаемого предмета как имеющий место в актуальном сознании акт, который доставляет имени — в том или ином генетически данном положении дел — его общее значение. Если современные исследователи, разделяющие в этом отношении концепцию Милля (но не его радикальные эмпиристские тенденции), называют себя концептуалистами, поскольку ведь наглядное представление “атрибутов” гарантировало бы наличие общих значений, то все же их учение остается в сущности номиналистическим.

О б щ е е остается при этом делом ассоциативной функции знаков, оно состоит в психологически упорядоченном присоединении “того же самого знака” к “тому же самому” моменту предмета — или, лучше, к моменту, который воспроизводится всегда с равной определенностью и от случая к случаю выделяется посредством внимания. Но это о б щ е е [как результат] психологической функции совсем не является тем общим, которое принадлежит интенциональному содержанию самих логических переживаний; или, говоря объективно и в идеальном плане, которое принадлежит значениям и осуществлению значений. Это последнее общее номинализм совершенно упускает из виду.

### § 16. С) ОБЩЕЕ [КАК РЕЗУЛЬТАТ] ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ И ОБЩЕЕ КАК ФОРМА ЗНАЧЕНИЯ. РАЗЛИЧНЫЙ СМЫСЛ ОТНОШЕНИЯ ОБЩЕГО К ОБЪЕМУ

Для того чтобы сделать полностью отчетливым это важное различие между общим [как результатом] психологической функции и общим, которое принадлежит самому содержанию значения, следует обратить внимание, и это абсолютно необходимо, на различные логические функции общих имен и значений, и в этой связи — на различный смысл, когда мы говорим об общности этих имен или об их отношении к некоторому объему единичностей.

Мы сопоставляем три следующие формы: *некоторое A, все A, A вообще*, например, *некоторый треугольник (ein Dreieck), все треугольники, треугольник (das Dreieck)*, интерпретируя последнее в смысле высказывания: *треугольник есть вид фигуры*<sup>110</sup>.

<sup>110</sup> Слово, которое символизирует буква А в таких сочетаниях, должно будет иметь синкатегорематическую значимость. Выражения: лев (*der Löwe*), не-

В предикативной функции выражение *некоторое A* (*ein A*) может служить в качестве предиката для неограниченно многих категорических утверждений, и совокупность истинных или в себе возможных утверждений этого вида определяет все возможные субъекты, которым в действительности присуще или могло бы быть присуще — при отсутствии несовместимости — *быть некоторым A*, одним словом, [может служить] истинным или возможным “объемом” “понятия” *A*.

Это общее понятие *A*, или общий предикат *некоторое A*, относится ко всем предметам этого объема (ради простоты мы принимаем, что в этом объеме [все предикаты] истинны), т.е. положения обозначенной совокупности имеют силу, и, говоря феноменологически, суждения соответствующего содержания возможны как очевидные суждения. Это общее принадлежит, таким образом, логической функции предиката. В отдельном акте, в каждом осуществлении значения *некоторое A* или в осуществлении соответствующего адъективного предиката это общее {само по себе} ничто; оно представлено в этом акте в форме неопределенности. То, что выражает словечко *некоторое* (*ein*), есть форма, которая очевидным образом принадлежит интенции значения или, соответственно, осуществлению значения, и причем в отношении того, чтò подразумевает эта форма. Это совершенно несводимый момент, своеобразие которого можно только признать, но не отвергнуть с помощью какого-либо психологически-генетического разъяснения. Говоря об идеальном случае: это *Некоторое* (*Ein*) выражает первичную логическую форму. Подобное имеет силу и для образования *некоторое A*, которое точно так же представляет первичную логическую формацию.

Общее, о котором мы здесь говорим, принадлежит, утверждаем мы, к логической функции предиката, оно существует как логическая возможность утверждений определенного рода. То, что подчеркивается логический характер этой возможности, означает: речь идет об *a priori* усматриваемой возможности, принадлежащей значениям как видовым единствам, но не психологически случайным актам. Если мы усматриваем, что *красный* есть общий предикат, т.е. соединяющийся со многими возможными субъектами, то подразумеваемое

---

который лев (*ein Löwe*), этот лев, все львы и т.д., имеют, конечно, и даже очевидно, общий элемент значений, однако его нельзя взять изолированно. Хотя мы можем просто сказать “лев” (*Löwe*), однако самостоятельный смысл это слово может иметь только в соответствии с одной из этих форм. На вопрос, не содержится ли одно из этих значений во всех остальных, не находится ли непосредственное представление вида *A* во всех прочих значениях, следует ответить отрицательно: вид *A* “находится” в этих значениях, но только потенциально, а не как подразумеваемый предмет.

не относится к тому, что может существовать в реальном смысле, в соответствии с законами природы, которые регулируют появление и протекание переживаний во времени. Здесь вообще не идет речь о переживаниях, но об одном и том же предикате *красный* и о возможности определенных утверждений, обладающих тем же самым единством смысла, в котором выступает этот тождественный предикат.

Если мы переходим к форме *все A*, то общее принадлежит здесь самой форме акта. Эксплицитно мы имеем в виду ведь *все A*, к ним ко всем относится наш акт представления и предицирования в универсальном суждении, хотя мы, возможно, не представляем какое-либо отдельное *A* “само по себе” или “непосредственно”. Это представление объема как раз не есть комплекс представлений членов объема, и это тем более так, что, пожалуй, данные нам отдельные представления вообще не принадлежат к интенции значения *все A*. И здесь это *Все* указывает на своеобразную форму значения, причем здесь можно отвлечься от того, расщепляется ли она на более простые формы или нет.

Если мы рассмотрим наконец форму (*das*) *A (in specie)*, то и теперь общее опять-таки принадлежит содержанию самого значения. Однако здесь проявляется для нас общее совершенно другого типа, общее вида, которое находится в очень близком логическом отношении к общему объема, однако от него, очевидно, отличается. Формы (*das*) *A* и *все A* (точно так же *какое-либо A* вообще — безразлично какое) не тождественны по значению; их различие не есть “просто грамматическое” и в конечном итоге всецело определенное звучанием слова. Это логически различные формы, выражающие существенные различия значений. Сознание видового общего должно выступать как существенно новый способ “представления” (“Vorstellen”) [как акта], и притом способ, который не просто является новым способом представления (*Vorstellung*) индивидуальных единичностей, но благодаря которому осознается новый вид единичностей, а именно видовые единичности. Каковы эти единичности и как они относятся *a priori* к индивидуальным единичностям и, соответственно, от них отличаются, это следует вывести из логических истин, которые, основываясь на чистых формах, *a priori* (т.е. в соответствии с чистой сущностью, с идеей) имеют силу для тех и других единичностей и для их взаимных отношений. Здесь отсутствуют какие-либо неясности или возможные смешения, если только придерживаться непосредственного смысла этих истин или, что то же самое, непосредственного смысла соответствующих форм значений, интерпретации которых, проведенные с очевидностью, суть как раз логические истины. Лишь ошибочный переход (*Metabasis*) к психологическому или метафизическому ходу мыслей порождает неясность;

этот переход создает ложные проблемы и ложные теории для их разрешения.

### § 17. Д) ПРИМЕНЕНИЕ К КРИТИКЕ НОМИНАЛИЗМА

Если мы обратимся опять к номиналистической теории абстрагирования, то она допускает ошибку, как мы заключили из предыдущего, прежде всего в том, что она совершенно упускает из виду формы сознания (формы интенции и коррелятивные им формы осуществления) в их несводимом своеобразии. Отсутствие удовлетворительного дескриптивного анализа в этой теории приводит к непониманию того, что логические формы суть не более чем эти формы интенции значения, возведенные в сознание единства, т.е. формы, которые сами объективированы в идеальные виды. И к этим формам относится как раз и общее. Номинализм смешивает, далее, различные понятия общего, которые мы выше разграничили. Он односторонне отдает предпочтение общему, которое принадлежит понятиям в их предикативной функции, и причем принадлежит в качестве возможности присоединять предикативно одно и то же понятие к нескольким субъектам. Так как он, однако, не осознает логически-идеальный характер этой возможности, коренящийся в форме значений, он подставляет на ее место психологические связи, которые чужды смыслу соответствующих предикатов и положений и даже с ним несовместимы. Так как он претендует одновременно на то, чтобы посредством такого психологического анализа полностью прояснить сущность общих значений, то такие смешения особенно сильно затрагивают общее в универсальных и видовых представлениях, относительно которых мы видели, что они принадлежат со-пряженной со значением (*bedeutungsmäßig*) сущности отдельного акта самого по себе как присущая ему форма значения. То, что феноменологически принадлежит имманентной сущности отдельного акта, переволковывается здесь в психологическую игру событий, которые ничего не могут прояснить, разве что каузально, относительно отдельного акта, в котором все же живо совершенно целостное сознание общего.

### § 18. УЧЕНИЕ О ВНИМАНИИ КАК ОБОБЩАЮЩЕЙ СИЛЕ

Последнее критическое замечание не затрагивает, конечно, некоторых современных исследователей, примыкающих к Миллю (или, если возвращаться еще дальше, к Беркли), поскольку они выделяют проблему, каким образом возникает вид как неразличимое [внутри себя] единство в противоположность многообразию, и пытаются разрешить

ее, не обращаясь к общему [как результату] ассоциативной функции и, соответственно, к общему применению того же самого имени и понятия ко всем предметам объема этого понятия.

Ход мысли при этом следующий.

Абстрагирование как исключительная направленность интереса вызывает *eo ipso* обобщение. *De facto* абстрагированный атрибут есть, конечно, только составная часть в явлении индивидуального комплекса атрибутов, который мы называем феноменальным предметом. Однако в бесчисленных комплексах такого рода может являться “тот же самый” атрибут, т.е. по содержанию полностью равный. То, что отличает воспроизведения того же самого атрибута от случая к случаю – так это только лишь индивидуализирующая связь. Таким образом, абстрагирование как исключительная направленность интереса вызывает то, что различенность абстрагированного, его индивидуализация теряется. Как обратная сторона концентрированной направленности данное отвлечение от всех индивидуализирующих моментов предъявляет атрибут как нечто, которое в самом деле повсюду есть одно и то же, так как во всех случаях осуществляющегося абстрагирования он не может представать как нечто различающееся.

Утверждают, что в этой концепции содержится все, что необходимо для понимания мышления общего. Лучше всего мы дадим здесь слово епископу Клайнскому, который вдохновил представленные учения, хотя его собственное учение оказало влияние и на другие воззрения, как было уже указано. Он полагает, что вначале кажется затруднительным, “каким образом мы можем знать, что данное предложение истинно о всех частных треугольниках, если мы не усмотрели его сначала доказанным относительно абстрактной идеи треугольника, одинаково относящейся ко всем треугольникам. Ибо из того, что была указана принадлежность некоторого свойства такому-то частному треугольнику, вовсе не следует, что оно в равной мере принадлежит всякому другому треугольнику, который не во всех отношениях тождествен с первым. Если я доказал, например, что три угла равнобедренного прямоугольного треугольника равны двум прямым углам, то я не могу отсюда заключить, что то же самое будет справедливо о всех прочих треугольниках, не имеющих ни прямого угла, ни двух равных сторон. Отсюда, по видимому, следует, что для того, чтобы быть уверенными в общей истинности этого предложения, мы должны либо приводить отдельное доказательство для каждого частного треугольника, что невозможно, либо раз навсегда доказать его для общей идеи треугольника, которой одинаково сопричастны все частные треугольники и которая их все одинаково представляет.

На это я отвечаю, что, хотя идея, которую я имею в виду в то время, как произвожу доказательство, есть, например, идея равнобедренного прямоугольного треугольника, стороны которого имеют определенную длину, я могу тем не менее быть уверенным в том, что оно распространяется на все прочие прямолинейные<sup>111</sup> треугольники, какой бы формы или величины они ни были, и именно потому, что ни прямой угол, ни равенство или определенная длина двух сторон не принималась вовсе в с о о б р а ж е н и е при доказательстве. Правда, что диаграмма, которую я имею в виду, обладает всеми этими особенностями, но о них совсем не упоминалось при доказательстве теоремы. Не было сказано, что три угла потому равны двум прямым, что один из них прямой, или потому, что стороны, его заключающие, равной длины, чем достаточно доказывается, что прямой угол мог бы быть и косым, а стороны неравными, и тем не менее доказательство оставалось бы справедливым. Именно на этом основании я заключаю, что доказанное о данном прямоугольном равнобедренном треугольнике справедливо о каждом косоугольном и неравностороннем треугольнике, а не то, что доказательство относится к абстрактной идеи треугольника. И здесь следует признать, что человек может рассматривать фигуру просто как треугольную, не обращая внимания на определенные свойства углов или соотношения сторон. До этих пор он может абстрагировать; но это никогда не сможет послужить доказательством того, что он способен образовать противоречивую абстрактно-общую идею треугольника. Сходным образом мы в той мере можем полагать, что Петр – это человек или Петр – это животное, не образуя [при этом] вышеупомянутой абстрактной идеи человека или животного, в какой [нами] не принимается во внимание все, что воспринимается<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> У Беркли – rectilinear, в нем. перев. – geradlinig. “Прямолинейность” входит, разумеется в геометрическое определение треугольника. Беркли, однако, ориентируется на восприятие. (Прим. перев.).

<sup>112</sup> Berkeley J. A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, Einteitung, §16, nach Überwegs Übersetzung, S. 12-14. (Здесь и далее текст Беркли приводится по изданию: Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого познания. Перев. Е. Ф. Дебольской // Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978, С. 163–164; разрядка Гуссерля; перевод последнего предложени – наш; У Беркли: In like manner we may consider Peter so far forth as man, or so far forth as animal, without framing the forementioned abstract idea, either of man or of animal, inasmuch as all that is perceived is not considered., в русс. пер.: “когда не принимается во внимание то, что воспринимается” (с. 164) выпущено слово “все”; ясно, однако, что у Беркли речь идет о воспри-

## § 19. ВОЗРАЖЕНИЯ.

### А) ИСКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ВНИМАНИЯ НА КАКОЙ-ЛИБО ПРИЗНАК КАК МОМЕНТ [ПРЕДМЕТА] НЕ ВЫДЕЛЯЕТ ЕГО ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

То, что мы должны отклонить такую привлекательную вначале концепцию, сразу же станет очевидным, если мы представим себе цель, которой должна служить теория абстрагирования, а именно: прояснить различие общих и индивидуальных значений, т.е. выявить сущность этого различия, коренящегося в созерцании. Мы должны воспроизвести те интуитивные акты, в которых простые словесные интенции (символические значения) осуществляются в созерцании, чтобы мы могли видеть, что “собственно подразумевается” посредством выражений и значений. Абстрагирование должно быть, следовательно, актом, в котором реализуется сознание общего как осуществление интенции общих имен. Это мы должны постоянно иметь в виду. Присмотримся теперь, способна ли эта выделяющая направленность внимания достигнуть этого только что ясно обрисованного результата, и в особенности при допущении, которое играет в теории существенную роль – а именно, что содержание, которое выделяется в абстрагирующем внимании, есть **к о н с т и т у т и в н ы й** момент конкретного предмета созерцания, признак, который ему реально (*reell*) присущ.

Как бы ни характеризовать внимание, это есть функция, которая в своеобразной дескриптивной манере отдает предпочтение каким-либо предметам сознания и различается (отвлекаясь от определенных степеней) в том или ином случае только благодаря предметам, которым она отдает предпочтение. Вследствие этого, согласно теории, которая отождествляет абстрагирование с направленностью внимания, не может быть никакого существенного различия между актом, в котором подразумевается (*Meinen*) индивидуальное, как это имеет место в случае интенции собственного имени, и актом, в котором подразумевается общее, которое присуще именам атрибутов; это различие состоит только в том, что в одном случае как бы фиксируется во внутреннем взоре весь индивидуальный предмет, а в другом – атрибут. Однако теперь мы спрашиваем, не должен ли атрибут, ибо он все же по смыслу этой тео-

---

ятии, в котором мы можем не обращать внимания на то или другое; Юбервег переводит более верно: “не все воспринятое принимается во внимание” (*nicht alles Perzipierte in Betracht gezogen wird*); мы предпочли сохранить утвердительный смысл при слове “все”, и отрицательный при “принимать во внимание”. – *Прим. перев.*).

рии должен быть конституирующим моментом предмета, точно так же быть индивидуально единичным, как и весь предмет. Допустим, что мы концентрируем наше внимание на зеленом цвете стоящего как раз перед нами дерева. Пусть эта концентрация усиливается насколько это возможно, вплоть до допускаемой Миллем неосознанности всех других связанных с зеленым цветом моментов. Тогда, говорят, все исходные точки, которые могут быть схвачены нами для осуществления индивидуализирующего различия, исчезают. Если бы внезапно нам представили другой объект точно такого же цвета, то мы не заметили бы никакого различия; зеленое, на которое мы исключительно направляли наше внимание, было бы одним и тем же. Допустим, что это так. Однако действительно ли было бы это зеленое точно таким же, как и то? Может ли наша забывчивость или наша намеренная слепота в отношении всего различающегося изменить что-либо в том, что то, что объективно различно, как и прежде остается различным, и что предметный момент, на который мы обращаем внимание, есть как раз это, существующий здесь и теперь, и никакой другой?

Мы не можем все-таки сомневаться, что отличие действительно существует. Сравнение двух конкретных, отделенных друг от друга явлений "того же самого" качества, скажем, "того же самого" зеленого, с очевидностью показывает, что каждому явлению принадлежит свое зеленое. Оба явления не срослись друг с другом, как будто бы они сообща имели "то же самое" зеленое как индивидуально-тождественное; скорее, зеленое одного явления отделено реально от зеленого другого явления, как отделены и конкретные целостности, которым они присущи. Как же иначе существовали бы единые по качеству конфигурации, в которых может воспроизводиться то же самое качество, и какой смысл имело бы говорить о распространении цвета на всю плоскость? Каждому геометрическому дроблению плоскости соответствует очевидным образом дробление единой окраски, в то время как мы, предполагая все же совершенно равную окраску, скажем и можем сказать: "этот" цвет повсюду "тот же самый".

Поэтому эта теория не дает нам никакого разъяснения относительно смысла, в соответствии с которым мы можем говорить об одном и том же тождественном атрибуте, о виде как единстве многообразия. Очевидно, что при этом мы имеем в виду нечто другое, чем предметный момент, который выступает в чувственном явлении как отдельный случай вида. Высказывания, которые обладают смыслом относительно отдельного случая, для видов становятся ложными и прямо-таки абсурдными. Окраска имеет свое местоположение и свое время, она имеет свою сферу распространения и интенсивность, она возникает и исчеза-

ет. Если это применить к цвету как виду, то эти предикаты дают чистый абсурд. Если сгорает дом, то сгорают все его части; индивидуальные формы и качества, все конституирующие части и моменты вообще исчезают. Однако сгорают ли соответствующие геометрические, квадративные и прочие виды, или же говорить об этом чистый абсурд?

Резюмируем сказанное. Если теория, согласно которой абстрагирование основано на внимании, верна и если, как она утверждает, направленность внимания на весь объект в целом и направленность внимания на его части и признаки есть по существу один и тот же акт, различающийся только посредством объектов, на которые он направлен, то для нашего сознания, для нашего знания, для наших высказываний нет никаких видов. Различаем ли мы или принимаем одно за другое, сознание направлено все время на индивидуально единичное, и это единичное присутствует для него как таковое. Так как, однако, нельзя отрицать, что мы говорим о видах в особом смысле, что мы в бесчисленных случаях имеем в виду и называем не единичное, но его идею, что об этом идеально Одном (*dieses ideal Eine*) как субъекте мы можем точно так же делать высказывания, как и об индивидуально единичном, то теория не достигает своей цели; она хочет объяснить сознание общего и отказывается от него по ходу своего объяснения.

## § 20. В) ОПРОВЕРЖЕНИЕ АРГУМЕНТА ИЗ [ОБЛАСТИ] ГЕОМЕТРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Как же обстоит дело с теми выгодами, которые обещает теория для понимания мышления общего? Не является ли верным то, что Беркли проводит с такой настойчивостью: что при геометрическом доказательстве относящегося ко всем треугольникам утверждения мы имеем в виду каждый раз единичный треугольник, треугольник на чертеже, и что мы при этом используем только те определения, которыми обозначается вообще треугольник как треугольник, в то время как мы отвлекаемся от всех других определений? То, что мы используем только эти определения, означает, что мы только на них обращаем внимание, что мы только их делаем объектами исключительного внимания. Мы обходимся, таким образом, без допущения общих идей.

Последнее несомненно, если мы под этим понимаем идеи в смысле локковского учения. Однако, чтобы избежать этих рифов, нам не нужно блуждать по ложным путям номиналистического учения. Берклевское рассуждение мы можем в существенном всецело одобрить; однако толкование, которое он полагает в его основу, мы должны отклонить. Он смешивает основание абстрагирования с абстрагированным, кон-

крайний единичный случай, из которого сознание общего черпает свою интуитивную полноту, с предметами интенции мышления. Беркли говорит так, как будто геометрическое доказательство было проведено для треугольника, нарисованного чернилами на бумаге или мелом на доске, и как будто вообще в мышлении общего отдельные объекты, случайным образом представшие перед нами, вместо простой опоры нашей интенции мышления были бы его объектами. Геометрический метод, который был бы направлен в берклевском смысле на *нариданую* фигуру, дал бы примечательные, но едва ли обнадеживающие результаты. Для нарисованного в физическом смысле не имеет силу ни одно геометрическое утверждение, так как это нарисованное не есть, собственно, и не может быть вообще какой-либо геометрической фигурой. Идеальные геометрические определенности не находятся в нем так, как, скажем, в созерцании чего-либо окрашенного присутствует цвет. Конечно, математик смотрит на чертеж, и он является ему как один из прочих объектов созерцания. Однако ни в одном из своих мыслительных актов он не полагает этот чертеж или какую-либо индивидуальную отдельную черту в нем; но он полагает, если только он не отклоняется от темы, "прямую вообще". Эта мысль есть субъект его теоретического доказательства.

То, на что мы, следовательно, обращаем внимание, не есть ни конкретный объект созерцания, ни какое-либо "абстрактное частичное содержание" (т.е. некоторый несамостоятельный момент), напротив, это есть идея в смысле видового единства. Она есть абстрактное (*Abstraktum*) в логическом смысле; и в соответствии с этим в сфере логики и теории познания абстрагированием следует называть не просто выделение некоторого частичного содержания, но своеобразное сознание, которое непосредственно схватывает видовое единство на интуитивной основе.

#### § 21. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ ВНИМАНИЯ НА НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫЙ МОМЕНТ СОЗЕРЦАЕМОГО ПРЕДМЕТА И НА СООТВЕТСТВУЮЩИЙ АТРИБУТ КАК ВИД *IN SPECIE*

Было бы небесполезно еще немного проследить трудности оспариваемой теории. В выявленной противоположности наша собственная концепция станет более отчетливой.

Сконцентрированное на атрибутивном моменте внимание должно [согласно этой теории] явить собой интуитивное осуществление общего значения (того, что в нем "доподлинно" подразумевается), которое присуще имени соответствующего атрибута. Интуитивно полагать

виды и осуществлять концентрированное внимание -- это должно быть одним и тем же. Но как обстоит дело, спрашиваем мы, в тех случаях, когда мы явно рассматриваемся в индивидуальный момент? Что же составляет различие между этими случаями? Если нам бросается в глаза какая-либо индивидуальная черта в предмете, его своеобразный цвет, его благородная форма и т.д., то мы обращаем внимание на эту черту и все же не осуществляем какое-либо общее представление. Тот же вопрос касается и полных конкретностей (*Konkreta*). В чем заключается различие между исключительной направленностью внимания на отдельную являющуюся статую и интуитивным схватыванием соответствующей идеи, которая могла бы быть воплощена в бесчисленных реальных статуях?

Противная сторона могла бы, пожалуй, ответить: при рассмотрении единичного в сферу интереса попадают индивидуализирующие моменты, при рассмотрении вида они остаются исключенными; "интерес направлен только на общее", т.е. на содержание, которого самого по себе недостаточно для различия индивидуального. Вместо того чтобы настаивать здесь на вышеприведенном возражении -- действительно ли индивидуальность создается направленностью внимания на индивидуализирующие определения, а при отсутствии внимания снова уничтожается -- поставим лучше вопрос, действительно ли мы при рассмотрении единичного, все же обязательно обращая попутно внимание на индивидуализирующие моменты, их также с необходимостью и подразумеваем. Именует ли имплицитно индивидуальное собственное имя также и индивидуализирующие определения, например, время и местоположение (*Örtlichkeit*)? Здесь находится мой друг Ганс, и я называю его Ганс. Несомненно, он индивидуально определен, ему присуще каждый раз определенное местоположение, определенное положение во времени. Если бы эти определенности также при этом подразумевались, то имя меняло бы свое значение при каждом шаге, который делал бы мой друг Ганс, и в каждом отдельном случае, когда я его собственно называю. Едва ли будут утверждать что-либо подобное, а также прибегать к уловке, что имя собственное есть, собственно, общее имя: как будто присущее ему общее по отношению к многообразным временам, положениям, состояниям одного и того же вещественного индивида не отличалось бы по форме от видового общего вещественного атрибута или от родовой идеи "вещь вообще".

Во всяком случае, Здесь и Теперь при концентрации внимания на части или характерной черте предмета зачастую достаточно для нас безразличны. Мы, следовательно, не обращаем на них особого внимания, пока мы не думаем о том, чтобы осуществить абстракцию в смысле общего представления.

Возможно, здесь прибегнут к допущению, что на индивидуализирующие определения внимание направляется попутно (не венеи). Но это нам мало поможет. Весьма многое замечается попутно, однако поэтому оно еще не имеется в виду. Там, где сознание общего интуитивно осуществляет истинное и подлинное абстрагирование, индивидуальный предмет фундирующего созерцания несомненно со-осознается, хотя совершенно не имеется в виду. Высказывания Милля о неосознанности абстрактно исключенных определений есть бесполезная и, говоря точнее, даже абсурдная фикция<sup>113</sup>. Зачастую там, где мы при взгляде на отдельный созерцаемый факт высказываем соответствующее общее, отдельное остается перед нашими глазами, мы не становимся внезапно слепыми в отношении единичного; конечно, это не так, когда мы, например, смотрим на этот цветущий куст жасмина и, вдыхая его запах, говорим: жасмин имеет опьяняющий запах.

Если хотят, в конце концов, найти новый выход из положения [и утверждать], что на индивидуализирующее хотя и не направляется специально внимание, как на то, чем мы преимущественно интересуемся, а также не направляется к нему внимание и попутно как на находящийся совершенно вне господствующего интереса объект, но скорее направляется на него внимание имплицитно (mitbeachtet) как на относящееся к нашему интересу и своеобразно заключенное в его интенции, то тогда уже покидают почву этой теории. Она все же претендует на то, чтобы обойтись лишь точечной направленностью взгляда на данный конкретный предмет или на данную в нем особенность, и теперь завершает это тем, что предполагает различные формы сознания, от которых она должна была бы избавиться.

## § 22. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ПРОБЕЛ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ ВНИМАНИЯ

Это указывает нам сразу же на самый удивительный пункт теории. Он заключен в вопросе: что такое внимание? Мы ставим в упрек теории, естественно, не то, что она не осуществила феноменологическое

<sup>113</sup> Легко видеть, что если следовать этой мнимой "неосознанности", то этим воспроизводится абсурдный χωρίος (отделение — перев.) локковской общей идеи. То, что "неосознанно", не может дифференцировать осознанное. Если бы исключительная направленность внимания на треугольник вообще была возможна и была такого рода, что из сознания исчезали бы дифференцирующие свойства, то тогда "осознанный" созерцаемый предмет был бы треугольником вообще и ничем более.

или психологическое исследование внимания, но что она не проясняет сущность внимания в той мере, в какой это требуется для ее целей<sup>114</sup>. Теория должна была удостовериться в том, что дает слову “внимание” единый смысл, чтобы далее присмотреться, насколько простирается область его применения и каковы каждый раз объекты, которые, в соответствии с нормальным смыслом, рассматриваются как предметы нашего внимания. И она должна была себя спросить, как акт внимания относится к акту признания значения или подразумевающему [предметность] акту, который превращает имена и прочие выражения в осмысленные. Такого рода оспариваемая теория абстрагирования становится возможной только благодаря введенному Локком предрассудку, что предметы, на которые сознание непосредственно и собственным образом направлено, и в особенности предметы внимания, необходимо должны быть психическими содержаниями, реальными (*reell*) событиями в сознании. Ведь кажется совершенно само собой разумеющимся: акт сознания может непосредственно воздействовать только на то, что в сознании действительно дано, следовательно, на содержания, которые он в себе заключает реально, как свои составные части. То, что вне [в этом смысле] осознаваемого (*Außenbewußtes*), может быть только опосредствованным предметом акта, и это происходит просто потому, что непосредственное содержание акта, его первичный предмет функционирует как репрезентант, как знак или как образ не-осознаваемого (*des nicht Bewußten*)<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> В А следует в сноске: {А. ф. Мейнинг судит иначе (1877) в своих весьма интересных *Hume-Studien* (I, 16 [198]): “Если внимание также принадлежит к тем фактам духовной жизни, для прояснения которых психология еще очень мало сделала, то все же мы, благодаря внутреннему опыту, достаточно хорошо знаем, что вопрос об абстракции по меньшей мере может рассматриваться как разрешенный, как только он, в чем едва ли можно сомневаться, будет сведен к феноменам внимания и ассоциации идей”}.

<sup>115</sup> Гуссерль различает “осознавать” и “воспринимать”. Осознаются, как это видно из дальнейшего, ощущения (см. также V Иссл., § 2), а воспринимаются (в широком смысле) предметы и их свойства. Для Гуссерля осознаются “реальные” (*reell*) части, которые можно было бы назвать “внутренне реальными” – в этом он как раз близок к Локку, однако, то, что вне этого осознания – смысл, содержание, – не есть, вопреки Локку, опосредствованное “реальными” частями акта содержание, первые – это не репрезентанты последнего. Смысл “нереален”, он вне акта с его “реальными” конституентами, однако он не есть нечто “вне сознания”. Поэтому неточно переводить *Außenbewußtes* как “вне сознания”, a *des nicht Bewußten* – как “за пределами сознания”, как это сделал Дж.Н. Финдли в переводе на англ.

Если привыкают к этому способу рассмотрения, то тогда легко случается, что для прояснения объективных отношений и форм, которые принадлежат интенции актов, смотрят прежде всего на наличествующие содержания сознания как на предполагаемые непосредственные предметы, и тогда, введенные в заблуждение кажущейся самопонятностью высказываний о репрезентантах и знаках, совершенно оставляют без внимания собственные, якобы опосредствованные предметы актов. К содержаниям незаметно примешивают все то, что акты, в соответствии с тем, что в них непосредственно подразумевается (*nach ihrer schlichten Meinung*), вкладывают (*legen*) в предмет; его атрибуты, его цвета, формы и т.д. сразу же обозначаются тогда как содержания и действительно истолковываются как содержания в психологическом смысле, например как ощущения.

Насколько вся эта концепция противостоит очевидному феноменологическому положению дел и сколько бед натворила она в теории познания, мы еще будем иметь случай тщательно рассмотреть. Здесь достаточно было бы указать на то, что, когда, например, мы представляем лошадь или судим о ней, то мы как раз представляем или судим о лошади, но не представляем наши соответствующие ощущения или судим о них. Последнее мы делаем, очевидно, лишь в психологической рефлексии, а модусы схватывания, в которых протекает эта рефлексия, нельзя отнести к непосредственным фактам. То, что соответствующая совокупность ощущений или фантазм переживается и в этом смысле сознается, не означает и не может означать, что эта совокупность есть предмет нашего сознания в смысле направленных на него актов восприятия, представления, суждения.

Эта ложная концепция оказывает вредное влияние и на теорию познания. Мнимая самопонятность сбивает с толку, и пережитые содержания принимают за нормальные объекты, на которые мы направляем внимание. Являющаяся конкретность рассматривается как некий комплекс содержаний, сросшихся в один созерцательный образ, а именно [комплекс] атрибутов. И в отношении этих атрибутов, понятых как пережитые психические содержания, это означает тогда, что они, вследствие своей несамостоятельности, не могут быть отделены от конкретного и завершенного образа, но только могут быть в нем выделены благодаря вниманию. Таким образом посредством такой теории абстрагирования должны возникать абстрактные идеи тех классов атрибутивных определений, которые, хотя и могут быть восприняты, однако, по

---

(См. указ. во вступительной статье англ. перев., р. 381). Конечно, здесь не идет речь и о "бессознательном". — Прим. перев.

своей природе, никогда не могут быть восприняты адекватно или даже быть даны в форме некоторого психического содержания, остается непонятным. Можно упомянуть только пространственный образ трех измерений, в особенности замкнутые поверхности тел или целые тела, как шар или куб. Как обстоит дело с бесчисленными отвлеченными (*begrifflich*) представлениями, которые могут, пожалуй, реализоваться с помощью чувственного созерцания и которым все же не соответствует ни один созерцательный момент как отдельный случай, даже в сфере внутренней чувственности? Здесь, конечно, не может быть и речи о простой направленности внимания на даниое в (чувственном) созерцании, или даже на пережитые содержания.

Прежде всего, в сфере чувственного абстрагирования, которой мы отдаляем предпочтение из-за простоты, следовало бы, с точки зрения нашей концепции, провести следующие различия: между актами, в которых созерцательно “дан” атрибутивный момент, и выстроеными на них актами, которые, вместо того чтобы быть актами простого внимания, направленного на этот момент, скорее суть акты нового типа; обобщая, они имеют в виду соответствующие виды (*Spezies*). При этом не играет роли, дает ли созерцание атрибутивный момент адекватным образом или нет. Дополнительно мы бы различили: случаи чувственного абстрагирования, т.е. абстрагирования непосредственно или при определенных условиях адекватно соразмерного чувственному созерцанию, и случаи нечувственного или не более чем частично чувственного абстрагирования, т.е. случаи, когда реализование сознание общего только частично строится на основе актов чувственного созерцания, а затем, в другой своей части, выстроено на основе нечувственных актов и, таким образом, отнесено к мыслительным (категориальным) формам, которые, по своей природе, не могут осуществиться в чувственности. Примеры первых – это простые понятия внешней или внутренней чувственности, такие, как цвет, шум, боль, суждение, воля, примеры последних – такие понятия, как ряд, сумма, дизъюнкция, тождество, бытие и т.п. Это различие должно серьезно занимать нас в последующих исследованиях.

### § 23. ОСМЫСЛЕННЫЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ О ВНИМАНИИ ОТНОСЯТСЯ КО ВСЕЙ СФЕРЕ МЫШЛЕНИЯ, А НЕ ТОЛЬКО К СФЕРЕ СОЗЕРЦАНИЯ

Общий смысл высказываний об актах внимания так мало требует “содержаний” в психологическом смысле (как предметов, которые мы замечаем), что он выходит за пределы сферы созерцания и охватывает

всю сферу мышления. При этом безразлично, каким образом протекает мышление — функционирует ли оно созерцательно или чисто символически. Если мы теоретически занимаемся *культурой Ренессанса*, *древней философией*, *развитием астрономических представлений*, *эллиптическими функциями*, *кривыми n-ного порядка*, *законами алгебраических операций* и т.д., то мы на все это направляем внимание. Если мы осуществляем мысль формы *какое-либо A*, то мы направляем внимание именно на *какое-либо A*, а не на это наличное. Если наше суждение имеет форму *все A суть B*, то наше внимание направлено на это универсальное положение дел, речь идет о всеобщности, а не о той или иной единичности. И так везде. Конечно, каждая мысль, или, по крайней мере, непротиворечивая, может стать интуитивной, когда она надстраивается определенным образом над “соответствующим” созерцанием. Однако направленность внимания, осуществляемая на его основе, на основе внутренней или внешней чувственности, не может означать направленность внимания на феноменологическое содержание этого созерцания, и так же мало — на являющийся в нем предмет. *Что-либо определенное или что-либо произвольное, все или каждое, и, или, не, если и то и т. п. не есть нечто, обнаруживаемое в предмете фундирующего чувственного созерцания, это не есть нечто, что можно ощущать или даже внешним образом изображать и рисовать.* Естественно, всему этому соответствуют определенные акты; слова имеют ведь свои значения, понимая их, мы осуществляем определенные формы, которые принадлежат предметной интенции. Однако не эти акты суть объективное (*das Objektive*), которое мы подразумеваем, это ведь сами акты, подразумевающие [объективное] (акты представления), они становятся предметными в психологической рефлексии. *Объективное*, которое подразумевается в акте (*Das Objektive des Meinens*), есть, смотря по обстоятельствам, универсальное положение дел *все A суть B*, общее — *A (in specie) есть B*, неопределенно сингулярное — *какое-либо A есть B*. Ни созерцание единичного, которое, например, сопровождает мыслительные представления, фундируя очевидность, ни типологические свойства актов, которые формируют созерцание или осуществляются интуитивно в сформированном, но мыслительных объектах, ставшие на такой основе в осуществлении актов “разумно-понятными”, объекты и положения дел, схваченные так-то и так-то в мышлении, есть то, на что мы направляем внимание. И, естественно, “абстрагирование”, в котором мы постигаем мыслимое, сообразное значению, вместо того чтобы просто всматриваться в созерцаемое единичное (воспринимать его, направляя на него внимание, и т.д.),

есть не что иное, как то, что живет в этом усматривающем осуществлении мыслительных, то так, то иначе сформированных актов.

Объем единого понятия внимания настолько, следовательно, широк, что он, несомненно, охватывает всю область созерцательного и мыслительного полагания и, таким образом, включает в себя область актов представления в строго определенном, однако достаточно широко понятом смысле, и, равным образом, область актов созерцания и мышления. В конечном итоге, он простирается настолько же широко, как и понятие *сознания о чем-либо*. {Когда мы говорим, различая, об актах внимания как об определенном предпочтении внутри сферы сознания, то это касается определенного различия, которое не зависит от вида, или типа, сознания (от модуса сознания). Мы осуществляем определенные “представления”, в то время как мы “сконцентрированы” не на их предметах, но на предметах других представлений.}<sup>116</sup>

Если акт “замечать нечто” (*Wemerken*) представляется простым, не поддающимся дальнейшему описанию способом, каким созерцания, связанные друг с другом и протекающие в единстве сознания, осознаются как раздельные, способом, каким они перед нами “выявляются” или “обнаруживаются”; если отрицают, в подобном же смысле, все различия в модусе представления и рассматривают внимание как высвечивающую и заостряющую функцию, которая господствует в этой области, то при этом чрезмерно сужают понятия, более широкое значение которых все же нельзя отменить и к которым неизбежно вновь возвращаются. Введенные в заблуждение смешением предмета и психического содержания, упускают из виду, что предметы, которые нами “осознаются”, не наличествуют в сознании просто как в коробке, так, что их можно было бы там обнаружить и взять, но что они прежде всего конституируются в различных формах предметной интенции как то, что они суть и что они значат. Упускают из виду, что от обнаружения психического содержания, т.е. от его чисто имманентного созерцания,

---

<sup>116</sup> А: {Вместо “представить” мы свободно могли бы сказать “заметить” (*Wemerken*) – притом последнее слово следует брать, соответственно, в широком, совершенно обычном языковом, но не искусственно расширенном смысле. (Опять-таки, синоним этого слова – “сознание”, весьма многозначное, конечно, слово). Когда мы говорим о направленности внимания (*Aufmerken*) как определенном предпочтении в пределах сферы актов, в которых мы нечто замечаем (*Wemerken*), это касается определенного различия, которое не зависит от вида, или типа, представления (от модуса представления). Мы осуществляем определенные представления, в то время как мы “сконцентрированы” не на их предметах, но на предметах других представлений.}

до внешнего восприятия и воображения имманентно не обнаруженных и не обнаруживаемых предметов, и отсюда до высших формообразований мышления с его многообразными категориальными формами и соразмерными им формами значений простирается сущность единое понятие; что повсюду, созерцаем ли мы, воспринимая, фантазируя, вспоминая, или же мы мыслим в эмпирических или логико-математических формах, имеет место подразумевающий [предметность] акт (*Vermeinen*), интендирование, которое нацелено на предмет, сознание, которое есть сознание этого предмета. Простое присутствие содержания в связях психического совсем не есть его существование в качестве того, что имеется в виду (*Gemeintsein*). Это возникает лишь в "акте подмечания", который, как устремленность к содержанию, есть именно представление. Называть простое переживание содержания его представленностью и, как следствие, именовать все пережитые содержания вообще представлениями, это наихудшая фальсификация понятий, которую только знает философия. Во всяком случае, число теоретико-познавательных и психологических ошибок, в которых она повинна, легион. Если же мы придерживаемся понятия интенциональности представления, которое является решающим для теории познания и логики, то мы не можем более считать, что все различие между актами представления редуцируется к различиям представленных содержаний. Напротив, очевидно, что особенно в области чисто-логического (*das Reinlogische*) каждой первичной логической форме соответствует особый "модус сознания", или особый "модус представления". Разумеется, в той мере, в какой любой новый модус интенционального отношения определенным образом касается также и предметов, а именно конституирует новые формы, посредством которых как раз осознается предметность, можно пожалуй, сказать, что все отличие акта представления заключено в представленном. Однако затем, пожалуй, следует обратить внимание, что различия представленного, различия объективного как раз двойственны: различия категориальных форм и различия "самой вещи" (*Sache selbst*), которая в многообразии форм может быть осознана как тождественная. Подробно об этом — в последующих исследованиях.

## ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

### АБСТРАКЦИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

#### § 24. ОБЩЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ КАК ПРИЕМ (KUNSTGRIFF) ЭКОНОМИИ МЫШЛЕНИЯ

Восходящая к средневековому номинализму ошибка заключается в том, что общие понятия и имена хотят представить просто как средство экономии мышления, которое должно нам сэкономить отдельное рассмотрение и отдельное именование всех индивидуальных вещей. Утверждают, что посредством понятийной функции мыслящий дух преодолевает преграды, которые ставит ему неизбежное многообразие отдельных единичностей; благодаря экономии мышления, осуществляющей этой функцией, он опосредованно достигает тех целей познания, которые непосредственным образом никогда не были бы достижимыми. Общие понятия дают нам возможность рассматривать вещи как бы связками, делать высказывания разом для целых классов, следовательно, для бесчисленного множества объектов, вместо того чтобы схватывать каждый объект и выносить о нем суждения.

В философии Нового времени эту мысль проводит Локк. Так выражено это, например, в заключительных словах третьей главы III книги Опыт о: "... that men making abstract ideas, and settling them on their minds with names annexed to them, do thereby enable themselves to consider things, and discourse of them as it were in bundles, for the easier and readier improvement and communication of their knowledge; which would advance but slowly were their words and thoughts confined only to particulars"<sup>117, 118</sup>.

Это воззрение должно быть охарактеризовано как абсурдное, если поразмыслить о том, что без общих понятий вообще нельзя осуществлять

---

<sup>117</sup> “Вследствие образования отвлеченных идей и закрепления их в уме вместе с относящимися к ним именами люди становятся способны рассматривать вещи как бы целыми связками и соответственно говорить о них, стремясь к более легкому и быстрому совершенствованию и сообщению своего познания; последнее подвигалось бы медленно, если бы слова и мысли людей ограничивались лишь отдельными предметами” (Локк Дж. Указ. соч., т. 1. с. 477–478). – Прим. перев.

<sup>118</sup> Ср. также конец цитаты в §9 настоящего исследования. Среди новейших [сторонников этой теории] можно упомянуть Риккерта (“К теории естественнонаучного образования понятий” в *Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.* XVIII).

вить никаких высказываний и что на основе лишь непосредственных единичных представлений не может быть и речи об актах мышления, суждения, познания в логически релевантном смысле. Идеальнейшая адаптация человеческого духа к многообразию единичных вещей, действительное и без труда осуществляемое адекватное схватывание единичного не делало бы мышление излишним. Ибо достижимые таким образом результаты совсем не есть результаты мышления.

На путях созерцания не найти, например, никакого закона. Вполне возможно, что самосохранение мыслящих существ требует знания законов, что это знание с пользой регулирует образование созерцательных антиципирующих представлений, и регулирует с более ощутимой пользой, чем это делает естественная склонность к ассоциации. Однако отношение функции мышления к самосохранению мыслящих существ, в нашем случае – человека, принадлежит сфере психологической антропологии, а не критики познания. То, что дает в результате закон как идеальное единство, а именно как общее значение высказывания, логически включает в себя бесчисленное множество возможных отдельных случаев, которое не может представить никакое созерцание, будь это даже божественное всевидение. Созерцать – это как раз не мыслить. Совершенство мышления заключено, конечно, в интуитивном, т.е. "подлинном" мышлении, соответственно, в познании, где интенция мышления, как бы удовлетворенная, переходит в созерцание. Однако уже в соответствии с беглым рассмотрением в прошлой главе мы должны обозначить толкование этого положения дел как в основе своей ложное, если созерцание – понятое в обычном смысле внешней или внутренней чувственности – хотят интерпретировать как собственно интеллектуальную функцию, для преодоления слишком, к сожалению, узких границ которой необходимо прибегнуть к олосредствованному, сберегающему созерцание вспомогательному средству, что является истинной задачей понятийного мышления. Конечно, логическим идеалом выступает для нас обычно всевидящий дух; однако только потому, что мы ему молчаливо приписываем вместе с всевидением также и всеобъемлющее знание, всеобъемлющее мышление и познание. Мы представляем его поэтому как дух, который осуществляет свою деятельность не просто в (лишенных мышления, даже если и адекватных) актах созерцания, но также категориально формирует и синтетически соединяет свои созерцания, и тогда, в сформированных и соединенных таким образом созерцаниях, находит определенное осуществление своей мыслительной интенции, реализуя посредством этого идеал всеобъемлющего познания. Мы должны будем поэтому сказать: не просто созерцание, но адекватное, категориально оформленное и, таким образом, соразмерное мысле-

нию созерцание или, наоборот, мышление, черпающее из созерцания очевидность, есть цель, есть истинное познание. Только внутри сферы мыслящего познания имеет смысл, а также свою обширную область “экономия мышления”, которая есть скорее экономия познания<sup>119</sup>.

## § 25. МОЖЕТ ЛИ ОБЩАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СЛУЖИТЬ В КАЧЕСТВЕ СУЩНОСТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ ОБЩИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Только что охарактеризованная концепция общих понятий как средств экономии мышления получает более подробную разработку в теории *репрезентации*: утверждают, что на самом деле имеют место только созерцательные единичные представления и в них протекает все мышление. Из необходимости или удобства на место представлений, которые могут быть осуществлены в собственном смысле, мы подставляем определенные другие представления в качестве их представителей. Изобретательный прием общей, относящейся к целому классу *репрезентации* приводит к таким результатам, как будто постоянно присутствуют собственные представления; или, скорее, к результатам концентрирующих действий, охватывающих все вместе отдельные результаты, которые мы могли бы получить на основе действительного представления.

Само собой понятно, что приведенные нами выше возражения касаются этого учения. Идея *репрезентации* играет, однако, в учениях об абстрагировании роль, которая особо не подчеркивает или вообще не акцентирует ценность экономии мышления, [привносимую] представительствующей функцией. Теперь спрашивается, нельзя ли эту идею, отделенную от учений об экономии мышления, использовать для сущностной характеристики общих значений. Слово “репрезентация” обладает, во всяком случае, колеблющейся многозначностью. Несомненно, можно отважиться на высказывание, что общее имя или фундирующее единичное созерцание есть “репрезентант” класса. Однако следует поразмыслить, не смешиваются ли друг с другом различные значения слова, и поэтому его применение к характеристике [общих значений] вместо прояснения содействовало бы скорее путанным и прямо-таки ложным учениям.

В соответствии с нашим воззрением, то, что отличает общие представления (безразлично, имеем ли мы здесь в виду интенции значения

---

<sup>119</sup> (Ср. *Пролегомены к чистой логике*, глава IX (Гуссерль Э. Логические исследования, ч. I, Спб., 1909. — Прим. перев.).

общего или соответствующие осуществления значений) от созерцательных единичных представлений, не может быть простым различием психологической функции, простым различием роли, которая отведена определенным представлениям единичного в сфере внутренней и внешней чувственности во взаимосвязи процессов нашей психической жизни. В соответствии с этим, мы более не нуждаемся в критическом рассмотрении тех утверждений теорий репрезентации, которые говорят о репрезентации только как о такой психологической функции. Они совершенно не затрагивают фундаментальный феноменологический факт, модусы сознания нового вида, которые придают отдельному переживанию общего высказывания и мышления всю его целостную форму (*Gepräge*). Иной раз этот кардинальный пункт мимоходом отмечается, в отдельных высказываниях выдает себя то, что феноменологическое (*das Phänomenologische*) не упускают совершенно из виду. Возможно, многие даже ответят на наши упреки, что то, что мы подчеркиваем, это также и их мнение. Конечно, [будут они утверждать,] репрезентативная функция обнаруживает свое своеобразие феноменально. Однако общее представление есть при этом не что иное, как единичное представление, но только некоторым образом окрашенное; при такой окраске созерцательно представленное имеет для нас силу репрезентанта целого класса сходных между собой индивидуумов. Между тем это признание все же приносит мало пользы, если важнейшее в логическом и теоретико-познавательном аспектах рассматривают таким манером как незначительную добавку к созерцанию единичного, которая ничего значительного не меняет в дескриптивном содержании переживания. Хотя здесь не совсем упускают из виду новое типологическое свойство акта, который первично оживляет мыслью звучание слова и иллюстрирующий образ, все же не считают необходимым сделать его предметом особого дескриптивного интереса. Полагают, что достаточно поверхностных разговоров о репрезентации. Не осознается при этом, что в этом и в подобных типологических свойствах акта заключено все логическое, что там, где в логическом смысле речь идет о "представлениях" и "суждениях", а также их многообразных формах, только акты этого вида определяют понятия. Не обращают внимания на то, что имманентная сущность такого типологического свойства акта состоит в том, чтобы быть сознанием общего, и что все модусы мыслимого общего, которыми занимается чистая логика в аспекте формы и закона, становятся данностью только посредством соответствующих модусов такого интенционального типа. Не видят также, что, хотя созерцание единичного и становится определенным образом основанием для надстроенных над ним актов нового

вида, актов мыслительных представлений (будь то “символических” или “собственных” актов представления), но сами они, однако, с их собственной чувственно-созерцательной интенцией, совершенно не входят в содержание мысли, и что, таким образом, недостает как раз того, что́ предполагает разговор о репрезентации в том смысле, который преимущественно имеют в виду представители теории репрезентации.

## § 26. ПРОДОЛЖЕНИЕ. РАЗЛИЧНЫЕ МОДИФИКАЦИИ СОЗНАНИЯ ОБЩЕГО И ЧУВСТВЕННОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Более подробное рассмотрение будет здесь небесполезно. Любое новое схватывание, которое придает имени или образу репрезентативный характер, есть, мы подчеркиваем, новый вид акта представления; в акте придания значения (и не просто в акте придания значения вообще) реализуется новый по сравнению с простым созерцанием во “внешнем” или “внутреннем чувстве” модус подразумеваемого, который имеет совершенно другой смысл и часто даже совершенно другой предмет, чем подразумеваемое в простом созерцании. Содержание этого нового (как мы уже имели случай отметить)<sup>120</sup> различается и в своей дескриптивной сущности многообразно дифференцируется в зависимости от логической функции общего имени и в зависимости от связи значений, в которой оно появляется и которую оно помогает сформировать. Созерцаемое единичное больше не имеется в виду просто так, как оно здесь является, но имеются в виду то виды в их идеальном единстве, (например, *высота тона ми, число 3*), то классы как общность причастных к общему единичностей (*все звуки этой высоты*; формально: *все A*), то неопределенно единичное этого вида (*некоторое A*) или из этого класса (*какоелибо из A*), то это созерцаемое единичное, мыслимое, однако, как носитель атрибута (*это A здесь*) и т.д. Каждая такая модификация изменяет “содержание” или “смысл” интенции; другими словами, с каждым шагом меняется то, что в смысле логики означает “представление”; т.е. представленное, как оно логически схватывается и имеется в виду. Остается ли каждый раз созерцание индивидуального, сопровождающее логическое представление, тем же самым или постоянно меняется — это безразлично; логическое представление меняется, если меняется подразумеваемое (смысл выражения), и оно остается тем же самым, пока то, что в нем подразумевается, остается прежним.

---

<sup>120</sup> Ср. выше в III главе, § 16.

Нам не нужно даже здесь подчеркивать, что фундирующее явление может совершенно исчезнуть.

Различие мыслительного и чувственного “схватывания” – сущностное различие, оно не такого рода, когда мы, например, “тот же самый объект” один раз схватываем как восковую фигуру, а другой раз (введенные в заблуждение) – как живого человека: как будто были перепутаны только два единично-чувственных созерцания. Здесь не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что представляющая интенция в формах мыслительного представления единичного, представления множества и представления всеобщего может быть направлена на индивидуальные единичности (на одну, на многие и на все этого вида). Ведь это очевидно, что характер интенции и, следовательно, содержание значения всецело другое по отношению к каким-либо созерцательным (чувственным) представлениям. Иметь в виду *некоторое A* (*ein A*) есть нечто другое, чем просто наглядно (без мысли *некоторое A*) представлять некоторое *A*, и опять-таки, это нечто другое – относиться к нему через непосредственное значение или именование, т.е. посредством собственного имени. Представление *человек* (*ein Mensch*) отличается от представления *Сократ*, и точно так же от обоих представлений отлично представление *человек Сократ*. Представление *некоторые A* не есть сумма созерцаний того или этого *A*, а также не объединяющий акт, который связывает в одно целое предданные созерцания единичного (хотя уже это единение вместе с его предметным коррелятом, т.е. совокупностью, есть дополнительное действие (*Mehrleistung*), которое выходит за пределы сферы чувственного созерцания). Там, где в основе лежит такого рода экземплифицирующее созерцание, мы не направлены на эти являющиеся единичности и их совокупность; мы имеем в виду как раз “*некоторое A*”, и это нельзя созерцать ни в какой внешней или внутренней чувственности. То же самое верно, естественно, и для других общих форм значений, например для форм чисел, как *два* или *три*, и опять-таки для формы всеобщности, как *все A*. Всеобщность представлена в логическом смысле, поскольку мы понимаем и осмысленно употребляем выражение *все A*. Она, таким образом, представима как единая мысль, и только так или в соответствующей “собственной форме” она вообще может осознаваться как всеобщность. Ибо созерцать мы можем только нечто определенное. Сколь бы много единичностей мы при этом ни пробегали, и как бы старательно мы их ни объединяли, в лучшем случае, если бы действительно можно было исчерпать объем понятия, были бы представлены все *A*, и все же не было бы представления *все A*, логическое представление не было бы реализовано. Если же, с другой стороны, логическое представление реализовано, то оно

может приблизиться к созерцанию и надеяться на прояснение с помощью созерцания. Однако ясно, что перед нами может предстать не чувственно-созерцательное установление представленной предметности, здесь — совокупных *A*, того, что “собственно подразумевается”. Скорее мыслительная интенция должна быть отнесена к созерцанию и осуществиться в нем — так, как требует этого ее форма и ее содержание. Так возникает комплексный акт, который достигает осуществления ясности и отчетливости, однако не устраниет мысль и не подставляет на ее место простой образ.

Мы должны удовлетвориться здесь этими предварительными и еще весьма поверхностными набросками. Чтобы прояснить различие между мышлением и созерцанием, собственным и несобственным актом представления, в последнем исследовании этой книги<sup>121</sup> мы проведем всеобъемлющий анализ, причем новое понятие созерцания будет отделено от обычного, чувственного созерцания.

## § 27. ОПРАВДАННЫЙ СМЫСЛ ОБЩЕЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

В соответствии с этими размышлениями мы весьма мало были бы склонны принять такой способ выражений, когда говорят, как это издавна предпочитают, о репрезентативной функции общих знаков и образов созерцания. Из-за многозначности и в особенности из-за обычной интерпретации, которую получает это способ выражения, он не подходит для того, чтобы добавить что-либо к проясняющей характеристике движущегося в общих формах мышления.

Общность представления должна заключаться в общности репрезентации. Если бы эту последнюю можно было понять как тот новый модус сознания, который осуществляется на основе созерцания, или, точнее, как те меняющиеся модификации, которые характеризуют сознание общего, будь то сознание вида, будь то сознание всеобщности, будь то сознание неопределенного единства или множества и т.д., тогда было бы все в порядке. Говорить о репрезентативной функции образа созерцания было бы тогда лишь в той мере оправданно, в какой образ созерцания делал бы представимым только нечто единичное из соответствующего вида, однако служил бы исходной точкой опоры для надстраивающегося над ним понятийного сознания, так что посредством него осуществлялась бы интенция на вид, на всеобщность понятийных предметов, на неопределенное единичное этого вида и т.д. В предметном отношении можно было бы тогда и сам созерцаемый предмет на-

---

<sup>121</sup> В VI Исследовании. (Прим. перев.).

звать репрезентантом вида, класса, неопределенного интендированного единичного и т.д.

То, что верно для иллюстрирующих образов созерцания, верно и для имен — там, где они “репрезентативно” функционируют без иллюстративной поддержки. Так же как сознание значения может развертываться на основе неадекватного и, в конечном итоге, весьма удаленного от подлинной экземплификации созерцания, так же точно — и на основе простых имен. Имя есть репрезентант, и это означает тогда не что иное, как то, что его физическое явление есть носитель соответствующей интенции значения, в которой интендирован понятийный объект.

При таком понимании номинализм исключался бы. Ибо тогда мышление не сводилось бы более к внешней манипуляции с именами и отдельными идеями или даже к неосознанным ассоциативным механизмам, которые побуждали бы единичности выпрыгивать на свои места, как выпрыгивают цифры счетной машины. Ибо существует дескриптивно отличающийся от созерцательного акта представления (как акта, в котором имеется в виду являющийся предмет) понятийный акт представления: акт, имеющий в виду [предметность] фундаментально новым образом, к которому, в соответствии с его сущностью, относятся такие формы, как *одно и многое, два и три, что-либо вообще, все и т.д.* И среди них находится также форма, в которой вид конституируется как представленный предмет, так что он может функционировать как субъект возможных атрибутивных или предикативных отношений.

## § 28. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО. ЛОКК И БЕРКЛИ

Речь об общей репрезентации не получает, однако, в исторически существовавших теориях абстрагирования только что представленного и единственno оправданного содержания, для которого термин “репрезентация”, конечно, мало подходит. Имеется в виду скорее то, что знак выступает представителем о б о з н а ч е н н о г о.

Уже Локк придавал существенную роль представительству в связи со своим учением об абстрактных идеях, и в теории абстрагирования Беркли и его последователей эта идея была воспринята. Так, мы читаем у Локка: “It is plain.... that general and universal belong not to the real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only Signs, whether words or ideas. Words are general,... when used for signs of general ideas, and so are applicable indifferently to many particular things: and ideas are

general when they are set up as the representatives of many particular things;... their general nature being nothing but the capacity they are put into by the understanding, of signifying or representing many particulars; for the signification they have is nothing but a relation, that, by the mind of man, is added to them”<sup>122</sup>.

Бойкие атаки Беркли на локковскую теорию абстрагирования касаются его “абстрактных идей”; однако ту самую репрезентативную функцию, которую приписывает им Локк, Беркли передает каждый раз наличным единичным идеям или общим именам в себе и для себя. Вспомним следующие рассуждения из введения в *Principles of Human Knowledge*. “Если мы хотим связывать с нашими словами некоторый смысл и говорить лишь о том, что мы можем постигнуть, то мы должны, я полагаю, признать, что определенная идея, которая является частной, если ее рассматривать саму по себе, становится общей, когда она представляет или замещает все другие частные идеи того же рода. Чтобы пояснить это примером, предположим, что геометр показывает способ разделения линии на две равные части. Он чертит, например, черную линию длиной в дюйм; эта линия, будучи сама по себе частной линией, тем не менее является общей в отношении ее значения, так как она, как она тут употребляется, представляет собой все какие бы то ни было частные линии; так что то, что доказано о ней, доказано о всех линиях, или, другими словами, о линии вообще. И так же как эта частная линия становится общей, если ее употребляют в качестве знака, так и имя “линия”, будучи само по себе частным, делается общим через употребление его как знака. И так же как идея обязана своей общностью не тому, что она служит знаком абстрактной, или общей, линии, а тому, что она есть знак для всех частных прямых линий, которые только могут существовать, так же и общность имени “линия” нужно

---

<sup>122</sup> Locke J. Essay... B. III, chap. IV, sect. 11. (Локк Дж. Указ. соч. Т. 1. С. 471. – Перевод изменен в связи с пропуском в цитате; разрядка Гуссерля): “... ясно, что *общее* и *всеобщее* не относятся к действительному существованию вещей, а *изобретены* и *созданы разумом* для его собственного употребления и *касаются только знаков* – слов или идей. Слова бывают общими,... когда употребляются в качестве знаков общих идей и потому применимы одинаково ко многим отдельным вещам; идеи же бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей... ибо общая природа универсалий есть не что иное, как данная им разумением способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение их есть лишь прибавленное к ним человеческим разумом отношение”. – Прим. перев.).

выводить из той же самой причины, а именно из разнообразных частных линий, которые оно без различия обозначает”<sup>123</sup>.

“Общность состоит, насколько я понимаю, не в абсолютной, положительной природе или [абсолютном] понимании (*nature or conception*) чего-нибудь, а в отношении, которое она вносит в обозначаемые или представляемые ею частности, вследствие чего вещи, названия или понятия<sup>124</sup>, будучи частными по своей собственной природе, становятся общими”<sup>125</sup>.

“Кажется... что слово становится общим, когда оно делается знаком не абстрактной общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно, без различия, вызывает в нашем уме [*any one of which it indifferently suggests to the mind*]. Если говорится, например, что изменение движения пропорционально приложенной силе или что все протяженное делимо, то эти утверждения должны быть поняты как утверждения о движении и протяжении вообще; однако отсюда не следует, что они возбудят в моих мыслях идею движения без движущегося тела или без определенных направлений и скорости или что я должен составить абстрактную, общую идею протяжения, которая не есть ни линия, ни поверхность, ни тело, ни велико, ни мало, ни черно, ни красно, ни бело, ни другого какого-либо определенного цвета. Предполагается лишь, что, какое бы частное движение ни рассматривалось мной, будет ли оно быстрое или медленное, отвесное, горизонтальное или наклонное, [движение] того или иного предмета,

---

<sup>123</sup> Я цитирую (с небольшими изменениями) по переводу Юбервега, С. 9 сл. (§ 12) (См.: Беркли Дж. Указ. соч. С. 160. — Перевод здесь и далее сверен с английским текстом и в некоторых местах изменен. В данном случае мы отказались от того, чтобы переводить *conception*, и *notion* как “понятие”. Разрядка Гуссерля. — Прим. перев.).

<sup>124</sup> Вещи или понятия (*things or notions*). Известно, что “вещи” для Беркли — это не более чем комплексы “идей”. Что касается, однако, “notions”, то здесь, во всяком случае, имеются в виду представления, которые относятся к уму или его деятельности, или также представления, объекты которых, как это присуще всем отношениям, “включают” в себя такую деятельность. Эти представления, которые Беркли обособляет от чувственных идей как в корне отличных и не хочет называть идеями (ср. разд. 142), тождественны, следовательно, локковским идеям рефлексии, и причем они охватывают как чистые идеи рефлексии, так и смешанные. Берклевскому понятию *notion* едва ли, впрочем, можно придать единый и ясный смысл.

<sup>125</sup> а а О., § 15, S. 12. [Там же. С. 162.]

относящаяся к нему аксиома остается обязательно истинной. Точно то же самое справедливо и о каждом частном протяжении”<sup>126</sup>.

## § 29. КРИТИКА БЕРКЛЕВСКОЙ ТЕОРИИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

В отношении этих размышлений нам будет позволено вразумить следующим образом. Утверждению Беркли о том, что единичная идея служит для того, чтобы быть представительницей всех других единичных идей того же вида, если учитывать нормальное значение слова “представительство” (*Stellvertretung*), нельзя придать какого-либо приемлемого смысла. О представителе мы говорим тогда, когда предмет перенимает действия (или также есть объект действий), которые в ином случае должен был бы осуществить (или претерпеть) другой предмет. Так, доверенное юридическое лицо в качестве представителя ведет дела своих клиентов, посланник представляет государя, сокращенный символ – сложное алгебраическое выражение и т.д. Действует ли, спрашиваем мы, также и в нашем случае данное в настоящий момент живое единичное представление как представитель, перенимает ли оно действие, к осуществлению которого могла бы быть, собственно, призвана другая единичная идея или даже любая единичная идея определенного класса? Согласно недвусмысленным высказываниям Беркли, это, разумеется, так, но все же на самом деле об этом не может быть и речи. Само собой разумеющимся является лишь то, что действие, которое осуществляет наличная единичная идея, могло бы с таким же успехом быть выполнено любой другой; а именно: любая могла бы так же хорошо служить основанием абстракции, созерцательным фундированием общего значения. Мысль о представительстве возникает лишь благодаря размышлению, что каждая единичная идея равнозначна в этой функции и что, если мы выбрали какую-либо одну идею, любая другая могла бы выступить на ее месте и наоборот. Где бы мы ни осуществляли созерцательно некоторое общее значение, мысль эта возможна, но она в силу этого ни в коем случае не действительна, так как она ведь скорее сама предполагает общее понятие, которое она должна была бы заместить. В соответствии с этим, единичные идеи суть только возможные, но не действительные представители равных себе. Беркли, однако, всерьез рассматривает представительство и опирается при этом, с одной стороны, на смысл общих высказываний, а с другой – на роль фигуры в геометрическом доказатель-

---

<sup>126</sup> а а О., § 11, S. 8 f. [Там же. С.159-160.]

стве. Первое соответствует вышеприведенной цитате из § 11 Введения в его *Принципы*. Если мы высказываем суждение: *все протяженное делимо*, то мы ведь полагаем, что любое и каждое, которое могло бы стать объектом наблюдения, обнаруживало бы себя как делимое. Общее имя (или в любом случае сопровождающая его единичная идея) репрезентирует, в соответствии с непосредственным смыслом этого утверждения, любую единичную протяженность, все равно какую — таким образом, посредством данной единичной идеи “в уме индифферентным образом вызывается” любая другая единичная идея этого класса.

Между тем Беркли смешивает здесь две различные вещи:

1. Знак (имени или единичной идеи) есть репрезентант для каждого единичного, [входящего] в определенный объем понятия, представление о котором, по Беркли, это единичное возбуждает (*suggests*).

2. Знак имеет значение, смысл, *все A или некоторое A, все равно какое*.

В последнем отношении не может идти речь о репрезентации в смысле представительства. Одно или несколько *A* могут быть вызваны или полностью созерцательно представлены; однако единичное, которое передо мной (и на котором я не фокусирую внимание), не указывает ни на какое другое, для которого оно выступало бы заменой, не говоря уже о том, что оно указывало бы на каждое единичное этого вида. Совершенно в другом смысле репрезентированы все *A*, или репрезентировано любое произвольное *A*, то есть мысленно представление. Сознание *все A* осуществляется в одном едином движении, в одном однородном и своеобразном акте, в акте, который не имеет никаких компонентов, отнесенных ко всем единичным *A*, и который нельзя было бы произвести или заменить посредством суммы или сплетения отдельных актов или отдельных стимулов. Посредством своего “содержания”, своего идеально схватываемого смысла этот акт относится к каждому члену объема, однако не реальным, но идеальным, т.е. логическим образом. То, что мы высказываем обо всех *A*, т.е. в некотором едином утверждении формы *все A суть B*, само собой разумеется и *a priori* имеет силу относительно каждого определенным образом наличествующего *A<sub>0</sub>*. Вывод от общего к единичному может быть осуществлен в каждом данном случае, и предикат *B* с логическим основанием может быть приписан *A<sub>0</sub>*. Однако из-за этого общее суждение не заключает в себе реально (*reell*) частное, а общее представление — подпадающее под него единичное в каком бы то ни было психологическом или феноменологическом смысле, не будучи при этом и связующим началом [различных] представительств. Уже бесконечность объема всех “чистых” общих понятий, не смешиваемых с эмпирическими положениями сущест-

вования (*Daseinssetzung*), таких, как число, пространственная фигура, цвет, интенсивность, показывает, что это толкование абсурдно.

## § 30. ПРОДОЛЖЕНИЕ. АРГУМЕНТЫ БЕРКЛИ ИЗ ОБЛАСТИ ПРОВЕДЕНИЯ ГЕОМЕТРИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Во втором пункте Беркли ссылается на пример проведенной линии, которая служит геометру при доказательстве. Насколько эмпиристские склонности Беркли сбивают его с пути и заставляют отдавать предпочтение чувственно-созерцательной единичности перед собственным объектом мышления, обнаруживается в том, что он здесь, как, впрочем, и везде, считает чувственный единичный случай (или, скорее, чувственную аналогию идеального единичного случая), который служит опорой математическому мышлению, субъектом доказательства. Как будто доказательство проводится в отношении черты на бумаге, нарисованного мелом на доске треугольника, а не в отношении прямой, треугольника как такового или “вообще”. Выше<sup>127</sup> мы уже рассмотрели эту ошибку и показали, что доказательство проводится не для нарисованной единичности, но с самого начала для всеобщности — для всех прямых вообще, мыслимых в одном акте. Ничего не меняет в этом способ, каким выражается геометр, формулируя общее утверждение и начиная доказательство, например, словами: *пусть  $AB$  — прямая...* При этом не говорится, что доказательство проводится прежде всего в отношении этой прямой  $AB$  (или в отношении некоторой определенной, представленной посредством нее идеальной прямой), и последняя функционирует тогда как представительница для любой другой прямой; при этом говорится только, что  $AB$  в символизирующем созерцании должна представлять как наглядный пример, чтобы послужить основанием для интуитивного (насколько это возможно) постижения мысли *прямая вообще*, мысли, которая составляет истинный и всепроникающий элемент этого логического контекста.

Насколько мало [иdea] представительства может помочь прояснению общего мышления, обнаруживается и в вопросе о том, как же обстоит дело с многообразными представлениями общего, которые должны были появиться при проведении мнимого доказательства в отношении прямой на бумаге. Соответствующие этим представлениям созерцаемые единичности (*Anschaulichkeiten*) нельзя все же рассматривать равным образом в качестве объектов доказывающего мышления. Ибо иначе не состоялось бы конституирование даже одного-

---

<sup>127</sup> Ср. § 20; Ср. также Locke, B. IV, c. 1, § 9.

единственного утверждения; мы имели бы просто представляющие единичные идеи, но не мышление. Разве мыслимо осуществить предикацию посредством какого-либо конгломерата таких единичностей? Конечно, функция общего имени и его общего значения в предикате другая, чем в субъекте, и, как мы уже заметили выше, она вообще весьма различна, в зависимости от логических форм, т.е. форм мыслительных связей, с которыми сплавлены {общие} значения; {она сохраняет тождественное ядро содержания и модифицируется благодаря различным синтаксическим функциям. (Ср. примеч. в § 16). Как можно было бы разделаться со всеми этими формами, в которых проявляется конституирование “мышления” как такового или, говоря объективно, в которых *a priori* развертывается идеальная сущность значения (так же как сущность числа в формах чисел), — как можно было бы разделаться с ними одной фразой о представительстве?

### § 31. ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК ОБНАРУЖЕННЫХ СМЕШЕНИЙ<sup>128</sup>

Мы бы зашли слишком далеко, если стали бы упрекать Локка и Беркли в том, что они совершенно упускают из виду дескриптивное различие между единичной идеей в единичной интенции и той же самой единичной идеей в общей интенции (как фундаментом понятийного сознания). То, что это “ум” придает им репрезентирующую функцию, что это “ум” использует являющиеся единичности как репрезентанты, удостоверено в различных оборотах речи; и то, что эта деятельность ума осознана и попадает, таким образом, в сферу рефлексии, — с этим, несомненно, согласились бы эти великие мыслители. Их фунда-

<sup>128</sup> “Добавления и поправки к А: {само собой разумеется, что термин “значение” в этом параграфе охватывает не только интенциональную сущность интенций значения, но также интенциональную сущность осуществлений значения. Удобство способа выражения потребовало бы аналогичного расширения понятия “значения”, как это мы сделали в восьмой главе VI Исследования относительно терминов “мышление”, “акт суждения”, “акт представления”, “абстрагирование” и т.п., в соответствии с чем, следовательно, нужно было бы различать “собственные” и “несобственные” значения. (Конечно, такой способ выражения, особенно относительно основных способов схватывания, [присущих] функции значения, не полностью вне сомнений.) В соответствии с этим, в дальнейшем ходе исследования понятие о б щ е г о значения нужно брать преимущественно в более широком смысле, оно должно охватывать как акт, в котором общее подразумевается в символе (*das symbolische Meinen*), так и интуитивное постижение общего. В особенности так, как в заключительной главе.}.

ментальные теоретико-познавательные ошибки или неясности проис текают из одного уже разъясненного выше<sup>129</sup> мотива, а именно из того обстоятельства, что при феноменологическом анализе они придерживались почти исключительно созерцаемого единичного, так сказать, осязаемого в мышлении как переживании, придерживались имен и экземплифицирующих созерцаний, в то время как они совершенно не могли подступиться к типологическим свойствам актов именно потому, что они как раз не являются чем-то осязаемым. Поэтому они постоянно в поиске каких-либо новых единичностей и каких-либо чувственно представимых способов обращения с ними, чтобы приписать мышлению тот тип реальности, к которому они питают пристрастие и который вовсе не хочет явить мышление как действительный феномен. Они не приходят к тому, чтобы понимать акты мышления так, как они представляют себя чисто феноменологически, признать их, таким образом, совершенно новыми видами актов и их типологических свойств, показать их как новые "модусы сознания" в противоположность непосредственному созерцанию. Упускается из виду то, что является очевидным для того, кто рассматривает положение дел, не позволяя сбивать себя с толку традиционными предрассудками, а именно, что эти типологические свойства актов суть модусы акта, в котором нечто имеется в виду, модусы акта придания значения такого-то и такого-то содержания значения, позади которых вообще нельзя искать ничего, что было бы чем-то иным и могло бы быть чем-то иным, чем акт, в котором нечто имеется в виду, акт придания значения.

Что есть "значение", это может быть дано нам так же непосредственно, как дано нам то, что есть цвет и звук. Оно не поддается дальнейшим определениям, оно есть дескриптивно предельное. Всякий раз, когда мы осуществляем или понимаем выражение, оно означает для нас нечто, мы в действительности осознаем его смысл. Этот акт понимания, акт придания значения, акт осуществления смысла не есть акт слышания звучания слова или акт переживания какого-либо одновременно приходящего образа фантазии. И точно так же, как нам с очевидностью даны {феноменологические} различия между {являющимися} звуками, нам даны и различия между значениями. Естественно, что феноменология значений не достигает при этом своего завершения, но этим только начинается. С одной стороны, следует установить фундаментальное теоретико-познавательное различие между символическими пустыми значениями и интуитивно осуществленными, с другой — изучить сущностные виды и формы связей значений. Это суть

---

<sup>129</sup> § 15.

домены действительного анализа значений. Проблемы к ним относящиеся разрешаются посредством воспроизведения соответствующих актов и их данностей. Посредством чисто феноменологического отождествления и различения, связывания и разделения, а также посредством генерализирующего абстрагирования можно получить сущностные виды и формы значений, другими словами, можно получить логически элементарные понятия, которые как раз не что иное, как идеальное схватывание первичных различий значений.

Вместо того чтобы феноменологически анализировать значения в целях определения основных логических форм или, наоборот, вместо того чтобы уяснить, что основные логические формы суть не что иное, как типологические свойства (*die typischen Charaktere*) актов и форма их связей (в образовании комплексных интенций), проводят логический анализ в обычном смысле, размышляют о том, что интендировано в значениях в предметном аспекте, и затем пытаются обнаружить реально (*reell*) в актах то, что имеется в виду относительно предметов. Размышляют при помощи значений вместо того, чтобы размышлять о значениях; занимаются представленными или обсуждаемыми обстоятельствами дел, вместо того чтобы заняться представлениями и суждениями (т.е. номинативными и пропозициональными значениями); претендуют на то, что провели дескриптивный анализ актов и верят в это, в то время как давно уже покинули почву рефлексии и подменили феноменологический анализ объективным. А объективным является и анализ в чистой логике, который исследует, что заключено просто в понятиях (или значениях), а именно: что *a priori* присуще предметам вообще, мыслимым в этих формах. В этом смысле аксиомы чистой логики и математики возникают “посредством простого анализа понятий”. Совершенно в другом смысле действительный анализ значений исследует то, “что заключено в значениях”. Только здесь этот способ выражения является собственным: значения превращаются рефлексивно в предметы исследования, вопрос задается об их действительных частях и формах, а не о том, что считается их предметами. Тот способ, каким Локк пришел к своему учению об общих идеях и, среди прочего, к своему учению о репрезентации, и точно так же тот способ, каким Беркли применяет и защищает это учение, в особенности то, каким образом он подходит к смыслу общих утверждений (ср. цитированный выше его анализ примеров из § 11 Введения в *Принципах*), даст яркое доказательство сказанного.

## ПЯТАЯ ГЛАВА

### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЮМОВСКОЙ ТЕОРИИ АБСТРАГИРОВАНИЯ<sup>130</sup>

#### § 32. ЗАВИСИМОСТЬ ЮМА ОТ БЕРКЛИ

Юмовская концепция абстрагирования, сегодня, впрочем, уже нет необходимости это подчеркивать, ни в коем случае не тождественна берклевской. Тем не менее она настолько родственна последней, что в общем-то понятно, как Юм мог в начале своей экспозиции в VII разделе *Трактата* прийти к тому, чтобы приписать Беркли свой собственный тезис. “Один великий философ, – говорит он, – оспаривал общепринятое мнение относительно данного вопроса и утверждал, что все обящие идеи суть не что иное, как идеи частные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие единичные [идеи], сходные с ними... я признаю это [положение] одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук”<sup>131</sup>. Конечно, это не совсем воззрение Беркли, который не приписывает, как это хочет представить Юм, лишь общим именам способность делать сопровождающие единичные представления репрезентантами всех прочих единичных представлений. Согласно Беркли, обящие имена могут репрезентативно функционировать сами по себе, без соответствующих единичных представлений, и единичные представ-

<sup>130</sup> “Добавления и поправки” к А: К пятой главе и, пожалуй, вообще ко всему исследованию, следует привлечь новое сочинение фон Мейнонга “Абстрагирование и сравнение” (Z. f. Psych. u. Physiol., Bd. XXIV). К сожалению, с момента окончания книги и во время печатания у меня больше не было возможности пускаться в новые исследования. Цитируемую Мейнонгом работу Э. Малли (E. Mally) “Абстракция и познание сходства” (Arch. f. syst. Philos.) я до сих пор не видел.

<sup>131</sup> Я цитирую Юма по замечательному немецкому изданию *Treatise*, сделанному Липпсом (*Traktat Über die menschliche Natur*, I Teil, VII Abschnitt, S. 30), но при этом заменяю “представление” на “идею”. Юмовское выражение должно оживить для нас также и его своеобразное понятие представления. (Здесь и далее русский перевод цитируется с некоторыми изменениями по изданию: Юм Д. *Трактат о человеческой природе*. Пер. С. И. Церетели // Юм Д. *Сочинения в двух томах*. т. I, 2-е, дополненное и исправленное изд. М.: “Мысль”, 1996. С. 76–77. [С. 106.] – в квадратных скобках указаны стр. первого изд. (1965). *Прим. перев.*).

ления также могут функционировать без имен, и наконец, оба могут одновременно иметь место, причем имя в связке с репрезентативным представлением не получает никакого преимущества. И все же основное остается: общее заключается в репрезентации, а последнюю Юм явно понимает как представительство являющейся единичности в отношении других единичностей, которые, как выражается Беркли, психически “внушаются” (“suggeriert”)<sup>132</sup> посредством первой единичности, или, как говорит Юм, взываются в памяти. Таким образом, все наши возражения касаются и Юма, причем его даже в большей степени, так как у Беркли буквальное понимание представительства и вызова репрезентированных единичных представлений, кажется, не до конца прояснено, в то время как у Юма оно выступает во всей отчетливости и ясности.

### § 33. ЮМОВСКАЯ КРИТИКА АБСТРАКТНЫХ ИДЕЙ И ЕЕ МНИМЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. ЕГО ПРЕНЕБРЕЖЕНИЕ ОСНОВНЫМИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИМИ ПУНКТАМИ

Таким образом, у Юма в основном жив дух берклевского учения. Однако Юм не просто воспроизводит его, он продолжает его, он пытается придать ему более точную форму и в особенности углубить его психически. В этом отношении не так заслуживают внимания аргументы Юма против учения об абстрактных идеях, как ассоциалистско-психологические размышления, которые он присовокупляет к ним. Эти аргументы не выходят в самом существенном за пределы берклевского круга мыслей и совершенно неоспоримы, если верно установить цель доказательства. Невозможность абстрактных идей в смысле локковской философии, т.е. абстрактных образов, возникающих посредством выделения признаков-идей из конкретных образов, полностью доказана. Сам Юм резюмирует свои результаты в утверждении: “Абстрактные идеи сами по себе единичны, хотя в качестве представителей они могут стать и общими. Образ в нашем уме есть только образ некоторого единичного предмета, хотя применение его в наших рассуждениях таково, как если бы он был общим”<sup>133</sup>. Это утверждение юмовская критика не могла, естественно, доказать. Она доказывала, что абстрактные образы невозможны, и к этому она могла

<sup>132</sup> Здесь Гуссерль иначе понимает слово suggest, чем в § 29, где он передает его, приводя в скобках, как anregen – возбуждать (*Прим. перев.*).

<sup>133</sup> a. a. O., S. 34 (Green and Grose, I, 327 f.). (В скобках Гуссерль указывает англ. изд.; русск. перев.: там же. С. 79 [C.109]. – *Прим. перев.*).

присоединить заключение, что если мы несмотря на это говорим об общих представлениях, которые принадлежат общим именам как их значения (или осуществления значений), к конкретным образам должно было бы еще присоединяться нечто, что доставляло бы эту общность значения. Это приводящее не может (если правильно продолжить это размышление) заключаться в новых конкретных идеях, следовательно, не может заключаться и в именах-идеях; конгломерат конкретных образов может служить не более как для того, чтобы делать представимыми как раз конкретные объекты, образы которых он содержит. Если мы не упустим теперь из виду, что общность акта значения (будь это общность интенции значения или общность осуществления значения) есть нечто, что ощутимо присутствует в каждом отдельном случае, когда мы понимаем общее имя и осмысленно относим его к созерцанию, и что отличает это общее представление непосредственно и очевидным образом от единичного созерцания, то остается только сделать вывод: это различие должно создаваться модусом сознания, модусом интенции. Появляется новый характер подразумевающего акта, в котором подразумевается не просто являющийся в созерцании предмет, не предмет лишь высказанной идеи (*Wort-Idee*) и не предмет сопутствующей конкретно осуществленной идеи (*Sach-Idee*), но, например, экземплифицированные в последней качество и форма, и причем понятые вообще как единство в смысле вида.

Юм, однако, остается зависимым от берклевской мысли о репрезентации и делает ее совершенно поверхностной, так как он, вместо того чтобы обратить внимание на характер значения (в интенции значения и в осуществлении значения), погружается в генетические связи, которые придают имени ассоциативное отношение к предметам. Он не упоминает ни единственным словом и не приходит к той действенной ясности, что общность проявляется в субъективном акте переживания (*Erlieben*), и причем, как было подчеркнуто, в каждом единичном введении в действие общего значения. От его внимания также ускользнуло, что то, что при этом выявляется, обнаруживает резкие дескриптивные различия: сознание общности имеет характер то родовой (*generell*) общности, то универсальной общности, или оно окрашивается каким-либо другим образом в соответствии с теми или иными "логическими формами".

Для "идеологической" психологии и теории познания, которая хочет свести все к "впечатлениям" (ощущениям) и ассоциативным связям идей (к образам фантазии как поблекшим теням "впечатлений"), модусы сознания, акты в смысле интенциональных переживаний, конечно, неудобны. Здесь можно вспомнить о том, как Юм тщетно бьется

с *belief* и все снова и снова впадает в заблуждение, приписывая это свойство акта идеям в качестве [их] интенсивности или чего-либо аналогичного интенсивности. Так и “репрезентация” должна быть сведена каким-либо образом к чему-то осозаемому. Это должен теперь выполнить генетико-психологический анализ; он должен показать, каким образом мы можем употребить простой единичный образ, который мы переживаем, “выходя за пределы его собственной природы”, “как будто он был бы общим”<sup>134</sup>.

Только что приведенный оборот речи в особенности характеризует неясность юмовской позиции. Этим *как будто* Юм соглашается по существу со своим великим предшественником Локком в том, что теория общих идей — если бы подобные идеи были возможны — осуществила бы свою цель. Он не замечает, что локковские общие идеи, как частицы, оторванные от конкретных содержаний, сами представляли бы опять отдельные единичности и что ситуация их неразличимости от других им подобных (будь они отделены от конкретных идей или же присущи им) еще не придает им всеобщности мысли. Он не замечает, что для этого нужны были бы особые акты, особые модусы актов, в которых нечто подразумевается, или модусы актов придания значения. Даже при допущении локковских абстрактных идей (*Abstrakta*) требовалась бы форма универсального мышления, чтобы единым образом интендировать бесконечный объем не представленных реально (*reell*) единичностей. Точно так же род, как тождественное единство в сознании, конституировался бы для нас лишь в акте мышления родовой общности. И т.д. Объективное отношение равенства, которое существует, но не обнаруживает себя субъективно, не может все же иметь никакого отношения к осознанию чего-то равного как единичного; именно мысль и ничто другое может поставить единичное в мыслительное отношение к сфере равенства.

#### § 34. СВЕДЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ЮМА К ДВУМ ВОПРОСАМ

Если мы бросим взгляд на содержание психологического анализа Юма, то посредством двух вопросов мы можем выразить то, чего он хочет достичь этим анализом:

1. Каким образом единичная идея начинает выполнять свою репрезентативную функцию; каким образом психологически прибавляется к ней способность функционировать в качестве представительницы дру-

---

<sup>134</sup> а. а. О. (Русск. перев.: там же. — *Прим. перев.*).

гих подобных идей и, в конечном счете, всех возможных идей того же класса?

2. Одна и та же единичная идея встраивается в разнообразные сферы сходства, в то время как она репрезентирует в каждой определенной связи мыслей только идеи одной такой сферы. Каково, следовательно, основание, что в этом контексте выделяется как раз эта сфера репрезентации, что же ограничивает репрезентативную функцию единичной идеи именно таким образом и лишь так делает возможным единство смысла?

Ясно, что эти психологические вопросы обретают свой рациональный смысл, если основополагающее здесь понятие репрезентации устремляется и заменяется верно осмысленным и подлинным понятием общего представления как акта общего значения, соответственно, осуществления значения (общего созерцания, в смысле VI Исследования, § 52). Вообще предполагается, что общие представления вырастают генетически из единично-созерцательных. Если, однако, сознание общего все снова и снова возгорается в единичном созерцании и черпает из него свою ясность и очевидность, то отсюда еще не следует, что оно возникает непосредственно из единичного акта созерцания. Каким образом мы способны выходить за пределы единичного созерцания и вместо являющейся единичности полагать нечто другое, общее, которое воплощается в единичности, но все же реально в ней не содержится? И каким образом возникают все эти формы, которые придают общему изменяющееся предметное отношение и составляют различия логических видов представлений? Как только для объяснения привлекаются ассоциативные связи, мы наталкиваемся сразу же на диспозиционные группы сходства и привязанные к ним внешним образом знаки. При этом становится актуальным второй вопрос: каким образом возможно, что сферы сходства сохраняют свою связность и не смешиваются в мышлении?

При таком положении вещей нет никакого противоречия в том, что, с одной стороны, мы квалифицируем юмовскую трактовку абстрагирования как в высшей степени ошибочную, а с другой стороны, признаем все же за ней заслугу открытия пути психологической теории абстрагирования. В высшей степени ошибочна она в логическом и теоретико-познавательном отношении, когда для прояснения фундаментальных понятий познания переживания в познании должны изучаться чисто феноменологически, а акты мышления рассматриваться как то, что они суть в себе и что они в себе содержат. Что же касается юмовского генетического анализа, то, конечно, он не может притязать на теоретическое совершенство и окончательность, так как ему недос-

тает необходимой основы — дескриптивного анализа. Это не препятствует тому, что генетический анализ содержит ряд ценных мыслей, которые в дальнейшем не могли остаться незамеченными и оказали свое плодотворное воздействие.

Полное отсутствие строго дескриптивного анализа мышления, т.е. подстановка эмпирико-психологического исследования на место теоретико-познавательного, связано, впрочем, с тем, что Юм также полагает, что в концепции мышления как познавательно-экономической функции можно обрасти исходный пункт для его познавательно-теоретического прояснения. В этом Юм верный ученик Локка. То, что следует возразить против этого, мы рассмотрели в достаточной степени в предыдущей главе<sup>135</sup>.

### § 35. ВЕДУЩИЙ ПРИНЦИП, РЕЗУЛЬТАТ И ОСНОВНЫЕ ПОЯСНИЮЩИЕ МЫСЛИ ЮМОВСКОГО УЧЕНИЯ ОБ АБСТРАГИРОВАНИИ

Ведущий принцип своих психологических исследований Юм выражает в следующих словах.

“Если идеи частны по своей природе и в то же время конечны по своему числу, то они только с помощью привычки могут стать общими, будучи представителями [других идей], и заключать в себе бесконечное число последних”<sup>136</sup>.

В результате: “Частная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т. е. к термину, который благодаря привычному соединению находится в некотором отношении ко многим другим частным идеям и легко вызывает их в воображении”<sup>137</sup>.

Основной ход мысли содержится в следующей цитате:

“Указанное применение идей за пределами их природы обусловлено тем, что мы собираем все возможные степени их количества и качества таким несовершенным образом, который может годиться для житейских целей... Обнаружив некоторое сходство между некоторыми объектами, которые часто встречаются нам, мы даем всем им одно имя, какие бы различия мы ни замечали в степенях их количества и качества

<sup>135</sup> Ср. § 24.

<sup>136</sup> а а. O., S. 39 (Green and Grose, I, 332). (Там же. С. 83 [С.114].

<sup>137</sup> а а. O., S. 37 (Green and Grose, I, 330). (Там же. С. 81-82 [С.112]. Перевод изменен; термин *particular idea* мы передаем как “частная идея”, но не как “особенная”, чтобы привести в соответствие терминологию Юма, Беркли и Локка. — Прим. перев.).

и какие бы другие различия ни оказывались между ними. Раз такого рода привычка приобретена нами, звук этого имени оживляет в нас идею одного из данных объектов и заставляет воображение представлять его со всеми присущими ему особенными обстоятельствами и отношениями частей. Но так как предполагается, что то же самое слово нередко применяется и к другим единичным вещам, во многих отношениях отличным от той идеи, которая непосредственно дана нашему уму, и так как слово это не может оживить идею всех этих единичных вещей, то оно лишь затрагивает душу, если позволительно так выразиться, и оживляет ту привычку, которую мы приобрели путем их обозрения. Они<sup>138</sup> наличествуют в сознании не реально, не фактически, но только потенциально; мы не рисуем их отчетливо в воображении, а держим себя наготове к тому, чтобы обозреть любые из них, в случае, если нас побудит к тому какая-нибудь наличная цель или необходимость. Слово пробуждает единичную идею наряду с определенной привычкой, а это привычка вызывает любую другую единичную идею, которая может нам понадобиться. Но так как воспроизведение всех идей, к которым может быть приложено имя, в большинстве случаев невозможно, то мы сокращаем эту работу с помощью частичного обзора, причем сокращение это вносит лишь незначительные неудобства в наши рассуждения<sup>139</sup>.

Эти цитаты могут послужить для воспроизведения основного содержания юмовской теории с необходимой для наших целей полнотой. Мы не будем вдаваться здесь в ее критический анализ, так как генетические проблемы выходят за рамки наших задач.

### § 36. УЧЕНИЕ ЮМА О *DISTINCTIO RATIONIS* В УМЕРЕННОЙ И РАДИКАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Особенный интерес представляет для нас учение Юма о *distinctio rationis*, благодаря которому опосредованно находит свое разрешение

<sup>138</sup> У Юма: “the word not being able to revive the idea of these individuals, only touches the soul...and revives that custom which we have acquired by surveying them. They are not really...”. Расхождение между немецким и русским переводом Юма: Юбервег переводит “they” как *Einzelinge*, а Церетели – как “последние”, понимая под этим “идеи”. Перевод Юбервега точнее, ибо под “individuals” Юм понимает здесь “objects”, но не ideas. Мы предпочли придерживаться англ. текста. – *Прим. перев.*

<sup>139</sup> a a O., S. 34 (Green and Grose, I, 328 f.). (Там же. С. 79–80. [С. 109-110]. Перевод изменен. – *Прим. перев.*).

второй из упомянутых выше вопросов. Речь идет о вопросе, каким образом мы способны отличать абстрактные моменты, которые все же не могут стать идеями в себе (а именно, посредством абстрагирования в локковском смысле, [т.е.] отделения), от созерцаемых объектов. Как мы приходим к различию между увиденным в данный момент белым шаром и белизной, соответственно, формой шара, так как все же “белизна” и “форма шара” не могут быть идеями (в локковском смысле), которые содержались бы в конкретных идеях как особые и из них извлекаемые части. Беркли ответил на эти вопросы посредством указания на выделяющую силу внимания. Юм пытается вникнуть в это глубже и дает следующее решение:

Если мы сравним белый шар с черным шаром, а с другой стороны, с белым кубом, то мы заметим два различных вида сходств. Благодаря частым сравнениям такого рода мы отделяем для себя объекты в сфере сходства и учимся, благодаря возникающим привычкам (*habits*), каждый объект “рассматривать с различных точек зрения”, в соответствии со сходствами, которые позволяют включить себя в различные, но определенные сферы. Если в данном случае мы направим внимание просто на цвет, то в этом заключено не то, что мы отделяем цвет, но, пожалуй, то, что фактически единое и неделимое созерцание мы “сопровождаем некоторым родом рефлексии, о которой в силу привычки мы имеем весьма неясное сознание”<sup>140</sup>. В этом неясном сознании представляется нам, скажем, белый куб и вследствие этого появляется некоторое сходство (*sc. сходство относительно цвета*), на которое мы направляем наш

---

<sup>140</sup> а а О, S. 40 (Green and Grose, I, 332). (Здесь Гуссерль излагает, цитируя только последние слова. См. там же. С. 84.[С. 115-116]. У Юма: "...we accompany our ideas with a kind of reflexion, of which custom renders us, in a greate measure, insensible." В русском переводе слова *in a greate measure* выпущены: "...размыщление, которое в силу привычки делается для нас незаметным". Такой перевод искачет мысль Юма, который не утверждает неощущимость этого размышления, но говорит о его фоновом характере: благодаря этой рефлексии, или этому размышлению, мы неявно имеем в виду сходство шара из белого мрамора с шаром из черного и т.д., когда мы отвлекаемся от его цвета и сосредоточиваемся на форме. В дальнейшем Гуссерль сам пренебрегает этим различием (§ 37). Немецкий переводчик, наоборот, придал всей фразе положительный оттенок, введя слова “неясное сознание”. Настоящий текст следует немецкому переводу, который не является дословным (и все же лучше передает мысль Юма), еще и потому, что это терминологически соответствует дальнейшим рассуждениям Гуссерля. – Прим. перев.).

внутренний взор, так что воспринятый белый шар встроен только в сферу сходств белого цвета. В зависимости от вида этой рефлексии, и соответственно, вида сходств, которые в этой рефлексии являются определяющими, внимание выделяет в одном и том же объекте созерцания различные "моменты"; или, что в сущности сводится к тому же, одно и то же созерцание служит основанием для так называемого абстрагирования общих представлений; к каждой сфере сходств отнесено ассоциативно особое имя, так что посредством этой внутренней рефлексии вместе с "исходным пунктом" рассмотрения определено и общее имя.

Психологическое исследование не является здесь нашим делом, и перед нами, собственно, не стоит задача критически выявить, с одной стороны, ценное, а с другой — незрелое в этом теоретическом очерке. Однако до определенной степени мы должны им заняться, обращая внимание на парадоксальную мысль, которая, как кажется, движет юмовскими размышлениями, тогда как в неприкрыто грубой форме эта мысль высказывается только современными последователями Юма. Эта мысль высказывается следующим образом.

Признаки, внутренние свойства не есть нечто в истинном смысле присущее предметам, которые "имеют" эти свойства. Или, выражаясь психологически: различные, друг от друга неотделимые содержания, или моменты созерцаемого содержания, как цвет, форма и т.д., которые мы все же полагаем как нечто в нем наличное, на самом деле совершенно не присутствуют в нем. Скорее, существует только один вид действительных частей, а именно части, которые могут являться как сами в себе обособленные — словом, как куски. Так называемые абстрактные части-содержания, о которых верно то, что, хотя они и не могут существовать сами по себе (или их нельзя созерцать самих по себе), но они могут быть объектом внимания, суть в какой-то мере просто фикции *cum fundamento in re*. Не цвет существует в цветном, не форма в оформленном, но существуют в действительности только те сферы сходства, в которые входит соответствующий объект, и определенные, относящиеся к его созерцанию *habits*<sup>141</sup>, неосознанные диспозиции или неприметные психические процессы, которые возбуждаются, или инсцинируются, созерцанием.

Говоря точнее, сомнение было бы, разумеется, двойственным — объективным и субъективным. В объективном аспекте оно касается предметов явления в отношении их внутренних свойств; в субъективном — самого явления (понятого как имманентное пере-

---

<sup>141</sup> Привычки (англ.). (Прим. перев.).

живание) в отношении его содержания [т.е. в отношении] ощущений и вообще чувственных содержаний, т.е. тех содержаний, которые претерпевают в акте созерцания объективирующее "схватывание" (апперцепцию). В этом схватывании реализуется явленность (das Erscheinen) соответствующих предметных признаков или свойств. Следовательно, с одной стороны, речь идет о самом шаре и его внутренних свойствах, т.е. его равномерно белой окраске; с другой стороны — о явлении и шара<sup>142</sup> и присущем этому явлению комплексе ощущений; например, о непрерывно оттеняющем себя (abschattende) ощущении белого — субъективном корреляте равномерно являющейся в восприятии объективной белизны. Но это различие здесь, как и повсюду, Юм оставил без внимания. У него явление и являющееся сливаются.

Я как раз не уверен, затрагивают ли сформулированные выше тезисы собственные взгляды Юма, и не полагает ли он просто (в противоположность последователям Локка), что конкретный объект по отношению к своим признакам есть нечто совершенно простое, и причем простое в смысле неразложимости на эти признаки, в то же время признаки как "моменты согласованности (Übereinstimmung)"<sup>143</sup> все же остаются чем-то наличествующим в самих однородных единичных объектах. Если это толкование верно, то Юм по существу един с Беркли, только стремится к тому, чтобы психологически объяснить тот способ, каким осуществляется *distinctio rationis*.

Эта проблема имеет, очевидно, свой смысл, даже если полагают абстрактные моменты в качестве истинно присущих. Как раз спрашивается, каким образом отдельные признаки, которые ведь могут выявляться только в тесном взаимном проникновении и иногда как сами по себе существующие, могут все же стать исключительными объектами интенций созерцания и мышления; и в первом аспекте, каким образом следовало бы объяснить то предпочтение в направленности внимания, которое выражает свою благосклонность то одному, то другому признаку.

### § 37. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ЭТОГО УЧЕНИЯ В ЕГО РАДИКАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Возражения, которые возникают при умеренной интерпретации юмовской концепции, мы здесь рассматривать не будем: психологиче-

<sup>142</sup> В А следовало: {(идеи шара)}.

<sup>143</sup> а а О., S. 35. (Green and Grose, I, 328, Anm.). (Там же, С. 80; У Юма: points... of resemblance. В русском переводе: "пункт... в котором они сходны").

ские интересы не должны увести нас в сторону. Достаточно будет сказать, что на основе юмовских мыслей при соответствующей модификации может быть сформирована вполне приемлемая теория. Прежде всего, нельзя всерьез принимать мифическую "внутреннюю рефлексию". Весьма ясно и проницательно {Г.} Е. Мюллер (в публикации продиктованных Ф. Шуманом<sup>144</sup> текстов) придал юмовской теории более точную форму. И хотя сам он, кажется, предпочтает радикальное толкование, в этой форме все же отчетливо проявляется плодотворность изначальных юмовских подходов.

Обратимся теперь к критике радикальной интерпретации юмовского учения. Эта интерпретация оказывается в центре теоретико-познавательных интересов. При последовательном проведении она вовлекается в немалые трудности.

Если абстрактные содержания, соответствующие абсолютным признакам, сами по себе суть ничто в конкретном созерцании, то содержания соединений и отношений и подавно суть ничто в созерцании некоторой совокупности, обладающей соответствующей формой единства. Само собой разумеется, что проблема *distinctio rationis* и принцип ее разрешения для всех абстрактных содержаний те же самые. Этот принцип является одним и тем же, следовательно, как для содержаний отношений и содержаний соединений, так и для абсолютных содержаний. Поэтому на вопрос, каким образом осуществляется это мнимое обнаружение или различение цвета в цветном предмете (или [отделение цвета] от него), нельзя ответить отсылкой к обнаружению сходства между этим цветным предметом и другими цветными предметами. Ибо при последовательном проведении такого объяснения это обнаружение вело бы к обнаружению сходства этого сходства с другими сходствами (на примере цвета: группа сходства с х о д с т в , существующих между цветными объектами); к этому сходству опять должен был бы быть применен этот принцип объяснения и т.д.

Этот аргумент переносится с абстрактных содержаний, под которыми мы понимаем реально (*reell*) пережитые моменты в единстве конкретного созерцания, на представления признаков и комплексных форм "внешних" предметов. Таким образом, мы можем сделать действенным различие, которое мы выше подчеркнули в противоположность Юму: а именно, различие между конкретным созерцанием как реально (*reell*) присущим я в л е н и е м предмета (как переживанием) и созерцаемым (воспринимаемым, воображаемым и т.д.)

---

<sup>144</sup> F. Schumann, "Zur Psychologie der Zeitanschauung", Zeitschr. f. Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. 17, S. 107 ff.

предметом. При этом нужно обратить внимание, что этот предмет нельзя подменять какой-либо естественнонаучной или метафизической трансценденцией, но что предмет подразумевается таким, каким он является в этом созерцании, таким, каким он, так сказать, пред назначается ему (*ihr... gilt*). Таким образом, явление шара противостоит являющемуся шару. Точно так же противостояли бы ощущаемые содр жания явления шара (как моменты, которые может феноменологически обнаружить дескриптивный анализ) и (воспринимаемые, воображаемые) части, или стороны, являющиеся шара; например, ощущение белизны и белизна шара.

Предварительно мы можем сказать следующее: если бы кто-нибудь захотел объявить созерцательное представление абстрактных предметных определенностей простой видимостью и утверждать, что там, где мы, например, полагаем, что воспринимаем свойство "белый", воспринято или как-либо иначе представлено, собственно, только какое-либо сходство между являющимся предметом и другими предметами, то он бы вовлекся в бесконечный регресс, ибо представленное сходство нужно было бы перетолковать соответствующим образом.

Здесь, однако, абсурдность критикуемой концепции обнаруживается непосредственно и в том, что наперекор всякой очевидности один интенциональный объект подменяется с очевидностью отличающимся от него объектом. То, что заключено в интенции созерцания, то, что я намерен схватить в восприятии или представить в воображении, совершенно неоспоримо. Я могу обманываться относительно существования предмета восприятия, но не относительно того, что я его воспринимаю как так-то и так-то определенный и что он, в том смысле, в котором имеет его в виду этот акт восприятия (*in der Meinung dieses Wahrnehmens*)<sup>145</sup>, не есть совершенно другой предмет, например ель вместо майского жука. Эта очевидность в определяющем описании, или идентификации, и взаимное различие интенциональных объектов как таковых имеет, как это легко понять, свои границы, однако она есть истинная и

<sup>145</sup> Буквально: "в мнении этого акта восприятия"; "Meinung" явно имеет у Гуссерля "колеблющееся" значение, иногда это слово, которое вряд ли можно считать термином (ибо термин должен разделять, а не смешивать), лучше передавать как "смысл" или "значение", иногда – как "мысль". В данном случае *Meinung* можно было бы перевести как "интенция". Но что такое "интенция восприятия" или интенция слова (или их "подлинное мнение")? Это как раз их смысл. В слове *Meinung*, так же как в русском слове "мнение", которое является первым словарным значением *Meinung*, как раз скрывается различие между "актом мнения" и "мнимым". (Прим. перев.).

подлинная очевидность. Ведь без нее и прославленная очевидность в **внутреннем восприятии**, с которой она обычно смешивается — везде, где “внутреннее” восприятие понимается как восприятие интенциональных переживаний — совершенно бесполезна; речь, в которой выражается [описание] и осуществление дескриптивного различия внутренне воспринятых переживаний уже предполагает эту очевидность, поскольку ведь различение и описание интенциональных переживаний невозможно без отсылки к их интенциональным предметам.

Эта очевидность приходит нам здесь на помощь. Очевидно, что это нечто разное — созерцать красноту этого предмета и созерцать какое-либо отношение сходства. Если это последнее созерцание считают чем-то незаметным или неосознанным, то несообразности только нагромождаются, так как жертвуют очевидно данными интенциями в пользу чего-то, что нельзя заметить. Предыдущее рассуждение переходит в настоящее рассуждение, которое касается являющихся объектов, поскольку с одержания в рефлексивном феноменологическом анализе становятся объектами восприятия. Даже если мы не будем более и не можем называть явление *шара* (переживание) вещью и присущие ему абстрактные содержания свойствами или признаками, то дескриптивное положение дел относительно обсуждаемого здесь пункта все-таки то же самое. {Различия между вещью и свойством суть онтологические, они не свойства переживаний, они не нечто заключенное и обнаруживаемое в самом данном феномене как реальный (*reell*) момент; они скорее отсылают к связям переживаний сознания, в которых они являются согласованно, в которых они переживаются и определяются естественнонаучным образом.}<sup>146</sup>

Учитывая это обстоятельство дел, мы можем воспользоваться очевидностью, значимой для различения интенциональных предметов вообще, также и для интенционального различия внутренних данных (Data). В этом предельном случае, когда интендированный предмет сам принадлежит реальному (*reell*) содержанию переживания (взятыму в конкретной полноте), сразу же вступает в действие и очевидность внутреннего восприятия. Мы имеем не только очевидность различенности интендированных данных, но также очевидность их действительного существования. Там, где мы, например, направляем наш

---

<sup>146</sup> А: {Эти различия суть метафизические (или, если угодно, естественнонаучные); вещественность (*Dinglichkeit*) не обладает феноменологическим характером, она не есть нечто заключенное и обнаруживаемое в самом соответственно данном феномене; но она указывает на эмпирические связи, в конечном итоге и объективно — на единство природной закономерности.}.

аналитический интерес не на являющийся шар, а на явление шара, и различаем в нем части или стороны и при этом отвлекаемся произвольно от того, что означают для нас ощущаемые содержания, там мы вместе с очевидностью, что это цветовое содержание, это совокупное содержание и т.д. воспринято, одновременно обладаем очевидностью, что оно действительно есть. Пусть даже отвлечение от истолкования не везде удается, и еще менее удается анализ пережитых содержаний, который продвигался бы как угодно далеко, но в общем и целом оба всякий раз возможны. Точно так же как очевидность относительно различий интенциональных предметов не исчезает вследствие того, что мы легко обманываемся относительно наших интенций, как только мы выходим за пределы сферы грубых различий; так же как, например, различие между майским жуком и елью — если их брать только так, как они осознаются в нашей интенции в качестве интенциональных объектов — есть подлинная очевидность, точно так же подлинной очевидностью является та, которая зачастую говорит нам: цветовой момент, ощущение реально (*reell*) и аличны в едином созерцании, это есть нечто, что вносит вклад в его конституирование (*Mitkonstituierendes*) и что отличается в нем от момента формы. Не наносит никакого ущерба этому то, что разъединение этих моментов, их в-себе-бытие — вместо их простого бытия-в-чем-то или принадлежащего чему-то бытия — немыслимо.

По отношению к этому очевидному положению дел неоправданно говорить: в себе существуют определенные психические процессы, например заметные возбуждения рядов сходства, и отсюда соответствующее абсолютно простое конкретное обретает только один определенный характер, одну определенную окраску, одно джеймсовское “*fringe*”<sup>147</sup>. Ибо, во-первых, эти *fringes* обладают своей реальностью в той же мере, как и предположенные неосознанные процессы, которые, впрочем, совершенно не касаются нас при чисто феноменологическом рассмотрении, а во-вторых, *fringes* суть, пожалуй, некоторый вид прибавки, которая с таким же успехом может присутствовать, как и отсутствовать; если бы мы отождествили взятые здесь в качестве предположения *fringes* с моментами, которые с очевидностью выделяются в каком-либо конкретном, то эти моменты в целом были бы простыми привесками к некоторому носителю, а этот носитель имел бы всецело характер удивительной, лишенной каких бы то ни было качеств субстанции, которую никто более не принимал бы всерьез.

Очевидность, что моменты ощущения, момент цвета, момент формы и прочие имманентные определенности действительно принадле-

---

<sup>147</sup>Окаймление или бахрома (*англ.*) — термин У. Джеймса. — Прим. перев.

жат единству созерцания как конституирующие его моменты, нельзя отрицать ни в коем случае. Можно их, пожалуй, объявить результатами каких-либо сращений или продуктами, которые хотя и реально (*reell*) заключают в себе свои составные элементы (*Faktoren*), но все же незаметным образом; однако каким бы интересным это ни было в психологическом отношении, в дескриптивных непосредственных данных — в том, что только и принимается во внимание при прояснении понятий и способов познания, — вследствие этого ничего не меняется. Изгнать из теории абстрактные содержания и вместе с ними абстрактные понятия означает объявить фиктивным то, что поистине составляет предпосылку любого усматривающего мышления и доказательства.

Возможно, возразят еще, уступая гиперкритическому сомнению, что *distinctio rationis* дано только в суждении. [Тогда] на одной стороне находился бы единый феномен, а к нему подступало бы затем высказывание, приписывая ему внутренние различия. Однако это не доказывало бы, что феномен действительно поэтому имеет внутренние различия. Мы бы ответили: само собой разумеется, когда бы мы ни высказывали суждение о переживании, присутствуют оба, переживание и высказывание. Однако высказывание может ведь быть истинным, и оно, пожалуй, таково, если оно н а д е л е н о очевидностью. Ведь если хотят признать, что имеет место случай, когда действительно дано и пережито некоторое “содержаться-в” (*Enthaltensein*), то утверждать, что это так, можно все же только на основе очевидности. И если где-либо очевидность говорит в пользу некоторого “содержаться-в”, то она делает это именно здесь. Конечно, нельзя без необходимости судить понятие “содержаться” (*Enthalten*), а именно до понятия расчлененности на отдельные куски (*Stücke*). Если придерживаться этого более узкого понятия, то слово выпадает, но дело остается ясным.

**Примечания.** 1. Ход мысли, который только что был нашим предметом, весьма родственен тому, с которым мы уже сталкивались ранее<sup>148</sup>. Там речь шла о вопросе, можно ли рассматривать виды (*Spezies*) как предметы, или, не является ли верным то, что на самом деле существуют только единичные предметы, которые по-разному упорядочиваются в соответствии со сходством. Напротив, в последних рассуждениях речь шла не о видах, но об их единичных случаях. Отрицают не только то, что можно было бы говорить о таком объекте мышления, как “красный” вообще, но также и то, что можно было бы говорить о единичном случае красного, о красном как выступающем здесь и теперь моменте созерцания. Естественно, что наделение очевидностью сознание общего, в котором как бы даны сами виды,

---

<sup>148</sup> Ср. выше первую главу этого Исследования, в особенности § 3 и сл.

не могло бы образоваться, если бы единичный случай, созерцательная данность которого предполагается для действительного осуществления абстрагирования, был бы истолкован релятивистски. Так что параллельные аргументы существенно взаимосвязаны.

2. В добавление я замечу, что А. фон Мейнонг в своей цениой работе “О предметах более высокого порядка и их отношении к внутреннему восприятию” (которая, к сожалению, появилась слишком поздно, чтобы быть полезной для моих *Логических исследований*) посвятил несколько рассуждений отношению между очевидным признанием имманентных предметов как таковых и внутренним восприятием (*Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S.*, Bd. 21, 2 Abschnitt, S. 205 ff.). Если я правильно понимаю, то, согласно фон Мейнонгу, первая очевидность совпадает с очевидностью внутреннего восприятия, отнесенного к существованию соответствующего представления. В таком случае, однако, он не мог иметь в виду ту же самую очевидность, какую мы имели в виду в тексте. То, что так называемый имманентный предмет не может всерьез считаться предметом в представлении (как это полагал еще Твардовский)<sup>149</sup>, есть, естественно, всецело и мое понимание; на стороне представления не существует ничего, кроме “подразумевать-этот-предмет”, ничего, кроме, так сказать, содержания значения представления. Очевидность, однако, что я в представлении “ель” полагаю именно ель, дерево, определенное посредством тех или иных признаков дерева, а не, скажем, майского жука или что бы то ни было еще – нельзя никогда будет приписать простому восприятию, пусть даже восприятию, относящемуся к простому представлению как переживанию. Скорее речь идет об очевидности высказываний, комплексная интенция значения которых осуществляется на основе многообразных актов, нескольких представлений, а также соединяющих их идентификаций и различий. И даже если мы не принимаем в расчет акты, которые находятся со стороны интенции, со стороны осуществления мы не обойдемся просто внутренними восприятиями. Ясно, что внутреннее восприятие только что названных актов идентификации и различия не может возместить очевидность существования тождеств и различий.

### § 38. РАСПРОСТРАНЕНИЕ СКЕПСИСА С АБСТРАКТНЫХ ЧАСТИЧНЫХ СОДЕРЖАНИЙ (TEILINHALTE) НА ВСЕ ЧАСТИ ВООБЩЕ

Скепсису в отношении абстрактных содержаний-частей соответствует возможный скепсис в отношении конкретных частей, кусков (*Stück*). Однородная белая поверхность означает для нас делимый объект, и все,

<sup>149</sup> В неоднократно критикуемом выше исследовании, впрочем, весьма тщательном и квалифицированном.

различимые при действительном делении части мы вкладываем в нее как заранее существующие в ней. Мы распространяем это также и на ощущения. {Содержание},<sup>150</sup> которое актуально переживается при рассматривании белой поверхности, содержит куски, которые относятся к совокупному содержанию аналогично тому, как объективные куски поверхности – ко всей поверхности. Если обратят наше внимание на то, что мы в созерцательном представлении поверхности “позволяем взору скользить по ней” и что мы вследствие этого переживаем многообразие различных друг в друга перетекающих содержаний, то это нас не собьет с толку. Мы распространим тогда нашу концепцию на каждое из этих содержаний.

Откуда мы знаем, однако, что содержание есть нечто составное (Kompositum)? Если в единую белую поверхность мы привносим в фантазии (*hineinphantasieren*) разделения, то соответствующее содержание ощущений может действительно выявить некоторое соединение частей; однако из-за этого вклада фантазии первичное содержание не остается ведь неизменным. Данное теперь сложное содержание, разделенное разрывами, не тождественно первоначальному, полностью единому, неразделенному в себе содержанию. “Части, на которые можно, как думают, разложить такое единство, суть вымышленные части”<sup>151</sup>. Мы осуществляем на основе нераздельного содержания сознания определенную деятельность фантазии и суждения, и то, что они первоначально производят, мы вкладываем в само первичное содержание.

Однако нас охватывает далее сомнение, когда мы обращаемся к рассмотрению случая, который вначале был бесспорным, а именно того случая, когда содержание созерцания уже обнаруживает разделение. Не доставляет ли нам переживание также и здесь сначала определенное единое содержание, которое мы впоследствии обозначаем как состоящее из частей, и не осуществляем ли мы новую операцию, которая дает возможность для такого обозначения. Мы обращаем внимание в созерцании, как обычно говорят, сначала на одну, затем на другую, а затем на следующую часть. Но с каждым шагом изменяется и переживание. Из-за склонности смешивать ощущаемые содержания с воспринятыми или воображаемыми предметами шаг за шагом подменяется первичное содержание весьма отличными содержаниями; часть, на которую направлено внимание, находится не просто в центре внимания, но буквально в центре видения, и доставляет, таким образом, иные ощущения, чем в том случае, когда эта часть находится на заднем плане.

---

<sup>150</sup> А: {психическое содержание}.

<sup>151</sup> F. Schumann, a a O., Z. f. Psych., Bd. 17, S. 130.

Если мы более строго придерживаемся содержаний, то всякий раз содержание, которому отдается предпочтение, окружено как раз от него не отделенной, но с ним сплетенной, неясной, полностью хаотической массой, некоторой *fringe*, некоторым “ореолом”, или как еще можно было бы назвать невыразимое. При переходе от части к части положение дел остается в общем тем же, но содержательно все снова и снова различным — и это происходит даже тогда, когда мы не меняем взгляд. Это было бы грубым описанием дескриптивного положения дел, если направленность внимания на ту или иную часть опосредованно видимого (или соответствующую часть переживания) хотели бы представить так, как будто в тождественном едином содержании была бы заметна только одна-единственная часть и при этом самому переживанию не грозили бы изменения. Генетические основания отсылают нас здесь, точно так же как и при абстрактных содержаниях, к определенным связям опыта, которые делают возможным отдельный акт внимания и которые заявляют о себе в сознании (по своим действиям) также и иным образом. Опосредованно видимое служит признаком для чего-либо из эмпирически ограниченной сферы сходств; вместе с выделением посредством направленности внимания сразу же дано истолкование, а с ним, как правило, некоторое изменение содержания (“вклад работы фантазии”).

Если возразить, что неоднократное воспроизведение пережитых содержаний и их сравнение научают нас тому, что и относительно содержаний оправданно говорить о разделении, то скептик сошлеется, пожалуй, на постоянные заблуждения, которым подвержены такие сравнения, на смешение между являющейся вещью и пережитым содержанием, между сравнением предметов и сравнением содержаний и т.д.

### § 39. ПРЕДЕЛЬНОЕ УСИЛЕНИЕ СКЕПТИЦИЗМА И ЕГО ОПРОВЕРЖЕНИЕ

Если мы и далее продолжаем идти в этом скептическом направлении, то мы должны сомневаться, существуют ли вообще части какого-либо вида; и далее, существуют ли вообще множества из конкретных содержаний, так как в конечном итоге (если мы еще отважимся здесь на суждение) появляющиеся в сосуществовании и последовательности содержания всегда определенным образом едины. Кульминационный пункт скепсиса состоял бы в утверждении: сознание есть абсолютно однородное (*Einheitliches*), о котором мы по меньшей мере не можем знать, имеет ли оно вообще частичные содержания, развертывается ли оно в какие-либо переживания, будь это одновременные илиtempорально следующие друг за другом.

Ясно, что такой скептицизм сделал бы невозможной любую психологию<sup>152</sup>. Каким образом ему следует противостоять, мне не нужно говорить после вышеприведенных рассуждений. Любой поток {имманентных}<sup>153</sup> явлений не отменяет возможность схватить их вначале в смутных, хотя полностью ясных (так как непосредственно сформированных на основе созерцания) понятиях и затем на основе этих понятий осуществлять многообразные, хотя предметно весьма грубые, но очевидные различия, которые совершенно достаточны для того, чтобы психологические исследования были возможны.

Что касается случая с белой поверхностью, то при сравнительном рассмотрении содержания “белая поверхность” (я имею в виду здесь не саму белую поверхность, рассматриваемую как вещь) мы очень хорошо замечаем изменения, но вместе с изменениями все же и равное, тождественное. Привнесенные фантазией границы не создают вначале куски, но только устанавливают их границы (*umgrenzen*). Очевидно, что эти куски действительно наличествовали в единстве содержания “белая поверхность”; зафиксированное в интенции тождества содержание без [внутренних] границ со впадает с тем же самым (только посредством этой фантазии измененным) содержанием, оно со впадает с ним относительно окаймленных частей. Части были и есть постоянно в целом, только не как обособленные единства в себе. Определенные колебания содержаний и их поток, недостоверность, даже невозможность их полностью тождественной фиксации не уничтожает очевидность этих суждений. Они, как и все {чисто дескриптивные}<sup>154</sup> суждения, которые {в качестве истинного “выражения” выносятся относительно созерцательно данного}<sup>155</sup> действенны внутри определенной сферы возможных колебаний, следовательно, с определенным показателем (*Index*) смутности<sup>156</sup>. Само собой разумеется, мы принимаем во внимание только те случаи, когда все отношения являются грубыми различиями, таким образом, действительно находятся в сфере грубых очевидностей, о которых мы говорили выше.

---

<sup>152</sup> Если я правильно понимаю, то Шуман в своем самом по себе, конечно, похвальном стремлении к наивозможнейшей строгости и беспредпосыплючности движется в сторону такого скептицизма (ср. выше цитируемую работу).

<sup>153</sup> А: {психических}.

<sup>154</sup> А: {эмпирические}.

<sup>155</sup> А: {выносятся о психических переживаниях}.

<sup>156</sup> Здесь, конечно, требовалось бы более точное исследование.

Очевидность проявляет себя также, если мы, продвигаясь в противоположном направлении, полагаем в мышлении наличную раздельность на куски ликвидированной. Если поверхность распадается на белый и красный сектор, то в случае чисто качественного изменения сохраняется тождество обеих протяженных частей. Если мы мыслим белизну одного сектора и красноту другого как переходящие непрерывно друг в друга, тогда оба куска сливаются во внутренне неразделимое единство; однако, как бы это ни происходило, очевидно, что результатом является не абсолютно простое содержание, но однородное единство, в котором исчезли только все внутренние разделения. Части, очевидным образом, присутствуют здесь, но хотя каждая из них имеет свое качество и вообще все, что принадлежит конкретности, то все же им недостает выделяющей их качественно разрывности и при этом характера изолирующей себя отделенности по отношению к переплетенным с ними частям.

Если мы преобразовываем эмпирические понятия и отношения в точные, если мы образуем идеальные понятия протяженности, поверхности, качественного равенства, непрерывности и т.д., то возникают априорно точные утверждения, которые разъясняют то, что коренится в интенциях строгих понятий. В сравнении с ними {чисто дескриптивные}<sup>157</sup> высказывания суть неточные приближения. Однако, хотя [все] смутное, [вся] сфера сингулярных феноменальных единичностей не принадлежит сфере точного познания (которое оперирует чисто идеальным), она из-за этого никоим образом не исключается вообще из сферы познания.

Отсюда ясно, как мы должны отнестись к далеко идущим сомнениям, которые в конечном итоге приводят к отрицанию всех частей и различий. В отдельных случаях, пожалуй, возможно сомнение относительно потока чувственных (как и специфически психических) переживаний, однако оно возможно не во всех случаях. Там, где различия грубые, достижима очевидность, которая по праву избегает любого сомнения.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### СОВРЕМЕННЫЙ ЮМИЗМ

Философия Юма с ее богатством гениального психологического анализа, а также с проведенным повсюду в теории познания психоло-

---

<sup>157</sup> А: {эмпирические}.

гизмом настолько соответствует господствующим в наше время тенденциям, что она не может не оказывать живого воздействия. Да, можно, пожалуй, сказать, что Юм никогда не имел такого сильного влияния, как сегодня, и, принимая в расчет немалое число исследователей, можно было бы говорить прямо-таки о современных юмистах. При этом и здесь можно опять-таки наблюдать, что при расширении исторического воздействия в той же степени усиливаются заблуждения, даже почти еще больше, чем преимущества. Что касается в особенностях учения о *distinctio rationis*, то в новейших сочинениях мы нередко наталкиваемся на отдельные высказывания и рассуждения, которые соответствуют радикальному смыслу этого учения<sup>158</sup>. С особой решительностью и тщательностью выступает оно у Г. Корнелиуса, в *Психологии* которого представлена попытка на основе современной психологии всесторонне провести психологистскую теорию познания в такой крайней форме, насколько это вообще мыслимо. В той мере, в какой этот труд на самом деле является психологией, он содержит некоторые весьма интересные и стимулирующие отдельные рассуждения; однако в той мере, в какой он являет собой теорию познания, можно, я полагаю, придерживаться утверждения: смешение того, что принадлежит интенциальному содержанию познания (его идеальному смыслу, тому, что оно имеет в виду (*meint*) и что вследствие этого и вместе с этим с необходимостью полагается (*mitgesetzt*)), с тем, что принадлежит интенциальному предмету познания, и эти оба опять-таки [смешиваются] с тем, что в той или иной степени принадлежит чисто психологическому конституированнию познания как переживания (иногда только тому, что просто сопровождает интенцию, или ее неосознанной, соответственно, незаметной генетической основе) — я утверждаю, что эти смешения едва ли были осуществлены в литературе в таком объеме и нигде не наложили в такой мере печать на весь способ рассмотрения теоретико-познавательных проблем, как в трудах Корнелиуса<sup>159</sup>. В особенности это выступает

---

<sup>158</sup> Ср., напр., B. Erdmann, Logik, I, S. 80.

<sup>159</sup> У Уильяма Джеймса Корнелиус перенял стремление бороться против “мозаичной психологии”, учение о *fringes*, но не теоретико-познавательную позицию. Джеймс не модернизирует, как это можно было бы сказать о Корнелиусе, юмовскую философию. И насколько в малой степени гениальные наблюдения Джеймса в области дескриптивной психологии представлений как переживаний (*Vorstellungserlebnisse*) побуждают к психологизму, можно увидеть из настоящего сочинения. Ибо то продвижение вперед, которым я обязан этому выдающемуся исследователю в дескриптивном анализе, только облегчило мой разрыв с психологистской позицией.

в сфере тех вопросов, которыми мы теперь заняты. В интересах дела мы хотели бы на этом задержаться и сделать это явным с помощью некоторых цитат (частью взятых из *Психологии*, частью – из дополняющего сочинения нашего автора). Для того чтобы доказать, что научное течение приняло ложный путь, нет ничего более поучительного, чем изучить те следствия, которые были сделаны его представителями, и при этом убедиться, как теория, завершенность которой они полагали достигнутой, вовлекает их скорее в очевидные несообразности.

Соотносясь с надиктованными текстами {Г.} Е. Мюллера и полностью соглашаясь с их содержанием, Корнелиус утверждает: “Различие различных признаков <...> основывается <...> на том, что содержания группируются в соответствии с их сходствами и обозначаются общим именем. Не что иное, как принадлежность содержания к различным группам сходных между собой и поэтому одинаково названных содержаний, есть поэтому то, что мы имеем в виду, когда говорим о различных признаках одного содержания”<sup>160</sup>. В таком явном виде у Юма этого не прочитаешь, и, возможно, великий мыслитель заколебался бы, соглашаться ли с таким утверждением. “То, что мы имеем в виду”, – это все же смысл, и можно только на мгновение полагать, что смысл утверждения: *этот звук слабый тот же самый, что и смысл утверждения: он принадлежит к одной, как бы ее ни обозначать, группе сходств*. Если говорят, что мы, чтобы иметь возможность нечто сказать о слабости звука, с необходимостью должны представить некоторые сходные по слабости звуки, то мы не будем спорить. Пусть будет так. А если мы имеем в виду принадлежность к этой группе, скажем, *N* объектов? И даже если перед нами могли бы предстать и действительно бы представили бесконечно многие сходные объекты в качестве одиночной группы, заключался бы смысл рассматриваемого выражения в принадлежности к этой группе? Естественно, выражения *звук слабый* и *он принадлежит совокупности объектов, которые друг другу равны по слабости по значению эквивалентны*. Но эквивалентность не есть тождество. Если утверждают, что мы никогда не смогли бы говорить о слабости звука, если бы не бросалось в глаза сходство слабых звуков; если утверждают, далее, что, когда бы мы осмысленно ни говорили о слабых звуках, возбуждается определенным образом остаточная память о таких предыдущих переживаниях, определяя в последующем диспозиционном воздействии характер нынешних переживаний, то пусть это будет так. Но как все это соотносится со смыслом, с тем, что мы имеем в виду в нашей

---

<sup>160</sup> H. Cornelius, “Über Gestaltqualitäten”, Z. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane, Bd.22, S. 103.

речи? Каким бы образом могла возникнуть нынешняя мысль (*jetztige Meinung*), — она все же есть непосредственно данное и своеобразное переживание с ее очевидным содержанием; что принадлежит ей с необходимостью в генетическом аспекте, что физиологически или психологически лежит в ее основе как неосознанное или незаметное — пусть исследовать это было бы весьма интересным. Однако на этом пути искать сведений о том, что мы имеем в виду, было бы бессмысленным. Это ошибка, которая аналогична ошибке популярного материализма, когда нас хотят уверить, что звуки на самом деле суть колебания воздуха, акустические возбуждения и т.д. Также и здесь теоретические предположения для объяснения генезиса данности смешиваются с самой этой данностью.

То, что у Корнелиуса речь идет не о случайной неточности выражений, показывают дальнейшие рассуждения. Так, мы читаем: “Едва ли следует упоминать о том, что, согласно только что представленной теории, „общие признаки“ простых содержаний вообще не могут найти применения для объяснения существующего сходства между этими содержаниями — так, как обычно сводят сходство одних обоев с другими к одинаковости цвета. Ибо утверждение этой одинаковости цвета, согласно представленной теории, есть не что иное, как утверждение сходства обоих содержаний с уже ранее известными иными содержаниями”<sup>161</sup>. Одно утверждение есть (и слово “есть” выделено Корнелиусом) другое утверждение, это суть тождественные утверждения. По смыслу этого рассуждения выходило бы даже то, что рассматриваемое утверждение равенства для каждого имело бы различный смысл, и различный — в различные времена. Он зависел бы от “известных иных”, т. е. от ранее пережитых содержаний, которые все же меняются от личности к личности и от временной точки к временной точке.

Когда Корнелиус прибавляет<sup>162</sup>, что “значение предиката не нуждается в том, чтобы каждый раз являться в форме отдельных представлений, но могло бы быть дано в “рудиментарной ассоциации”, то это мало чем может помочь; то, что не может совершить действительная ассоциация, не может иrudиментарная, которая ведь должна функционировать только как эрзац. Корнелиус настолько отходит от фактов в своей теории, что прямо утверждает: выражения *абстрактное содержание* или *абстрактное представление* суть *аббревиатуры* для *представления существующего сходства одного содержания с другими содержаниями в определенном*

<sup>161</sup> а.а.О., С. 104.

<sup>162</sup> а.а.О., Апп. 3.

отношении<sup>163</sup>. Какие из различных признаков содержания выделяются, в каком направлении и в каком аспекте рассматривается содержание, зависит от того, "какое из различных сходств осознается нами (нами "внутренне воспринимается")"<sup>164</sup>.

Корнелиус не хочет называть свою концепцию номиналистической. Тем не менее крайний номинализм всегда мыслил отношение общего имени к соответствующему классу как опосредованное сходством, и точно так же, как у номиналистов, общее имя представляет у Корнелиуса вид простой эквивокации. В соответствии с психологическими основаниями, по смыслу этой теории, применение имени ограничено классом, но его значение заключено в пережитых сингулярных сходствах и, таким образом, меняется от случая к случаю. Идеальное единство класса ограничивает, конечно, это многообразие значений, но оно не создает единственное значение однозначного понятия и не может его создать. Таким образом, впрочем, мы должны были бы узнать об этом идеальном значении, о группе охваченных сходством объектов, остающейся на почве этой теории тайной<sup>165</sup>; теория в своем содержании уничтожает свои собственные предпосылки.

Определенное чувство, что сознание общего также есть нечто, что делает себя дескриптивно значимым и требует объяснения, обнаруживается у Корнелиуса во многих местах. Так, мы читаем, например: "Предикат по своему происхождению и своему значению характеризует не то или иное содержание и не определенное число отдельных содержаний, но скорее то, что обще всем этим содержаниям: „общее представление“, которое ассоциировано с предикатом и обуславливает его значение, есть память о сходстве, которая связывает между собой все эти содержания, память, которую не нужно подробнее описывать, но которая каждому непосредственно известна из внутреннего восприятия". Естественно, "то, что нельзя подробнее описать и то, что непосредственно известно из внутреннего восприятия", есть как раз своеобразное сознание значения, а к признания общего значения. С помощью выше цитированных слов это неописуемое все же определенным образом описано и, как мне кажется, опи-

<sup>163</sup> aa.O., S. 108.

<sup>164</sup> aa.O., S. 107 f.

<sup>165</sup> По существу это могло бы быть аргументом Мейнинга (aa.O., Z. f. Psych., Bd. 21. S. 235), хотя и в его учении недостает [понятия] идеального единства сознания. Только при принятии в расчет тождественности интенций и ее своеобразной формы возражение Мейнинга будет убедительным.

сано неверно, так как на место акта с его типологическими свойствами подставляется чувственное содержание, к тому же еще и фиктивное, которое в любом случае не позволяет себя обнаружить феноменологически.

Если это место понимать не совсем буквально, если мы поищем более точное разъяснение у Корнелиуса в его изложении [проблем] психологии, если мы всмотримся в то, как Корнелиус отдает должное типологическому свойству акта — придавать значение, свойство, которое нужно было бы все-таки строго зафиксировать как то, что, собственно, следует прояснить, различить его сущностные вариации и в соответствии с этими устойчивыми различиями осветить весь генетический анализ, то мы обнаружим два фундаментальных смешения. Во-первых, смешение объективного факта, что общее имя благодаря ассоциативным связям ограничено определенной сферой сходства, с субъективным фактом, что мы в единичном акте полагаем общее, т.е. относимся в интенции к классу, к неопределенно единичному как члену этого класса, к единому виду и т.д. Это смешение, которым питается крайний номинализм; только оно делает его возможным, с ним оно существует и погибает. Тесно переплетенное с этим смешением, в *Психологии* Корнелиуса встречается второе смешение, в котором опять-таки перепутаны в корне различные вещи, а именно смешение неточности памяти, или расплывчатости и текучести “темных” репродуктивных образов фантазии, с характерной чертой общего, которая принадлежит {сознанию общего как форме его}<sup>166</sup> акта, или даже с неопределенностью в содержании той интенции, которая составляет определенное значение “неопределенного” артикла. Для доказательства могут послужить следующие цитаты.

“Чем чаще переживаются сходные содержания, тем менее... их образы памяти будут отсылать к темпорально определенным содержаниям, тем более они будут обретать характер общих представлений и служить в качестве символа любого содержания внутри определенных границ сходства”<sup>167</sup>. Рядом мы приводим следующее место: “Услышанное впервые слово не может еще быть понято <...> как только, однако, при вспоминании слова равным образом вспоминается какое-либо из иных содержаний, связанных в свое время с услышанным звуковым комплексом, то при этом дано первое значение слова.”<sup>168</sup>

<sup>166</sup> А {интенции представления как форма ее}.

<sup>167</sup> *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, S. 58.

<sup>168</sup> Становится ли  $\beta$  “значением” “выражения”  $\alpha$ , оттого что  $\alpha$  напоминает  $\beta$ ? Тогда церковь была бы “значением” дома пастора и т.д.

<...> В соответствии <...> с неточностью памяти будет и значение слова сначала неточным: так как присоединенное к слову представление памяти не служит просто символом полностью определенного переживания, но внутри определенных границ оставляет его свойства неопределенными, то слово посредством присоединения этого представления памяти тоже должно стать многозначным. И наоборот, последующее содержание будет в состоянии, в соответствии с этим, ассоциировать слово, если только его отличие от предыдущего содержания, связанного со словом, не переходит эти границы <...> Таким образом, с возникновением значения слова с необходимостью создается абстрактный и многозначный символ, который одинаковым образом характеризует ряд различных, в определенном отношении сходных содержаний: слово получает понятийное значение потому, что благодаря возникновению своего значения<sup>169</sup> оно служит для индивидуума символом совокупных содержаний, которые заключены внутри определенных границ определенного ряда сходств”<sup>170</sup>.

В заключении этого раздела мы читаем:

“Мы находим, что не просто слова, но и представления могут быть общими в том смысле (а внутри определенных границ даже каждый раз таковы), в котором утверждает эту общность концептуализм, что эта общность, однако, благодаря приобретенной тонкости различий, остается заключенной в конкретных, определенных границах, в то время как общность слова никоим образом не определяется границами общности ассоциированных образов фантазии”.

“В том, что нет никакого представления треугольника, в котором бы были бы объединены свойства остроугольного и тупоугольного треугольника, мы безусловно можем принять сторону Беркли против Локка; однако то, что в каждом представлении треугольника якобы представлены полностью определенные отношения сторон и углов, мы точно так же можем отрицать. Мы точно так же не можем создать образ фантазии треугольника с определенными, совершенно точными пропорциями сторон, как мы не в состоянии когда-либо нарисовать такой треугольник. Названное первым представление невозможно потому, что различия форм остроугольного и тупо-

---

<sup>169</sup> Вслед за этим значение определяется как объем возможного именования — по контрасту с “возникновением значения”, которое в каждом отдельном случае относится к живому смыслу слова. Однако различие между значением как смыслом и значением как именованием вообще не получает у Корнелиуса достаточной четкости.

<sup>170</sup> aa O., S. 62-63.

угольного треугольника столь велики и столь известны, чтобы мы могли впасть в сомнение относительно какой-либо формы треугольника и его соответствующих свойств. Описанное представление полностью определенного треугольника невозможно по другим основаниям, так как наши различия форм треугольника никогда не могут быть полностью точными, но по крайней мере мелкие различия постоянно исчезают из памяти”<sup>171</sup>.

Из этих цитат сразу же становятся очевидными отмеченные выше смешения. Символ для единичного, который, вследствие нашего постоянного смешения этого единичного с подобными ему единичностями, обозначает любой член ряда сходств, т.е. якобы может вызвать в памяти любой член, уже есть, согласно Корнелиусу, общий символ. Индифферентность общего понятия относительно не принадлежащих его содержанию определеностей предмета понятия отождествляется далее со смутностью образа памяти. И в заключительном пассаже Корнелиус полагает, что он может быть посредником в споре между Беркли и Локком об общем треугольнике, так как он заменил вопрос о чувственной представимости треугольника с несовместимыми свойствами (а именно, локковскую идею треугольника) другим вопросом, можем ли мы создать в фантазии точный образ геометрически определенного треугольника с заданными отношениями или признать созданный образ соответствующим геометрическому идеалу и сможем ли мы отличить его от тех образов, которые мало от него отличаются; при этом сразу же проявляется смешение неопределенности как смутности и неточности при экземплификации идеала. Согласно Корнелиусу, возможно, чтобы чувственная идея треугольника объединяла в себе несовместимые свойства, причем бесконечно многие; она только не может объединять такие грубые различия, как свойства тупоугольности и остроугольности. Мы едва ли будем склонны согласиться с этой психологистской реабилитацией локковской идеи треугольника, даже если мы сведем ее к более тонким различиям. Мы не решаемся принять убеждение, что психологически возможно то, чтб бессмысленно логически и геометрически.

---

<sup>171</sup> aa O., S. 66f.

## ШЕСТАЯ ГЛАВА

### ОТДЕЛЕНИЕ [ДРУГ ОТ ДРУГА] РАЗЛИЧНЫХ ПОНЯТИЙ АБСТРАГИРОВАНИЯ И АБСТРАКТНОГО (ABSTRAKT)

§ 40. СМЕШЕНИЯ ПОНЯТИЙ АБСТРАГИРОВАНИЯ И АБСТРАКТНОГО, ОТНЕСЕННЫХ, С ОДНОЙ СТОРОНЫ, К НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫМ ЧАСТИЧНЫМ СОДЕРЖАНИЯМ, А С ДРУГОЙ – К ВИДАМ

Теория абстрагирования как внимания предполагает то, что учение о *distinctio rationis* отрицает, а именно, что в самих содержаниях существует определенное различие, которое соответствует различию абстрактного и конкретного. По смыслу последнего из названных учений [т.е. *distinctio rationis*], должен быть дан только один вид частей – куски, отдельные и отдельно представимые части. Противоположная сторона отличает, однако, от этих “самостоятельных” частей (по терминологии Штумпфа) несамостоятельные “частичные содержания” и причисляет к последним внутренние определенности содержания за исключением кусков, а среди этих определенностей также и выделяемые в этом содержании (говоря объективно, наличествующие в нем) формы единства, посредством которых их части соединяются в единство целого. По отношению к самому этому различию говорят также о конкретных и абстрактных содержаниях, или частях содержания<sup>172</sup>.

В учениях об абстрагировании, начиная с Локка, проблема абстрагирования в смысле подчеркивающего выделения этих “абстрактных содержаний” смешивается с проблемой абстрагирования в смысле образования понятий. В последнем отношении речь идет о дескриптивном анализе сущности акта, в котором мы с очевидностью осознаем некоторый вид (*Spezies*), или о прояснении значения общего имени путем возврата к осуществляющему созерцанию; в эмпирико-психологическом аспекте целью ставится исследование соответствующих психологических фактов в связности человеческого сознания, речь идет о генетическом происхождении общих представлений человека в естественном процессе наивной обыденной жизни (*Dahinleben*) или в искусственном процессе произвольного и

<sup>172</sup> Более точному исследованию этого различия (с необходимым его распространением на предметы и части предметов вообще) посвящено III Исследование.

логического образования понятий. Абстрактные представления, которые при этом рассматриваются, суть представления, интенции которых направлены на виды, но не на эти несамостоятельные, или абстрактные, содержания. Если эти интенции осуществляются интуитивно, то в основе их лежат конкретные созерцания как бы с подчеркнутыми абстрактными частичными содержаниями; однако интендированные виды — это не сами эти частичные содержания, которые, при всем их подчеркивании в сознании общего, сами не становятся интендированными, не становятся объектами собственных актов внимания. И все-таки, как это можно увидеть из настоящего критического исследования, абстрактные, или несамостоятельные, моменты в предмете постоянно смешиваются с видами, соответствующие субъективно пережитые абстрактные содержания — с абстрактными понятиями (значениями определенных имен), и опять-таки, акценты, или акты внимания, направленные на эти абстрактные содержания, — с актами общего представления. У Локка, например, абстрактные идеи должны быть общими значениями; однако описываются они как признаки и психологизируются как абстрактные содержания ощущений, которые отделяются от конкретных созерцаний. Точно так же теория внимания показывает возможность направленности внимания на такие абстрактные содержания (без их отделения), и при этом эта теория полагает, что она прояснила происхождение общих понятий (как значений). В том же духе некоторые отрицают созерцаемость абстрактных содержаний<sup>173</sup>, хотя они, как моменты созерцаний, созерцаемы вместе с ними; и это происходит потому, что заблуждаются из-за невозможности чувственно созерцать общие понятия. Последние, конечно, нельзя представить в качестве образов. Если абсурдно уже пытаться рисовать звуки или изображать цвета посредством запахов и вообще изображать неоднородные содержания посредством неоднородных, было бы вдвое абсурдно пытаться чувственно изобразить нечто по своей сущности нечувственное.

Следует вообще отделять [друг от друга] различные понятия абстрактного и абстрагирования, и мы хотим теперь заняться этими различиями.

#### § 41. РАЗДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ, КОТОРЫЕ ГРУППИРУЮТСЯ ВОКРУГ ПОНЯТИЯ НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ

Если мы придерживаемся излюбленного в новейших теориях абстрагирования термина “содержание”, то мы можем сказать:

<sup>173</sup> Так, например, в *Логике Хёфлера-Мейнонга* (Höfler-Meinong, Logik, S. 25). Также ср. выше критические замечания против Твардовского, прим. к § 11.

а) “Абстрактные” содержания суть не самостоятельные содержания, “конкретные” суть самостоятельные. Мы полагаем это различие объективно определенным; скажем, так, что конкретные содержания, по своей собственной природе, могут существовать в себе и для себя, в то время как абстрактные возможны только в конкретных содержаниях или как присоединенные к последним<sup>174</sup>.

Ясно, что говорить здесь о содержаниях можно и должно в более широком смысле, чем в феноменологическом смысле реальных (*reell*) элементов сознания. Феноменальный внешний предмет (по крайней мере, если “интенциональный”, т.е. просто и тендированный, предмет не толкуется ложно как реальная (*reell*) составная часть того переживания, в котором осуществляется интенция) конкретен как целое; присущие ему определенности, такие, как цвет, форма и т.д., причем понятые как конститутивные моменты его единства, абстрактны. Это предметное различие между абстрактным и конкретным есть более общее, ибо имманентные содержания суть только особые классы предметов (при этом, естественно, не “вещей”). Поэтому рассматриваемое различие было бы более уместно назвать, собственно, различием между абстрактными и конкретными предметами, соответственно, частями предметов. Если я продолжаю говорить здесь о содержаниях, то это для того, чтобы не вызывать постоянного затруднения у большинства читателей. В этом различии, выросшем на почве психологии, где наглядность [в созерцании] всегда рассматривается, естественно, на чувственных примерах, слово “предмет” интерпретируется преимущественно как вещь, так что обозначение цвета или формы в качестве предмета могло бы ощущаться как вводящее в заблуждение и запутывающее. И все же нужно четко представлять, что речь о содержаниях никоим образом не ограничивается здесь сферой содержаний сознания в смысле [внутренней] реальности (*im reellen Sinne*), но охватывает вместе с тем все единичные предметы и части предметов. Эта сфера не ограничивается даже предметами, которые становятся для нас наглядными. Это различие имеет скорее {онтологическое}<sup>175</sup> значение (*Wert*): возможны все-таки предметы, которые {фактически}<sup>176</sup> лежат по ту сторону явлений, вообще доступных любому человеческому сознанию. Короче, это различие касается в неограни-

<sup>174</sup> Подробнее об оправданности и содержании (*Gehalt*) этого определения в последующем исследовании.

<sup>175</sup> A: {метафизическое}.

<sup>176</sup> A: {в соответствии со своим родом}.

ченной всеобщности всех единичных предметов вообще и находится как таковое в рамках априорной формальной онтологии.

б) Если мы теперь полагаем в основу объективное (онтологическое) понятие “абстрактных содержаний”, то под абстрагированием будет пониматься акт, посредством которого будет “различаться” некоторое абстрактное содержание, т.е. посредством которого оно хотя и не отделяется, но все же становится собственным объектом направленного на него созерцательного представления. Оно является в соответствующем конкретном и вместе с ним, оно абстрагировано от конкретного, однако оно имеется в виду особым образом и при этом не просто имеется в виду (как при “косвенном”, просто символическом представлении), но как то, в качестве чего оно имеется в виду, оно также созерцательно дано.

с) Все же мы должны здесь принять в расчет еще одно важное и уже неоднократно подчеркивавшееся<sup>177</sup> различие. Если мы обратим внимание на одну из являющихся нам граней куба, то это есть “абстрактное содержание” нашего созерцательного акта представления. Тем не менее в действительности *пережитое* содержание, которое соответствует этой являющейся грани, отличается от самой этой грани; оно есть только основа “схватывания”, благодаря которой, в то время когда это содержание ощущается, являются грани куба, которые отличаются от [самого] этого содержания. Ощущаемое содержание не есть при этом объект нашего созерцательного акта представления, оно становится объектом лишь в психологической, соответственно, феноменологической “рефлексии”. И все же дескриптивный анализ учит, что оно не просто содержится в [едином] целом конкретных явлений куба, но что оно определенным образом выделено, акцентировано по отношению ко всем другим содержаниям, не функционирующими репрезентативно в этом акте представления соответствующей грани. Таким оно остается, естественно, и тогда, когда оно само становится предметом направленной непосредственно на него представляющей интенции, только тогда (т.е. в рефлексии) как раз проступает еще эта интенция. Таким образом, абстрагированием можно было бы назвать и это выделение содержания, выделение, которое само не есть акт<sup>178</sup>, но дескриптивное своеобразие являющейся стороны тех актов, в которых содержание становится носителем собственной интенции. При этом было бы определено совершенно новое понятие абстрагирования.

---

<sup>177</sup> Ср. VI Исследование, § 15.

<sup>178</sup> В строгом смысле, установленном в V Исследовании, § 9 и сл.

d) Если допустить, что абстрагирование есть своеобразный акт или вообще дескриптивно своеобразное переживание, благодаря которому абстрактное содержание выделяется на своем конкретном фоне, или, если усматривать в способе выделения как раз сущность абстрактного содержания как такового, то возникает опять-таки новое понятие абстрактного. Различие по отношению к конкретному ищется не в собственной природе содержаний, но в способе данности; содержание называется абстрактным, поскольку оно абстрагировано, конкретным – поскольку оно не абстрагировано.

Можно легко заметить, что склонность характеризовать различия содержаний, возвращаясь к актам, вызвана смешением с нижеследующими понятиями абстрактного и конкретного, когда сущность положения дел несомненно заключена в актах.

e) Если под абстрагированием в позитивном смысле понимать преимущественное внимание к некоторому содержанию, а под абстрагированием в негативном смысле – отвлечение от одновременно данных содержаний, то это слово теряет свое исключительное отношение к абстрактным содержаниям в смысле несамостоятельных содержаний. Даже в отношении к конкретным содержаниям говорят ведь об абстрагировании только в негативном смысле; на них обращают внимание, например, “абстрагируясь от фона”.

#### § 42. РАЗДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ, КОТОРЫЕ ГРУППИРУЮТСЯ ВОКРУГ ПОНЯТИЯ ВИДА

Различают абстрактные и конкретные понятия и понимают под понятиями значения имен. Этому различию соответствует такое же различие имен, и в номиналистической логике имеют дело только с этим грамматическим различием. Нам удобно исходить из этого различия. Имена могут именовать индивидов, таких, как *человек, Сократ*; или также атрибуты, такие как *добродетель, белизна, сходство*. Первые называют конкретными, вторые абстрактными именами. Выражения-предикаты, соответствующие последним, такие, как *добродетельный, белый, сходный*, причисляют к конкретным именам. Точнее, однако, мы должны были бы сказать, что они конкретны, когда возможные субъекты, к которым они относятся, суть конкретные субъекты. Это не всегда так: такие имена, как *атрибут, цвет, число* и т.п., относятся предикативно к атрибутам (как видовые единичности), а не к индивидам; к индивидам во всяком случае только опосредовано и при изменении предикативного смысла.

Позади этого грамматического различия лежит, очевидно, логическое различие, а именно различие номинативных значений, которые направлены на атрибуты, и тех, которые направлены на предметы, в той мере, в какой они распределяются в соответствии с этими атрибутами. Если, следуя Гербарту, все логические представления (т.е., мы бы сказали, все номинативные значения) называют понятиями, то понятия этого вида распадаются на абстрактные и конкретные. Если предпочтуют говорить о понятии в другом смысле, устанавливая равенство между понятием и атрибутом, то это есть различие между теми значениями, которые представляют понятия, и теми, которые представляют предметы понятий как таковые. Это различие относительно, поскольку, опять-таки, сами предметы понятий могут иметь характер понятий, а именно в отношении к некоторым новым предметам. Однако это не может продолжаться *in infinitum*, и в конце концов мы приходим с необходимостью к абсолютному различию между понятиями и предметами понятий, которые более не могут функционировать в качестве понятий; таким образом, с одной стороны, атрибуты, с другой — предметы, которые “обладают” атрибутами, но сами не есть атрибуты. Так, различию значений соответствует различие в предметной области, т.е., другими словами, различие единичных и видовых (“общих”) предметов. Однако возникает двусмысленность, когда называют “понятиями” как общие предметы, так и общие представления (общие значения), точнее, непосредственные представления общих предметов. Понятие красноты есть или сама краснота — когда с этим понятием сопоставляются его многообразные предметы, красные вещи — или значение имени “краснота”. Оба находятся, очевидно, в том же отношении, как значение *Сократ* и сам Сократ. Конечно, и слово *значение* становится двусмысленным из-за смешения этих различий, так что не останавливаются перед тем, чтобы называть значением то предмет представления, то его “содержание” (смысл имени). В той мере, в какой значение означает также понятие, будет, впрочем, двусмысленной и соответствующая речь о понятии и о предмете понятия: один раз речь идет об отношении (до сих пор определяющем) между атрибутом (краснота) и предметом, которому этот атрибут присущ (красный дом); другой раз — о всецело отличном отношении между логическим представлением (например, значением слова *краснота* или собственным именем *Фетида*) и представленным предметом (атрибутом красноты, богиней Фетидой).

b) Различие между конкретными и абстрактными представлениями может быть понято и другим образом, а именно: представление

называется конкретным, если оно представляет единичный предмет прямо, без опосредствования понятийными (атрибутивными) представлениями, и абстрактным – в противоположном случае. Тогда в области значений на одной стороне находятся значения собственных имен, на другой – все прочие номинативные значения.

с) Зафиксированным выше значениям слова “абстрактное” соответствует тогда новая сфера значений, если говорить об абстрагировании. Эта сфера будет охватывать акты, благодаря которым возникают абстрактные “понятия”. Говоря точнее, речь идет об актах, в которых общие имена достигают прямого отношения к видовым единствам; и опять-таки об актах, которые относятся к этим именам в их атрибутивной или предикативной функции, об актах, в которых конституируются такие формы, как *некоторое A, все A, некоторые A, S, которое есть A* и т.п., и, в конце концов, об актах, в которых предметы, схваченные в этих многообразных мыслительных формах, “даны” нам как схваченные с очевидностью; другими словами, об актах, в которых осуществляются и обретают свою очевидность и ясность понятийные интенции. Так, мы схватываем видовое единство красного непосредственно, “само”, на основе единичного созерцания чего-либо красного. Мы рассматриваемся в момент красного, однако осуществляем своеобразный акт, интенция которого направлена на “идею”, на “общее”. Абстрагирование в этом смысле всецело отлично от простой направленности внимания или выделения момента красного; чтобы обозначить различие, мы неоднократно говорили об идеализирующем, или генерализирующем, абстрагировании. Когда традиционно говорят об абстрагировании, то имеют в виду этот акт; в этом смысле, благодаря абстрагированию мы получаем не отдельные единичные черты, но общие понятия (непосредственные представления об атрибуатах как мыслительных единствах). В любом случае это распространяется и на понятийные представления отмеченных сложных форм; в представлении *некоторое A, некоторые A* и т.д. абстрагируются от всех иных признаков; абстрактное представление A принимает новые “формы”, но никакой новой “материи”.

### III

## К УЧЕНИЮ О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ<sup>179</sup>

### ВВЕДЕНИЕ

Различие между “абстрактным” и “конкретным” содержаниями, которое оказывается тождественным различию между несамостоятельными и самостоятельными содержаниями у Штумпфа, крайне важно для всех феноменологических исследований, так что его следует сразу же подвергнуть основательному анализу. В предыдущем Исследовании<sup>180</sup> я уже упоминал, что это различие, выявленное сначала в той области дескриптивной психологии, где изучаются данные ощущений, можно рассматривать как частный случай более общего различия. Тогда оно выйдет за пределы содержаний сознания и станет в высшей степени теоретически важным различием в сфере предметов вообще. В этом случае местом для его систематического обсуждения была бы чистая (априорная) теория предметов как таковых, в которой рассматриваются идеи, относящиеся к категории предмет, такие, как целое и часть, субъект и свойство, индивид и вид, род и вид, отношение и совокупность (*Kollektion*), единство, количество, ряд, порядковое число, величина и т.д., а также априорные истины, относящиеся к этим идеям<sup>181</sup>. Наше аналитическое исследование и здесь не может определяться систематикой вещей. Вызывающие затруднения понятия, которыми мы оперируем, исследуя познание, и которые являются как бы рычагами при таком исследовании, мы не можем оставить без анализа, ожидая, что они сами выявятся в системной взаимосвязи логической сфе-

<sup>179</sup> Перевод III Исследования был сделан при участии К.Ф. Блохина.

<sup>180</sup> II Исследование, § 40.

<sup>181</sup> {“Формальные предметные категории” и относящиеся к ним формально-онтологические сущностные истины обсуждались в заключительной главе *Пролегомен* (§ 67 и сл.).}

ры. Мы ведь здесь работаем не над систематическим изложением логики, но над ее познавательно-критическим прояснением и одновременно над подготовкой почвы для любого будущего изложения (*Darstellung*) такого рода.

Углубленное изучение различия между самостоятельными и несамостоятельными содержаниями подводит нас настолько близко к фундаментальным вопросам чистого (относящегося к формальной онтологии) учения о целом и части, что мы не можем не заняться более основательно этими вопросами.

## ПЕРВАЯ ГЛАВА

### РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ САМОСТОЯТЕЛЬНЫМИ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫМИ ПРЕДМЕТАМИ

#### § 1. СОСТАВНЫЕ И ПРОСТЫЕ, ДОПУСКАЮЩИЕ ЧЛЕНЕНИЕ И НЕ ДОПУСКАЮЩИЕ ЧЛЕНЕНИЕ ПРЕДМЕТЫ

Поскольку нижеследующее исследование вращается в основном вокруг отношений между частями и целым (*Teilverhältnisse*), начнем с самого общего обсуждения этих отношений.

Предметы могут находиться друг с другом в отношении целого и части или же в отношении скоординированных [между собой] частей одного целого. Такие типы отношений коренятся *a priori* в идее предмета. Всякий предмет – это действительная или возможная часть, т.е. имеется действительное или возможное целое, включающее в себя этот предмет. С другой стороны, вероятно, не каждый предмет должен непременно состоять из частей. Таким образом, мы получаем идеальное (*ideelle*) разграничение между предметами простыми и составными.

Итак, термины *составной* и *простой* определяются следующим образом: имеющий части – не имеющий частей. Но их можно понимать также в ином смысле, который, вероятно, и более естествен. В этом смысле слово “составной” указывает, как существует и из его этимологии, на наличие некоторого множества обособленных (*disjunkt*) частей в чем-то целом, так что словом “простой” следует обозначать то, что не может быть разложено на части, т.е. то, в чем нельзя различить, по крайней мере, две обособленные части. {В единстве определенного чувствительно являющегося предмета мы обнаруживаем, скажем, определенный оттенок красного цвета как момент, а затем родовой момент – цвет. Однако цвет и определенный оттенок красного цвета не являются

обособленными (*disjunkt*) моментами. Зато таковыми являются данный оттенок красного и протяженность, покрытая им, поскольку тот и другой моменты не имеют ничего общего между собой по своему содержанию. Можно в самом широком смысле сказать, что они между собой связаны (*verknüpft*), если мы условимся называть связью (*Verknüpfung*) имеющее здесь место самое общее отношение частей, а именно отношение между обособленными частями в пределах одного целого. Сперва напрашивается мысль назвать такие связанные части членами (*Glieder*) связи, но при таком широком понимании членов целого цвет и форма (*Gestalt*) должны считаться членами, связанными в единстве окрашенной протяженности, чему противится чувство языка. Дело в том, что в случае такого целого члены не *самостоятельны* друг относительно друга, мы видим их в таком близком единении, что можно фактически говорить о *взаимопроникновении*. Иначе обстоит дело в отношении целого, разделенного или могущего быть разделенным на “куски” – в этом случае совершенно естественно говорить именно о членах или о разбивке на члены. Части здесь не только обособлены, они – *самостоятельны* по отношению друг к другу и выступают в виде связанных друг с другом “кусков”.

При попытке анализа отношений между частями и целым мы с самого начала видим, что эти отношения могут выражаться в существенно различных формах, и мы догадываемся, что эти формы определяются коренным различием между самостоятельными и несамостоятельными предметностями. Именно этим различием мы хотим заняться в этом разделе.}<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> А: {Проводя различие, лучше было бы говорить здесь не о простых и составных предметах, но о *расчлененных* и не *расчлененных*. Это последнее различие простого и составного относится к менее общему, хотя все еще первичному разделяющему отношению (*Teilungsverhältnis*), а именно к отношению между связанным целом и членом связи. Под связанным целым, или, короче, связностью, мы понимаем целое, которое обладает многими обособленными частями. Сами эти части называются “членами”. В соответствии с широким смыслом этой дефиниции, цвет и форма должны иметь значимость связанных членов в единстве цветной протяженности. В узком смысле говорят о членах применительно к обособленным частям, которые друг относительно друга “самостоятельны”, другими словами, применительно к обособленным “кускам” некоторого целого. Определение этих понятий будет нас вскоре основательно занимать.

То, что обе различные пары понятий действительно следует разделять, показывает, например, отношение созерцательных моментов, которые соответствуют отношению аристотелевских рода и вида, т.е. “логическое”

## § 2. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ, КАСАЮЩИЕСЯ РАЗЛИЧЕНИЯ МЕЖДУ НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫМИ И САМОСТОЯТЕЛЬНЫМИ ПРЕДМЕТАМИ (СОДЕРЖАНИЯМИ)

Понятие *часть* мы берем в самом широком смысле, который позволяет нам назвать частью все различимое “в” предмете или, говоря объективно, “наличествующее” в нем. Часть есть все, что предмет “имеет” в себе в реальном (*real*) смысле, или, вернее, в смысле реального (*reell*) [внутреннего состава], все то, что **действительно** выстраивает (*aufbauen*) предмет, причем предмет в себе и для себя, при условии абстрагирования от всех взаимосвязей, в которые он может быть вовлечен. Поэтому всякий не относящий [к этим связям] “реальный” предикат будет указывать на часть предмета как субъекта [этого предиката]. Так, например, *красный*, *круглый*, но не *существующий* или *нечто*. Так же точно всякая в том же смысле “реальная” форма связи, например момент пространственной конфигурации, будет считаться собственной частью целого.

В обычной речи термин “часть” понимается не так широко. При попытках уточнить те сужающие рамки, из-за которых бытующее в ней понятие части отличается от нашего, мы сталкиваемся с фундаментальным различием, которое мы обозначаем как различие между **самостоятельными и несамостоятельными частями**. В привычном словоупотреблении, говоря о частях, имеют обычно в виду **самостоятельные** части (мы называем их *характерно – куски* (*die Stücke*)<sup>183</sup>). Поскольку каждая часть может, в свою очередь, сделаться предметом (или, как иногда говорят, “содержанием”) специально на нее направленного акта представления, и ее, таким образом, тоже можно обозначить как предмет (*содержание*), то только что упомянутое различие частей указывает на различение предметов (*содерж-*

---

разделяющее отношение в брентановской терминологии. В случае, когда цвет определен посредством предельно низшего вида, он является, во втором смысле, простым (а именно нерасчлененным), в первом смысле — составным: этот данный здесь красный [цвет], отвлекаясь от его пространственного распространения, не может быть расчленен на обособленные части, однако он все же содержит части. В абстракции “красный” заключается момент “цвет”, но то, что дополняет цвет до красного, это не присоединение дальнейшего и нового момента, но цвет только “специфицируется” в красный, который является цветом, и все же цвету не тождествен.).

<sup>183</sup> Далее (и за пределами обыденной речи) мы передаем *Stück* как *часть* или как *фрагмент*. (Прим. перев.).

жаний) вообще. Термин *предмет* при этом берется в самом широком смысле.

Конечно, предметы, как и части, в обычной речи невольно мыслятся как самостоятельные. В этом отношении термин *содержание* менее ограничен — скажем, нередко говорят и об абстрактном содержании. Правда, речь о содержании обычно относится к чисто психологической сфере, и мы начнем наше исследование упомянутого различия с этой суженной сферы, но затем выйдем за ее пределы<sup>184</sup>.

Различие между самостоятельными и несамостоятельными содержаниями возникло исторически в области психологии, или, вернее, в области феноменологии внутреннего опыта. Полемизируя с Локком, Беркли рассуждал следующим образом<sup>185</sup>. Мы обладаем способностью воспроизводить ранее воспринятые отдельные вещи. Мало того, мы можем их как-то объединять в воображении или же разбивать на части. Мы в состоянии представить себе человека с двумя головами, существа с человеческим туловищем по пояс и с лошадиной нижней частью тела или отдельные части [человеческого тела], скажем голову, нос, ухо сами по себе. С другой стороны, невозможно сформировать “абстрактную идею”, например “идею” движения обособить от идеи движущегося тела. Абстрагировать в том смысле, как это понимает Локк, т.е. в смысле отъединения, мы можем лишь такие части представленного целого, которые, хотя фактически и объединены с другими частями, но могут действительно существовать и без них. Поскольку здесь у Беркли *esse* неизменно синонимично *percipi*, то “не могут существовать” в данном случае не что иное, как “не могут быть восприняты”. К тому же надо учитывать, что для него воспринятое — это идеи, т.е. содержание сознания в смысле реально (*reell*) переживаемых содержаний.

Таким образом, суть различия, проводимого Беркли, можно при легко понятном изменении терминологии выразить следующими словами<sup>186</sup>:

С точки зрения [типа] единства, соответствующие представленные вместе (иначе говоря, сосуществующие в сознании) содержания распадаются на два основных класса: самостоятельные содержания и неса-

<sup>184</sup> Смешение представленного содержания в смысле любого представленного предмета (в психологической сфере: всякого психологического данного) и представленного содержания в смысле значимого “что” в представлении для данного анализа опасности не представляет.

<sup>185</sup> *Principles. Einleitung*, § 10.

<sup>186</sup> Почти дословно по Штумпфу: C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, 1873, S. 109.

мостоятельные<sup>187</sup>. Самостоятельные содержания присутствуют там, где элементы комплекса представлений (комплекса содержаний) можно в соответствии с их природой представить себе раздельно, а несамостоятельные — там, где этого сделать нельзя.

### § 3. НЕОТДЕЛИМОСТЬ НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫХ СОДЕРЖАНИЙ

Для более точной характеристики этой возможности или невозможности представить себе определенные содержания как что-то отдельное можно, воспользовавшись проницательными, но не оцененными в достаточной мере замечаниями Штумпфа, сказать следующее<sup>188</sup>.

При рассмотрении некоторых содержаний становится очевидным, что изменение или изъятие по крайней мере одного из содержаний, которые даны вместе с ними, но не заключены в них, должно менять или ликвидировать и те содержания. В отношении других содержаний мы такой зависимости не наблюдаем. Мысль о том, что эти последние при любом изменении или при ликвидации существующих с ними содержаний сами остаются незатронутыми, вовсе не заключает в себе какой-либо несообразности. Содержания первого рода мыслимы лишь как части более широкого целого, тогда как вторые представляются возможными даже в том случае, если бы кроме них не было вообще ничего, следовательно, и ничего, что могло бы с ними объединиться во что-то целое.

Отдельно представима в уточненном только что смысле любая феноменальная вещь и любая часть таковой. Мы можем представить себе голову лошади “отдельно”, “саму по себе”, т.е. мы можем удерживать ее в нашей фантазии и в то же время произвольно изменять или вовсе убрать остальные части этой лошади и все созерцательно данное окружение. Строго говоря, феноменальная вещь или часть такой вещи (*Dingstück*), т.е. в данном контексте нечто чувственно являющееся как таковое (являющаяся пространственная форма, наполненная чувственными качествами) не будут оставаться по своему дескриптивному со-

<sup>187</sup> Штумпф прежде употреблял выражение “содержание-как-часть” (*Teilinhalt*), в последнее время он предпочитает говорить “атрибутивный момент” (*attributives Moment*).

<sup>188</sup> Дальнейшие рассуждения взяты из моей статьи “Über abstrakte und konkrete Inhalte” (Nr. 1 der Psychologischen Studien zur elementaren Logik. Philos. Monatshefte, 1894, Bd. XXX).

держанию абсолютно тождественными, но, во всяком случае, в содержании такого “явления” не присутствует ничего, что предполагало бы с необходимой очевидностью функциональную зависимость его изменения от изменения существующих явлений. Можно сказать, что это верно как в отношении явлений в смысле являющихся объектов как таковых, так и в отношении явлений как переживаний (*Erliebnisse*), в которых нам являются феноменальные вещи, а также и в отношении предметно “понятых” комплексов ощущений в этих переживаниях. Высказанное хорошо иллюстрируется такими явлениями, как звуки и их сочетания, запахи и другие переживания, которые легко можно представить себе вне всяких отношений с вещественным бытием.

#### § 4. АНАЛИЗ ПРИМЕРОВ ПО ШТУМПФУ

Рассмотрим теперь примеры содержаний, не поддающихся обособлению. Для этой цели может послужить отношение между визуальным качеством (*visuelle Qualität*) и протяженностью или отношение того и другого к ограничивающей их фигуре. В определенном смысле, конечно, верно, что эти моменты можно варьировать независимо друг от друга. Протяженность может оставаться неизменной, а цвет меняться, или же цвет может оставаться тем же самым, тогда как протяженность и фигура произвольно меняются. Но, строго говоря, такая независимая изменчивость касается лишь видов указанных моментов в пределах их родов. В то время как момент цвета как вид остается, допустим, неизменным, протяженность и форма могут в видовом отношении произвольно меняться, и наоборот. Одно и то же (одно и то же как вид) качество и оттенок качества (*qualitative Abschattung*) можно “распространить”, “расширить” на любую протяженность, и наоборот, неизменную протяженность можно “покрыть” любым качеством. И тем не менее здесь остается пространство для функциональных зависимостей при изменении моментов, которые — и это нужно подчеркнуть — не исчерпываются тем, что идеально охватывается видами. Момент цвета, как непосредственное частичное содержание созерцаемого конкретного [целого], уже не один и тот же для двух конкретных актов созерцания, даже если качество, предельная дифференциация (*niederste Differenz*) рода “цвет”, остается неизменным. Важно [в этой связи] следующее высказывание Штумпфа: “Качество участвует определенным образом в изменении протяженности. Это находит свое отражение и в языке, когда мы, например, говорим: цвет убывает, становится бледнее вплоть до исчезновения. А

ведь возрастание и убывание – это обозначение количественных изменений".

"В самом деле, изменение в протяженности отражается на качестве, хотя, конечно, специфически присущий ему способ изменения при этом не затрагивается. Качество не становится менее зеленым или красным: оно само ведь не имеет степеней, но только виды, оно как таковое не может возрастать или уменьшаться, но может лишь меняться. Однако, когда мы, например, оставляем своеобразие качества совершенно неизменным, скажем, зеленым, оно все же испытывает на себе влияние количественных изменений. То, что это не просто фигуральный языковой оборот или вводящий в заблуждение переносный смысл, видно по такому факту, что оно в результате простого изменения количества может уменьшаться до исчезновения, становиться в конечном итоге нулем"<sup>189</sup>.

Возьмем это наблюдение в свой арсенал. Правда, мы бы здесь заметили, что [в этом случае] затрагивается не собственно качество, а принадлежащий ему непосредственный момент в созерцании. Качество здесь следует, пожалуй, воспринимать уже как абстракцию (*Abstraktum*) второй ступени, то же самое нужно сказать и в отношении фигуры (*Figur*) и величины протяженности. Однако как раз по причине закономерности, которую мы сейчас обсуждаем, вышеупомянутый момент [созерцания] может быть обозначен лишь с помощью понятий, определенных через род "качество" и род "протяженность". То, что дифференцирует качество до этого наличного момента качества [как момента созерцания], уже не определяется границами рода "цвет", поэтому качество, например определенный оттенок красного цвета, мы по праву называем предельной дифференциацией (*niederste Differenz*) внутри этого рода. Точно так же конкретная фигура есть предельная дифференция (*letzle Differenz*) для рода "фигура", тогда как соответствующий непосредственный момент созерцания допускает дальнейшую дифференциацию. Но все же связь некоторых таких предельных дифференций в пределах рода "фигура" и рода "цвет" определяет полностью [эти созерцательные] моменты, она закономерно определяет и то, что в каждом конкретном случае может еще быть одинаковым и неодинаковым. Таким образом, зависимость непосредственных моментов связана с определенным закономерным отношением между ними, которое определяется исключительно ближайшими вышестоящими абстракциями этих моментов.

Штумпф высказывает затем следующую ценную для нас мысль:

---

<sup>189</sup> а.а.О., С. 112.

“Отсюда [т.е. из вышеописанной функциональной зависимости между моментами “качество” и “протяженность”] следует, что тот и другой по своей природе неразрывны, что они образуют каким-то образом единое целостное содержание, т.е. они суть частичные содержания этого целого. Если бы они были обычными членами некоторой суммы, то, пожалуй, можно было бы представить себе, что они просто не существуют независимо и при утрате протяженности исчезает и качество; но вот каким образом качество может постепенно убывать и исчезать в результате простого уменьшения и исчезновения количества, не меняя при этом свой тип, было бы непонятно <...> Во всяком случае, они не могут быть самостоятельными содержаниями, по своей природе они не могут существовать в нашем представлении раздельно и независимо друг от друга”<sup>190</sup>.

Подобное же рассуждение можно провести и для отношения между интенсивностью и качеством. Скажем, интенсивность звука не есть что-то безразличное, так сказать, чуждое его качеству. Мы не можем сохранять интенсивность саму по себе, в том виде, как она есть, произвольно меняя при этом или даже полностью ликвидируя качество. С исчезновением качества неизбежно исчезает интенсивность, и наоборот, упразднение интенсивности упраздняет и качество. И это, разумеется, не просто эмпирический факт, но {априорная}<sup>191</sup> необходимость, коренящаяся в чистых сущностях. И когда речь идет об изменении, а [не об упразднении одной из составляющих], обнаруживается аналогия с тем случаем, который обсуждался сначала: при непрерывном приближении интенсивности к нулю мы ощущаем снижение впечатления от качества, тогда как качество как таковое (как вид) остается неизменным.

Дальнейшие примеры обнаруживают в изобилии моменты единства созерцаемых содержаний, т.е. моменты, которые, будучи надстроены над первично различимыми элементами, обеспечивают их единение — то однородное, то неоднородное — в чувственно воспринимаемое целое. Анализируя эти примеры, мы формируем первоначальные и более узкие понятия о целом, связи и т.д., а затем различающие понятия разных родов и видов внешне или внутренне ощущаемых целостностей.

Разумеется, моменты, [придающие] единство — это не что иное, как те самые содержания, которые Эренфельс обозначил как “гештальтные качества” (*Gestaltqualitäten*), а я как “фигурообразующие (*figurale*) мо-

---

<sup>190</sup> аа.о., S. 113.

<sup>191</sup> А: {очевидная}.

менты”; Мейнонг назвал их “фундированными содержаниями”<sup>192</sup>. Здесь требуется, однако, дополнительное различение между феноменологическими моментами единства, которые интегрируют сами переживания или составные части таковых (т.е. реальные (*reell*) феноменологические данные) и объективными моментами единства, которые принадлежат интенциональным предметам и вообще трансцендентным сфере переживаний предметам и частям предметов. Предложенный мне в этой связи Рилем термин *момент единства* понятен без особых пояснений, что является несомненным преимуществом и делает желательным его использование.

## § 5. ОБЪЕКТИВНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ НЕОТДЕЛИМОСТИ

Штумпф проводит рассуждения, подобные вышеприведенным, для того, чтобы доказать взаимную неотделимость протяженности и качества, т.е. их несамостоятельность, мы же постараемся извлечь из них другую пользу, а именно: попробуем определить неотделимость или несамостоятельность и, соответственно, отделимость или самостоятельность. Некоторые исходные положения для этого мы находим в конце последней цитаты из Штумпфа<sup>193</sup>. Что означает, что мы можем представить себе какое-то содержание “само по себе”, “отделенным”? Означает ли это по отношению к феноменологической сфере, к сфере действительно переживаемых содержаний, что подобное содержание может быть высвобождено из переплетения с соответствующими содержаниями, т.е., в конечном счете, вырвано из единства сознания? Очевидно, нет. В этом смысле все содержания неотделимы. То же самое верно и для являющихся вещных содержаний по отношению к общему единству являющегося как такового. Представляя себе в отдельности содержание *голова лошади*, мы, тем не менее, делаем это неизбежно во взаимосвязи. Это содержание выделяется на предметном фоне, являющемся вместе с ним, оно непременно дано одновременно с разнообразными другими содержаниями и, в некотором роде, с ними едино. Но что же тогда означает отделимость этого содержания посредством

<sup>192</sup> Vgl. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, *Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie* 1890; meine *Philosophie d. Arithmetik* 1891, insbes. das ganze Kap. XI; Meinong; Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse, *Zeitschr. f. Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane VI*, 1893.

<sup>193</sup> См. выделенные нами слова.

представления? Нам думается, что единственно возможный ответ на это следующий.

Такая отделимость подразумевает не что иное, как то, что мы можем удерживать в представлении это содержание {тождественным} при неограниченной (произвольной, не сдерживаемой никаким законом, коренящимся в сути этого содержания) вариации связанных с ним и вообще данных вместе с ним содержаний; помимо этого также подразумевается, что это содержание никак не затрагивалось бы уничтожением любого состава данных вместе с ним содержаний.

В вышесказанном содержится со всей очевидностью следующая мысль. Существование такого содержания, если исходить из него самого, из его сущности, совершенно не обусловлено существованием других содержаний; оно, как оно есть, *a priori*, т.е. опять-таки по своей сущности, могло бы существовать, даже если кроме него не было бы абсолютно ничего или если бы все вокруг произвольно, т.е. без всяких закономерностей, изменялось.

{Или это же, очевидно, можно сказать и так: в “природе” самого содержания, в его идеальной сущности не коренится никакой зависимости от других содержаний. Оно есть в своей сущности, благодаря которой оно есть, то, что оно есть, не заботясь о всех других. Фактически дело может обстоять так, что вместе с существованием этого содержания даны по эмпирическим правилам еще какие-то содержания, но в своей идеально воспринимаемой сущности [обсуждаемое] содержание независимо, эта сущность в себе самой, т.е. *a priori*, не требует присутствия никакой переплетенной с ней другой сущности.}<sup>194</sup>

Соответственно, смысл несамостоятельности кроется в позитивной идее зависимости. Содержание [в этом случае] по своей сущности

---

<sup>194</sup> А: {Конечно, следовало бы взвесить, можем ли мы утверждать это в абсолютном смысле. В наших примерах мы не требовали у случаев самостоятельности какой-либо очевидности, мы говорили скорее о простой неочевидности несамостоятельности. Можно усомниться, обладаем ли мы действительно положительной очевидностью, что существует содержание, независимое относительно всех связанных с ним содержаний, что оно, удержанное тождественно, как то, что оно есть, совместимо с произвольной вариацией всех существующих содержаний. Однако несомненно, что там, где нельзя с очевидностью выделить зависимость, мы предполагаем независимость; смысл отделяемости (*Trennbarkeit*) заключен исключительно в мысли: в природе самого содержания не корениится никакой зависимости от других, оно есть то, что оно есть, не заботясь о всех других.}.

связано с другими содержаниями, оно не может существовать, если с ним одновременно нет других содержаний. Нет необходимости особо подчеркивать, что эти другие содержания с ним едины. Да и разве может быть сущностное сосуществование без хотя бы рыхлой связи или [непрочного] сплава [составляющих]? Итак, несамостоятельные содержания могут быть лишь содержаниями в качестве частей (*Inhaltsteile*).

Достаточно нам вместо “содержание” или “часть содержания” сказать “предмет” или “часть предмета” (учитывая то, что термин “содержание” мы рассматриваем как более узкий, ограниченный феноменологической сферой), и мы получаем объективное отличие, свободное от всякой связи с актами схватывания (*auffassende Akte*), с одной стороны, и с любыми подлежащими схватыванию феноменологическими содержаниями – с другой. Таким образом, не понадобится никакой обратной отсылки (*Rückbeziehung*) к сознанию, скажем, к различиям в “способе представления”, чтобы [четко] определить обсуждаемое здесь различие между “абстрактным” и “конкретным”. Все определения, основывающиеся на таких отсылках, либо неверны, либо невразумительны (по причине смешения с другими понятиями абстрактного), или же они суть не что иное, как субъективно ориентированные выражения чисто объективного и идеального положения вещей, сколь бы ни были вообще эти обороты речи сами собой напрашивающимися и употребительными.

#### § 6. ПРОДОЛЖЕНИЕ. ЗАМЕЧАНИЯ В СВЯЗИ С КРИТИКОЙ ОДНОГО ВЕСЬМА РАСПРОСТРАНЕННОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Иногда различие между самостоятельными и несамостоятельными содержаниями выражают такой привлекательной формулой: самостоятельные содержания (и, соответственно, части содержаний) можно представить сами по себе (*für sich*), тогда как несамостоятельные сами по себе можно лишь заметить, но не представить. Но против этой формулы можно возразить, что это *само по себе* играет очень разную роль в различающихся выражениях: *само по себе замеченное и само по себе представленное*. Само по себе замечается то, что является предметом специально направленного на него акта, в котором нечто замечается (акта заостренного внимания); само по себе представляется то, что есть предмет специально направленного на него акта представления – по крайней мере, если *само по себе* здесь выполняет ту же функцию, что и в первом случае. Но если исходить из такой предпосылки, то можно утверждать, что противопоставление между тем, на что как на *само по себе*

себе лишь обращается внимание, и тем, что само по себе может быть представлено, несостоительно. Разве акт направленного внимания не уживается с актом представления в одном и том же классе случаев и должен его исключать? Ведь несамостоятельные моменты, такие, как признаки или формы отношений, являются (как выше изложено) такими же предметами направленных на них представлений, как и самостоятельные содержания, например *окно*, *голова* и др., — иначе мы бы просто не смогли о них говорить. Обращать внимание на что-то само по себе и представлять что-то само по себе (опять-таки исходя из вышеупомянутого допущения) — эти акты так мало исключают друг друга, что мы находим их взаимоприемлемыми: при воспринимающем “схватывании” (*Auffassung*) то, на что мы обращаем внимание как на что-то само по себе, мы *eo ipso* одновременно и представляем себе; и, с другой стороны, когда мы представляем само по себе какое-то цельное (*komplett*) содержание, например *голову*, мы его как само по себе и замечаем.

В действительности *само по себе* обозначает в случае акта представления нечто совершенно другое, чем то, что мы выше предположили. На это, например, четко указывает эквивалентное выражение *представлять как что-то полностью обособленное* (*losgetrennt*). Ясно, что речь идет о возможности представить предмет как что-то существующее само по себе, самостоятельное в своем бытии по отношению ко всему остальному. Если вещь или часть (*Stück*) вещи можно представить саму по себе, то это значит, что она остается тем, что она есть, даже если вне ее все исчезло. Следовательно, когда мы ее себе представляем, ничто нас не заставляет в обязательном порядке видеть еще что-то, в чем или на основе чего или в связи с чем эта вещь имела бы место, по чьей, так сказать, милости она существовала бы. Мы можем представить, что она существует в одиночку и вне ее не существует ничего. Конечно, в зрительном представлении может присутствовать соответствующая взаимосвязь, может быть дано целое, включающее эту вещь, иной раз оно обязательно дано. Визуальное содержание *голова* мы не можем представить без визуального фона, на котором оно выделяется. Но такая невозможность совершенно иного свойства, чем та, которая призвана определять несамостоятельность содержаний. Если мы решили считать зрительное содержание *голова* самостоятельным, то мы имеем в виду, что можно, при всем непременном фоновом сопровождении, представить его как существующее само по себе и, следовательно, созерцать как изолированное от всего. И если мы эту возможность все же не осуществляем, то это происходит лишь в силу первичных или приобретенных ассоциаций или по причине иных чисто фактических зависимостей. “Логическая” осуществимость этого остается

незыблемой, наше поле зрения “могло бы”, например, сузиться до одного такого содержания.

То, что здесь выражает слово “представлять”, можно более точно выразить как мыслить (*denken*). Признак, форму взаимосвязи и т.п. мы не можем мыслить как существующие в себе и для себя, как обособленные от всего остального, как исключающие все остальное – это возможно лишь в отношении вещных содержаний. Там, где слово мыслить выступает в этой своеобразной роли, мы сталкиваемся как раз с тем субъективно ориентированным описанием объективного, и причем априорного положения вещей, о котором упоминалось выше. Различия, подобно тому, что один предмет (мы снова употребляем этот более общий термин, включающий также и переживаемые в созерцании содержания) может существовать в себе и для себя, а другой предмет – только на основе какого-либо другого предмета, не касаются фактическостей нашего субъективного мышления. Это содержательно-предметные (*sachlich*) различия, они коренятся в чистой сущности вещей, но поскольку они имеются и мы о них знаем, то это определяет следующее наше высказывание: мышление, уклоняющееся от этих различий, невозможно, т.е. уклоняющиеся от них акты суждения искажены (*verkehrt*). То, что мы не можем мыслить, не может и быть; то, что не может быть, мы не можем мыслить – именно эта эквивалентность характеризует отличие точного понятия мышления от обычного и субъективного смысла представления и мышления.

#### § 7. БОЛЕЕ ЧЕТКАЯ ФОРМУЛИРОВКА НАШЕГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ С ПОМОЩЬЮ ВВЕДЕНИЯ ПОНЯТИЙ “ЧИСТЫЙ ЗАКОН” И “ЧИСТЫЙ РОД”

Итак, там, где в связи с точным термином *мыслить* появляется также слово *мочь*, имеется в виду не субъективная необходимость, т.е. субъективная неспособность “не-мочь-представлять-иначе”, но объективно-идеальная необходимость “не-мочь-быть-иначе”<sup>195</sup>.

Сущность последней дана в сознании аподиктической очевидности. Руководствуясь тем, что говорит нам это сознание, мы констатируем

<sup>195</sup> С этого утверждения начинается решающий для содержания дальнейшего исследования онтологический поворот мышления [исходящего из] очевидности (*Evidenzgedanke*) к мышлению чистой сущностной закономерности. Этот поворот осуществлен весьма четко уже в моем “*Bericht über deutsche Schriften zur Logik, 1884*”, *Archiv für syst. Philos.* III, S. 225, Anmerkung 1.

следующее: сущности такой объективной необходимости принадлежит коррелятивно каждый раз определенная чистая закономерность. Прежде всего, будет несомненно верным в самом общем смысле утверждать, что объективная необходимость вообще равнозначна бытию на основе объективной закономерности. Сингулярная единичность (*singuläre Einzelheit*) "сама по себе" в своем бытии случайна. Если она не обходится, то смысл этого в том, что она находится в закономерной взаимосвязи. То, что препятствует ее иначе-бытию, это закон, гласящий, что это – так, причем не только здесь и теперь, но и вообще, в закономерной всеобщности. Теперь, однако, следует обратить внимание на следующее. Так же как необходимость, о которой идет речь здесь, в нашем обсуждении "несамостоятельных" моментов, имеет значение идеальной, или априорной, необходимости – коренящейся в созерцательно-предметных сущностях, так и, коррелятивно, закономерность имеет значение сущностной, т.е. неэмпирической, безусловно общезначимой закономерности. Никакое отношение к эмпирическому существованию не должно ограничивать объем понятий, выражаяющих закон, никакое эмпирическое полагание существования не должно быть вплетено в сознание закона, как это имеет место при эмпирических общих правилах и законах. "Законы природы", законы в смысле эмпирических наук не являются сущностными (идеальными, априорными) законами, эмпирическая необходимость не есть сущностная необходимость.

Невозможность существования самой по себе какой-либо несамостоятельной части означает, таким образом, что имеется сущностный закон, в силу которого вообще существование какого-либо содержания [внутри] чистого вида, к которому относится эта [несамостоятельная] часть (например, вида "цвет", "форма" и т.д.), предполагает существование содержаний, [относящихся] к определенным соответствующим чистым видам, т.е. (если это нужно еще пояснить) содержаний, с которыми то содержание сочетается как часть или как что-то им присущее (*Anhaftendes*), с ними связанное. Проще это можно выразить так: несамостоятельные предметы суть предметы таких чистых видов, в отношении которых имеется сущностный закон, гласящий, что если они вообще существуют, то исключительно в качестве частей охватывающих целостностей соответствующего вида. То же самое можно сформулировать еще короче: эти части существуют только как части, их невозможно мыслить как что-то существующее само по себе. Скажем, окраска данной бумаги есть несамостоятельный момент этой бумаги – она не про-

сто фактически часть, но предопределена быть частью по своей сущности, в соответствии со своим чистым видом. Ведь окраска вообще и чисто как таковая может существовать лишь как момент чего-то окрашенного. Что же касается самостоятельных предметов, то для них такой сущностный закон отсутствует, они могут, но не должны быть включены в охватывающее их целое.

Выяснение вопроса, что же мы должны подразумевать под *представить само по себе* в критикуемой здесь формулировке требующего определения различия [между самостоятельными и несамостоятельными содержаниями], показало нам совершенно отчетливо суть этого различия. Оно оказалось объективным, коренящимся в чистой сущности самих соответствующих объектов (или частичных содержаний). Теперь можно спросить, как обстоит дело с остальной частью той формулировки, с утверждением, что несамостоятельные предметы и, соответственно, моменты могут быть “лишь” замечены сами по себе или лишь отличены от связанных с ними [предметов и моментов], (но не представлены сами по себе) с помощью исключающего внимания? Какой вклад такое утверждение вносит в определение обсуждаемых предметов и моментов? На это мы можем ответить: ровным счетом никакого. Ведь если вышеупомянутое “лишь” относится к этому “представить само по себе” исключающим образом, то в этом исключающем противопоставлении достигнуто все, что должно быть достигнуто. Если присмотреться, то мы увидим, что несамостоятельное определяется положительно, а самостоятельное – отрицательно; утверждая, что несамостоятельное нельзя представить само по себе, мы лишь возвращаемся через двойное отрижение непосредственно к исходной точке. Как бы то ни было, у нас нет необходимости призывать на помощь “заостренное внимание” – непонятно, чем оно может быть нам полезно. Конечно же, голову можно представить отдельно от человека, который имеет ее. Цвет, форму и тому подобное таким способом представить невозможно, они нуждаются в субстрате, на котором они хотя и могут быть замечены в отдельности, но от которого не могут быть отсекены. Но ведь и голову, скажем, визуально, можно “лишь заметить саму по себе”, ибо она непременно дана как составная часть общего поля зрения. И если мы не воспринимаем ее как составную часть [поля зрения], если мы “абстрагируем” ее от фона, как от чего-то ей созерцательно чуждого и безразличного, то это уже связано не с особенностью содержания, но с условиями восприятия [физической] вещи (*Dingauf-fassung*).

## { § 7A. САМОСТОЯТЕЛЬНЫЕ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫЕ ИДЕИ

Наши различия относились пока что к бытию индивидуальных единичностей, мыслимому “в идеальной всеобщности”, т.е. таких единичностей, которые были поняты чисто как единичности идей. Но, конечно, эти различия распространяются и на сами идеи, и их тоже можно в соответствующем, хотя и несколько измененном смысле обозначить как “самостоятельные” и “несамостоятельные”. Например, предельная дифференциация какого-либо высшего чистого рода может считаться относительно самостоятельной, если рассматривать последовательность ступеней чистых видов (*Arten*) вплоть до высшего рода, причем, опять-таки, каждый низший вид будет относительно самостоятельным по отношению к высшим. Роды, соответствующие индивидуальные единичности которых *a priori* не могут существовать, если они одновременно не являются единичностями объема, правда, чисто мыслимого объема других родов, являются несамостоятельными по отношению к этим последним. И так *mutatis mutandis* в других областях, примеры из которых можно было бы привести.}

## § 8. ОТДЕЛЕНИЕ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ САМОСТОЯТЕЛЬНЫМИ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫМИ СОДЕРЖАНИЯМИ ОТ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ СОДЕРЖАНИЯМИ, ВЫДЕЛЯЮЩИМИСЯ И СЛИВАЮЩИМИСЯ В СОЗЕРЦАНИИ

Мы должны быть готовы еще к одному возражению. Кто-то будет, возможно, настаивать на следующем. В силу того, что самостоятельное содержание утверждает себя как самодостаточное и обособленное от всего вокруг единство, а с другой стороны, несамостоятельное содержание характеризуется как что-то данное лишь на основе других, причем самостоятельных содержаний, имеет место определенное фено-менологическое различие, которое недостаточно учитывается в наших рассуждениях.

Здесь прежде всего нужно принять во внимание следующее дескриптивное положение дел. Несамостоятельные моменты в созерцании — это не просто части, однако определенным (понятийно не опосредствованным) образом мы должны их схватывать как части. Дело в том, что сами по себе они не могут быть замечены без того, чтобы конкретные целые содержания, в которых они присутствуют, не выделялись как нечто единое, что, однако, не говорит о том, что они становятся [при этом] в точном смысле предметными. Скажем, фигуру или цвет

мы не можем заметить сами по себе, не выделяя при этом весь объект, имеющий эту фигуру или этот цвет. Иной раз, правда, кажется, что необычные цвет или форма “бросаются нам в глаза” как что-то отдельное, {и все же при воспроизведении этого процесса становится ясно, что и здесь существует целостный объект, который выделяется как явление, но как раз благодаря той особенности, которая бросается нам в глаза и которая единственно и является в собственном смысле предметной.}<sup>196</sup> Подобным же образом относится выделение некоторого чувственного момента единства к схватыванию самого чувственно-единого целого, например выделение момента пространственной конфигурации, который, наряду с другими моментами единства, лежит в основе внутренней замкнутости чувственно воспринимаемого множества, подающего себя в качестве единства<sup>197</sup>. Происходящее таким образом выделение одного из содержаний может иной раз служить как бы фундаментом для того, чтобы другое тесно связанное с ним содержание стало заметным<sup>198</sup>.

Исследуя эту ситуацию глубже, мы замечаем, что с рассмотренным выше различием между самостоятельными и несамостоятельными содержаниями в феноменологической области, т.е. в области созерцаемых данностей как таковых, пересекается смешиваемое с ним еще одно, а именно: различие между содержаниями “обособленными” в созерцании, “выделяющимися”, “отсекающими” себя от связанных с ними содержаний, и содержаниями, которые как бы сливаются со связанными с ними содержаниями, перетекают в них без каких-либо границ. Конечно, эти выражения многозначны, но их сопоставление, во всяком случае, ясно указывает на то, что речь здесь идет о существенно ином различии.

Итак, содержание является отделенным в созерцании по отношению к сосуществующим содержаниям, если оно не перетекает в них “без разбора”, так, что оно может утвердить свою значимость наряду с ними и выделяться как нечто особое. [С другой стороны], необособленное в созерцании содержание образует с сосуществующими содержаниями целое, из которого оно таким способом не отделяется — оно

<sup>196</sup> А: {<...> И все же воспроизведение процесса делает вероятным, что и здесь сначала существует целостный объект, который бросается нам в глаза, но как раз благодаря той особенности, на которую теперь безостановочно и исключительно переходит наш интерес.}.

<sup>197</sup> См. мою *Philosophie der Arithmetik I*(1891), Kap. XI, S. 228 (“аллея” деревьев, “стая” птиц, “перелет” уток и т.п.).

<sup>198</sup> Из моих *Psychologische Studien zur elementaren Logik. Philos. Monatshefte*, 1894, XXX, S. 162.

со своими “собратьями” (Genossen) не только связано, но даже “сплавлено”. Если понимать самостоятельные содержания в прежнем смысле, т.е. в таком смысле, что они неизменно остаются собою независимо от того, что происходит с их окружением, то вовсе не обязательно, чтобы они обладали самостоятельностью совсем иного типа, каковой является обособленность (Sonderung). Части созерцаемой поверхности равномерной или непрерывно меняющейся в оттенках близны самостоятельны, но не обособлены.

Если мы хотим ответить на вопрос, что же принадлежит к созерцаемой обособленности, то образ переливания или перетекания друг в друга приводит нас сначала к случаям, когда содержание непрерывно переходит от ступени к ступени (*sich abstufern*). Это имеет место прежде всего в области чувственных конкретных [образований] (Konkreta) (или, точнее, для самостоятельных содержаний в сфере внешней чувственности). Обособленность основывается здесь во многих случаях на прерывности (Diskontinuität). Можно высказать следующее положение.

Два одновременных чувственных конкретных [образования] составляют с необходимостью неразличимое единство, если все непосредственно конститутивные моменты одного “непрерывно” (“stetig”) переходят в соответствующие конститутивные моменты другого. Случай равенства каких-либо соответствующих моментов следует при этом считать допустимым пограничным случаем непрерывности, т.е. случаем непрерывного перехода моментов “в самих себя”.

Это положение можно легко распространить и на множество конкретных [образований]. В нем каждое отдельное конкретное [образование] является необособленным в том случае, если конкретные [образования] этой совокупности (Inbegriff) располагаются в ряд так, что они шаг за шагом непрерывно присоединяются один к другому, т.е. что для соседствующих пар верно только что сформулированное положение. Нечто отдельное (Einzelnes) уже остается необособленным от всех других, если только оно не отделяется от одного из них.

#### § 9. ПРОДОЛЖЕНИЕ. УКАЗАНИЕ НА БОЛЕЕ ШИРОКУЮ СФЕРУ ФЕНОМЕНОВ СЛИЯНИЯ

Разумеется, эти положения дают нам в некотором смысле идеализированное выражение фактов. Непрерывность и прерывность, конечно,

не следует воспринимать в их математической точности. Места разрывов — это не математические границы, и интервал (Abstand) не должен быть “бесконечно малым”.

Уточняя, следовало бы провести различие между резкой или же расплывчатой обособленностью, или ограничением, причем в эмпирически нечетком смысле, в каком, скажем, в повседневной жизни говорят об острых концах или ребрах в противоположность тупым или даже закругленным. (Очевидно, что сущностные формы всех созерцаемых данностей как таковых принципиально нельзя подогнать под “точные” или “идеальные понятия”, подобные математическим. Пространственный образ чувственно воспринимаемого дерева как такого, если его рассматривать точно в таком виде, в каком он присутствует как момент в интенциональном предмете данного восприятия, не есть геометрическое построение, не есть нечто “идеальное” или “точное” в смысле геометрической точности. Равным образом созерцаемый цвет как таковой не есть идеальный цвет, вид (*Spezies*) которого — это идеальная точка в “теле цвета” (“Farbenkörper”). Сущности, схватываемые в созерцаемых данностях посредством прямой идеации, суть “неточные” сущности, и их не следует путать с сущностями “точными”, которые являются идеями в кантовском смысле и возникают благодаря своеобразной “идеализации” (к таким сущностям относятся, например, “идеальные” точка, поверхность, пространственная фигура или цвет как “идеальный” вид в “идеальном” теле цвета). Таким образом, понятия описания, используемые в любой чистой дескрипции (т.е. согласующейся непосредственно и надежно с созерцанием), а следовательно, и всякой феноменологической дескрипции, принципиально иные, чем понятия объективной науки, используемые для целей определения. Прояснить такое положение дел — это}<sup>199</sup> феноменологическая задача, за которую всерьез еще не брались, в частности, она не решена и в отношении обсуждаемого различия.

Понятно, что обособление и слияние, определяемые, соответственно, прерывностью и непрерывностью, ограничены очень узкой сферой.

---

<sup>199</sup> А: {Первые еще соприкасаются со сферой идеальных геометрических понятий, последние, напротив, вообще не позволяют превратить себя посредством идеализации в геометрически точные понятия. Однако косвенно их можно значительно более детально охарактеризовать посредством точных понятий. Охарактеризовать как можно более отчетливо расплывчатые формообразования созерцания посредством точных понятий — это вообще}.

Здесь следует напомнить о весьма поучительных исследованиях Штумпфа, касающихся достопримечательных фактов слияния<sup>200</sup>, в области которых мы сейчас, несомненно, находимся. Правда, мы обращаем внимание на случаи, играющие в сфере феноменов слияния своеобразную роль. Обстоятельно рассматривая эти случаи, мы от конкретных [образований], от самостоятельных целостных [комплексов] ощущений возвращаемся к их непосредственным несамостоятельным моментам и, соответственно, видам, которые к ним непосредственно относятся. Прерывность как таковая касается предельных видовых дифференций внутри одного и того же ближайшего вышестоящего чистого рода, например качеств цвета при сравнении с другими качествами цвета. Мы, однако, не определяем прерывность просто как дистанцию между существующими содержаниями в отношении таких предельных дифференций. Одновременные звуки имеют такую дистанцию, но у них нет прерывности в строгом смысле слова. Прерывность характерна для различающихся в видовом отношении моментов лишь в той мере, в какой они, “граница друг с другом, распространяются” в связи с непрерывно меняющимся моментом, а именно пространственным или временным. “На” такой пространственной или временной границе некоторое, скажем визуальное, качество скачком переходит в другое визуальное качество. При непрерывном переходе от одной части пространства к другой мы не продвигаемся непрерывно и в покрывающем [это пространство] качестве: по крайней мере, в одном месте пространства между “соседствующими” качествами имеется конечный (но не бесконечно малый) интервал (*Abstand*). То же самое имеет место в отношении прерывности и в случае последовательности феноменов. Причем здесь обособляются не только качества, например цвет от цвета, но целые конкретные [образования] устанавливают между собой границы; поле зрения разделяется на участки. Дистанция между цветами в этой связности покрытия (по отношению к которой, собственно, и возможна речь о прерывности) обеспечивает в то же время обособление и связанным с ней моментам, в данном случае покрытым частям пространства — иначе они вообще не смогли бы вырваться из “слияния”. Пространственность с необходимостью варьируется непрерывно. Сама по себе какая-либо часть такого изменения мо-

<sup>200</sup> Штумпф определяет, как известно, слияние сначала в узком смысле, т.е. как отношение одновременно ощущаемых качеств, в силу которого они выступают как части некоего целого комплекса ощущений. Но он не упускает из виду и возможности более широкого толкования, которое здесь является для нас решающим. См. *Tonpsychologie II*, § 17, S. 64 ff.

жет быть приметной и уже сначала осознаваться в качестве “оторванной”<sup>201</sup> лишь в том случае, если прерывность создается покрывающими моментами, благодаря чему будет обособлено все соответствующее этой части конкретное.

{Под “пространственностью” мы понимаем здесь прежде всего момент ощущения, объективная апперцепция которого первоначально конституирует являющуюся пространственность, пространственность в собственном смысле. С другой стороны, мы можем понимать под этим и схватываемое “пространственное” – на основе соответствующего созерцания являющейся вещи как таковой, т.е. пространственное как тот интенциональный момент, в котором созерцательно обнаруживает себя, в разных актах созерцания по-разному, объективная, объективно измеряемая пространственная конфигурация “самой физической вещи”.}

Хотя конкретное в чувственном созерцании обязано своим отграничением промежутку между соседствующими моментами, все же отделенность (*Abheben*) целого конкретного [образования] предшествует отделенности отстоящих друг от друга моментов его содержания. Это связано, очевидно, с особенно сильным слиянием различных моментов конкретного, с их “взаимопроникновением”, что проявляется в их взаимозависимости при изменении или уничтожении целого. Такое слияние не есть нечто взаимно расплывшееся на манер непрерывности или уничтожающее обособление каким-либо иным образом; все же оно представляет собою некий тип особенно тесной сопринаадлежности, в которой сразу и непременно выделяется общий комплекс переплетенных моментов, как только какой-то один момент, будучи прерывным, создает для этого условия.

Более глубокий и скрупулезный анализ обнаружил бы здесь еще не мало интересных дескриптивных различий, но для наших целей достаточно и этого весьма приблизительного описания. Мы проделали достаточный путь, чтобы увидеть, что, трактуя различие между отделяющимися и неотделяющимися содержаниями (или, если хотите, между теми, которые представимы сами по себе, и теми, которые сами по себе непредставимы, самостоятельными и несамостоятельными содержаниями – ибо эти выражения напрашиваются здесь), мы вращаемся в сфере нескольких неопределенных (*vage*) “субъективных” со-

---

<sup>201</sup> См. II Исследование, § 40, где мы образно говорили просто о “подчеркнутости” несамостоятельных моментов в сознании идеирующей абстракции в противоположность тем случаям, когда они сами суть интендированные объекты, объекты внимания.

зерцаний, которые, однако, также имеют свои примечательные сущностные особенности. Но с помощью такого различия мы и близко не подходим к универсальному онтологическому различию между абстрактными и конкретными содержаниями (между самостоятельными и несамостоятельными, как мы предпочитали это называть). В первом случае, при различении единообразно выделяющихся содержаний и содержаний с расплывчатым фоном, речь идет о фактах разложения на элементы (*Analyse*) и слияния, причем выделяющиеся при этом содержания могут быть равным образом самостоятельными и несамостоятельными. Таким образом, два [обсуждаемых] различия не должно смешивать, как это, например, делают, когда ставят на одну ступень несамостоятельность необособленных частей равномерно окрашенной поверхности и дескриптивно совершенно иную несамостоятельность абстрактных моментов. Или если хотят обосновать сущность онтологического различия между *конкретным* и *абстрактным* посредством феноменологических фактов, относящихся к сфере актов, а именно тем, что акт представления в отношении конкретного объекта непосредствен и, следовательно, самостоятелен в той мере, в какой он не нуждается в том, чтобы быть основанным на каком-то еще представлении, а акт схватывания абстрактного содержания, с другой стороны, опосредствован и несамостоятелен в том смысле, что он должен основываться на представлении соответственного конкретного объекта. Однако из нашего анализа явствует: все, что приемлемо в этой дескриптивной ситуации, связано еще совсем с другими вещами и, во всяком случае, непригодно для того, чтобы осветить сущность онтологического различия.

## § 10. МНОГООБРАЗИЕ ЗАКОНОВ, ПРИСУЩИХ РАЗНЫМ ВИДАМ НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ

Согласно вышеприведенным рассуждениям несамостоятельность всегда подчиняется априорному закону, который имеет свою понятийную основу в общем [отношении] соответствующей части и целого. Этот закон может быть осознан и высказан с большей или меньшей определенностью. Для введения понятия несамостоятельности достаточно уже сказать, что несамостоятельный предмет может быть тем, что он есть (т.е. в силу своих сущностных определенностей) только в более широком целом. Но в определенных случаях он будет принадлежать то к одному, то другому виду, причем будет меняться и вид дополнения [до целого], в котором он нуждается, чтобы существовать. Если мы, например, говорим, что момент ощущаемого качества, скажем ощущаемого цвета, несамостоятелен и требует целого, в котором он

воплощается, то в этом случае указана только одна сторона действующей здесь закономерности, а именно сторона, касающаяся части, общий характер которой обозначен как ощущаемое качество. Характер целого остается при этом неопределенным, в том числе не ясно и то, каким образом данное "качество" является частью и в каком дополнении оно нуждается, чтобы иметь возможность существовать. Иначе дело будет обстоять, если мы скажем, что {ощущаемое качество может существовать только в "поле ощущений", или, более конкретно, ощущаемый цвет — в визуальном поле ощущений, или же что оно может существовать только как "качественная определенность" некоторой "протяженности". Здесь закономерность определена и с другой стороны. Дано понятие визуального поля ощущений, оно обозначает среди возможных видов целого некоторый частный и определенный. Так же точно понятия "качественная определенность" и "протяженность" выделяют особый случай из разнообразных возможностей того, каким образом некоторый несамостоятельный момент закономерно присущ некоторому целому. Эта особенность определяется в общем сущностью ощущаемого качества или сущностью протяженности, но то и другое содержится на свой лад в сущностном единстве визуального ощущения или визуального поля, в которое встраиваются упорядоченно все такие единства, причем этот "лад" дальнейшему описанию уже не поддается. Действительно, на вопрос, что же дифференцирует определенность быть *ощущаемым моментом* до определенности быть *ощущаемым моментом* [, который осознается] как "качество", нельзя дать ответ, который повел бы нас далее, }<sup>202</sup> мы не можем выявить никакой дополнительной определенности, которая не включала бы понятия качества. Скажем,

---

<sup>202</sup> А: {Качество может быть только в объекте, который несет в себе это качество как некоторый внутренний момент, более точно, как некоторый внутренний признак. Закономерность определена здесь и с другой стороны; дано понятие внутреннего признака, и оно обозначает только одну из различных возможностей, как [нечто] несамостоятельное закономерно присущее некоторому целому. То, что качество выступает как внутренний признак своим специфическим образом, то, что общая определенность быть *внутренним признаком* различается в зависимости от того, является ли "присущное" (das Einwohnende) качеством или протяженностью и т.п. — это, разумеется, делает формулировку закона не абсолютно точной; однако этого хватает настолько, насколько это необходимо и возможно. Ибо на вопрос, что же дифференцирует определенность быть *внутренним признаком* до определенности быть *внутренним признаком как качество*, нельзя дать какого-либо ответа, который бы повел далее, }.

на вопрос, что нужно присоединить к цвету, чтобы получить вид *красный*, мы можем лишь снова ответить: *красный*.

Во всяком случае, понятие несамостоятельного вместе с определяющими его закономерностями, которые, правда, обозначены только косвенно и в общем виде, указывает на объективно определенные и многообразно изменяющиеся сущностные законы. Речь ведь идет не о такой особенности определенных частей, что они вообще должны быть частями, а в остальном – совершенно безразлично, что будет с ними объединяться и каковы системы связей, в которые они будут встраиваться; напротив, существуют твердо установленные, необходимые отношения, т.е. содержательно определенные чистые законы, причем изменение чистых видов несамостоятельных содержаний предполагает и соответствующее изменение этих законов, которые предписывают одним содержаниям одно дополнение, другим – другое. Связанные в эти законы виды, которые устанавливают границы [различных] сфер случайных единичностей (именно с точки зрения этих законов), являются подчас, но не всегда предельными видовыми дифференциями. Если, например, закон предписывает каким-либо содержаниям вида “цвет” взаимосвязь с содержаниями вида “протяженность”, то это не значит, что он предписывает определенному цвету определенную протяженность или наоборот. Значения (*Werte*) предельных дифференций не находятся в функциональной взаимозависимости. Закон лишь называет низшие виды (т.е. виды, имеющие непосредственно под собой многообразие предельных видовых дифференций). С другой стороны, если мы рассмотрим зависимость интервала между качествами от фундирующих качеств, мы отметим, что этот интервал однозначно определяется предельными видовыми дифференциями упомянутых качеств, т.е. опять-таки определяется как предельная дифференция.

Итак, понятие несамостоятельности эквивалентно понятию идейальной закономерности взаимосвязей, образующих единство. Если какая-то часть находится не просто в фактической, но в идеально-закономерной взаимосвязи, то она несамостоятельна – ведь такая предписываемая законом взаимосвязь означает не что иное, как то, что в соответствии со своей чистой сущностью некоторая часть определенного вида может закономерно существовать только в связи с некоторыми другими частями того или иного соответствующего ей вида. Также и в том случае, когда закон говорит не об обязательности, а наоборот, о невозможности связи, например утверждает, что существование части *A* исключает, как несовместимое с собой, существование части *B*, мы приходим опять-таки к несамостоятельности. Действительно, *A* может исключать *B* лишь в том случае, если *A* и *B* требу-

ют одного и того же взаимоисключающим образом. Один цвет исключает другой на одном и том же участке поверхности, которую они оба хотят полностью покрыть. Однако как раз оба они не могут этого сделать. Если в соответствии с существенной закономерностью исключается какая-либо определенная область (*Umgrenzung*) [окрашенной поверхности], то с этим соотносится всегда позитивное существенно закономерное требование соответствующей [иначе окрашенной] области.

## § 11. ОТЛИЧИЕ ЭТИХ “МАТЕРИАЛЬНЫХ” ЗАКОНОВ ОТ “ЗАКОНОВ ФОРМАЛЬНЫХ”, ИЛИ “АНАЛИТИЧЕСКИХ”

Необходимости, или законы, определяющие конкретные классы несамостоятельностей, коренятся, как мы неоднократно подчеркивали, в существенных особенностях содержаний, в их своеобразии, или, точнее говоря, они возникают на основе {чистых родов, видов, видовых дифференций}<sup>203</sup>, под которые подпадают соответствующие несамостоятельные и дополняющие содержания как случайные единичности. {Представив совокупность таких идеальных объектов, мы тем самым имеем совокупность чистых “сущностей”, “эссенций” всех идеально (*idealiter*) возможных индивидуальных предметов (существований) (*Existenzen*). Этим эссенциям соответствуют далее “содержательные (*sachhaltige*) понятия” и положения, которые мы четко отделяем от “чисто формальных понятий” и положений, свободных от всякой “содержательной материи”. К этим последним относятся формально-логические и существенно связанные с ними формально-онтологические категории, о которых шла речь в заключительной главе *Prolegomena*, и возникающие из них синтаксические построения. Такие понятия, как *нечто* или *одно, предмет, свойство, отношение, связь, множество, количества, порядок, порядковое числительное, целое, часть, величина и т.д.* имеют принципиально иной характер по сравнению с понятиями *дом, дерево, цвет, звук, пространство, ощущение, чувство и др.*, выражаяющими, со своей стороны, нечто “содержательное”. Если первые группируются вокруг пустой идеи нечто, или предмета вообще, и связаны с этим предметом посредством формальных онтологических аксиом, то последние упорядочиваются относительно высших содержательных родов (материальных категорий), в которых имеют свои корни *материальные онтологии*. Такое кардинальное разграничение между “формальной” и “содержательной”, или материальной, сферой сущностей отражает истинное различие между *аналитически-априорными* и *синтетически-априорными*

<sup>203</sup> А: {(аристотелевских) видов или видовых отличий}.

*дисциплинами и, соответственно, законами и необходимостями.* В следующем параграфе это различие будет рассмотрено в систематической форме.

Теперь, без сомнения, ясно, что все законы, или необходимости, которым подчиняются разнообразные виды несамостоятельности, принадлежат сфере синтетического *Apriori*, и мы в полной мере понимаем, что их отделяет от чисто формальных, т.е. несодержательных законов и необходимостей.)<sup>204</sup> Законы такого вида, как закон причинности, который определяет несамостоятельность вещественно-реальных изменений, или законы (как правило, не вполне сформулированные), определяющие несамостоятельность простых качеств, интенсивностей, протяженностей, границ, отношений и т.п., нельзя приравнивать к чисто “аналитическим” обобщениям типа: *целое не может существовать без частей*, или к аналитическим необходимостям, таким, как: *не может быть короля, господина, отца, если нет подданных, слуг, детей*. Общим является здесь следующее: коррелятивные моменты (*Korrelata*) требуют друг от друга взаимного присутствия, их нельзя мыслить один без другого, они не могут быть друг без друга. Если мы с этим сопоставим какое-то утверждение противоположного типа, например: *цвет не может быть без чего-то, что имеет цвет, или цвет не может быть без некоторой покрытой им протяженности и т.д.*, то различие бросается в глаза. Цвет – не относительное выражение, значение которого включало бы представление об отношении к чему-то еще. Конечно, цвет “немыслим” без того, что окрашено, но существование чего-то окрашенного, конкретнее – протяженности, “аналитически” не корениится в понятии “цвет”.

Сущность этого различия станет ясной из следующего рассуждения.

Часть как таковая никоим образом не может существовать без целого, частью которого она является. С другой стороны, мы отмечаем (по отношению к самостоятельным частям), что часть нередко может существовать вне целого, компонентом которого она является. Противоречия в этом нет. Подразумевается здесь следующее. Если оценивать часть по ее внутреннему содержанию, по свойственной ей сущности, то может так случиться, что то, чему присуще это содержание, будет способно существовать и без целого, в котором оно присутствует; оно может быть само по себе, без связи с чем-то еще, и тогда оно, естественно, уже не часть. Изменение связей или их полное устранение в этом слу-

<sup>204</sup> А: [Этим обозначено сразу же сущностное различие, которое отделяет эти “синтетические необходимости” от аналитических (в определенном смысле: “материальные” – от “формальных”).].

чае не затрагивает собственного, такого-то и такого-то содержания части, не прекращает его существования, теряются лишь его связи, его бытие-как-части (*Teilsein*). Но есть части иного вида, с которыми дело обстоит прямо противоположным образом, как не-части они немыслимы вне определенных связей из-за своеобразия своего содержания. Итак, возможности и невозможности, о которых идет речь, коренятся в сущностном своеобразии содержаний. Совсем иначе дело обстоит с “аналитической” тривиальностью, что часть как таковая не может существовать без целого, частью которого она является. Было бы “противоречием”, т.е. “формально-аналитической” бессмыслицей нечто называть частью, когда недостает соответствующего целого. В этом случае внутреннее содержание части к делу вообще не относится, лежащая здесь в основе “формальная” закономерность не имеет ничего общего с отмеченной выше “содержательной” закономерностью и, таким образом, не может служить ей препятствием.

Конечно, взаимообусловленность коррелятов (*Korrelativa*) как таковых указывает, разумеется, на взаимную необходимость некоторых моментов, т.е. на обязательно присущие каждому отношению (*Relation*) связи и определенности связей. Но она указывает на это лишь с формальной неопределенностью. Господствующая здесь закономерность — одна для всех отношений как таковых; это просто формальная закономерность, коренящаяся чисто в “аналитической сущности”, в данном случае в сущности формальной категории “отношение”. Она ничего не перенимает от содержательных особенностей отношений и отдельных членов отношений, называя их лишь “некоторые”. Скажем, для простого случая двух членов отношения эта закономерность утверждает: если некоторое  $\alpha$  находится в некотором отношении к некоторому  $\beta$ , то это  $\beta$  находится в некотором соответствующем отношении к  $\alpha$ , причем  $\alpha$  и  $\beta$  здесь неограниченные переменные.

## { § 12. ОСНОВНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ }<sup>205</sup>

Обобщенно мы можем предложить следующие определения:

{Аналитические законы суть утверждения безусловно всеобщие и, следовательно, свободные от всякого эксплицитного или имплицитного полагания существования индивидуального; они не содержат никаких понятий, кроме формальных, а если мы возвращаемся к первичным законам, то таковые содержат только формальные категории. Ана-

<sup>205</sup> В А здесь нет начала нового параграфа.

литическим законам противостоит их спецификация (Besonderung), происходящая в результате введения содержательных понятий и, при определенных обстоятельствах, идей, полагающих индивидуальное существование (например *это, этот (der) кайзер*). В общем спецификация законов ведет к необходимостим, следовательно, спецификация аналитических законов приводит к *аналитическим необходимостям*. То, что мы называем “*аналитическими утверждениями*”, суть, как правило, аналитические необходимости. Если они заключают в себя положение существования (например, *если этот дом красный, то красота присуща этому дому*), то аналитическая необходимость относится как раз к тому содержанию высказывания, ради которого утверждение становится эмпирической спецификацией аналитического закона, т.е. не относится к эмпирическому положению существования.)

{*Аналитически необходимые утверждения*, так мы можем определить, суть такие утверждения, которые обладают истиной абсолютно независимой от содержательного своеобразия их предметностей (мыслимых определенно или в неопределенной всеобщности), от возможной фактичности случая, от значимости возможного положения существования; т.е. это утверждения, которые позволяют себе полностью “*формализовать*” и могут рассматриваться как частные случаи или же эмпирические применения формальных, или аналитических, законов, которые как раз выявляют свою значимость благодаря подобной формализации. Аналитическое утверждение должно, при полном сохранении своей логической формы, обеспечивать возможность замены любой содержательной материи пустой формой “*нечто*”; оно должно также исключать всякое положение существования, переходя в соответствующую форму суждения “*необусловленной всеобщности*” или закономерности.}<sup>206</sup>

Аналитическим является, например, утверждение: *существование этого дома включает существование его крыши, его стен и остальных частей*. Здесь действует аналитическая формула, гласящая, что *существование какого-либо целого G (α, β, γ...)* включает

---

<sup>206</sup> А: {Аналитические утверждения суть такие утверждения, которые имеют значимость (Geltung), полностью независимую от содержательного (inhaltlich) своеобразия своих предметов (и, таким образом, от предметных форм связи); т.е. утверждения, которые позволяют себе полностью формализировать и которые можно рассматривать как частные случаи или простые применения формальных, или аналитических, законов, выявляющихся этим путем. Эта формализация состоит в том, что в данном аналитическом утверждении все содержательные определенности заменяются неопределенностями, а последние понимаются как неограниченные переменные.}.

вообще существование его частей  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ . Этот закон не содержит в себе значения, которое выражало бы наличие какого-либо содержательного рода или вида. Индивидуальное полагание существования, которое в нашем примере подразумевалось в [местоимении] *этот*, исчезло, как мы видим, в результате перехода к чистому закону. Это и есть аналитический закон — он построен исключительно из формально-логических категорий и категориальных форм.

{Обладая понятием аналитического закона и аналитической необходимости, мы *eo ipso* получаем понятия *синтетического закона a priori* и *синтетически-априорной необходимости*. Каждый чистый закон, включающий содержательные понятия таким образом, что при этом невозможна формализация этих понятий *salva veritate*<sup>207</sup> (т.е. всякий такой закон, не являющийся аналитической необходимостью), есть синтетический закон *a priori*. Спецификации таких законов суть синтетические необходимости, в том числе, конечно, и эмпирические спецификации, такие, например, как *этот красный цвет отличается от этого зеленого цвета.*<sup>208</sup>}

Вышесказанного, пожалуй, достаточно, чтобы выявить сущностное различие между законами, коренящимися в специфической природе содержаний, к которым привязаны несамостоятельности, и, с другой стороны, аналитическими и формальными законами, которые, будучи основаны на формальных “категориях”, нечувствительны к какой-либо “материи познания”.

{Примечание 1. Сравните данные здесь определения с кантовскими, которые, по нашему мнению, вовсе не заслуживают того, чтобы их называли “классическими”. Нам представляется, что наши определения удовлетворительно решили одну из важнейших проблем теории науки и являются одновременно первым решительным шагом на пути к систематическому разграничению априорных онтологий. Продолжение будет дано в последующих публикациях.

Примечание 2. Нетрудно заметить, что основные понятия, обсуждаемые в этом разделе, а именно *целое и часть, самостоятельность и несамостоятельность, необходимость и закон*, претерпевают существенное изменение своего смысла, если они понимаются не в смысле сущностного положения дел (*Wesensvorkommnis*), т.е. не как чистые понятия, но интерпретируются как эмпирические. Заметим, что для целей наших по-

---

<sup>207</sup> не погрешив против истины (*Прим. перев.*).

<sup>208</sup> А: {Подробнее об этом позже.} (В А нет абзаца. — *Прим. перев.*).

следующих исследований нет необходимости подробно обсуждать эти эмпирические понятия и их отношение к чистым понятиям.)<sup>209</sup>

## § 12А. КОНКРЕТНОЕ (KONKRETUM) И ВЕЩЬ. ОБОБЩЕНИЕ ПОНЯТИЙ САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ ПОСРЕДСТВОМ ИХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ НА ОБЛАСТЬ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ И КАУЗАЛЬНОСТИ

Понятие конкретного как самостоятельного содержания, причем содержание может быть понято в самом широком смысле предмета вообще, не совпадает с понятием вещи, так же как несамостоятельные содержания не могут без оговорок иметь значение свойств вещи. Так, мы находим, например, в области ощущений конкретные [образования] (*konkreta*), но не вещи. К единству вещи относится нечто большее, чем отдельное конкретное; к нему относится (в идеале) одно, бесконечное в возможности многообразие темпорально последовательных, в смысле понятий изменения и устойчивости (*Verharrung*), непрерывно переходящих друг в друга конкретных [образований] одной и той же формы, причем это многообразие охватывается единством каузальности (будь это относительно самого по себе многообразия или же вместе с определенными, соответствующими многообразиями одинакового строения). Это означает, что в отношении многообразий существует закономерность, которая делает однозначно зависимыми существующие конкретные [образования] в какой-либо определенной временной точке от конкретных [образований] (сопряженных с ними в смысле изменения и устойчивости) в определенной, но произвольно выбранной предшествующей временной точке. Если в отношении любого конкретного протекания изменения или устойчивого состояния мы говорим об одном и том же изменяющемся или пребывающем конкретном, то мы можем также сказать: вещи суть единообразно охваченные каузальной закономерностью конкретные [образования], они подчиняются именно той закономерности, в соответствии с которой посредством значений (*Wert*) конкретных [образований] в какой-либо момент (а именно определенностей, конституирующих в данный момент эти конкретные [образования]) становятся определимыми значения “тех же самых” конкретных образований в каждый последующий момент, таким образом, эти последние значения представимы посредством первых как однозначные функции времени.

<sup>209</sup> Добавление из В, в А следует § 12. Для удобства чтения мы даем § 12 из А не в сноске, а как § 12а (Прим. перев.).

Если мы хотим более формально и значительно точнее охарактеризовать такого рода закономерную связь, которая маркирует группу конкретных образований как совокупность или систему вещей, подчиняющуюся *каузальной* закономерности, то мы должны составить следующее математическое выражение:

Пусть  $G_1(\alpha^{(1)}, \beta^{(1)}, \dots; t), G_2(\alpha^{(2)}, \beta^{(2)}, \dots; t) \dots G_n(\alpha^{(n)}, \beta^{(n)}, \dots; t)$  –  
и произвольных конкретных [образований].

Временная определенность  $t$  повсюду должна в них иметь тождественное значение и соответственно изменяться, как только будет предпринята определенная вариация. Символы  $\alpha, \beta \dots$  должны будут обозначать в общем различные виды определенностей, точно так же символы  $G_1, G_2 \dots G_n$  – в общем различные формы единства конкретных [образований]. Все же это не исключает того, что в этих отношениях присутствует единообразие, только соответствующие определенности в различных  $G$ , если, скажем, все  $G$ , должны были бы быть одного и того же типа, например,  $G$ , не могут естественно быть настолько тождественными, чтобы вместо простого сходства или равенства получалось бы индивидуальное тождество.

Если мы представим теперь символы  $\alpha^{(1)}, \beta^{(1)} \dots \alpha^{(2)}, \beta^{(2)} \dots$  как переменные, то тогда каузальная закономерность состоит прежде всего в том, что некоторая свободная вариация оказывается невозможной, но что произвольное, но определенное значение  $t$ , скажем  $t_0$ , и соответствующие этим символам значения переменных, т.е.  $\alpha_0^{(1)}, \beta_0^{(1)} \dots \alpha_0^{(2)}, \beta_0^{(2)} \dots$  однозначно определяют значения этих переменных в каждой дальнейшей временной точке. Эта закономерность касается не только  $n$ -го [числа] рассмотренных  $G$ , но конкретных [образований] форм  $G$  вообще, т.е. произвольных конкретных [образований] и тех классов форм конкретных [образований], которые единообразно соотнесены с идеей каузальности.

В силу этого элементарные законы, из которых выстраивается закономерность, таковы, что на их основе каждая характеристика при изменении любого выбранного конкретного, рассматривается ли оно с точки зрения его обособленного существования или его сосуществования с любыми другими конкретными [образованиями], может быть определена однозначно. В качестве дополнения следовало бы, пожалуй, зафиксировать еще понятие сущностно единой каузальной системы или некоторой группы вещей, охваченной взаимодействием единого типа. При этом речь идет о том случае, когда особая закономерность связывает все вещи рассматриваемой группы единым образом, т.е. так, что, например, с выпадением только одной вещи сразу же должны были бы модифицироваться ряды изменений всех других и что

вообще было бы невозможным расчленение всей группы на несколько друг по отношению к другу индифферентных групп (т.е. групп, ряды изменений которых сосуществовали бы во времени, но относительно друг друга были бы независимыми).

В каузальности конкретные [образования] в некоторый определенный момент сами по себе или же в соединении с другими сосуществующими конкретными [образованиями] зависят от конкретных [образований] предшествующих моментов, т.е. в определенном смысле они несамостоятельны. Следует, однако, обратить внимание, что понятие самостоятельности определялось нами до сих пор только как самостоятельность в сосуществовании. Пожалуй, речь при этом шла также об изменении; но это только по аналогии с геометрией, где функциональные связи в сосуществовании выявляются благодаря тому, что сопутствующие вариации мысленно принимаются в расчет, но все же при этом не подразумеваются какие-либо каузальные зависимости. При геометрическом изменении речь идет просто о варьирующейся подстановке в закон определенных единичных значений и о мысленном прослеживании рядов значений, которые этой подстановкой определяются. Подобным же образом и в нашем случае. Между тем понятие самостоятельных, соответственно, несамостоятельных содержаний легко обобщить таким образом, что можно было бы различать между случаем сосуществования и последовательности. Для этого нам требуется просто расширить подобающим образом понятие целого (и аналитически принадлежащих ему понятий), чтобы не просто можно было говорить о целом (единствах, связях) относительно существования, но и о целом относительно последовательности. Тогда наши понятия могли бы сразу быть распространены и на вещи, при этом только следует обратить внимание на своеобразное содержание, которое допускается в речи о существовании и несуществовании вещей. Самостоятельность непосредственно выражена, и причем как самостоятельность в абсолютном смысле, в определении субстанции у Декарта: “res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum”<sup>210</sup>. Все же это завело бы нас слишком далеко, если бы мы принимали в расчет усложнения, которые привносит сюда каузальное отношение. Мы ограничимся лишь действительными [при переходе] от момента к моменту и соединяющимися во временное целое конкретными [образованиями], которые представляют фундамент для законов относительно вещей. В дальнейшем мы не должны будем иметь дело с вещами, но общие понятия, распро-

<sup>210</sup> Вещь, которая существует таким образом, что не требует для своего существования никакой другой вещи. (Прим. перев.).

страненные на единства последовательности, могут быть крайне важными.)

### § 13. ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ

Самостоятельность мыслилась нами до сих пор как нечто абсолютное, как определенная независимость от всех связанных [между собой] содержаний, несамостоятельность же — как контрадикторная противоположность, т.е. как зависимость по меньшей мере от одного содержания. Но не менее важно определить эти понятия и как относительные, причем абсолютное размежевание будет в этом случае предельным случаем относительного. Побуждение к этому исходит от самих вещей. В пределах сферы простых данностей ощущений (т.е. на этот раз не в сфере представленных, являющихся в этих ощущениях вещей как таковых) момент визуальной протяженности<sup>211</sup> во всех ее частях выступает для нас как несамостоятельный, но в пределах протяженности, рассматриваемой *in abstracto*, каждый из ее фрагментов (*Stück*) будет считаться относительно самостоятельным; [с другой стороны], каждый из ее моментов, например момент формы, который нужно отличать от “положения” и “величины”<sup>212</sup>, рассматривается как относительно несамостоятельный. Итак, рассуждение об относительной самостоятельности, которая при абсолютном рассмотрении или в каких-либо еще отношениях может быть несамостоятельностью, относится здесь к целому, которое посредством своей совокупности частей (причисля сюда и само целое) устанавливает сферу, в границах которой теперь должны проводиться различия, которые осуществлялись до этого неограниченным образом. Итак, мы можем предложить следующие определения.

Несамостоятельным в и относительно целого *G*, или относительно совокупности содержаний, определяемой этим целим *G*, называется каждое из его частичных содержаний, которое может существовать только как часть, причем как часть целого такого типа, который как раз представлен этой совокупностью. Всякое частичное содержание, для которого вышесказанное неверно, называется

<sup>211</sup> Момент, представляющий пространственную протяженность явленной нам окрашенной пространственной фигуры.

<sup>212</sup> “Положение” и “величина” обозначают здесь, конечно, события в сфере ощущений, т.е. моменты, представляющие интенциональные (являющиеся) положение и величину в немодифицированном смысле.

самостоятельным и относительно целого G. Сокращенно можно также говорить о несамостоятельных или самостоятельных частях определенного (*des*) целого и, в соответствующем смысле, о несамостоятельных и самостоятельных частях частей (частичных целых) (*Teilganzes*) целого.

Это определение можно, конечно, обобщить и дальше. Его легко можно понять и так, что мы не просто соотносим какое-то частичное содержание с более широким целым, но определяем в самом широком смысле отношение одного содержания к другому, даже если они разъединены (*disjunkt*). В соответствии с этим мы определяем:

Содержание  $\alpha$  относительно несамостоятельно применительно к содержанию  $\beta$ , соответственно, к целостной совокупности содержаний, определяемой посредством  $\beta$  и всех его частей, если действует чистый закон, коренящийся в своеобразии соответствующих родов содержаний, согласно которому вообще содержание чистого рода  $\alpha$  *a priori* может существовать только в других содержаниях или в соединении с другими содержаниями из целостной совокупности чистых родов содержаний, определяемой через  $\beta$ . Если такой закон отсутствует, то мы называем  $\alpha$  самостоятельным относительно  $\beta$ .

{Это можно сказать и проще: содержание  $\alpha$  относительно несамостоятельно применительно к содержанию  $\beta$ , если существует закон, коренящийся в родовых сущностях  $\alpha$ ,  $\beta$ , согласно которому *a priori* содержание чистого рода  $\alpha$  может существовать только в содержании или в соединении с содержанием рода  $\beta$ . При этом мы, конечно, допускаем, что роды  $\alpha$  и  $\beta$  могут состоять из комплексов, так что целый ряд родов может быть переплетен друг с другом в соответствии с элементами этих комплексов. Из нашего определения следует, что  $\alpha$  как таковому, в безусловной всеобщности, предопределено быть совместно данным в единстве с каким-либо  $\beta$ , или, иначе говоря, чистый род  $\alpha$ , рассматриваемый с точки зрения возможности существования его индивидуальных единичностей, требует наличия рода  $\beta$ , соответственно, связной совместной данности единичностей его объема. Еще короче можно сказать, что бытие некоторого  $\alpha$  относительно самостоятельно или несамостоятельно по отношению к роду  $\beta$ .}

Необходимое сосуществование, о котором говорится в определении, может или иметь место в некоторой произвольной временной точке, или же происходить во временной протяженности. В последнем случае  $\beta$  есть временное целое, и временные определенности играют свою роль (как временные соотношения, отрезки времени) в совокупности со-

держаний, определяемой через  $\beta$ . Например, содержание  $\kappa$ , включающее временное определение  $t_0$ , может нуждаться в существовании какого-то другого содержания  $\lambda$  с временным определением  $t_1 = t_0 + \Delta$  и, в этом смысле, быть несамостоятельным. {Убедительный пример последней упомянутой несамостоятельности дает существенный закон, относящийся к сфере феноменологических событий “потока сознания”, что каждое актуальное, осуществленное в сознании Текущий (Bewußtseins-Jetzt) неизбежно и непрерывно переходит в только что бывшее (ein eben Gewesen); т.е. настоящее-в-сознании (Bewußtseinsgegenwart) предъявляет непрерывные требования к будущему-в-сознании (Bewußtseins-zukunft); и в этой связи: ретенциальное сознание только что бывшего, которое само обладает имманентным характером актуального Текущий, требует, чтобы только что осознанный феномен был бы только что бывшим. Конечно, время, о котором мы здесь говорим, это имманентная форма времени, принадлежащая самому феноменологическому потоку сознания.}

Можно взять для иллюстрации сказанного и иначе ориентированные примеры. Если придерживаться нашего определения, то в конкретной целостности и по отношению к конкретной целостности визуального созерцания в некоторый момент самостоятельным является любой фрагмент (Stück), т.е. любой конкретно заполненный отрезок поля зрения; [тогда как] любой цвет такого фрагмента, конфигурация цветов целого и т.п. – несамостоятельны. Или, скажем, заполненные поле зрения, “поле” осознания и т.д. самостоятельны в целом и по отношению к целому всего данного чувственного созерцания (Gesamtaanschauung), тогда как качество, форма и т.п. – несамостоятельны, независимо от того, принадлежат ли они целому или каким-то его частям. Надо сразу же отметить, что все считавшееся несамостоятельным или самостоятельным по отношению к целому в предыдущем примере должно считаться таковым и относительно целого, которое является эталоном сравнения в данном случае. Речь здесь идет об общей истине:

Все, что самостоятельно или несамостоятельно по отношению к какому-то  $\beta$ , остается именно в этом качестве по отношению к любому целому  $\beta'$ , относительно которого  $\beta$  самостоятельно или несамостоятельно. Это положение, конечно, не допускает обращения. Итак, хотя отношения меняются в зависимости от того, как мы проводим границы, и при этом меняются относительные понятия, тем не менее только что упомянутый закон придает определенное отношение группам содержаний, состоящих в обозначенной взаимосвязи. Именно так происходит, когда мы, например, какую-либо из сосущест-

вующих групп, относящихся к любой временной точке, сравниваем с группами последовательными во времени и включающими ту группу или, в определенных случаях, сравниваем ее со всеобъемлющей группой бесконечного полного (феноменологического) времени. Самостоятельное из последней группы составляет более обширную сферу, так что не все считающиеся самостоятельным в порядке сосуществования должно считаться таковым в порядке последовательного существования, но, пожалуй, верно обратное. Действительно, что-либо самостоятельное в порядке сосуществования (например, ограниченный участок поля зрительного ощущения в его конкретной полноте) будет несамостоятельным относительно всей целостности заполненного времени в той мере, в какой мы его временную определенность мыслим не более как точку во времени. Ведь, согласно вышесказанному, временная точка как таковая несамостоятельна, она конкретно наполняется лишь как составная часть заполненной временной протяженности, длительности. Но если мы заменим точку во времени длительностью, в которой данное конкретное содержание мыслится как абсолютно неизменное, тогда это длящееся сосуществование может считаться самостоятельным и в этой более широкой сфере.

## ВТОРАЯ ГЛАВА

### РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТЕОРИИ ЧИСТЫХ ФОРМ ЦЕЛОГО И ЧАСТИ

#### § 14. ПОНЯТИЕ ФУНДИРОВАНИЯ И СООТВЕТСТВУЮЩИЕ ТЕОРЕМЫ

Закон, сформулированный и проиллюстрированный примерами в последнем абзаце предыдущего параграфа, не является эмпирическим утверждением, но это и не непосредственно сущностный закон; он, как и ряд подобных ему законов, допускает априорное доказательство. Ничто не может выявить ценность строгих определений более отчетливо, чем возможность дедуктивно обосновать такие утверждения, которые хорошо нам знакомы в ином облачении. Задержимся немного на этом предмете ввиду большого научного интереса, проявляемого к строению дедуктивного теоретирования в любой области.

*Определения.* Если согласно сущностному закону некоторое  $\alpha$  может существовать как таковое только в более широком единстве, связывающем его с некоторым  $\mu$ , то мы говорим, что  $\alpha$  как таковое нужда-

ется в фундировании (*Fundierung*) посредством  $\mu$  или же что  $\alpha$  как таковое нуждается в дополнении посредством  $\mu$ . Если, в согласии с вышесказанным,  $\alpha_0$  и  $\mu_0$  суть определенные, реализованные в одном целом частные случаи чистых родов  $\alpha$  и  $\mu$ , находящихся в указанном соотношении, то мы называем  $\alpha_0$  фундированным посредством  $\mu_0$ , причем исключительно посредством  $\mu_0$ , если потребность  $\alpha_0$  быть дополненным удовлетворяется только лишь этим  $\mu_0$ . Конечно, эту терминологию мы можем перенести и на сами виды, причем эквивокации здесь будут вполне безвредны. Мы можем, далее, сказать, но с меньшей определенностью, что оба содержания или оба чистых вида находятся в отношении фундирования или же в отношении необходимой связи — здесь, конечно, остается открытым, какое из двух возможных не исключающих друг друга отношений имеется в виду. Неопределенные выражения:  $\alpha_0$  нуждается в дополнении, оно фундировано в некотором моменте очевидно равнозначны выражению:  $\alpha_0$  несамостоятельно.

Теорема 1. Если некоторое  $\alpha$  как таковое нуждается в фундировании посредством некоторого  $\mu$ , то в таком же фундировании нуждается и всякое целое, в которое входит как часть такое  $\alpha$ , но не входит как часть такое  $\mu$ .

Это утверждение аксиоматически очевидно. Если  $\alpha$  может существовать лишь при условии, что оно дополнено  $\mu$ , то и целое, включающее  $\alpha$ , но не включающее  $\mu$ , не сможет удовлетворить потребности  $\alpha$  в дополнении и, таким образом, само это целое должно вместе с  $\alpha$  испытывать эту потребность.

В качестве короллярия мы можем утверждать следующее (с учетом определения, предложенного в предыдущем параграфе).

Теорема 2. Целое, включающее какой-либо несамостоятельный момент, но не включающее при этом как свою часть дополнение, которого требует для себя этот момент, является также несамостоятельным, причем оно является таковым относительно каждого вышестоящего самостоятельного целого, в котором этот несамостоятельный момент тоже содержится.

Теорема 3. Если  $G$  есть самостоятельная часть  $\Gamma$ , (т.е.<sup>213</sup> [самостоятельно] относительно  $\Gamma$ ), то вся-

---

<sup>213</sup> В смысле сокращенной формулировки, определенной в предшествующем параграфе. Здесь это надо постоянно иметь в виду.

кая самостоятельная часть  $g$  этого  $G$  есть также и самостоятельная часть  $\Gamma$ .

Действительно, если  $g$ , рассматриваемое относительно  $\Gamma$ , нуждалось бы в дополнении  $\mu$  и, таким образом, имело бы в области  $\Gamma$  фундирование  $\mu_0$ , то это фундирование должно было бы содержаться и в  $G$ . Ибо в противном случае  $G$ , согласно теореме 1, нуждалось бы в дополнении к  $\mu$  и, поскольку  $\mu_0$  есть часть  $\Gamma$ ,  $G$  было бы, по теореме 2, несамостоятельно относительно  $\Gamma$ , что противоречит исходному условию. Но согласно этому условию  $g$  есть самостоятельная часть  $G$ , т.е. самостоятельно относительно  $G$ . Стало быть в области  $G$ , а следовательно, и во всем объеме  $\Gamma$ , не может быть ничего, что могло бы послужить фундированию  $g$ .

Эту теорему можно при сообразном изменении символики сформулировать и так: Если  $\alpha$  есть самостоятельная часть  $\beta$ , а  $\beta$  есть самостоятельная часть  $\gamma$ , то  $\alpha$  тоже самостоятельная часть  $\gamma$ .

Или еще короче: Самостоятельная часть самостоятельной части есть самостоятельная часть целого.

Теорема 4. Если  $\gamma$  есть несамостоятельная часть целого  $G$ , то оно будет также несамостоятельной частью любого другого целого, в которое  $G$  входит как часть.

$\gamma$  несамостоятельно относительно  $G$  – это значит, что оно фундировано в каком-то  $\mu_0$ , принадлежащем области  $G$ . Конечно, это  $\mu_0$  должно присутствовать также и в области любого целого, стоящего иерархически над  $G$ , т.е. включающего  $G$  как свою часть. Иными словами,  $\gamma$  должно быть несамостоятельно также и относительно любого из этих целых. (Добавим, что  $\gamma$  вполне может быть самостоятельным по отношению к какому-то нижестоящему целому, но при этом границы этого целого должны быть проведены таким образом, что необходимое дополнение  $\mu$  будет из него исключено. Например, какой-то фрагмент (*Stück*) являющейся нам протяженности *in abstracto*, взятый как момент, самостоятелен относительно этой протяженности; однако она сама несамостоятельна по отношению к конкретным целым наполненной протяженности.)

Эту теорему можно, как и предыдущую, выразить в следующих формулировках.

Если  $\alpha$  есть несамостоятельная часть  $\beta$ , а  $\beta$  несамостоятельная часть  $\gamma$ , то  $\alpha$  является также несамостоятельной частью  $\gamma$ .

Несамостоятельная часть несамостоятельной части есть несамостоятельная часть целого.

Теорема 5. Относительно несамостоятельный предмет является и абсолютно несамостоятельным; с другой стороны, относительно самостоятельный предмет может быть несамостоятельным в абсолютном смысле.

Доказательство — в предыдущем параграфе.

Теорема 6. Если  $\alpha$  и  $\beta$  суть самостоятельные части некоего целого  $G$ , то они самостоятельны также и относительно друг друга.

Действительно, если бы  $\alpha$  нуждалось в дополнении со стороны  $\beta$  или со стороны какой-либо части  $\beta$ , то в совокупности частей, определяемых через  $G$ , были бы такие (а именно, части  $\beta$ ), в которых  $\alpha$  было бы фундировано; т.е.  $\alpha$  не было бы самостоятельным относительно своего целого  $G$ .

## § 15. ПЕРЕХОД К РАССМОТРЕНИЮ БОЛЕЕ ВАЖНЫХ ОТНОШЕНИЙ ЧАСТЕЙ И ЦЕЛОГО

Рассмотрим теперь некоторые из наиболее примечательных различий в априорных отношениях между целым и частью, а также между частями одного и того же целого. Надо сказать, что всеобщий характер таких отношений открывает большой простор для самых разнообразных различий. Не всякая часть содержится в целом одинаковым образом, и не все части сплетены с другими в единстве целого одинаково. Сравнивая отношения части и целого в различных целях, и даже в пределах одного целого, мы обнаруживаем очевидные различия, на которых основываются наши повседневные высказывания о различных видах целого и части. Например, рука образует часть человека совсем иным образом, чем цвет этой руки, чем общие размеры его тела, чем психические акты и опять-таки чем внутренние моменты этих феноменов. Части протяженности иначе объединены друг с другом, чем они же объединены со своим цветом и т.д. Мы сейчас увидим, что эти различия несомненно относятся к сфере наших исследований.

## § 16. ВЗАИМНОЕ И ОДНОСТОРОННЕЕ, ОПОСРЕДСТВОВАННОЕ И НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ФУНДИРОВАНИЕ

Представим себе произвольную пару частей какого-то целого. При этом мыслимы следующие возможности.

1. Между обеими частями существует отношение фундирования.
2. Такого отношения нет.

В первом случае фундирование может быть

а) в з а и м н ы м ,

б) одн о с т о р о н н и м , в зависимости от того, обратима соответствующая закономерность или нет. Так, цвет и протяженность взаимно фундированы в едином созерцании<sup>214</sup>, поскольку никакой цвет немыслим без некоторой протяженности и никакая протяженность – без какого-то цвета. Напротив, класс суждений фундирован в лежащих в [их] основе представлениях лишь односторонне, так как представления не обязаны функционировать как фундамент суждений. Сделанное Брентано различие частей со “взаимной” и “односторонней отделимостью” (*Ablösbarkeit*) согласуется, правда, по объему, но не по определению, с обсуждаемым здесь различием. В дополнительных рассуждениях Брентано “взаимная отделимость” соответствует отсутствию всякого фундирования.

Некоторый интерес представляет здесь также вопрос, как при этом обстоит дело с самостоятельностью или несамостоятельностью частей, естественно, относительно того целого, в котором они рассматриваются. Если между двумя частями существует отношение взаимного фундирования, то их относительная несамостоятельность не подлежит сомнению, как, скажем, в случае единства качества и места. Ситуация иная, если это отношение одностороннее: в этом случае фундирующее (но, конечно, не фундируемое) содержание может быть самостоятельным. Так, например, в некоторой протяженности конфигурация какого-либо ее фрагмента (*Stück*) фундирована в этом фрагменте, т.е. нечто несамостоятельное относительно целого этой протяженности фундировано в чем-то самостоятельном по отношению к этому целому.

Фундирование одной части в другой может, далее, быть:

α) н е п о с р е д с т в е н н ы м или

β) о п о с р е д с т в о в а н н ы м – в зависимости от того, находятся обе части в непосредственной или же в опосредованной связи. Разумеется, это отношение, также как и предыдущее, не привязано к каким-то конкретным, индивидуальным моментам, но касается отношения фундирования в его сущности. Если  $\alpha_o$  непосредственно фундировано в  $\beta_o$  и опосредованно – в  $\gamma_o$  (и при этом  $\beta_o$  фундировано непосредственно в  $\gamma_o$ ), то будет верным в общем {и в соответствии с чистой сущностью} утверждение, что какое-то  $\alpha$  вообще фундировано в некотором  $\beta$  непосредственно и в каком-то  $\gamma$  опосредованно, это следует

---

<sup>214</sup> Точнее, в единстве визуально созерцаемого как такового.

из того обстоятельства, что если какие-то  $\alpha$  и  $\beta$  вообще связаны, то связь эта непосредственная, а если связаны  $\alpha$  и  $\gamma$ , то связь только опосредованная. Порядок опосредованности и непосредственности закономерно коренится в чистых родах. Например, родовой момент *цвет* и, совершенно иным способом, момент *светлость* могут быть реализованы лишь в и вместе с моментом предельной видовой дифференции, скажем, *красное, голубое и т.д.*, который, в свою очередь, реализуется только во взаимосвязи с какой-то определенностью протяженности. Эти всегда непосредственные связи и фундирования обусловливают опосредованную связь между моментом цвет или светлость и *определенностью протяженности*. Очевидно, что законы взаимосвязи, относящиеся к опосредованному фундированию, суть аналитические, и притом следствия, выведенные из законов, относящихся к непосредственному фундированию.

### § 17. ТОЧНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ ФРАГМЕНТ (STÜCK), МОМЕНТ, ФИЗИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ, АБСТРАКТНОЕ И КОНКРЕТНОЕ

Теперь мы можем еще целый ряд известных, фундаментальных понятий свести к зафиксированным выше понятиям и тем самым придать им строгую определенность. Нужно сразу же заметить, что некоторые из этих терминов могут вызвать сомнение, но, во всяком случае, понятия, которые мы в последующем соотнесем с ними, являются весьма цennыми.

Сначала установим фундаментальное разделение понятия "часть", а именно разделение на *фрагменты* (Stücke), т.е. части в предельно узком смысле, и на моменты, или абстрактные части, целого. Каждую часть, самостоятельную относительно какого-либо целого  $G$ , назовем фрагментом, а каждую несамостоятельную относительно него часть — моментом (абстрактной частью) этого целого  $G$ . При этом неважно, является ли данное целое, рассматриваемое в абсолютном смысле или же по отношению к более высокому целому, самостоятельным или нет. Абстрактные части могут, в свою очередь, иметь фрагменты, а фрагменты — абстрактные части. Мы говорим о фрагментах временной длительности, хотя она есть нечто абстрактное, точно также говорим мы и о фрагментах протяженности. Формы этих фрагментов суть присущие им абстрактные части.

Фрагменты, не содержащие тождественно-общих фрагментов, назовем взаимоисключающими (дизъюнктивными). Разделение какого-либо целого на множество взаимоисключающих фрагментов будем называть фрагментацией (*Zerstückung*) такового. Два таких фрагмента могут обладать общим тождественным моментом. Так, общая граница есть тождественный момент для прилегающих друг к другу фрагментов разделенного континуума. Фрагменты называются обособленными, если они в строгом смысле дизъюнктивны, т.е. больше не содержат ни одного тождественного момента.

Поскольку абстрактная часть абстрактна и по отношению к любому более обширному целому, и вообще к любой совокупности {предметов}<sup>215</sup>, охватывающей это целое<sup>216</sup>, то абстрактное при относительном рассмотрении *eo ipso* абстрактно и при рассмотрении абсолютном. Это последнее можно определить как предельный случай относительного рассмотрения, при котором отношение определяется в с е й с о в о - к у п н о с т ю {предметов}<sup>217</sup> вообще. Таким образом, нам не нужна предварительная дефиниция абстрактного или несамостоятельного в абсолютном смысле. Итак, абстрактное как таковое (*schlechthin*) есть предмет, для которого вообще существует какое-то целое, несамостоятельной частью которого он является.

{Если некоторое целое допускает подобного рода фрагментацию, причем фрагменты будут по своей сути того же самого предельного рода, что и род, который определяется не разделенным на части целым, то мы называем это целое экстенсивным, а его части – экстенсивными частями.}<sup>218</sup> Примером такой ситуации является, скажем, деление протяженности на [некоторое число] протяженностей, а если говорить более специфично, то – пространственной протяженности на пространственные, временной – на временные и т.п.

Здесь можно добавить еще следующие определения.

Предмет по отношению к его абстрактным моментам означает относительное конкретное (*Konkretum*), причем по отношению к его ближайшим моментам он будет называться ближайшим конкретным.

---

<sup>215</sup> А: {содержаний}.

<sup>216</sup> См. Теорема 4.

<sup>217</sup> А: {содержаний (предметов)}.

<sup>218</sup> А: {Если абстрактное (*Abstraktum*) допускает такого рода фрагментацию, что [его] фрагменты [как] абстрактные [образования] (*die Stücke Abstrakta*) суть того же самого предельного рода, что и род, который определяется неразделенным на части целым, то мы называем его физическим целым, а его фрагменты – физическими частями.}.

(Предполагаемое здесь различие между более близкими и более отдаленными моментами мы определим точнее в следующих параграфах.) Конкретное, которое само не является ни в каком отношении абстрактным, может быть обозначено как абсолютное конкретное. Поскольку верно положение о том, что каждое абсолютно самостоятельное содержание обладает абстрактными частями, то каждое такое содержание можно также рассматривать и определять как абсолютное конкретное. То есть оба понятия имеют равный объем. По той же причине можно говорить о фрагменте как о конкретной части. При этом конкретность можно, конечно, понимать как абсолютную или относительную, в зависимости от того, имеет ли целое лишь абстрактные части или же оно само абстрактно. Когда употребляется просто слово “конкретное”, то, как правило, имеется в виду абсолютно конкретное.

## § 18. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ОПОСРЕДСТВОВАННЫМИ И НЕПОСРЕДСТВЕННЫМИ ЧАСТИМИ ЦЕЛОГО

Различие между фрагментами и абстрактными частями тесно связано с различием между опосредствованными и непосредственными частями, или, говоря яснее, между частями более близкими и более удалеными. Ведь говорить о непосредственности и опосредствованности можно в двух смыслах. Обсудим сначала смысл этих слов, который напрашивается сам собой.

Если  $\theta(G)$  есть часть целого  $G$ , то часть этой части, скажем  $\theta(\theta(G))$ , есть опять-таки часть этого целого, но уже опосредствованная. Тогда  $\theta(G)$  можно назвать сравнительно непосредственной частью целого. Это различие относительно, так как  $\theta(G)$  само может быть опосредствованной частью, а именно, по отношению к другой части целого, в котором оно содержится как часть. Относительное различие превращается в абсолютное, если понимать под абсолютно опосредствованными частями такие, по отношению к которым в [данном] целом есть части, в которых они сами присутствуют как части; в этом случае абсолютно непосредственными надо считать части, которые не могут рассматриваться как части какой бы то ни было части этого целого. Опосредствованной в таком абсолютном смысле является всякая геометрическая часть какой-либо протяженности, поскольку всегда в этой протяженности можно найти опять-таки (геометрическую) часть, содержащую ту первую часть. Труднее подобрать подходящие примеры абсолютно непосредственных частей. Таковыми, по-видимому, будут следующие. Если в каком-либо визуальном созерцании мы выделим единый комплекс всех

внутренних моментов, которые сохраняют свою тождественность при простом изменении места, то он будет как раз такой частью целого, которая не может иметь над собой никакой иерархически вышестоящей части. То же самое было бы верно и для целого, состоящего из простых протяженностей в отношении к геометрическому, независимо от положения конгруэнтному телу. Если мы ограничим различие частями одного и того же вида, то уже момент полностью однородной окраски будет абсолютно непосредственной частью, поскольку нет момента того же рода в данном целом, который мог бы включать в себя этот момент как часть. Напротив, окраска какого-либо участка целого должна рассматриваться как опосредованная часть, поскольку она [лишь] вносит вклад в общую окраску. То же самое верно и в отношении вида протяженность, т.е. вся протяженность есть абсолютно непосредственная часть, а ее отрезок — абсолютно опосредованная часть протяженной вещи.

## § 19. НОВЫЙ СМЫСЛ ОБСУЖДАЕМОГО РАЗЛИЧИЯ: БОЛЕЕ БЛИЗКИЕ И БОЛЕЕ УДАЛЕННЫЕ ЧАСТИ ЦЕЛОГО

Разговор о непосредственных и опосредованных частях приобретает совсем иное содержание, если обратить внимание на некоторые примечательные различия, бросающиеся в глаза при сравнительном рассмотрении отношений между целым и опосредованными частями<sup>219</sup>. Если мы представим себе какое-либо {экстенсивное}<sup>220</sup> целое как фрагментированное, то фрагменты допускают дальнейшую фрагментацию, а эти фрагменты делятся еще на фрагменты и т.д. В этом случае части частей суть части целого точно в таком же смысле, что и исходные части. При этом мы отмечаем не только равенство в типе отношений между частями и целым, что дает нам основание говорить об однотипных частях относительно целого: фрагменты фрагментов суть фрагменты целого<sup>221</sup>, — но и обнаруживаем здесь равенство отношений между целым и его опосредованными частями, с одной стороны, и целым и его (относительно) непосредственными частями — с другой. Принимая во внимание, что в результате разных возможных делений может образоваться та же самая часть, причем то как предшествующая, то как последующая, мы не видим причины, по которой мы, исходя из того способа, каким части содержатся в целом, могли бы

<sup>219</sup> См. Bolzanos Wissenschaftslehre I, § 58, S. 251f.; Twardowski, a.a.O., § 9, S. 49f.

<sup>220</sup> А: {физическое}.

<sup>221</sup> Другая формулировка теоремы 3, в § 14.

признать абсолютное преимущество за одними или другими частями. Нисходящему порядку деления здесь не соответствует содержательно определенная строгая градация в отношении частей к их целому. Не то чтобы рассуждения об опосредствованных и непосредственных частях были совершенно произвольны и им недоставало бы объективного фундамента. Физическое целое действительно обладает теми рассмотренными в качестве первых частями, и они не менее действительным образом опять-таки содержат в себе различные части, являющиеся по отношению к целому уже опосредованными, и так далее при всех последующих делениях. Но сами по себе наиболее отдаленные из этих частей находятся от целого не дальше, чем наиболее близкие. Иерархия частей следует всякий раз последовательности делений, однако эта последовательность как раз лишена объективного фундамента. В {экстенсивном}<sup>222</sup> целом нет самого по себе первого деления и нет строго очерченной группы делений, которая составляла бы первую ступень процесса деления; как нет и перехода, определяемого природой вещи, от данного деления к другому или к другой ступени деления. Мы можем начинать с любого деления, не пренебрегая каким-либо внутренним преимуществом. Каждая опосредованная часть может, в зависимости от выбранного способа деления, рассматриваться и как непосредственная, а каждая непосредственная – как опосредованная.

Но в других случаях дело может обстоять и совершенно иначе. Единая при восприятии последовательность звуков, скажем мелодия, есть некоторое целое, в котором отдельные звуки содержатся как части. Каждый из этих звуков, в свою очередь, имеет части – момент качества, интенсивности и т.д., которые, будучи частями частей, являются и частями мелодии. Но здесь ясно, что опосредованность, с которой, скажем, момент качества отдельного звука присутствует в целом, не определяется нашим субъективным выбором очередности делений или еще каким-то субъективным мотивом. Конечно, если мы хотим обратить внимание именно на момент качества отдельного звука, сам этот звук должен быть “выделен”, т.е. обособленное восприятие опосредованной части предполагает особое выделение части непосредственной. Но такое феноменологическое отношение не следует путать с рассматриваемым здесь объективным положением вещей: ведь очевидно, что качество само по себе есть часть мелодии лишь постольку, поскольку оно есть часть отдельного звука, которому оно принадлежит непосредственно, тогда как его отношение ко всей звуковой формации – опосредовано. Это “опосредовано” никак не связано

---

<sup>222</sup> А: {физическом}.

с произвольным или тем более психологически вынужденным предпочтением, отдаваемым такому способу деления, который приводил бы нас к восприятию сначала звука, а уж затем момента его качества; но таково само по себе [положение дел], что в мелодии как целом звук — предшествующая, а его качество — последующая, опосредованная часть. Точно так же обстоит дело и с интенсивностью звука, ведь здесь это могло бы иметь еще и такой вид, как будто момент интенсивности отстоит от мелодии как целого еще на один шаг, как будто интенсивность не непосредственный момент звука, но располагается ближе к его качеству и по отношению к звуку является уже вторичной частью (правда, это мнение не во всем бесспорно, и здесь нужен более тщательный анализ). Если мы вправе допустить, что качество данного звука, скажем качество с, имеет часть, которая представляет то, что является общим ему со всеми звуками как таковыми, т.е. их родовой момент, то эта часть присутствует в качестве первично, в звуке вторично, а во всей звуковой формации уже, по крайней мере, третично и т.д. Так же точно момент цвета или фигуры, присущий некоторой {экстенсивной части чего-либо визуально созерцаемого (как такового)}<sup>223</sup>, принадлежит первично этой части и лишь вторично целому этого созерцания. Еще более опосредовано относится к целому “объемность” (“volumness”), присущая оформленной протяженности, т.е. первично принадлежащий ей вид величины (конечно, мы не можем говорить о подлинно количественном определении в сфере чистых данностей созерцания как таковых).

Эти рассуждения могли бы прояснить новый и важный смысл различия между опосредованными и непосредственными частями. Различие здесь не просто относительное, поскольку в любом целом есть части, относящиеся прямо к нему и не принадлежащие прежде какой-либо из его частей. Для отдельной части четко определено, является ли она в теперешнем смысле опосредованной или нет, и если да, то есть ли эта опосредованность первой, второй или какой-то последующей ступени. Для терминологического различия можно говорить о *более близких и более удаленных частях*, а для более точного определения — о первичных, вторичных и т.д. частях целого. Термины *опосредованная и непосредственная часть* мы сохраним в более общем смысле, приложим к любым частям. Вторичные части суть первичные части первичных частей, третичные части — это первичные части вторичных частей и т.д. Понятия этого ряда, конечно, несогласимы друг с другом.

---

<sup>223</sup> А: {физической части визуального созерцания}.

Первичные части могут быть да в общем-то и бывают одновременно абсолютно опосредствованными. Однако возможны также абсолютно непосредственные первичные части, т.е. не содержащиеся в виде частей ни в одной части того целого, к которому они относятся. Каждый фрагмент протяженности содержитя в ней первично, хотя его же можно всегда понимать и как вторичную часть той же самой протяженности. Объективно всегда есть части, частью которых он является. Напротив, форма протяженности не содержитя как часть ни в какой части этой протяженности.

## § 20. БОЛЕЕ БЛИЗКИЕ И БОЛЕЕ УДАЛЕННЫЕ ЧАСТИ В ИХ ОТНОШЕНИИ ДРУГ К ДРУГУ

Выше мы говорили об опосредствованных и непосредственных, о более близких и более удаленных частях, имея в виду их отношение к целому, в котором они содержатся. Но мы используем эти термины и в том случае, когда рассматриваем части в отношении друг к другу, но уже совсем в ином смысле. Мы говорим о непосредственной и опосредствованной связи между частями, причем в последнем случае проводим дальнейшие различия. Мы говорим, что одни части расположены ближе друг к другу, а другие — дальше друг от друга. Здесь можно представить себе следующие отношения. Обычным случаем является намеренное объединение двух частей  $\alpha$  и  $\beta$  в некоторое единство, которое не допускает наличия других частей. Далее возможен случай, когда  $\beta$ , но не  $\alpha$ , таким же образом объединено с  $\gamma$ . В этой ситуации  $\alpha$  тоже связано с  $\gamma$ , но уже на основе комплексной формы единства, построенной на соединениях  $\alpha-\beta$  и  $\beta-\gamma$ . Две последние связи мы назовем "непосредственными", тогда как связь между  $\alpha$  и  $\gamma$ , осуществляемая в виде  $\alpha-\beta-\gamma$  будет опосредствованной. Если имеют место дальнейшие специфические связи  $\gamma-\delta$ ,  $\delta-\epsilon$  и т.д., мы говорим, что их конечные члены  $\delta$ ,  $\epsilon$ ... соотнесены с  $\alpha$  через все более возрастающую опосредствованность, что, скажем,  $\delta$  есть более удаленная часть, чем  $\gamma$ , а  $\epsilon$  еще более удаленная, чем  $\delta$  и т.д. Конечно, здесь мы описали простой специально подобранный случай. Каждая буква  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... могла бы объединять некоторое сложное единство частей, т.е. всю группу связанных единным образом членов, и в этом случае также и члены из разных групп оказались бы на основе сцеплений, смыкающих определенные частичные единства в целое, в отношениях более близкой и более удаленной связи.

Существуют ли еще и другие связи, в частности, имеются ли между опосредствованно связанными членами еще и прямые связи (возмож-

но, даже того же типа, что и между непосредственно связанными членами), — этого вопроса мы выше не касались. Мы рассматривали члены лишь в соответствии с формами комплексных отношений, определяемых элементарными связями. Несомненно, анализ таких форм особенно важен для особых классов случаев, часто встречающихся в теории и в прикладной сфере. Характерные особенности этих случаев легко показать на примере соединения точек в пределах прямой линии. Если мы выделим на прямой произвольный ряд точек, то увидим, что непосредственные связи опосредованно связанных членов и связи непосредственных соседей относятся к одному и тому же [иерархически] низшему роду связей, причем первые отличаются от вторых лишь посредством своей предельной видовой дифференции, а сама эта дифференция однозначно определяется через дифференции соответствующих опосредствующих связей. Так обстоит дело в случае временной последовательности, в случае пространственных конфигураций, т.е. везде, где связи могут быть определены через направленные отрезки одного и того же рода. Одним словом, здесь повсюду имеет место *сложение отрезков*. Однако в нашем чисто формальном анализе всеми этими деталями можно пренебречь.

Суть этого можно понятийно представить следующим образом. Два вида связей образуют *цепление* (*Verkettung*), если они обладают некоторыми общими членами, но не всеми (т.е. они не совпадают, как если бы, например, те же самые члены были объединены посредством многократных связей). Каждое сцепление есть, таким образом, комплексная связь. Все связи можно разделить на два класса, а именно связи со сцеплениями и без них. Связи первого вида суть комплексы связей второго вида. Члены связи, свободной от сцеплений, мы называем непосредственно связанными, или соседними. В каждом сцеплении и, следовательно, во всяком целом, содержащем сцепления, имеются непосредственно соединенные члены, относящиеся к таким объединениям частей, которые больше не включают сцеплений. Все остальные члены такого целого мы называем связанными между собой опосредованно. Согласно нашим определениям, общий член простого сцепления  $\alpha-\beta-\gamma$  (простого, потому что оно не содержит сцеплений в качестве своих частей) связан со своими соседями непосредственно, а они сами имеют друг с другом опосредкованные связи и т.д. Говоря о частях, расположенных друг относительно друга ближе или дальше, мы всегда имеем в виду сцепления. Понятия сосед (= непосредственно присоединенный член), сосед соседа и т.д. отражают, в согласии с формально легко определимой процедурой дополнения, градацию “удаленности”, они, собственно, не что иное, как порядковые числительные —

первое, второе и т.д. Понятно, что процедура дополнений призвана обеспечивать однозначность этих понятий через фиксацию "направления прогресса"; например, путем использования сущностной асимметрии какого-либо класса отношений, в результате чего возникают понятийные конструкции типа правый сосед (von)  $A$  (первый направо от  $A$ ), правый сосед правого соседа (von)  $A$  (второй направо от  $A$ ) и т.д. Основные цели этого исследования не требуют от нас, однако, более детального рассмотрения этого самого по себе немаловажного вопроса.

## § 21. СТРОГОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТОЧНЫХ ПОНЯТИЙ ЦЕЛОГО И ЧАСТИ, А ТАКЖЕ ИХ ОСНОВНЫХ ВИДОВ С ПОМОЩЬЮ ПОНЯТИЯ ФУНДИРОВАНИЯ

Выше наше внимание было направлено на самые общие сущностные соотношения между целым и частями, а также между самими частями (т.е. содержаниями, объединенными в чем-то "целом"). Понятие целого в наших определениях и описаниях полагалось в качестве предпосылки. Правда, во всех случаях можно обойтись и без этого понятия, ведь его можно подменить простой [констатацией] существования содержаний, обозначаемых как части. Можно предложить, скажем, следующее определение.

Содержание вида  $\alpha$  фундировано в содержании вида  $\beta$ , если  $\alpha$  по своей сути (т.е. согласно определенной закономерности, на основе своего видового своеобразия) не может существовать без одновременного существования и  $\beta$ ; при этом остается открытым вопрос, требуется ли для этого существование некоторых  $\gamma$ ,  $\delta$  и т.д. или нет.

Подобным же образом можно сформулировать и другие определения. При таком обобщенном подходе точное понятие целого можно определить с помощью понятия фундирования следующим заслуживающим внимания способом.

Под целым мы понимаем совокупность содержаний, охваченных единственным фундированием (причем без помощи каких-либо дополнительных содержаний). Содержания такой совокупности мы называем частями. Говоря о единстве фундирования, мы имеем в виду, что каждое содержание связано, прямо или косвенно, с каждым другим содержанием через фундирование. Это может происходить таким образом, что все содержания фундированы друг в друге непосредственно или опосредованно без воздействия извне. Или наоборот, все вместе они фундируют какое-то новое содержание и опять без внешнего воздействия. В последнем

случае не исключено, что единое содержание составлено из частичных содержаний, которые, со своей стороны, фундированы в группах частей предполагаемой совокупности таким же образом, как и все содержание во всей совокупности. Наконец, возможны и промежуточные случаи, когда единство фундирования осуществляется так, что  $\alpha$  фундирует новое содержание совместно с  $\beta$ ,  $\beta$  — совместно с  $\gamma$ ,  $\gamma$  — с  $\delta$  и т.д., т.е. в виде сцепления.

Здесь можно сразу заметить, что такого вида различия определяют существенную разницу [между типами] целого. Вначале упоминались случаи, в которых имеет место “взаимопроникновение” частей (определенных как члены обсуждаемой совокупности); в других случаях части находятся “*вне друг друга*”, но они тем не менее или все вместе, или сцепленные попарно представляют реальные формы связи. Там, где говорят о связях, соединениях и т.п. в более узком смысле, подразумевают целое второго типа. В этом случае речь идет о содержаниях, самостоятельных друг относительно друга (на которые можно расчленить целое как на его фрагменты), которые фундируют новые содержания, выступающие в роли их “*связующих форм*”. Когда говорят о целом и частях, то обычно ориентируются на эти последние случаи.

Одно и то же целое может, по отношению к некоторым частям, представлять собою взаимопроникновение, но по отношению к другим оно же будет связью. Так, чувственно являющаяся вещь, пространственная форма, данная в созерцании вместе с покрывающим ее чувственно воспринимаемым качеством (именно в том виде, как она нам является) [будет взаимопроникновением] по отношению к таким ее в моментам, как окраска и протяженность, и та же самая вещь [будет связью] по отношению к их фрагментам.

## § 22. ЧУВСТВЕННО ВОСПРИНИМАЕМЫЕ ФОРМЫ ЕДИНСТВА И ЦЕЛОЕ

Прежде чем мы продолжим наш анализ, следует подчеркнуть, что смысл нашего определения не требует того, чтобы всякое целое имело свою собственную форму в виде особого момента единства, связывающего все части. Если единство создается через сцепление таким образом, что, например, всякая пара соседних членов фундирует какое-то новое содержание, то тем самым условия нашего определения уже выполнены, и совсем не требуется специальный, фундированный совместно во всех частях момент, а именно момент единства. Да и вряд ли можно *a priori* утверждать, что такой момент всегда должен предполагаться.

Наше понятие целого даже не требует и того, чтобы части, представленные группами или парами, скреплялись специальными объединяющими моментами. Лишь в том случае, если целое "экстенсивно" и разложимо на фрагменты, такие моменты со всей очевидностью необходимы и *a priori* обязательны.

Может показаться странным, что мы как бы вполне удовлетворены нашими определениями и даже осмеливаемся считать, что все типы целого (за исключением целого, разложимого на фрагменты) обходятся без связующих форм единства; [может показаться странным,] что, например, единство протяженности и ее окраски, качества звука и его интенсивности, или что единство, существующее между составом ощущений (*Empfindungsbestand*) в восприятии вещи и теми своеобразными феноменологическими моментами, которые наше воспринимающее сознание привносит в этот состав, и другие подобные единства основываются всего лишь на односторонних или взаимных фундированиях, без того чтобы их совместным бытием фундировалось бы сверх того особое формообразующее содержание, особый момент единения. Так или иначе, но бросается в глаза следующий факт: там, где можно действительно выявить объединяющие формы как специальные моменты в созерцании, соединенные объекты являются друг относительно друга самостоятельными частями. Таковы, например, звуки в единстве мелодии, цвета, поштучно обособленные в единстве цветовой конфигурации, фигуры-части в единстве фигуры-комплекса и т.п. Но безуспешными оказываются, напротив, попытки найти в единстве визуального явления, помимо формальных содержаний, объединяющих фрагменты, также и такие, которые объединяли бы несамостоятельные моменты, например окраску и протяженность, или в пределах первой — цветовой тон и яркость, а в пределах второй — момент формы и величины и т.д. Естественно, мы весьма далеки от того, чтобы сразу же ставить знак равенства между тем, что не обнаружено, и тем, что не существует. Важно, однако, принять в расчет возможность [существования] чувственного воспринимаемых единств без абстрагируемой чувственной формы и, если она реальна, то прояснить ее.

В этом отношении сначала может показаться странным, что просто необходимость сосуществования, что требование дополняющих моментов (которое сводится всего лишь к тому, что существование содержаний определенного вида обусловливает просто одновременное существование содержаний соподчиненных видов), что требования такого рода должны, как я утверждаю, создавать единство. Мне могут сразу возразить: разве не могли бы содержания при всем этом {нахо-

диться рядом друг с другом, но в полной обособленности, пусть в своем существовании зависимые друг от друга, но совершенно не связанные друг с другом, так что неверно то, на что здесь претендуют, будто фундирование уже должно означать связное единство.)<sup>224</sup>

Ответ на это будет простым. Слова об обособленности<sup>225</sup> подразумевают мысль об относительной самостоятельности обособленных содержаний, но как раз ее мы здесь исключили. Образ рядоположенности весьма показателен, он определенно предполагает относительно независимые содержания, которые именно потому, что они таковы, могут фундировать чувственную форму этой рядоположенности. То, что этот не очень удачный образ (неудачный хотя бы потому, что он хочет проиллюстрировать лишенность чувственно воспринимаемой формы в случае чувственной формы) так настойчиво предлагает, так это безразличие друг к другу содержаний, данных просто в пространственной совместности. В результате может неправомерно возникнуть следующая мысль: где нет не то что прочно объединяющей, но вообще никакой формы, там тем более содержаниям нет никакого дела друг до друга, так что они никогда не объединятся, будут вечно сами по себе. Ведь это абсурд пытаться связать содержания, не имея для этого связующего средства. Конечно, все это абсолютно правильно по отношению к тем содержаниям, которые этот образ предполагает. Но содержания, о ко-

---

<sup>224</sup> А: {произвольно быть повсюду рассеяны, вместо того чтобы витать перед нами, как это действительно делают, в созерцаемом единстве?}

В противоположность этому мы указали бы на то, что там, где некоторое  $\alpha$  фундировано в некотором  $\beta$ , невозможно никакое самостоятельное существование, следовательно и никакое самостоятельное сознание, никакое самостоятельное, изолированное переживание как акт, которое содержало бы  $\alpha$ , но не  $\beta$ . Какие бы узкие границы некоторого физического для-себя-бытия  $P$  мы ни проводили, если реализуется  $\alpha$ , то должно сразу же реализоваться  $\beta$ . Его для-себя-бытие, его самостоятельность состоит ведь в том, что оно осталось бы тем, что оно есть, даже если бы все прочее реальное было бы уничтожено. Но вместе с  $\beta$  уничтожено было бы и  $\alpha$ , следовательно, *Ризменилось бы*.

Допустим, дадут противоположный ответ. Но при этом не дано еще никакого реального единства, в физической сфере не дано единства созерцания. В последнем случае оба содержания могли бы, причем с необходимостью, содержаться в одном и том же сознании и все же совершенно обособленно находиться рядом друг с другом.}.

<sup>225</sup> В А следует: {, безразлично, является ли это обособленностью, которое устанавливается различными сознаниями, или обособленностью в пределах одного и того же сознания}.

торых говорим мы, очень небезразличны друг к другу, они ведь фундированы друг в друге и поэтому не нуждаются в цепях и лентах, их скрепляющих или связывающих, чтобы их соединять. Собственно говоря, все эти слова не имеют по отношению к ним никакого смысла. Где нет смысла говорить об отделенности, там проблема преодоления отделенности также бессмысленна.

Само собой разумеется, такое понимание обсуждаемого вопроса имеет смысл не только для области созерцаемых предметов (в частности, феноменологических содержаний), которые мы выше привели в качестве примеров, но и в сфере предметов вообще. Мы бы сказали прямо: *все поистине объединяющее – это отношение фундирования*. Следовательно, и единство самостоятельных предметов достигается только посредством фундирования. Поскольку они, будучи самостоятельными, не фундированы друг в друге, им остается лишь следующее: они сами, причем все вместе, фундируют новые содержания, которые именно из-за этого положения дел называются – по отношению к фундирующему “членам” – содержаниями, создающими единство. Но единством обладают и содержания, фундированные друг в друге, будь то взаимно или односторонне, и это единство гораздо более цельное (*innig*), поскольку оно в меньшей степени опосредствовано. “Цельность” [такого единства] определяется тем, что оно устанавливается не на основе какого-либо нового содержания, которое опять-таки устанавливает единство только в силу того, что оно фундировано сразу во многих обособленных друг от друга членах. Если такое содержание называть “единством”, тогда действительно единство есть “реальный предикат”, “позитивное”, “реальное” содержание, и в этом смысле другие типы целого единством не обладают. Тогда мы даже не вправе сказать, что особый момент единства един с каждым из соединенных членов. Но если мы не согласны принять такую путаную терминологию, которая на практике ведет к эквивокации, то должны будем говорить о единстве и целом в той мере, в какой простирается единообразное фундирование. Тогда о каждой совокупности содержаний, объединенной таким образом, мы можем сказать, что она обладает единством, хотя отнесенный к этой совокупности предикат вовсе не “реальный” предикат, как если бы где-то в этом целом можно было выделить компонент “единство”. Единство есть как раз катего-риальный предикат.

Здесь надо также учесть и немалое теоретическое преимущество, которого можно ожидать от нашей концепции, поскольку она освобождает учение о целом от издавна известной и весьма ощутимой трудности. Речь идет о бесконечном усложнении отношений частей и целого,

которое, как кажется, требует бесконечного усложнения моментов единства, и причем в любом целом. Воззрение, в отношении которого направлены наши сомнения, основано на мнимой самопонятности: когда два содержания образуют реальное целое, то необходимо присутствие особой части (момента единства), которая их связывает. Итак, если  $\varepsilon$  есть момент единства  $a$  и  $b$ , то для  $a$  и  $\varepsilon$ , которые тоже образуют единство, нужен свой момент единства  $\varepsilon_1$ , для  $b$  и  $\varepsilon$  — момент  $\varepsilon_2$ , для  $\varepsilon$  и  $\varepsilon_1$ ,  $\varepsilon$  и  $\varepsilon_2$  свои моменты  $\varepsilon_1^{-1}$  и  $\varepsilon_2^{-1}$ ; и так *in infinitum*. Если при этом не видят различия между связью и отношением, между различиями “чувственной материи” и “категориальной формы”, если, напротив, неограниченное многообразие *a priori* возможных различий в схватывании (*Auffassungsunterschiede*), до бесконечности усложняющихся в соответствии с некоторой идеальной закономерностью, приписывать предметам в качестве реальных моментов, то как раз и получается тот настолько же утонченный, насколько вызывающий недоумение анализ, который предложил нам Твардовский в своих “психологических” исследованиях<sup>226</sup>.

Наш подход позволяет избежать такого бесконечного регресса частей, расщепляющихся на все новые ряды. Реально (как воспринимаемое в некоторой возможной чувственности) не существует ничего, кроме совокупности (*Inbegriff*) фрагментов целого и чувственных форм единства, коренящихся в совместности этих фрагментов. Но то, что дает единство моментам в пределах фрагментов, а также объединяет моменты единства и фрагменты — и есть фундирование в смысле нашего определения.

Что касается, наконец, понятия момента единства, которое мы все же отличаем от понятия “формы”, сообщающей какому-то целому единство, то выше мы его вскользь уже определили. В эксплицитной формулировке это, по нашему пониманию, содержание, фундированное в множестве содержаний, причем во всех вместе, не просто в некоторых из них. (Естественно, здесь предполагается наше понятие фундирования.) Если ограничиться феноменальной сферой, то это содержание, в зависимости от природы его основы, может относиться как к области внешней, так и внутренней чувственности.

**Примечание.** Моменты единства, подобно всем абстрактным содержаниям, организуются в чистые роды и виды<sup>227</sup>. {Так, род *пространственная фигура* дифференцируется, скажем, до *треугольной фигуры*, а эта последняя мо-

<sup>226</sup> а.а.О. § 10, S. 51 ff. (К. Твардовский, указ. соч., с. 90-102. — Прим. перев.).

<sup>227</sup> См. мою *Philosophie der Arithmetik* (1891), S. 232.

жет быть дифференцирована до нижестоящего вида *определенная треугольная фигура*, [до фигуры], предельной в том смысле, что она остается “той же самой”, как бы мы ее ни перемещали или врашали.)<sup>228</sup> Такие примеры ясно показывают, что род моментов единства определяется однозначно родом содержаний, фундирующих эти моменты, и что, равным образом, предельная дифференция в пределах первого рода однозначно определяется предельной дифференцией в пределах второго. Далее мы видим, что в отношении моментов единства следует различать моменты или формы первой, второй, третьей... ступени, в зависимости от того, фундирована ли форма непосредственно в абсолютных содержаниях или уже в формах первой ступени или в таких формах, которые сами фундированы в формах первой ступени и т.д. Можно заметить также, что содержания форм более высокой ступени обязательно сплетаются в целое со всем нисходящим рядом форм более низких ступеней и, таким образом, всегда представляют в таком сплетеении комплексные формы по отношению к предельно фундирующему абсолютным элементам. В сфере комплексных чувственных образов, особенно визуальных и акустических, это легко проиллюстрировать, тогда как общее положение дел можно *a priori* усмотреть из понятий.

## § 23. КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ЕДИНСТВА И ЦЕЛОЕ

Если следовать смыслу предпринятой здесь попытки определить понятие целого, то простую совокупность каких-либо содержаний (простое совместное существование) нельзя считать целым, как и равенство [содержаний] (как существование одного и того же вида) или отличие (как существование различного вида или, в другом смысле, нетождественное существование)<sup>229</sup>. Слово “совокупность” (In-

<sup>228</sup> А: {Так, род “пространственная фигура” дифференцируется до вида “треугольник”, а этот последний опять-таки до нижестоящего вида “определенный треугольник”, [до треугольника], предельного в том смысле, что он остается “тем же самым”, как бы мы его ни перемещали или врашали. Предельно возможная дифференциация спускается до треугольника, определенного и по своему абсолютному расположению, который ведь всегда еще нечто абстрактное, [но] по отношению к вышестоящим вещам есть нечто относительно конкретное.}.

<sup>229</sup> От равенства как категориального единства следует четко отличать чувственный момент равенства – последний относится к первому точно так же, как чувственно воспринимаемые характерные свойства множеств, служащие косвенными знаками множественности и нетождественности, относятся к самой множественности и нетождественности. См. мою *Philosophie der Arithmetik*, S. 233. Между прочим, имеет смысл сравнить эту мою первую работу (которая фактически является рас-

begriff) выражает “категориальное” единство, соответствующее лишь “форме” мышления, оно обозначает коррелят некоторого единства мысли (Meinung), отнесенной ко всем соответствующим объектам. Сами эти объекты, если они удерживаются вместе только мысленно, не фундируют нового содержания ни по группам, ни все вместе. В результате такой объединительной интенции между ними не возникает никаких содержательных форм связи, сами по себе они, возможно, “никак не связаны и не соотнесены”. Это видно по тому обстоятельству, что форма совокупности совершенно равнодушна в отношении своей материи, т. е. она не меняется и при совершенно произвольном изменении охваченных содержаний. Однако фундированное содержание обусловлено особой “природой” фундирующих содержаний. Существует чистый закон, ставящий род фундируемого содержания в зависимость от четко обозначенных родов фундирующих содержаний. В принципе, целое в полном и прямом смысле есть взаимосвязь, определяемая нижестоящими родами “частей”. Для каждого содержательного единства есть свой закон. В соответствии с этими различными законами или, иначе говоря, с различными видами содержаний, которые должны функционировать как части, и определяются разные виды целого. Итак, одно и то же содержание не может произвольно быть частью то какого-то одного вида целого, то какого-то другого. Быть частью, или, точнее, быть частью определенного вида (метафизического, физического, логического и любого другого, который можно выделить), – это коренится в чисто родовой определенности соответствующих содержаний в согласии с законами, которые, в нашем понимании, суть законы априорные, или “сущностные”. Это фундаментальное воззрение (Einsicht), которое непременно должно стать предметом обсуждения в соответствии со своей значимостью, и поэтому оно должно быть и

---

ширенным вариантом моей диссертации, не появившейся в продаже и напечатанной лишь частично в Halle в 1887 г.) с рассуждениями в данной работе о совокупностях (Inbegriffe), моментах единства, комплексах, о целом и о предметах более высокого порядка. Я хочу здесь высказать мое сожаление, что во многих последних работах, посвященных учению о “гештальтных качествах”, эта моя книга была по большей части оставлена без внимания, хотя немало более поздних суждений, высказанных Корнелиусом, Мейнонгом и др. по вопросам анализа, схватывания множества, комплексов, присутствует по существу уже в Philos. d. Arithm., пусть и в другой терминологии. Я считаю, она и сегодня может быть полезной при обсуждении соответствующих феноменологических и онтологических вопросов, тем более что это первая работа, в которой были по достоинству оценены и тщательно исследованы акты и предметы более высокого порядка.

сформулированным. Благодаря ему дана основа для построения систематической теории отношений между целым и частями согласно их чистым формам и согласно их категориально определимым типам, абстрагирующимся от "чувственной" материи целого.

Прежде чем мы станем развивать эту мысль, нужно устраниТЬ еще одно сомнение. Форма совокупности — это чисто категориальная форма, и наоборот, форма целого, форма единства фундирования, представлялась нам материальной. Но разве не утверждалось в предыдущем разделе, что единство (и речь как раз шла о единстве через фундирование) есть категориальный предикат? Но здесь следует учсть, что, по смыслу нашего учения, идея единства, или целого, основана на идее фундирования, а она, в свою очередь, основана на идее чистого закона; далее следует иметь в виду, что форма закона как такового категориальна (закон не есть что-то вещественно-предметное, т.е. что-то воспринимаемое чувствами) и что в этом отношении также и понятие фундирования целого категориально. Но содержание закона, принадлежащего каждому такому целому, определено материальной специфичностью фундирующих и, в конечном счете, фундированных видов содержания, и именно этот содержательно определенный закон обеспечивает целому его единство. {Поэтому мы по праву называем всякую идеально возможную спецификацию (*Besonderung*) идеи такого единства материальным, или реальным единством.

В соответствии с нашими предыдущими рассуждениями<sup>230</sup>, законы, согласно которым формируются различные виды целого, синтетически-априорны, в противоположность аналитически-априорным законам, относящимся к чисто категориальным формам, например, к идеи формы целого вообще и ко всем ее чисто формальным спецификациям. Ниже основным предметом нашего внимания будут именно такие спецификации.}<sup>231</sup>

## § 24. ЧИСТЫЕ ФОРМАЛЬНЫЕ ТИПЫ ЦЕЛОГО И ЧАСТЕЙ. ПОСТУЛАТ АПРИОРНОЙ ТЕОРИИ

Чистые формы целого и частей определяются чистой формой законов. При этом проявляется лишь формально-всеобщее в фундирующем отношении, как это выражено в определении, и

---

<sup>230</sup> См. § 11.

<sup>231</sup> А: {Поэтому мы по праву называем это единство материальным, или реальным. Но, с другой стороны, это не говорит о том, что это единство с чувственно-абстрагируемой формой.}

априорные комплексы, которые это отношение делает возможными. “Абстрагируясь” от особенностей соответствующих видов содержания, мы поднимаемся относительно какого-либо вида целого до его чистой формы, его категориального типа. Говоря яснее, такое формализующее “абстрагирование” – это нечто совершенно иное, чем то, что обычно понимают под словом “абстрагирование”, это совсем иное действие, чем, например, действие, с помощью которого мы выявляем общий момент “красное” из конкретной визуальной данности или родовой момент “цвет” из уже абстрагированного красного. Осуществляя формализацию, мы вместо названий, обозначающих соответствующие виды содержания, употребляем такие неопределенные выражения, как *определенный вид содержаний, другой определенный вид содержаний* и т.д. Одновременно в сфере значений происходит соответствующая замена материального мышления на чисто категориальное<sup>232</sup>.

Формальными, в смысле чисто категориально осуществляемых характеристик, являются различия между абстрактными частями и фрагментами (*Stücke*). Это ясно видно из наших вышеизложенных определений. Конечно, эти определения надо истолковывать в согласии с нашей теперешней установкой на предельную формализацию, в их основе должно лежать чистое понятие целого в смысле нашей последней дефиниции. Также и различие между более близкими и более удаленными частями, которое мы ранее<sup>233</sup> разъясняли лишь дескриптивно, на примерах, можно теперь свести к простой форме определенных отношений фундирования и тем самым формализовать.

Соответствующие примеры, приведенные выше, показывают, что при последовательной серии фрагментаций некоторого созерцаемого целого мы всякий раз получаем фрагменты все того же целого, причем все они равным образом близки к этому целому и могут с равным правом восприниматься как результат исходной фрагментации. В этих примерах последовательность фрагментации не предопределена сущностью целого. То, что принимается при этом в расчет, это, во-первых, положение о том, что фрагменты фрагментов целого суть опять же фрагменты этого целого – теорема, чис-

---

<sup>232</sup> См. о роли формализации для конституирования идеи чистой логики как *mathesis universalis* том 1, §§ 67–72. Следует также подчеркнуть, что там, где мы просто говорим об абстрагировании, как это было до сих пор, мы имеем в виду обособление несамостоятельного момента содержания; соответственно, термин идеирующее абстрагирование обозначает у нас соответствующую идеацию, но не формализацию.

<sup>233</sup> См. § 19.

то формально доказанная нами (правда, в иных словах) выше<sup>234</sup>. Вторых, речь здесь идет о фрагментах, для которых последовательность фрагментации несущественна, так как ей не соответствует последовательность ступеней фундирования. Все фрагменты постоянно стоят к целому в одном и том же отношении фундирования. Таким образом, в этом случае нет никакого различия в форме отношения к целому, все части “содержатся в целом одинаковым образом”. Совсем иначе дело обстоит при разделении на фрагменты какого-либо эстетического единства, например фигуры в форме звезды, собранной опять-таки из звезд, которые уже выстроены из отрезков линий и, в конечном счете, из точек. Точки фундируют отрезки, которые фундируют в качестве новых эстетических единств отдельные звезды, а те, в свою очередь, фундируют звездную конфигурацию, представляющую в данном случае высшее единство. Точки, отрезки, звезды и, наконец, звездная конфигурация не находятся в координации друг с другом, как, скажем, части отрезка с отрезком. Их отношения диктуются строгой последовательностью фундирований, в которой то, что фундировано на одной ступени, становится фундирующими [моментом] следующей ступени, причем так, что на каждой ступени получают определение формы нового вида, достижимые только на этой ступени. Здесь мы можем добавить [следующее] общее положение:

Фрагменты являются — если они объединены вместе с другими фрагментами посредством связующих форм в целостные {образования}, которые сами снова конституируют посредством форм нового вида целое более высокого порядка — существенно опосредствованными, или более удаленными, частями целого, фрагментами которого они являются.

Таким образом, отличие частей более близких и более удаленных относительно целого здесь существенно коренится в различии отношений фундирования, которое может быть выражено формально.

Нечто подобное обнаруживается в сфере несамостоятельных моментов, если мы обратим внимание на существенное формальное различие между моментами, которые могут удовлетворить свою потребность быть дополненными только в завершенном целом, и такими моментами, которым достаточно для этого уже фрагментов целого. И здесь различие сводится к способу взаимной отнесенности, к форме фундирования. Выражено это различие таким образом, что одни

---

<sup>234</sup> См. выше Теорема 3.

части, например полная протяженность созерцаемой вещи, принадлежат вещи как чему-то целому, другие же части, скажем протяженность фрагмента, относятся прямо (*speziell*) к этому фрагменту и лишь более отдалению — к целому. В отличие от опосредствованности, например фрагментов второй ступени при делении отрезка, эта опосредствованность сущностная, она характеризуется формальной природой взаимоотношений. И опять-таки, явно по тем же причинам, фрагменты [состоящие из] несамостоятельных моментов, ближайшим образом связанных с целым, отстоят от этого целого дальше, чем именно эти моменты. По крайней мере, это так, если верно положение, которое мы считаем справедливым для сферы чувственного восприятия, что такие фрагменты могут быть непосредственно фундированы только в некотором фрагменте целого. Следующее положение тоже можно выразить формально: абстрактные части абстрактных частей отстоят от целого дальше, чем эти последние. Опять-таки формально можно обобщить сказанное следующим образом: если потребность каких-либо абстрактных частей быть дополненными удовлетворяется уже в пределах некоторой части, то эти абстрактные части более удалены от целого и являются сущностно опосредствованными частями. Упомянутая часть может сама быть затем или фрагментом целого, или нуждаться в дальнейшем дополнении. В последнем случае опосредствование состоит в том, что закон о дополнении, которым определяется форма фундирования, указывает относительно первично рассматриваемой абстрактной части на целое, которое в силу нового закона о дополнении есть и должно быть частью более объемного целого, т.е. завершенного целого, содержащего первую часть лишь опосредствованно. Таким образом, мы можем сказать: абстрактные части целого, не являющиеся абстрактными частями каких-либо его фрагментов, расположены к целому ближе, чем абстрактные части фрагментов.

Предлагаемые здесь рассуждения могут и должны рассматриваться как просто наметки для будущей разработки учения о целом и частях. Для действительного построения чистой теории, о которой здесь идет речь, следовало бы все понятия определить с математической точностью и вывести дедуктивно все теоремы через *argumenta in forma*, т. е. математически. В результате мы бы добились полной обозримости всех *a priori* возможных, закономерно определяемых усложнений в формах целого и частей и точного понимания всех возможных в этой сфере вза-

имоотношений. То, что эта цель достижима, показали уже скромные попытки чисто формального подхода в этой главе. В любом случае, переход от приблизительных к математически точным понятиям и теориям является здесь, как и везде, условием, способствующим полному уяснению априорных взаимосвязей и обязательным требованием науки.

## § 25. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ФРАГМЕНТАЦИИ ЦЕЛОГО ЧЕРЕЗ ФРАГМЕНТАЦИЮ ЕГО МОМЕНТОВ

В заключение хотелось бы коснуться одного обстоятельства, возможно, не лишенного интереса.

То, что фрагменты, рассматриваемые относительно целого, фрагментами которого они являются, не могут быть фундированы один в другом ни односторонне, ни взаимно, ни взятые как что-то целое, ни по своим частям, есть аналитическое утверждение. С другой стороны, из содержания наших основных дефиниций никак нельзя вывести невозможность того, что фрагменты ввиду наличия более объемного целого, в котором все они значатся лишь как несамостоятельные моменты, утверждают отношения фундирования. Однако *de facto* мы не находим ни одного соответствующего примера в доступной нам сфере чистого созерцания и очевидности, и с этим связаны примечательные соотношения между частями и целым, проявляющиеся в этой сфере. В этой связи мы предлагаем следующее, в широком смысле феноменологическое положение. Всякому фрагменту в соотносящемся с ним абстрактном [образовании] (*Abstraktum*) соответствует фрагмент в каждом из соотносящихся с ним конкретных [образований] (*Konkreta*), и причем так, что отделяющиеся (*sich ausschließende*) [друг от друга] фрагменты первого лежат в основе отделяющихся [друг от друга] фрагментов каждого из последних. Или иными словами: фрагментация какого-либо несамостоятельного момента обусловливает фрагментацию конкретного целого таким образом, что отделяющиеся [друг от друга] фрагменты, не вступая друг с другом в отношения фундирования, привлекают к себе новые моменты, посредством которых они — каждый отдельно — присоединяются к фрагментам целого.

Несколько примеров пояснят высказанное. Фрагментация квазипространственной протяженности визуального, без каких-либо изменений длящегося содержания, рассматриваемого, однако, в абстракции от временного момента, определяет и фрагментацию самого этого со-

держания. То же самое верно и для пространственных данностей созерцания по отношению к пространственной фрагментации. Отделенные пространственные фрагменты фундируют независимые друг от друга дополняющие моменты. Например, окраска одного фрагмента не фундируется окраской какого-либо другого; в этом отношении можно также сказать, что эти дополняющие моменты фрагментируются посредством фрагментации самой фундирующей их пространственности или что они распределяются фрагмент за фрагментом по фрагментам пространственности. [Оттенки] окраски фрагментов находятся в тех же отношениях частей (исключение, включение, перекрецывание), что и сами фрагменты. Такая своеобразная ситуация, а именно то, что в этом случае фрагментация какого-либо момента ведет к одновременной фрагментации целого, возникает, очевидно, потому, что фрагменты момента не фундируют друг друга и в более объемном целом, но нуждаются для своего фундирования всякий раз в новых моментах; кроме того, она возникает и оттого, что сами эти новые моменты находят необходимое им фундирование не взаимно друг в друге, но опять-таки только в указанных фрагментах.

Так же обстоит дело и в отношении созерцаемого временного целого. Разбивая на фрагменты длительность какого-либо конкретного процесса, мы тем самым разбиваем на части и сам процесс: отрезкам времени соответствуют отрезки движения (движение мы понимаем здесь в самом широком, aristotelевском смысле). То же будет верно и для случая покоя: покой также имеет свои отрезки, которые могут считаться фрагментами в смысле нашего определения, так как покой в пределах какой-либо одной частичной длительности и покой в пределах любой другой частичной длительности ни в коей мере не находятся в очевидном отношении фундирования.

{Дело обстоит совершенно иначе, когда мы, вместо того чтобы ограничиваться сферой исследуемых в созерцании сущностных данностей, обращаем скорее внимание на эмпирически-реальные взаимосвязи в природе.

Правда, такой переход предполагает расширение наших понятий. Все наши понятийные конструкции мы относили к чистой сущностной сфере, законы фундирования диктовались чистыми сущностными законами, а части были чем-то сущностью единым в данном целом в силу априорных взаимосвязей идей, соответствующих частям и моментам. Но и природа со всеми своими веществами (*Dinglichkeit*), конечно, тоже имеет свое *Apriori*, систематическая разработка и развитие которого – еще нерешенная задача онтологии природы. Но уже с самого начала несомненно то, что законы природы в обычном смысле

не имеют отношения к этому Аргіоті, к этой чистой и всеобщей “форме” природы, что они имеют характер не сущностных истин, но истин фактических. Иными словами, их всеобщность не “чистая” и не “безусловная”, причем “необходимость” всех вещных событий, подчиняющихся им, обременена “случайностью”. Природа со всеми ее физическими законами – это просто факт, который мог бы быть и иным. Если мы все же решим относиться к законам природы, несмотря на их обремененность случайностью, как к действительным законам, если мы соотнесем с ними все сформулированные нами чистые понятия, то мы получим модифицированные идеи: идеи эмпирического функционирования, эмпирического целого, эмпирической самостоятельности и несамостоятельности. Но если мы помыслим идею фактической природы вообще, по отношению к которой наша данная природа есть сингулярная спецификация, то мы получим всеобщие и не связанные с нашей природой идеи эмпирического целого, эмпирической самостоятельности и т.д., причем идеи, которые, несомненно, будут конститтивны для идеи природы вообще и которые, вместе с относящимися к ним сущностными отношениями, должны будут встраиваться во всеобщую онтологию природы.

Вернемся, принимая во внимание вышесказанное, к нашему конкретному вопросу. Если для материальной сущностной сферы мы не нашли ни одного примера, где фрагментация некоторого несамостоятельного, скажем пространственного или временного, момента не влекла бы за собой фрагментации конкретного целого, то дело обстоит иначе в области эмпирически-реальных взаимосвязей, касающихся существования и последовательности. Это станет ясным, если мы задумаемся о смысле эмпирических отношений необходимости, связывающих то, что пространственно и темпорально разделено.<sup>235</sup> Если в силу какого-либо закона каузальности к конкретной последовательности изменений, осуществляющейся во временном отрезке  $t_1-t_0$ , с необходимостью присоединяется в смежном временном отрезке  $t_2-t_1$  неко-

<sup>235</sup> {Дело обстоит совершенно иначе, когда мы, вместо того чтобы ограничиться созерцаемыми содержаниями и с очевидностью коренящимися в них закономерностями, обращаем внимание скорее на реальные связи существования и последовательности, к познанию которых нас приводит только апостериорный путь индукции. То, что фрагментация пространственного и временного момента не сразу влечет здесь за собой фрагментацию конкретного целого (вещи или изменения реального процесса), станет ясным, если мы задумаемся о смысле этих отношений необходимости, которые опираются не на очевидность, но на вероятность, и которые связывают то, что пространственно и темпорально разделено.}.

торая новая последовательность изменений, то в результате этого обстоятельства первая последовательность теряет свою самостоятельность относительно второй. Если уж онтологически (т. е. исходя из идеи природы вообще) к каждому конкретному процессу изменения относятся таким образом определенные и по своей сути лишь эмпирически познаваемые законы, которые устанавливают для него некоторые необходимые, темпорально смежные следствия, и если к тому же каждый такой процесс сам должен быть необходимым следствием предшествующих оснований (*Antezedenzen*), то это значит, что всякий конкретный процесс изменения в природе несамостоятелен по отношению к более широкому временному целому, в котором он реализуется, и что, следовательно, фрагментация какого-либо временного отрезка не обуславливает фрагментацию соответствующего конкретного временного целого. Но здесь не следует ограничиваться процессами изменения, при строгом подходе такое ограничение даже недопустимо. Механика рассматривает покой и движение с единой позиции, она трактует в своих законах покой как предельный, особый случай движения — подобным же образом следует обращаться и с более широкими, в смысле аристотелевской терминологии, понятиями. Даже воображаемый случай от всего мира изолированного, застывшего “покоя” не выпадает из сферы действия соответствующим образом сформулированного закона каузальности. Если мы представим себе произвольно малый временной отрезок, заполненный застывшим в неизменности конкретным содержанием, при условии, что идея природы оставила открытой такую мыслительную возможность, и если мы также представим, что в пределах этого времени вся реальная действительность сведена к этому неизменному бытию, то закон каузальности неизбежно потребует, чтобы *a parte post* оно пребывало неизменным в вечности (тогда как *a parte ante* оно должно возникнуть, пусть из вечного покоя, пусть в результате закономерного изменения). Итак, принимая во внимание каузальные взаимосвязи, которых не может избежать никакое темпоральное бытие, мы можем утверждать, что фрагментация временного момента никогда не влечет за собой фрагментацию конкретного временного целого. Конечно, дополняющие моменты, относящиеся к временным фрагментам, обособлены в соответствии с этими фрагментами, но это обособление не ведет к фрагментации временного конкретного (*Konkretum*), так как этому препятствует взаимно-каузальное фундирование темпорально отделенных друг от друга содержаний.

Подобным же образом дело должно обстоять и с пространственной фрагментацией, во всяком случае для такого целого, в котором пространственная и временная протяженности совпадают так, что любая

фрагментация одного момента сопровождается фрагментацией другого и наоборот. Фрагментация как пространственного, так и временного моментов движения не приводит к фрагментации самого движения.

Из этих рассуждений следует также, что в объективном времени, во времени природы, временные отрезки, имевшие *in abstracto* характер фрагментов по отношению к любой временной протяженности, включающей их в себя, теряют вместе с этим характером и взаимную независимость, если мы их начинаем рассматривать относительно конкретно заполненного временного единства, которому они присущи как и е с а м о с т о я т е л ь н ы е м о м е н т ы . Положение о том, что всякая объективная временная длительность есть всего лишь какая-то часть времени, которая не только допускает, но и требует своего продолжения в обе стороны *in infinitum*, является, как легко можно понять, просто следствием каузальности и касается, таким образом, наполнения времени. В результате временной отрезок становится несамостоятельным не только по отношению к своему собственному наполнению, но и по отношению к смежным временным отрезкам и их наполнениям. Такая несамостоятельность частей времени и их взаимное фундирование подчиняется законам, которые вообще не только связывают временные отрезки с временными отрезками, но конкретно заполненные временные целостности с такими же временными целостностями. Поскольку в этих законах, наряду с прочими переменными, представляющими моменты содержания, наполняющего время, фигурируют также и времена или временные отрезки в качестве взаимозависимых переменных, то опосредованно и эти временные отрезки обретают отношение фундирования применительно к более широкому конкретному единству. Естественно, так же дело обстоит и с пространственными фрагментами по отношению к более объемным пространственным единствам и, в конце концов, ко всему бесконечному пространству природы. А положение о том, что всякий пространственный фрагмент требует своего расширения по всем направлениям или, точнее говоря, требует реальной возможности такого расширения вплоть до бесконечности единого Пространства, есть опять-таки следствие определенных законов каузальности или, что ближе к сути дела, определенных законов природы. Тот факт, что мы в нашей фантазии можем произвольно что-то прибавлять к [данным] пространственным и временным отрезкам, что мы в состоянии перенести себя к любой воображаемой границе пространства или времени, причем все новые и новые пространства и времена будут возникать перед нашим внутренним взором, — все это не доказывает ни относительного фундирования про-

странственных и временных фрагментов, ни того, что пространство и время должны быть *realiter* бесконечны или хотя бы того, что они могут *realiter* быть бесконечны. Доказать это может лишь каузальная закономерность, которая предполагает возможность превзойти любую данную границу и тем самым настаивает на этой возможности<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> В А следует еще абзац: {Определенные каузальные связи полагают *a posteriori* путем индукции и вероятности; во всяком случае, они возможны *a priori*, как возможности они очевидны. Если мы хотим здесь ограничиться тем, что может предшествовать специальному научному исследованию, следовательно, не предполагает их [наличия], то мы должны будем отдельить друг от друга, по меньшей мере в качестве возможных, случаи, которые мы только что представили как действительные, а именно, случаи, где фрагменты некоторого несамостоятельного момента, рассматриваемого с точки зрения включающего его в себя и конкретного целого, могут вступать в отношение фундирования, в противоположность случаям, где это не имеет места и где в том или ином случае фрагментация несамостоятельного момента может повлечь за собой фрагментацию конкретного целого.}.

## IV

# РАЗЛИЧИЕ САМОСТОЯТЕЛЬНЫХ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЙ И ИДЕЯ ЧИСТОЙ ГРАММАТИКИ<sup>237</sup>

## ВВЕДЕНИЕ

В последующих размышлениях мы хотим обратить внимание на одно фундаментальное различие в области значений, которое скрывается за второстепенными грамматическими различиями, а именно, между категориальными и синкатегориальными, законченными и незаконченными выражениями. Прояснение подобных различий ведет к применению нашего общего различия между самостоятельными и несамостоятельными предметами к области значений, так что интендируемое в данном исследовании различие следует охарактеризовать как различие между самостоятельными и несамостоятельными значениями. Оно образует необходимый фундамент для установления сущностных категорий значения, в которых, как мы вскоре покажем, коренится многообразие априорных законов значений, независимых от

---

<sup>237</sup> “Добавления и поправки” к А: {К Иссл. IV и особенно к заключительному абзацу Введения: если мы понимаем понятие осуществляющего значения достаточно широко, так, что оно охватывает всю сферу созерцаний, будь они совершенными или будь они символически замутненными, и если мы примем при этом понятие созерцания в смысле реализованного в Иссл. VI, § 45 распространения [этого понятия] на область категориального – тогда мы можем совсем вычеркнуть [слова] “в большинстве случаев” (см. посл. сноску к Введению в IV Иссл. – *Прим. перев.*) во второй строчке цитируемого заключительного абзаца. “Значение” тогда есть эквивалент “интенциональной сущности объективирующего акта вообще”, и относительно этого понятия значения оставались бы действительными все результаты IV Иссл. (отвлекаясь от некоторых само собой понятных модификаций). Ср. это добавление с § 31 и со всем II Исследованием вообще; далее, с восьмой главой VI Исследования (особ. §§ 62-65).}.

объективной применимости (*Gültigkeit*) (реальной или формальной истинности, соответственно, предметности) значений. Законы, которые господствуют в сфере комплексов значений и выполняют функцию отделения смысла от отсутствия смысла (*Unsinn*), это еще не так называемые логические законы в точном смысле. Они дают чистой логике возможные формы значений, т.е. априорные формы комплексных, осмысливших в своем единстве значений, "формальную" истинность, соответственно, "предметность" которых регулируют затем "логические законы" в точном смысле. В то время как эти первые законы воспрещают отсутствие смысла (*Unsinn*); эти последние воспрещают формальную, или аналитическую, бесмыслицу (*Widersinn*), формальную абсурдность. Если эти чисто логические законы говорят о том, что *a priori* требуется для возможного единства предмета на основе чистой формы, то законы комплексов значений определяют то, что требуется для простого единства смысла, т.е., в соответствии с какими априорными формами в одно значение объединяются значения различных категорий значения, вместо того чтобы давать хаотическое отсутствие смысла.

Современная грамматика полагает, что она должна быть основана исключительно на психологии или иных эмпирических науках. В противоположность этому мы усматриваем здесь, что старая идея общей и в особенности априорной грамматики обретает (благодаря тому, что мы обнаруживаем законы, определяющие возможные формы значений) не подлежащий сомнению фундамент и во всяком случае некоторую определенным образом выделенную сферу своей значимости (*Gültigkeit*). В какой степени могут быть обнаружены еще и другие сферы принадлежащего грамматике *Apriori*, выходит за рамки наших интересов. Внутри чистой логики существует сфера законов, отвлекающихся от любой предметности. Эти законы, в отличие от логических законов в обычном и точном смысле, можно было бы оправданно назвать {чистыми логико-грамматическими (*reinlogisch grammatische*)}<sup>238</sup>. {И еще лучше было бы противопоставить чистому учению о формах значений предлагающее его чистое учение о значимости (*reine Geltungslehre*).}<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> А: {чисто грамматическими}.

<sup>239</sup> А (с нового абзаца): {Природа заслуживающих рассмотрения различий привносит с собой то, что в их сфере под значениями могут быть поняты в большинстве случаев как интендирующие, так и осуществляющие значения. Это заключается уже в намеченном соответствии, которое в

## § 1. ПРОСТЫЕ И СОСТАВНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ

В качестве исходного пункта мы выберем с самого начала само собой понятное разделение значений на простые и составные. Оно соответствует грамматическому различию простых и составных выражений, или оборотов речи. Составное выражение есть выражение в той мере, в какой оно имеет единое значение; как составное выражение оно выстраивается из частей, которые сами суть снова выражения и которые как таковые опять-таки имеют свои собственные значения. Если мы читаем, например: *человек как из железа; король, который приобрел любовь своих подданных и т.п.*, то для нас выступают в качестве значений частей (*Teil-Bedeutungen*) человек, железо, король, любовь и т.д.

Если теперь в некотором значении-части мы опять находим значения-части, то и в последних могут снова встремиться значения-части. Однако это не может, очевидно, продолжаться *in infinitum*. В продолжающемся делении мы должны в конечном итоге наталкиваться везде на простые значения как элементы. То, что действительно существуют простые значения, говорит нам, несомненно, пример *Нечто*. Представление как переживание (*Vorstellungserlebnis*), которое реализуется в понимании слова, является, конечно, составным, но значение не содержит ни тени чего-то составного.

## § 2. НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОСТАВНОЙ ХАРАКТЕР (ZUSAMMENGESETZTHEIT) ЗНАЧЕНИЙ ПРОСТЫМ ОТРАЖЕНИЕМ (REFLEX) СОСТАВНОГО ХАРАКТЕРА ПРЕДМЕТОВ

Каким бы ясным все это ни представлялось, все же возникают всевозможные вопросы и сомнения.

И прежде всего вопрос, не является ли составной или простой характер значений<sup>240</sup> простым отражением составного или простого характера {"представленных" в них посредством акта придания значения (*in der Weise des Bedeutens*)}<sup>241</sup> предметов. На первый взгляд, можно, пожалуй, сделать такое допущение. Представление ведь представляет

---

далееиших частях этой работы должно быть более точно очерчено: между актами интенции и осуществления, соответственно, между их идеальными содержаниями.).

<sup>240</sup> Мы можем точно так же сказать: представлений. Ибо, очевидно, вместе с более частным вопросом разрешается так же и более общий вопрос — относительно представлений вообще (объективирующих актов вообще).

<sup>241</sup> А: {представленных в них}.

предмет и есть его отражение в [человеческом] духе. Тем не менее даже беглое размыщление обнаруживает, что эта аналогия с отражением вводит здесь, как и во многих других случаях, в заблуждение, и что предполагаемый параллелизм не существует ни с какой стороны. Во-первых, составные значения могут {"представлять"}<sup>242</sup> простые предметы. Такой же ясный, как и решающий, пример доставляет само наше выражение *простой предмет*. Причем совершенно безразлично, существует ли такой предмет или нет<sup>243</sup>.

Верно, однако, и обратное, что простые значения {могут "представлять" составные предметы, могут относиться к ним именно посредством акта признания значения}<sup>244</sup>. Можно сомневаться (хотя я считаю это неоправданным), действительно ли в вышерассмотренных примерах простые имена (*человек, железо, король* и т.п.) дают простые значения; однако такие имена, как *Нечто* или *Одно*, должны быть признаны таковыми. В отношении последних ясно, что они в своей неопределенности могут быть отнесены ко всему, что возможно, следовательно, к любому составному предмету, хотя, конечно, наинеопределеннейшим образом, именно как простое Нечто. Ясно, далее, что даже там, где составное значение отнесено к составному предмету, не каждой части значения соответствует некоторая часть предмета, не говоря уже об обратном. Удачный пример Больцано "страна без гор" Твардовский, разумеется, оспаривает, однако это объясняется тем, что он отождествляет значение и непосредственно-созерцательное представление предмета, которому придано значение, тогда как от него совершенно ускользает фундаментальное понятие значения, которое только и является решающим для логики. Поэтому он приходит к тому, чтобы составные части значения ("без гор") интерпретировать как "вспомогательные представления по типу корней слов"<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> А: без кавычек.

<sup>243</sup> Твардовский совсем, очевидно, покидает почву, на которой возможны следующие шаги в этом направлении, когда он возражает Больцано, которому мы здесь следуем, что не существует никаких простых объектов. Ср. собственную постановку вопроса у Твардовского (а.а.О., С. 92), где он явно говорит о *представленных* предметах. Речь идет ведь здесь о значимых предметах как таковых. (К. Твардовский, указ. соч., с. 132-133. — *Прим. перев.*).

<sup>244</sup> А: {могут представлять составные предметы}.

<sup>245</sup> Ср. Twardowski, а.а.О., С. 98. (К. Твардовский, указ. соч., с. 139. — *Прим. перев.*).

§ 3. {СОСТАВНОЙ ХАРАКТЕР (ZUSAMMENGESETZTHEIT)  
ЗНАЧЕНИЙ И СОСТАВНОЙ ХАРАКТЕР КОНКРЕТНОГО  
АКТА ПРИДАНИЯ ЗНАЧЕНИЯ. ЗНАЧЕНИЯ,  
ЗАКЛЮЧЕННЫЕ<sup>246</sup> В [ПЕРВИЧНОМ ЗНАЧЕНИИ]  
(IMPLIZIERTE BEDEUTUNGEN)}

Еще одна сторона вопроса подталкивает к сомнениям, причем внутри широкого класса случаев, а именно относительно решения о том, должно ли некоторое данное значение иметь силу в качестве составного или в качестве простого. Если, к примеру, понимать значения, присущие собственным именам, короче, собственные значения (*Eigenbedeutungen*), как простые, то кажется, что обстоятельство дел говорит о противоположном; в определенном и, очевидно, оправданном смысле мы можем сказать: мы представляем, например, вместе с собственным именем *Шульце* (понятым как собственное имя знако мой нам личности) определенного человека, т.е. некоторую сущность, которая обладает всеми частями и свойствами, которые мы представляем как присущие человеку вообще, так же как и некоторые индивидуальные особенности, которые отличают эту личность от других. С другой стороны, будет, однако, сомнительным ставить в соответствие последовательно выделяемые атрибутивные определения названного собственным именем и более или менее ясно представимого в пределах собственного значения предмета значениям-частям (*Teilbedeutungen*), или даже допустить, что это собственное значение тождественно комплексному значению, которое мы, анализируя содержание представления *Шульце* в предметном отношении, составляем шаг за шагом в форме: *определенное A, которое есть α, β, γ...*

При более детальном размышлении мы замечаем, что здесь следует различать двойственный смысл простого и составного характера. А именно, простой характер в одном смысле не исключает составного характера в другом смысле. Прежде всего, мы должны, без сомнения, отказаться от того, чтобы понимать собственное значение как некоторое расчлененное на значения, соответственно, комплексное значение. Одновременно мы должны, однако, признать, что {сознание значения}<sup>247</sup> действительно здесь заключает в себе определенный, конечно, еще нуждающийся в прояснении комплекс. {Хотя, конечно, все то, что последующая экспликация и понятийное

---

<sup>246</sup> A: {Точный смысл составного характера значений. Значения, заключающиеся (*Implizierende*)}.

<sup>247</sup> A: {оно}.

схватывание извлекает из названного и вместе с определенным содержанием представленного *Шульце*, доставляет всегда новые значения, а не, скажем, значения-части, заключенные (*impliziert*) реально (*reell*) в первичном значении, которым только недостает выделенности. Собственное значение без сомнения является простым. К тому же ясно, что содержание представления, посредством которого этот *Шульце* представлен в единстве с собственным именем, может многообразно изменяться, тогда как собственное имя функционирует все же в тождественном значении, именуя каждый раз "непосредственно" того же самого *Шульце*. С другой стороны, речь идет не о случайном присоединении представлений к сознанию значения, но о необходимости, даже если и содержательно изменяющемся составе представлений, без которого действительное значение не обретает направленности на получающую значение (*bedeutete*) предметность, т. е. вообще не может состояться как значение. Осмысленно употребляя собственное имя, мы должны представлять названное собственным именем, в данном случае определенную личность *Шульце*, как эту определенную личность вместе с каким-либо содержанием. Каким бы лишенным наглядности, скучным, расплывчатым и неопределенным образом она ни была представлена, все же содержание представления не отсутствует полностью. Неопределенность, которая здесь, впрочем, в большой степени даже необходима (в той мере, в какой даже наиболее живое в своей наглядности и наиболее содержательно богатое представление реальной вещи в принципе является просто неполным и односторонним), никогда не может быть полностью лишенной содержания. По сути своей она несет в себе, очевидно, возможности более детального определения, и причем не в произвольном направлении, но как раз в направленности к тождественно полагаемой в данном случае личности *Шульце* и ни к какой другой. Или, что этому равнозначно, исходя из своей собственной сущности, соответствующее сознание значения, взятое в полной конкретности, дает основу для возможностей осуществляющего совпадения с созерцаниями определенной группы и никакой другой. Таким образом, ясно, что это сознание, даже полностью несозерцательное, с необходимостью возводит вместе с собой определенное интенциональное содержание, посредством которого индивидуум представлен не как совершенно пустое Нечто, но как [нечто] каким-либо образом определенное и в соответствии с определенной типологией (как физическая вещь, как животное, как человек) определяемое, даже если он не наделен [каким-либо конкретным] значением.

В соответствии с этим обнаруживается, и прежде всего в сознании значения, относящегося к собственным именам, определенная двойст-

венность, двойственная направленность, когда речь идет о составном или, соответственно, простом характере. Одна сторона определяет простой или составной характер самого значения. Следовательно, это сторона, в которой заключена чистая сущность акта придания значения как такового; только ей принадлежит та интенциональная сущность конкретного и полного сознания значения, которая, будучи понята как вид, есть значение. В нашем случае собственного значения эта сторона имеет простой характер. Однако она с необходимостью предполагает более широкое интенциональное содержание (*Gehalt*) в качестве подпочвы – в соответствии как раз с тем обстоятельством, что то же самое и в тождественном смысле наделенное значением (или однозначно (*einsinnig*) названное тем же самым собственным именем) может быть “представлено” весьма различным образом, с изменяющимся составом определяющих признаков, и должно быть представлено вместе с каким-либо [вообще] составом – тогда как это изменение и структурность этого состава все же не касаются самого значения.

Это та сторона, которая предоставляет возможности экспликации и затем предикативного оформления значений, возможности, которые мы реализуем, когда мы хотим ответить на вопрос, в качестве чего и в каких определенностях может быть представлен предмет, названный в данном случае *Шульце*. Контраст таких образований, усложняющих первичное понятие значения, с самим этим сознанием проясняет нам в первую очередь сущность рассматриваемого здесь различия: между (конкретными) придающими значение переживаниями, которые в аспекте их акта придания значения, чисто как акта придания значения, суть составные (или простые), и таковыми, которые [так разделяются] только во вторичном аспекте, а именно по содержанию представлений, вместе с которым каждый раз осознается наделенное значением (*das Bedeutete*). Очевидно ведь, как мы уже видели выше, что при предикативной экспликации соответствующего представленного как такового выступающие значения суть заново усматриваемые значения, а не реально (*reell*) содержащиеся каким-либо образом в первичном значении, [т. е.] в самом по себе полностью простом собственном значении. Собственное имя *E* именует (или собственное значение *E* наделяет значением) предмет, так сказать, в одном луче, который в себе мономорфен (*einförmig*) и, таким образом, не может быть дифференцирован в [его] отношении к одному и тому же интенциональному предмету. Экспликативные значения, как *E есть a; (Ea), которое есть b; Eb, которое есть a*; и т. п. суть многолучевые, во всяком случае, они конституируются на многих уровнях и в различных формах, так что они могут направляться к одному и тому же предмету, обладая различным содержанием. Много-

ступенчатость не препятствует их единству: они суть единые, составные значения. Соответствующее сознание значения, если принимать во внимание только сторону значения, есть единий акт признания значения (*ein Bedeuten*), однако составной акт.]<sup>248</sup>

Мы предположили выше, что собственное имя есть имя некоторой знакомой личности. Это говорит о том, что оно функционирует нормально, т. е. не просто в некотором опосредованном смысле, как некая личность, именуемая *Шульце*. Это последнее значение было бы, естественно, составным.

Трудности и попытки их разрешения аналогичны, очевидно, когда речь идет о некоторых других субстантивных и, в конечном счете, об определенных адъективных и прочих значениях – например, *человек, добродетель, справедливый* и т.п. Нужно далее упомянуть и то, что логическая дефиниция, в которой мы полагаем предел трудному процессу расчленяющего анализа и прежде всего колебанию значений слов, есть, конечно, просто практическо-логическое искусство, которое не

---

<sup>248</sup> А: {Так как собственное значение представляет именно эту личность, и причем непосредственно, то многообразные определенности этой личности должны обнаружиться в представляющей интенции; они, следовательно, определенным образом представлены; однако они представлены, так сказать, в одном импульсе, они представлены только *implicite*, но не *explicite*. Собственное значение не составлено из значений, которые, как отдельные интенции, направлены на предметные определенности (а именно, на такие, которые конституируют представленный предмет как *таковой*). Лишь поэтапный анализ и следующие за ним акты атрибуции или предикации доставляют каждому имплицитно интендированному признаку обособленное значение.}

Возникающее таким образом расчлененное представление отличается, однако, не просто субъективно от первично нерасчлененного: как будто отдельные моменты последнего разделены только для нашего субъективного взгляда; напротив, как показывает нам сравнение, в обоих случаях акты различаются по своему существенному содержанию, по значению. Собственное значение, как значение, является простым, в аспекте значения оно не обладает каким-либо членением и формой, пусть даже оно несет в себе различные моменты, которые соответствуют определенным функционирующими значениям как частям экспликативного значения. Различие обнаруживается также и в том, что у одного и того же значения существует весьма много логических форм и, таким образом, в соответствии с содержанием значения существуют различные экспликации. Следовало бы обратить внимание, что уже непосредственно эквивалентные формы, как *некоторое α, которое есть βγδ...*, *некоторое αβ, которое есть γδ, некоторое β, которое есть αγδ* и т.п. различны по значению.}.

ограничивается собственным смыслом значения и внутренне его расчленяет. Скорее значению, как оно есть, противопоставляется при этом новое значение с расщепленным содержанием, а именно как норма, с которой мы должны сообразовываться в суждениях, опирающихся на соответствующее значение. Чтобы избежать логических опасностей, мы исключаем как недопустимые именно те суждения, в которых соответствующие значения не могут быть заменены их нормативными эквивалентами, и одновременно рекомендуем правило: использовать в познавательной деятельности, насколько это возможно, эти нормальные значения слов или регулировать данные значения слов посредством как можно более частого соизмерения с нормальными и посредством надлежащего и привычного их употребления в познавательной функции.

{**Примечание.** Рассмотренная уже при первой разработке этого параграфа двойственность интенции значения получила при данной новой переработке более ясное и феноменологически более глубокое понимание. Автор не исчерпал в первоначальной концепции этой книги полный смысл и значимость этого различия. Внимательный читатель найдет, что VI Исследование не уделяет ему должного внимания.} <sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> А: {В качестве важного результата этих соображений выступает для нас двойственное понятие составного, а также простого характера [значений]. В одном смысле, то, что является составным, состоит из частей, которые сами снова обладают характером значений. Это как раз фундаментальный факт, что некоторое множество значений может связываться в одно значение. Я говорю "может", ибо это касается не каждого множества значений, как мы увидим; мы имеем тогда нагромождение значений, но не единое значение. Там же, где, с другой стороны, единству значения недостает этого составного характера, оно является простым. В этом *нормальном смысле* говорят о составных значениях аналогично составным машинам, числам, фигурам и т.п., под которыми понимают машины, которые составлены из машин, числа — из чисел, фигуры — из фигур. При необходимости подчеркнуть особый смысл этого составного характера мы лучше будем говорить о значениях, которые являются составными как *значения*.

Во вторых, существуют значения, которые несут в себе определенные различные моменты, но не в форме расщепленных отдельных значений; они являются составными не как значения, но, разумеется, как *содержания*. О таких значениях мы говорим, что они заключают в себе или имеют заключенное в них содержание. Тогда, очевидно, верно утверждение: для каждого значения, которое заключает в себе [содержание], существует другое, расчленяющее или эксплицирующее его содержание.

## § 4. ВОПРОС О ЗНАЧИМОСТИ (WEDEUTSAMKEIT) “СИНКАТЕГОРЕМАТИЧЕСКИХ” СОСТАВНЫХ ЧАСТЕЙ КОМПЛЕКСНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ

Рассмотрение составных значений тотчас ведет в новому и фундаментальному разделению. Как правило, такие значения даны нам как значения расчлененных комплексов слов. Относительно них возникает, однако, вопрос, присуще ли каждому слову комплекса свое собственное значение, и может ли вообще любое членение и любая форма языкового выражения считаться отпечатком (*Gepräge*) соответствующего членения или соответствующей формы значения. Согласно Больцано, “каждое слово в языке служит для обозначения некоторого свойственного ему представления, некоторые слова, пожалуй, — и для обозначения целых утверждений”<sup>250</sup>; он приписывает, следовательно (не пускаясь, впрочем, в более детальное рассмотрение), также и каждому союзу или предлогу собственное значение. С другой стороны, нередко говорят о словах и выражениях, которые суть “просто соозначающие”, т. е. не обладают в себе никаким значением, но получают его лишь в связи с другим значением. [При этом] различают полные и неполные выражения представлений, и далее также — суждений, феноменов чувства и воли, и основывают на этом различии понятие категорематического и, соответственно, синкатегорематического знака. Так, Марти обозначает выражением категорематический знак, или имя, “все языковые средства обозначения, которые не просто являются соозначающими (как *отца* (*des Vaters*), *округ* (*um*), *тем не менее* и т.п.), а также сами по себе не об-

---

Высказывания о составных и простых значениях можно было бы интерпретировать в некотором общем смысле, который охватывал бы в целом только что проведенные различия, а именно так, что были бы противопоставлены только значения, вообще обладающие частями, и значения без частей. Этот общий смысл оставлял бы тогда нерешенным, являются ли сами части опять же значениями или нет. (Простым, в этом самом общем, т. е. в любом смысле, было бы, очевидно, значение *Нечто*; оно не только является простым как значение, но не несет и следа заключенного в нем содержания.) Тем не менее здесь, как и везде, было бы нежелательно говорить о составном и простом характере [значений] в этом самом общем смысле. В дальнейшем мы положим в основу *формальный* смысл этого различия, согласно которому составные значения составлены из значений.).

<sup>250</sup> B. Bolzanos *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837, I, § 57. {“Представление” означает при этом то же самое, что и “представление в себе”, что соответствует нашему понятию значения.}

разуют полного выражения суждения (высказывания) или чувства или волевого решения и т.п. (просьбы, приказы, вопросы и т.д.), но обра- зуют просто выражение некоторого представления. Основатель этики; сын, который оскорбил отца суть имени”<sup>251</sup>. Так как Марти и вместе с ним другие авторы понимают термины синкатегорематический и соозна- чающий в одном и том же смысле, и притом в смысле знаков, “которые имеют полное значение только вместе с другими составными частями речи, пусть они или помогают вызвать определенное понятие, т.е. яв- ляются просто частями имени, или вносят свой вклад в выражение не- кото-рого суждения (высказывания), или способствуют изъявлению оп- ределенного чувства или воли (в форме просьбы, приказа и т.п.)”<sup>252</sup>, то было бы, собственно, более последовательным, если бы они истолко- вывали понятие категорематического выражения так же широко, сле- довательно, распространяли бы его на все в себе значимые, или пол- ные, выражения каких-либо интенциональных переживаний (“психи- ческих феноменов” в брентановском смысле), чтобы затем отделить ка- тегорематические выражения представлений, или имен, категоремати- ческие выражения суждений, или высказываний, и т.д. Оправдано ли такое соответствие, является ли, например, имя в том же самом смысле выражением представления, как изложение просьбы является выраже- нием просьбы, а утверждение о желании – выражением желания и т.д.; равным образом, является ли то, что здесь называется “выраженным” посредством имен и утверждений, переживанием самого акта прида- ния значения, и в каком отношении оно может стоять к интенциям значения, соответственно, к значениям – это вопросы, которыми мы еще должны будем серьезно заняться. Как бы там ни было, различие между категорематическими и синкатегорематическими выражениями и то, что обычно говорится в пользу его введения, имеет, конечно, оп- ределенное основание, и нам, таким образом, в отношении синкатего- рематических слов предлагается такая концепция, которая противоре- чит вышеупомянутому учению Больцано. А именно, так как различие между категорематическим и синкатегорематическим есть граммати- ческое различие, то могло бы показаться, что и положение дел, кото- рое лежит в его основе, есть “просто грамматическое”. Зачастую мы ис-

---

<sup>251</sup> A. Marty, “Über subjektlose Sätze usw.”, III Art., Viertelj. f. wiss. Philos., VIII. Jahrg., S. 293, Anm.

<sup>252</sup> A. Marty “Über das Verhältnis von Grammatik und Logik”, in den *Symbolae Pra- genses*. Festgabe der Deutschen Gesellschaft für Altertumskunde in Prag zur 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 1893, S. 121, Anm. 2.

пользуем много слов, для того чтобы выразить одно “представление”<sup>253</sup>, и это зависит, можно было бы думать, от случайных особенностей соответствующего языка. Членение выражения не имеет никакого отношения к какому-либо членению значения. Синкатегорематические слова, которые помогают его выстраивать, собственно, совсем лишены значения, и только совокупному выражению поистине присуще значение.

Грамматическое различие допускает, однако, еще и другую интерпретацию, если только решаются понимать полноту или неполноту выражений как проявление определенной полноты или неполноты значений, т. е. грамматическое различие – как проявление определенного сущностного различия значений<sup>254</sup>. Не по случайности или прихоти язык употребляет, например, имена, состоящие из нескольких слов, для выражения одного представления, но чтобы в пределах самостоятельного, цельного и единого представления дать подобающее выражение множеству взаимосвязанных частичных представлений и несамостоятельных форм представлений<sup>255</sup>. Даже несамостоятельный момент, например интенциональная форма связи, посредством которой два представления связываются в одно новое, может найти свое сопряженное со значением выражение, она может определять своеобразие интенции значения некоторого слова или комплекса слов. Ясно, конечно: если представления, выражаемые “мысли” какого бы то ни было рода должны точно отражаться в сфере интенций значения, тогда, как это имеет место и *a priori*, каждой форме на стороне представлений должна соответствовать некоторая форма на стороне значений. И если теперь язык в своем вербальном материале должен точно отражать *a priori* возможные значения, то он должен иметь в своем распоряжении грамматические формы, которые в состоянии придать всем

---

<sup>253</sup> В А без кавычек.

<sup>254</sup> В цитированном выше сочинении Марти определяет категорематический знак как такой, который сам по себе вызывает *полное представление* и именует при его посредстве предмет. И все же связанная с этим дефиниция синкатегорематического знака (см. выше) не выражает вполне отчетливо то, что грамматическое разделение должно быть основано на сущностном разделении в области значений, чего, конечно, придерживался М а р т и .

<sup>255</sup> Если вдуматься, слово “представление” означает здесь не “акт представления”, но представленное в этом акте как таковое, с членениями и формами, вместе с которыми оно осознается именно в этом акте представления. “Форма представления” есть, следовательно, форма представленного как такового, на что в дальнейшем следует обратить внимание.

различаемым формам значений различаемое “выражение”, т. е. чувственно различаемую теперь знаковую форму (*Signatur*).

## § 5. САМОСТОЯТЕЛЬНЫЕ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ. НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ЧУВСТВЕННЫХ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ВЫРАЖАЮЩИХ ЧАСТЕЙ СЛОВА

Очевидно, что такое понимание единственно правильное. Мы должны различать не просто между категорематическими и синкатегорематическими выражениями, но и между категорематическими и синкатегорематическими значениями<sup>256</sup>, и все же более показательным было бы говорить о самостоятельных и несамостоятельных значениях. Это, естественно, не исключает того, что в процессе сдвига значения на место первично расчлененного значения заступит нерасчлененное, так что теперь в значении всего выражения в целом ничего больше не будет соответствовать членам выражения (*Ausdrucksglied*). Однако в этом случае выражение теряет характер составного в собственном смысле, как и в эволюции языка оно обыкновенно сливаются в одно слово. Теперь мы не будем больше считать его члены синкатегорематическими выражениями, ибо вообще не будем считать их выражениями. Только значимые знаки мы называем выражениями, и составными мы называем выражения только тогда, когда они составлены из выражений. Никто не будет называть слово *король* “составным выражением” вследствие того, что оно состоит из нескольких звуков и слогов. Напротив, выражение из многих слов мы считаем составным, ибо к понятию слова относится то, что слово нечто выражает; только значение слова не нуждается как раз в том, чтобы быть самостоятельным. Так же как несамостоятельные значения могут быть только моментами определенных самостоятельных значений, так и языковые выражения несамостоятельных значений могут функционировать только как составные части выражений самостоятельных значений, они становятся, таким образом, слишком несамостоятельными в языковом отношении, слишком “неполными” выражениями.

Напрашивающееся вначале чисто внешнее понимание различия категорематических и синкатегорематических выражений ставит синкатегорематические части выражений на одну ступень с частями вы-

---

<sup>256</sup> А. Марти в своих исследованиях *К основаниям общей грамматики и философии языка* (Zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle a. S. 1908), говорит теперь об “автосемантических” и “синсемантических” знаках (S. 205).

ражений совершенно другого рода, с лишенными как правило значениями буквами, звуками, слогами. Я подчеркиваю “как правило”, ибо и среди этих частей выражений существуют многие истинные синкатегорематики, как префиксы и суффиксы, изменяющие слово. Однако в несравнимом большинстве случаев они не части выражения как выражения, т. е. значащие части, но только части выражения как чувственного явления. Поэтому синкатегорематики могут быть понятными, даже если они стоят отдельно; они схватываются как носители содержательно определенных моментов значения, которые требуют определенного дополнения, причем дополнения, которое, хоть и остается по своей материи неопределенным, все же по форме соопределено посредством данного содержания и, таким образом, закономерно устанавливается. Там, где синкатегорематик, с другой стороны, функционирует нормально, т. е. внутри связей самостоятельного законченного выражения, там, как может показать любой пример, он всегда имеет определенное отношение значения ко всей мысли в целом, он является носителем значения одного несамостоятельного члена мысли и вносит таким образом в выражение определенный вклад. Верность этого замечания станет очевидной, если мы примем в расчет, что то же самое синкатегорематическое выражение может встретиться в бесчисленно различных композициях и повсюду проявить одну и ту же функцию значения; поэтому, в случае синкатегорематических эквивокаций, мы можем обоснованно взвешивать, сомневаться или даже оспаривать, означает ли тот же самый союз (*Partikel*), то же самое определяемое слово (*Beziehungswort*) или тот же самый предикат в разных случаях одно и то же. О союзе (*Partikel*) *однако* (*aber*), о генетиве *отца* (*des Vaters*) мы говорим по праву, что они имеют значение, но не о такой части слова, как *би* (*bi*). Хотя требует дополнения как то, так и другое; однако потребность в дополнении в этих двух случаях существенно разная: в первом случае она касается не просто выражения, но прежде всего мысли, во втором – только выражения или, скорее, части выражения, чтобы оно только стало выражением, возможным возбудителем мысли. В последовательном образовании сложной структуры из слов выстраивается шаг за шагом совокупное значение<sup>257</sup>; в последовательном образо-

---

<sup>257</sup> Нельзя, как это делает Марти (*Untersuchung zur Grundlegung usw.*, S. 211), понимать этот способ выражения буквально и вкладывать в него мысль о строительстве совокупного значения из значений-частей как из “строительных камней”, которые могли бы существовать и сами по себе. То, что эта мысль извращает дело, есть как раз тема моего далее детально обоснованного учения о несамостоятельных значениях! Я не нахожу, что изложение

вании слова выстраивается просто слово, и лишь в готовое вселяется мысль. Хотя уже часть слова возбуждает некоторым образом мысль о том — как раз тем, что она есть часть слова, — как, скажем, должно было бы звучать его дополнение. И если приходит то одно, то другое дополнение (би — библиотека, бивни, бирюк, бирюльки, изобилие... (*bi* — *billig*, *bissig*, *Bimstein*, *Birne*, *Gebilde*)), то изменяется значение, но в многообразии значений нельзя обнаружить ничего общего, что могло бы быть присуще общей части слова в качестве его значения. Тщетно искали бы мы и некоторое членение в отдельном значении слова, которое опиралось бы в каком-либо одном члене на значимость части слова: она как раз лишена значения.

## § 6. ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ [С ПОМОЩЬЮ] ДРУГИХ РАЗЛИЧИЙ. НЕЗАВЕРШЕННЫЕ, АНОМАЛЬНО СОКРАЩЕННЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ, ВЫРАЖЕНИЯ С ПРОПУСКАМИ

Прежде чем мы приступим к тому, чтобы подвергнуть весьма необходимому прояснению различие между самостоятельными и несамостоятельными значениями и охарактеризовать его более точно посредством соединения с более общими понятиями, а также зафиксировать в связи с этим важнейший факт из области значений — существование господствующей в ней закономерности, будет полезно отделить грамматическое различие, которое послужило нам в качестве исходного пункта, от других, {смешивающихся}<sup>258</sup> с ним различий.

Синкатегорематические выражения, как несамостоятельные, требуют определенным образом дополнения, и поэтому их называют неполными выражениями. Но речь о неполноте может иметь еще и другой смысл, который нельзя смешивать с рассматриваемой здесь потребностью в дополнении. Чтобы прояснить это, мы заметили вначале, что деление значений на самостоятельные и несамостоятельные пересекается с делением на простые и составные. Значения, как, например, *больше, чем дом*; *под открытым небом господним, тяготы жизни, но почтить twoих посланцев, господи суть* несамостоятельные и, несмотря на множество различаемых составных частей, единые значения. Таким образом, многие несамостоятельные или частично самостоятельные и частично несамостоятельные значения могут сплетаться в относительно замкну-

---

в [моем] тексте подталкивает к такому толкованию и что возражение Марти затрагивает каким-либо образом рассуждение в целом. Ср. ниже следующее рассмотрение вырванных [из контекста] синкатегорематиков.

<sup>258</sup> А: {пересекающихся}.

тые единства, которые, как целое, имеют все же только характер несамостоятельных значений. Этот факт [наличия] составных несамостоятельных значений проявляется грамматически в относительно замкнутом единстве составных синкатегорематических выражений. Каждое из последних есть выражение, так как ему присуще некоторое значение, и оно есть составное значение, так как оно член за членом дает выражение составному значению. В отношении этого значения оно есть полное выражение. Если мы называем его теперь неполным, то причина в том, что его значение без ущерба для его единства требует завершенности. Так как оно может постоянно наличествовать только в некоторой более широкой связи значений, то его языковое выражение указывает на более широкую языковую связь — а именно, на дополнение до самостоятельной и законченной речи.

Совершенно иначе обстоит дело с аномально сокращенными выражениями, которые дают мысли, пусть она будет самостоятельной или несамостоятельной, неполное, хотя и при определенных обстоятельствах вполне понятное выражение. Мы можем привести здесь и выражения с пропусками, которым недостает в непрерывной связи предложения отдельных синтаксических членов, тогда как определенная сопринаадлежность его *disjecta membra* может все еще оставаться понятной. Потребность в дополнении таких выражений с пропусками имеет, очевидно, совершенно другой характер, чем потребность в дополнении синкатегориков. Не потому что соответствующее значение несамостоятельно, но потому что вообще [здесь] недостает единобразного значения, выражения с пропусками не могут функционировать как целостная речь, и вообще как речь. Если мы расшифровываем надпись, имеющую дефекты *Caesar... qui... duabus...*, то внешние основания могут указывать на то, что речь идет об определенном единстве утверждения, об определенном единстве значения; однако эта косвенная мысль не есть значение данного фрагмента, и в таком виде, в каком он существует, он вообще не обладает каким-либо единственным значением и поэтому не образует какого-либо выражения. Бессвязная последовательность частично самостоятельных, частично несамостоятельных значений и относящаяся к ним чуждая для них побочная мысль, что они могли бы принадлежать к определенному единству значения, — это все, что дано.

Речь о незаконченных, неполных, требующих дополнения выражениях явно включает в себя совершенно различные вещи. С одной стороны, синкатегорематические выражения, с другой стороны, аномально сокращенные выражения и, наконец, выражения с пропусками, которые, собственно, не выражения, но фрагменты выражений. Эти раз-

личные понятия пересекаются. Сокращенное выражение может быть категорематическим, синкатегорематическое – без пропусков и т.п.

## § 7. ПОНИМАНИЕ НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЙ КАК ФУНДИРОВАННЫХ СОДЕРЖАНИЙ

Мы выяснили, что на первый взгляд незначительному разделению выражений на категорематические и синкатегорематические соответствует фундаментальное разделение в области значений. Если мы приняли первое различие в качестве исходной точки, то последнее все же показало себя как первичное, а именно как обосновывающее это грамматическое различие. Уже [само] понятие выражения, или отличие просто звуковых и вообще чувственных частей выражения от частей выражений в подлинном смысле слова, или, как мы могли бы сказать точнее, от синтаксических частей (слоги основы, префиксы, суффиксы<sup>259</sup>, слова, сочетаемые комплексы слов), может быть зафиксировано только посредством обращения к различию значений. Если последние распадаются на простые и составные, то так же и соразмерные им выражения должны быть или простыми, или составными, и этот составной характер с необходимостью приводит обратно к предельным значимым частям, к синтаксическим частям и, таким образом, опять-таки к выражениям. Напротив, разбиение выражений как просто чувственных явлений дает всегда просто чувственные и более не значащие части. Точно так же обстоит дело и с разделением выражений на категорематические и синкатегорематические, которое основывается на этом. Это различие в любом случае может быть описано так, что первые сами по себе могут служить в качестве полных выражений, в качестве законченной речи, а вторые – нет. Если, однако, ограничить многозначность этой характеристики и определить рассматриваемый ее смысл и при этом одновременно определить внутреннее основание, почему определенные выражения могут сами по себе выступать в качестве законченной речи, а другие нет, то нужно, как мы видели, вернуться к области значений и обнаружить в ней ту самую потребность в дополнении, которая присуща определенным значениям как “несамостоятельный”.

Обозначение синкатегорематических значений как несамостоятельных уже говорит о том, в чем мы усматриваем сущность этих значений. В наших рассуждениях о несамостоятельных содержаниях мы уже определили в общем понятие несамостоятельности, и это есть та

---

<sup>259</sup> Эти и упомянутые ранее, насколько они не потеряли своих обособленных значений в эволюции языка.

самая несамостоятельность, которую мы должны допустить здесь, в области значений. Мы разъяснили<sup>260</sup>, что несамостоятельные содержания суть содержания, которые не могут существовать сами по себе, но только как части охватывающего [их] целого. Эта неспособность (*Nicht-können*) коренится {априорно}<sup>261</sup> и закономерно в {сущностном роде}<sup>262</sup> соответствующих содержаний. К каждой несамостоятельности относится закон, согласно которому содержание определенного вида, скажем вида  $\alpha$ , вообще может существовать только в связях некоторого целого  $G(\alpha, \beta, \dots, \mu)$ , где  $\beta \dots \mu$  суть знаки определенных видов содержаний. Мы подчеркиваем, определенных, ибо никакой закон не говорит просто, что существует взаимосвязь между видом  $\alpha$  и любым другим видом, что, следовательно,  $\alpha$  только вообще требует дополнения, все равно какого, но к закономерности относится определенность вида взаимосвязи; зависимые и независимые переменные благодаря твердо установленным характерным родовым и видовым свойствам имеют свои ограниченные сферы. Вместе с видами определяется тогда *её* *іфз* в сущностной закономерности также и родовая форма связи. В качестве примеров нам в особенности послужили конкретные [образования] (*Konkreta*) целостного чувственного созерцания. Но мы могли бы привлечь сюда и другие области, области {актов как переживаний} (*Akterlebnisse*)<sup>263</sup> и их абстрактных содержаний.

Здесь нас интересуют только значения. Мы понимаем их как идеальные единства; однако, как само собой разумеется, мы перенесли<sup>264</sup> наше различие из реальной в идеальную область. Значению в конкретном акте признания значения соответствует определенный момент, который составляет сущностный характер этого акта, т. е. с необходимостью присущ каждому конкретному акту, в котором “реализует” себя это самое значение. Если учесть деление актов на простые и составные, то конкретный акт может теперь содержать несколько актов [как его] частей (*Teilakte*) и такие акты-части могут быть присущи целому то как самостоятельные, то как несамостоятельные. В частности, и акт признания значения как таковой может быть составным, а именно составленным из актов признания значений. Целому присуще затем совокупное значение, каждому акту как части – значение как часть (часть значения, которая сама опять-таки является значением). В соответ-

<sup>260</sup> Ср. выше III Исследование, §§ 5–7.

<sup>261</sup> А: {объективно}.

<sup>262</sup> А: {природе}.

<sup>263</sup> А: {психических актов}.

<sup>264</sup> См. выше III Исследование, § 7a.

вии с этим мы будем называть значение *самостоятельным*, если оно может составить полное и целостное значение конкретного акта придания значения (*Bedeutungsakt*), и *несамостоятельным*, если это не так. В этом случае оно может быть реализовано только в некотором *несамостоятельном* акте как части конкретного акта значения; оно может достичь конкретности только в соединении с некоторыми другими, его дополняющими значениями, оно может “существовать” только в некоторой целостности значений. Такая дефиниция *несамостоятельности* значения как значения определяет, согласно нашей концепции, сущность синкатегорематиков.

#### § 8. ТРУДНОСТИ ЭТОЙ КОНЦЕПЦИИ. А) НЕ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ЛИ, СОБСТВЕННО, НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ЗНАЧЕНИЯ ТОЛЬКО В НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ НАДЕЛЕННОГО ЗНАЧЕНИЕМ ПРЕДМЕТА

Мы хотим теперь, однако, поразмыслить о трудностях нашей концепции. Прежде всего мы рассмотрим отношение между самостоятельностью и *несамостоятельностью* значений и самостоятельностью и *несамостоятельностью* наделенных значением предметов. На первый взгляд можно было бы как раз полагать, что первое различие сводится ко второму<sup>265</sup>. Акты, придающие значение, направлены, как “представления”, как “интенциональные переживания”, на предметы. Если какая-нибудь составная часть предмета *несамостоятельна*, то она не может быть “представлена” сама по себе; следовательно, соответствующее значение требует дополнения, оно со своей стороны *несамостоятельно*. Кажется, что получается в итоге само собой понятное определение: категорематические выражения соответствуют *самостоятельным*, синкатегорематические – *несамостоятельным* предметам.

Можно сразу же убедиться, что такое понимание было бы ложным. Само выражение *несамостоятельный момент* даст решающий пример, который противоречит этому. Оно есть категорематическое выражение и все же представляет нечто *несамостоятельное*. И так вообще любое *несамостоятельное* можно сделать, и причем непосредственно, предметом *самостоятельного* значения, например, *красота, фигура, равенство, величина, единство, бытие*. Из этих примеров видно, что не только материальным предметным моментам, но и категориальным формам соответствуют

<sup>265</sup> Аналогичным и объективно весьма родственным вопросом мы занимались ранее, в § 2.

самостоятельные значения, которые специально направлены на эти формы и делают их в этом отношении отдельными (*für sich*) предметами; тогда как последние не являются отдельными (*für sich*) в смысле {самостоятельности}<sup>266</sup>. Возможность того, что самостоятельные значения направлены на несамостоятельные моменты, не составляет ничего удивительного, если подумать о том, что значение, хотя и “представляет” некоторую предметность, но вследствие этого еще не имеет характера отражения; его сущность заключается в определенной интенции, которая именно способом интенции может быть “направлена” на все и каждое, на самостоятельное и несамостоятельное. И, таким образом, все и каждое благодаря акту признания значения может стать предметным, т. е. интенциональным объектом.

#### § 9. В) ПОНИМАНИЕ ВЫРВАННЫХ [ИЗ КОНТЕКСТА] СИНКАТЕГОРЕМАТИКОВ

Серьезную трудность представляет понимание вырванных из всякой связи синкатегорематиков. Если наша концепция верна, то тогда ведь что-либо подобное совершенно не может иметь места. Согласно этой концепции несамостоятельные элементы категорематической законченной речи (*λόγος*) нерасторжимы. Каким образом можно было бы, следовательно, как это все же делал уже Аристотель, рассматривать эти элементы вне всякой связи? Он называет как *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς, τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*<sup>267</sup> все виды слов, а также синкатегорематики. Этому возражению мы могли бы прежде всего противопоставить наше указание на различие между “собственными” и “несобственными” представлениями, или, что то же самое, на различие между просто интендирующими и осуществляющими значениями.

Мы могли бы как раз сказать: вырванные [из контекста] синкатегорематики, такие, как *равный* (*gleich*), *в связи с, и, или* не могут получить какого-либо интуитивного понимания, какого-либо осуществления значения иначе, чем в связях охватывающей их целостности значений. Если мы хотим “прояснить” себе, что означает слово равный, то мы должны обратить внимание на некоторое наглядно данное равенство, мы должны действительно (“собственно”) осуществить сравнение и на его основе привести к осуществляющемуся пониманию утверждение формы *a=b*. Если мы хотим прояснить значение слова *и*, то мы должны

<sup>266</sup> А: {несамостоятельности}.

<sup>267</sup> “без связи сказанное, без всякой связи сказанное”. (Аристотель. Категории 1в, 25, соч., т.2, М., 1978, С. 85. – Прим. перев.).

действительно произвести какой-либо акт соединения, и благодаря тому, что совокупность становится в собственном смысле представимой, осуществить значение формы а и в. И так повсюду. Несамостоятельность осуществляющего значения, которая, таким образом, с необходимостью функционирует в каждом реализованном осуществлении в качестве составной части осуществляющего значения более широкого содержания, обуславливает то, что в переносном смысле мы теперь говорим о несамостоятельности интендирующего значения<sup>268</sup>.

Несомненно, что здесь представлено верное и ценное рассуждение. Мы можем эту мысль выразить и таким образом, что никакое синкатегорематическое значение, а именно никакой акт несамостоятельной интенции значения, не может выполнять познавательную функцию без связи с каким-либо категорематическим значением. И вместо значения мы могли бы, естественно, сказать выражение, понимая его в нормальном смысле как единство звучания слова и значения, или смысла. Однако теперь возникает вопрос, можно ли допустить, принимая во внимание совпадающее единство между интендирующим и осуществляющим значением, которое имеет место в состоянии осуществления, что осуществляющее значение является несамостоятельным, а интендирующее — самостоятельным. Другими словами, можно ли допустить, что о несамостоятельности и тут и тут и не-осуществленных интенций значений и выражений можно говорить только в переносном смысле, а именно только в том, который определяется несамостоятельностью возможного осуществления. Едва ли это приемлемо, и это возвращает нас, таким образом, к тому, что и пустые интенции значений — “несобственные”, “символические представления”, которые придают смысл выражению помимо всякой познавательной функции — несут в себе различие самостоятельности и несамостоятельности. Затем возвращается, однако, поставленный вначале вопрос-сомнение: как объясняется неоспоримый факт, что становятся понятными отдельные синкатегорематики, например отдельное слово *и*? В отношении своих интенций значения они несамостоятельны, это означает все-таки, что такие интенции могут существовать

---

<sup>268</sup> Очевидно, что во всем этом рассуждении “осуществление” и одновременно его противоположность “разочарование” должны представлять, таким образом, тот феноменологически своеобразный способ, каким значения, объединенные без всякого смысла в некоторой целостности значений, обнаруживают свою очевидную “несовместимость”, причем интендированное единство “разочаровывает” из-за разлада в созерцании.

только в категорематических связях, т. е. вырванный [из этих связей] союз, например, и должен был бы быть пустым звуком.

Это затруднение можно разрешить только следующим образом. Вырванный синкатегорематик или совсем не обладает тем же самым значением, что и в категорематической связи, или же обладает им, но испытывает некоторое дополнение значения, даже если содержательно совершенно неопределенное, так что он тогда становится неполным выражением в данный момент живого и дополненного значения. Изолированное *и* мы понимаем или потому, что к нему присоединяется косвенная, хотя и не артикулированная вербально мысль об *определенном, хорошо нам знакомом союзе* как аномальное значение, или же мы понимаем его потому, что при действии неопределенных содержательных представлений и без всякого вербального дополнения устанавливается мысль типа *A и B*. В последнем случае словечко *и* функционирует нормально, поскольку оно относится, собственно, только к некоторому моменту внутренне реализованной полной интенции значения, и причем к тому же самому моменту, что и во взаимосвязи категорематических выражений, относящихся к совокупностям (*Kollektiopen*); аномально, однако, в той мере, в какой оно не находится во взаимосвязи с другими выражениями, в которых находят свое нормальное проявление дополняющие части наличного значения.

Таким путем устраняются эти трудности, и мы могли бы допустить, что различие самостоятельных и несамостоятельных значений точно так же касается области интенций значения, как и области осуществления, и что тем самым действительно существует положение вещей, которое затребовано с необходимостью благодаря возможной адекватации между интенцией и осуществлением.

## § 10. АПРИОРНЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ В КОМПЛЕКСЕ ЗНАЧЕНИЙ

Если различие самостоятельных и несамостоятельных значений относится с более общим различием самостоятельных и несамостоятельных {предметов}<sup>269</sup>, то это уже включает в себя, собственно, один из фундаментальных фактов области значений, а именно, что значения подчиняются априорным законам, которые регулируют их соединение в новые значения. Каждый случай несамостоятельного значения, в соответствии с тем, как мы это рассмотрели весьма в общем виде в отношении несамостоятельных

---

<sup>269</sup> А: {содержаний}.

{предметов}<sup>270</sup>, подчинен {сущностному закону}<sup>271</sup>, который регулирует его потребность в дополнении посредством новых значений, т. е. выявляет виды и формы связей, в которые оно должно быть включено. Так как не существует никакого соединения значений в новые значения без связующих форм, которые сами опять-таки обладают характером значений, причем несамостоятельных, то становится очевидным, что в любом соединении значений проявляются {(априорные) сущностные закономерности}<sup>272</sup>. Конечно, имеющий здесь место важный факт относится не только к области значений, но играет свою роль повсюду, где бы ни существовало соединение. Все соединения вообще подчиняются чистым законам, и в особенности все материальные соединения, ограниченные единой предметной областью, у которых результаты соединения должны попадать в ту же самую область, что и члены соединения – в противоположность формальным (“аналитическим”) соединениям-совокупностям, которые не зависят от содержательных особенностей области [применения] и не объединяются благодаря содержательной сущности своих членов объединения. Ни в одной области мы не можем объединить произвольные единичности посредством произвольных форм, но определенная область единичностей ограничивает *a priori* число возможных форм и определяет закономерности их наполнения. Общий характер этого факта не освобождает от обязанности выявлять их в каждой данной области и исследовать определенные законы, в рамках которых они развертываются.

Что касается, в частности, области значений, то уже самое беглое размышление показывает, что мы не вольны в присоединении значений к значениям, и поэтому мы не можем произвольно перемешивать элементы в осмысленно данном единстве-соединении. Только некоторые заранее определенные значения сочетаются [друг с другом] и конституируют опять-таки осмысленно единые значения, тогда как прочие комбинаторные возможности закономерно исключены: они дают только нагромождение значений вместо одного значения. Невозможность соединения есть сущностно закономерная невозможность, т. е. прежде всего она не просто субъективная, и это не просто зависит от нашей фактической неспособности (от ограниченности нашей “духовной организации”), что мы не можем реализовать это единство. В тех случаях, которые мы здесь имеем в виду, невозможность следует понимать скорее как объективную, идеальную, коренящуюся в “природе”, в чистой

---

<sup>270</sup> А: {содержаний}.

<sup>271</sup> А: {закону}.

<sup>272</sup> А: {закономерности}.

сущности области значений и схватывать ее как таковую с аподиктической очевидностью. Эта невозможность, говоря точнее, свойственна не отдельным особенностям значений, которые [пытаются] объединить, но, пожалуй, сущностным родам, которым они принадлежат, т. е. категориям значений. Хотя уже само отдельное значение обладает характером вида, по отношению к категории значений оно как раз только {сингулярная особенность}<sup>273</sup>. Так же ведь и в арифметике нумерически определенное число есть сингулярная особенность относительно форм и законов чисел. Таким образом, где бы мы ни усматривали невозможность соединения данных значений, эта невозможность указывает на безусловно всеобщий закон, согласно которому в ообще значения соответствующих категорий значений, соединенные в подобной структуре и в соответствии с этими же чистыми формами, не должны давать единообразного результата {— одним словом, это априорная невозможность}.

Естественно, что все только что изложенное имеет силу как относительно невозможности, так и относительно возможности соединения значений.

Рассмотрим теперь пример. Выражение *это дерево зеленое* имеет единичное значение. Если мы, в процессе формализации, переходим от данного значения (от самостоятельного логического утверждения) к соответствующей чистой конфигурации значения (Bedeutungsgestalt), к “форме утверждения”, то мы получаем *это S есть P*, некоторую идею формы (Formidee), которая включает в свой объем истинно самостоятельные значения. Ясно, что, так сказать, материализация этой формы, ее конкретизация в определенных утверждениях, возможна бесконечным числом способов, но что мы в этом не полностью свободны, но связаны жесткими рамками. Переменная *S* не может быть заменена любым произвольным значением, и также — переменная *P*. Хотя мы можем в рамках этой формы изменить наш пример *это дерево зеленое* в *это золото, это алгебраическое число, этот синий ворон* и т. д. *зеленые*, короче, можем вставить любую произвольную в несколько расширенном смысле номинативную материю, так же как для *P* — любую произвольную адъективную, — мы получаем тогда снова и снова единое осмысленное значение, причем самостоятельное утверждение указанной формы — но как только отклоняемся от категорий материи значения, смысловое единство пропадает. Там, где имеет место номинативная материя, может стоять любая номинативная, но не адъективная или реляционная или целостная пропозициональная материя; там же, где находится ма-

---

<sup>273</sup> А: {случайная единичность}.

терия таких категорий, может всегда находиться точно такая же, т.е. каждый раз материя той же категории и никакой другой. Это верно для любых значений, какого бы сложного вида они ни были.

При свободной замене материй в пределах их категорий могут получаться ложные, глупые, смешные значения (утверждение в целом или возможные члены утверждения), но всегда получаются единые значения, или грамматические выражения, смысл которых реализуется как единый. Как только мы выходим за пределы категорий, это больше не так. Хотя мы и можем располагать слова последовательно: *это легкомысленно<sup>274</sup> есть зеленое; более интенсивное есть круглое, это дом равен*; хотя мы можем в относительном высказывании вида *a подобно в заменить* “подобно” на лошадь — но так мы получаем всегда только словесный ряд, в котором каждое слово как таковое имеет смысл или отсылает к полной смысловой связи, однако мы принципиально не получаем единого законченного смысла. Тем более это не так, когда в расчлененном единым образом значении мы хотим произвольно менять члены, которые сами уже являются оформленными единствами, или заменить один член произвольно взятым из [сфера] других значений — как, если, например, мы пытались бы заменить антецедент условного суждения (*Vordersatz*) (простой член в целостности значений, который мы просто называем условным суждением) на номинативный член, или в некотором дизъюнктивном суждении (*Urteil*) один из дизъюнктивных членов — консеквентом условного суждения. Вместо того чтобы действовать таким образом *in concreto*, мы можем попытаться это сделать в отношении соответствующих чистых конфигураций значения (форм утверждений) — тотчас при этом мы априорно усматриваем ту закономерность, что такого рода интендированные соединения исключаются из-за [самой] сущности членов соответствующих чистых конфигураций (*Gestalt*), или что члены такой формы возможны только как члены конфигураций значения, обладающего определенным строением (*Konstitution*).

Само собой понятно, в конце концов, что чистые моменты формы в конкретном единстве значения никогда не могут быть заменены фор-

---

<sup>274</sup> Мы намеренно пишем прилагательное на месте субъекта со строчной буквы, чтобы дать понять, что адъективное значение, точно в таком же виде, как оно, например, находится на месте адъективного предиката, не переносится на обозначенное место субъекта (ср. далее, § 11). (Здесь имеется в виду, что существительное и субстантивированный инфинитив — как правило именно они на месте подлежащего — пишутся в немецком языке с прописной буквы. — Прим. перев.).

мируемыми моментами, т. е. теми, которые дают значению предметную отнесенность, или что выделение единых и осмысленных структур значений, как, например, *некоторое S есть p; если S есть p, то Q есть r*; и т.д. принципиально не может происходить таким образом, что вместо “терминов”, [т. е.] предметноотнесенных материй конфигураций значения будут подставлены абстракцию выделенные моменты формы. Мы можем, конечно, расположить в ряд слова: *если это или зеленый, дерево есть u*, и т.д., но как единое значение этот ряд слов понять нельзя. Это аналитическое положение, что формы вообще не могут функционировать в некоторой целостности как материи, а материю – как формы, и это распространяется, само собой, на сферу значений.

Постепенно анализируя и продумывая эти примеры, мы понимаем, что любое конкретное значение есть взаимопроникновение (*Ineinander*) материй (*Stoff*) и форм, что каждое значение подчиняется некоторой выделяемой посредством формализации идеи чистой конфигурации (*Gestaltidee*) и что, кроме того, каждой такой идеи соответствует априорный закон значений. Это закон формирования единых значений из синтаксических материй, которые подчинены устойчивым категориям, *a priori* принадлежащим области значений, а также [формирования] в соответствии с синтаксическими формами, которые определены равным образом *a priori* и объединяются, как это вскоре становится понятным, в устойчивую систему форм. Отсюда вырастает большая, для логики и грамматики равно фундаментальная задача – выявить этот основной закон, охватывающий сферу значений, и исследовать в “учении о формах значений” априорную систему формальных структур, т.е. структур, которые оставляют открытым вопрос о каких-либо предметных особенностях значений.

## § 11. ВОЗРАЖЕНИЯ. МОДИФИКАЦИИ ЗНАЧЕНИЙ, КОТОРЫЕ КОРЕНЯТСЯ В СУЩНОСТИ ВЫРАЖЕНИЙ, СООТВЕТСТВЕННО, ЗНАЧЕНИЙ

Теперь, однако, требуется принять в расчет возможные возражения. Прежде всего нельзя позволить ввести себя в заблуждение из-за того, что значения любой категории и даже синкатегориальные формы, такие, как *u*, могут быть поставлены на место субъекта, на котором обычно находятся субстантивные значения. Если присмотреться, то происходит это всецело путем модификации значения, благодаря которой то, что, например, заступает на место [определенного]

номинативного (das Nomitative), в действительности снова есть некоторое номинативное (ein Nominales), вместо простой трансплантации значения иного синтаксического вида (Gestalt) (например, адъективного или даже чистой формы). Такой случай имеет место, например,) <sup>275</sup> в утверждениях такого рода, как “если” есть союз, “и” есть несамостоятельное значение. Конечно, эти слова стоят здесь на месте субъекта, однако их значение не то же самое, как это сразу видно, каковое им свойственно в нормальной взаимосвязи. Нет ничего удивительного в том, что посредством изменения значения любое слово и любое выражение вообще может быть поставлено на любое место категорематического целого. То, что мы имеем здесь в виду, это не композиция слов, но значений, во всяком случае композиция слов при постоянном сохранении их значений. С логической точки зрения, можно оценить любое изменение значения как отклонения от нормы. Логический интерес, который направлен на тождественно-единые значения, требует постоянства функции значений. Но природа вещей говорит о том, что определенные изменения значений принадлежат даже грамматически нормальному состоянию любого языка. Благодаря контексту модифицированное значение все-таки легко может быть понято, и если мотивы модификации радикальны и всеобщи, если они коренятся, например, в общем характере выражений как таковых или даже в чистой сущности области значений в себе, то соответствующие классы аномалий будут повсюду повторяться, ло-

---

<sup>275</sup> А: { . Выражение *если есть зеленый* [является зеленым]}, например, лишено значения, и в то время как мы это усматриваем, мы также понимаем, что из формы *S* есть *P* вообще получается бессмыслица, если вместо *если* в *S* подставляется произвольный синкатегорематикум. *Если*, хотя обычно [является] выражением формы, функционирует здесь как раз не как выражение формы, но как изменяемый элемент, который, следя лежащей в основе закономерности, может быть заменен любым однородным (из категории несамостоятельных значений). Если мы, однако, пишем *если дерево (есть) зеленое*, то это *если* функционирует вместе с *есть* как неизменяемая форма, тогда как прочие значения образывают изменяемую материю; это именно в аспекте закономерности, что любое соединение формы *если S есть P* тогда и только тогда дает осмысленное значение, когда *S* и *P* ограничиваются объемом определенных классов значений (для чего до сих пор недостает достаточно общих и при этом однозначных имен).

#### § 11. Возражение. *Suppositio materialis* и ее аналог

Едва ли можно впасть в заблуждение из-за того возражения, что все же каждый синкатегорематик может быть поставлен на место субъекта, а именно}.

гические аномалии проявляются тогда как грамматически санкционированные.

К этому относится *suppositio materialis*, в терминологии схоластов. Любое выражение, безразлично, является ли оно — в своем нормальном значении — категорематическим или синкатегорематическим, может выступить затем именем самого себя, т.е. оно именует само себя как грамматическое явление. Если мы говорим “земля круглая” есть высказывание, то в качестве представления о субъекте функционирует не значение высказывания, но представление о высказывании как таковом; говорится не о положении дел, что земля круглая, но об утверждении, и само это утверждение функционирует аномально в качестве своего собственного имени. Если мы говорим “и” есть союз, то на место субъекта мы ставим не тот момент значения, который нормальным образом соответствует слову *и*, но здесь имеет место самостоятельное значение, направленное на слово *и*. В этом аномальном значении *и* есть в действительности не синкатегорематическое, а категорематическое выражение — в качестве слова оно именует само себя.

Точный аналог этой *suppositio materialis* имеет место там, где выражение, вместо своего нормального значения, заключает в себе представление об этом значении (т.е. значение, которое направлено на это последнее значение как на свой предмет). Так обстоит дело, например, когда мы говорим: “*и*”, “*но*”, “*больше*” суть *несамостоятельные значения*. Как правило, мы говорим здесь: значения слов “*и*”, “*но*”, “*больше*” несамостоятельны. Точно так же в выражении “человек”, “животное”, “лошадь” — это *понятия о вещественном* (*Dingbegriffe*) в качестве субъектов (*Subjektvorstellungen*) функционируют представления об этих понятиях, но не сами понятия. В этих, как и в предшествующих случаях, изменение значения, как правило, отмечается, по меньшей мере, на письме, например при помощи кавычек или других *гетерограмматических* (как уместно было бы их назвать) *средств выражения*. Все выражения, наделенные “модифицирующими предикатами” вместо “детерминирующими”, функционируют указанным или подобным образом аномально: нормальный смысл всей речи более или менее сложным образом должен быть заменен на другой; как бы ни выстраивался вообще этот другой смысл, когда он занимает место мнимого — по меркам нормальной интерпретации — субъекта, он содержит скорее тем или иным образом направленное на него представление, причем представление то в логически-идеальном, то в эмпирико-психологическом или даже чисто феноменологическом смысле. Например, *кентавр есть вымысел поэтов*. Немного иначе мы бы могли сказать: наши представления о кентаврах (sc. субъ-

ективные представления содержания значения “кентавр”) суть вымыслы поэтов. Модифицированными являются [здесь] предикаты *есть, не есть, есть истинный или ложный и т.п.* Они выражают не свойства мнимого субъекта, но свойства соответствующих толкований субъекта. Например, *то, что*  $2 \times 2=5$ , *ложно*, это означает, что эта мысль — ложная мысль, это утверждение — ложное утверждение.

Если среди примеров последнего абзаца мы выделим такие, в которых модифицирующее представление субъективно, точнее говоря, представление в психологическом или феноменологическом смысле, и если мы понимаем аналогию с *suffpositio materialis* с тем ограничением, которое мы заранее выше разъяснили, то мы замечаем, что речь здесь идет об изменениях значения, точнее говоря, об изменениях акта приятия значения, которые имеют свои корни в идеальной природе самой области значений. Они основываются как раз на модификациях значений в некотором другом, абстрагирующемся от выражений смысле, который до некоторой степени аналогичен тому, как в арифметике говорят о “трансформациях” арифметических структур. В области значений существуют априорные закономерности, согласно которым значения, при сохранении некоторого сущностного ядра, могут быть разнообразными способами преобразованы в новые значения. И к этому относится также трансформация, которую *a priori* может претерпеть любое произвольное значение, в относящееся к нему “прямое представление”, т.е. в собственное значение (*Eigenbedeutung*) первоначального значения. В соответствии с этим языковое выражение функционирует в модифицированном значении как “собственное имя” своего первоначального значения. Эта модификация — благодаря своей априорной всеобщности — обусловливает широкий класс общеграмматических и эквивокаций как модификаций вербального акта приятия значения, которые выходят за пределы особенностей любых эмпирических языков. Впрочем, в дальнейших исследованиях у нас будет еще возможность столкнуться с другими случаями такого рода модификаций, коренящихся в сущности самих значений, как, например, с такими важными случаями, когда благодаря именованию на место субъекта и вообще на любое место, которое требует имени в качестве члена, могут заступить целые утверждения. Здесь следует еще указать на случаи именования адъективных предикатов или атрибутов, чтобы рассеять возможные сомнения в отношении изложенного в предыдущих параграфах. Прилагательное предназначено, так сказать, для предикативной, а далее, атрибутивной функции, оно функционирует нор-

мально в “первичном”, немодифицированном значении, например, в нашем вышеупомянутом примере *это дерево есть зеленое*. Оно остается в себе самом — отвлекаясь от его синтаксической формы — неизменным, когда мы говорим *это зеленое дерево*. Следует прежде всего зафиксировать этот способ изменения синтаксической формы по отношению к синтаксическому материалу (Stoff), который имеет место, например, тогда, когда номинативному значению, функционирующему в качестве субъекта, передается функция объекта, или утверждению, функционирующему как антецедент, — функция консеквента. Этот способ изменения есть основная тема дескрипции сквозных структур области значений. Адъективное, как тождественный синтаксический материал при изменении предикативных функций в атрибутивные, претерпевает еще одну модификацию, если прилагательное функционирует не просто как атрибутивный момент значений имени, но само именуется, т.е. становится именем (Nomen). Например, *зеленый — это цвет* (*Grün ist eine Farbe*) и *быть-зеленым* (зеленое) есть дифференциация бытия-цветным (цветного) (*Grünsein (die Grüne) ist eine Differenz des Farbigseins (der Farbigkeit)*). Оба [выражения] не означают безоговорочно то же самое, вопреки содержащему эквивокацию наложению [друг на друга] этих способов речи, поскольку один раз может подразумеваться несамостоятельный момент содержательного состава конкретного предмета, другой раз — именование этого “быть” (*des Seins*), выступающего коррелятом полагания предиката (*Prädikatthesis*), которое имеет место в категорической предикации на стороне предикативной группы (*Prädikatglied*) и которое переориентировано на полагание субъекта (*Subjekthethis*). То же самое слово *зеленый* изменяет, следовательно, при именовании свое значение; на письме общий характер этой модификации отмечается, по крайней мере, посредством прописных начальных букв<sup>276</sup> (которые, таким образом, ни в коем случае не лишены логического и грамматического значения). Первичное и именованное значение (*зеленый* и *Зеленый, есть зеленый и быть-зеленым*) имеет, очевидно, общий существенный момент, некоторое тождественное “ядро”. Это ядро есть нечто абстрактное, принимающее в обоих случаях различные *свои формы* (*Kernformen*), которые необходимо отличать от *синтаксических форм* (каковые уже предполагают в качестве синтаксического материала определенные содержания ядра в каких-либо формах ядра и вместе с ними). Если модификация формы ядра адъективного содержания ядра (самого ядра) дает синтаксический материал типа имени (Nomen), тогда это имя, построенное определенным образом, может

<sup>276</sup> В немецком языке. (Прим. перев.).

выступать во всех синтаксических функциях, для которых, по формальным законам значений, в качестве синтаксического материала требуются как раз имена. Для наброска этого здесь достаточно. Более детальное рассмотрение осуществляется в систематическом изложении нашего учения о формах.

## § 12. ОТСУТСТВИЕ СМЫСЛА (UNSINN) И БЕССМЫСЛИЦА (WIDERSINN)

Закономерные несовместимости, к которым привело нас изучение синкатегорематиков, нужно, естественно, хорошо отличать от тех других, которые иллюстрирует пример *круглый квадрат*. Как я уже подчеркивал в I Исследовании, нельзя смешивать лишенное смысла (отсутствие смысла) (*das Sinnlose (das Unsinnige)*) с абсурдным (бесмысленным) (*das Widersinnige*), которое точно так же любят называть, преувеличивая, лишенным смысла, хотя оно скорее составляет частичную область осмыслиенного. Сочетание *круглый квадрат* дает поистине единое значение, которое имеет свой способ “существования” (“Existenz”), бытия в “мире” идеальных значений. Однако аподиктическая очевидность состоит в том, что существующему значению не может соответствовать какой-либо существующий предмет. Если мы говорим, напротив, *круглый или, человек и есть* и т.п., то вообще не существуют значения, которые соответствовали бы этим сочетаниям как их выраженный смысл. Эти взаимно упорядоченные слова вызывают в нас, правда, опосредствованное представление определенного, выраженного посредством них значения, но одновременно у нас есть аподиктическая очевидность, что такое значение не может существовать, что такие и таким образом соединенные части значения несовместимы в одном едином значении. Само это опосредствованное представление мы не захотим принимать в расчет как значение этого комплекса слов. В своей нормальной функции выражение вызывает значение; там же, где понимание не состоялось, выражение влечет за собой, благодаря, например, своему чувственному сходству со значимыми, соответственно, понятными выражениями, опосредствованное представление “определенного”, относящегося сюда значения, тогда как именно значения и недосчитываются.

Таким образом, различие обоих видов несовместимости ясно. В одном случае частичные значения не уживаются в единстве значения потому, что затронута предметность, или истина целостного значения. Предмет (например, вещь, положение дел), в котором объединяется все то, что единое значение представляет в единстве как ему присущее,

в силу “неуживчивых” друг с другом значений не существует и не может существовать; но само значение существует. Имена, как *деревянное железо* и *круглый квадрат*, или утверждения, как *все квадраты имеют 5 углов*, такие же полноценные имена, соответственно, утверждения, как и любые другие. В другом случае сама возможность единого значения несовместима с тем, чтобы в ней сосуществовали определенные частичные значения. Мы обладаем тогда только косвенным представлением, направленным на синтез таких частичных значений, и при этом одновременно осознанием того, что такому представлению никогда не соответствует предмет, т.е., что значение этого типа, как оно здесь интендировано, не может существовать. Здесь суждение о несовместимости касается представлений, там — предметов, здесь в единство суждения входят {представления о представлениях (*Vorstellungen von Vorstellungen*)}<sup>277</sup>, там — простые представления.

Рассмотренные здесь априорные несовместимости, а с другой стороны, совместимости и, соответственно, относящиеся к ним закономерности соединения значений находят свое грамматическое выражение, по меньшей мере частично, в правилах, управляющих грамматическим сочетанием частей речи. Если мы спрашиваем о тех основаниях, по которым наш язык позволяет одни соединения, а другие воспрещает, то в значительной степени, разумеется, здесь возможна отсылка к языковым привычкам случайного характера и вообще к [тем или иным] фактам в эволюции языка, которая в одной языковой общности осуществляется так, а в другой — иначе. Однако, с другой стороны, мы наталкиваемся на существенное различие самостоятельных и несамостоятельных значений, так же как на внутренне при этом взаимосвязанные априорные законы соединения значений и преобразования значений, законы, которые более или менее отчетливо должны обнаруживаться в каждом развитом языке — в грамматическом учении о формах и в определенном присущем ему классе несовместимостей.

### § 13. ЗАКОНЫ КОМПЛЕКСА ЗНАЧЕНИЙ И ЧИСТО ЛОГИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЕ ЗАКОНЫ

Задача развитой науки о значениях состояла бы теперь в том, чтобы исследовать сущностно закономерное строение значений и коренящихся в нем законов соединения значений и модификаций значений и

<sup>277</sup> А: {на языке *Больцано*\* представления представлений (*Vorstellungsvorstellungen*). \**Wissenschaftslehre*, I, § 90. (Больцано называет их также “символическими представлениями”)}.

свести их к минимальному числу независимых элементарных законов. Само собой понятно, что для этого было бы необходимо выявить вначале первичные конфигурации значений и их внутренние структуры и в связи с этим установить чистые категории значений, которые полагают в этих законах границы смысла и объема неопределенностей (*der Unbestimmten*) (или переменных в том смысле, который является точной аналогией математического). Чего достигают формальные законы соединения, может до некоторой степени прояснить арифметика. Существуют определенные формы синтеза, согласно которым, будь это вообще или только при определенных данных условиях, из двух чисел возникают новые числа. "Прямые операции"  $a+b$ ,  $ab$ ,  $a^b$  и т.д. дают в результате числа неограниченным образом, "инверсии"  $a-b$ ,  $a/b$ ,  $\sqrt{a}$ ,  $\log a$  и т.д. — только при определенных ограничениях. То, что это обстоит таким образом, должно быть каждый раз установлено посредством экизистенциального утверждения, или, лучше сказать, посредством экизистенциального закона, и по возможности должно быть доказано исходя из первичных аксиом. Уже из того немногого, что мы могли до сих пор обрисовать, ясно, что и в области значений имеют место подобные законы, а именно касающиеся существования или non-existence значений, и что в [рамках] этих законов значения не являются свободными переменными, но ограничиваются объемом тех или иных категорий, которые имеют свое основание в том, какова природа области значений.

{ В чистой логике значений, высшая цель которой заключается в законах предметной значимости значений (*Geltung der Bedeutungen*), в той степени, в какой такая значимость обусловлена чистой формой значений, учение о существенном строении значений и о законах их формообразований образует необходимый фундамент. Традиционная логика дает отдельные, имеющие к этому отношение подходы в учениях о понятии и суждении, однако без осознания общей цели, которая должна быть поставлена исходя из чистой идеи значения. Очевидно, что учение об элементарных структурах и конкретных формообразованиях "суждений" — и это должно теперь быть понято как "утверждений" — включает в себя все учение о формах значений, поскольку каждая конкретная видовая форма значений или [сама] есть утверждение, или входит в утверждение как возможный член. Следует постоянно обращать внимание на то, чтобы в том смысле, в каком в чистой логике как таковой соблюдается исключение "материи познания" ("Erkenntnismaterie"), оставалось бы исключенным все то, что

могло бы придать формам значений (типам, видовым формам) определенное отношение к предметно-содержательным (*sachhaltig*) сферам бытия. Повсюду предметно-содержательные понятия (даже наиболее общие, такие, как физическая вещь, пространственное, психическое и т.д.) предполагают неопределенno общие представления о предметно-содержательном вообще, и все же [представления] четко определенной категории значений (например, номинативное, адъективное, пропозициональное значение).

Таким образом, в чисто логическом учении о формах значений речь идет прежде всего о первичных формах, которые в результате следует установить в пределах только что описанной чистоты. При более детальной разработке нужно было бы зафиксировать первичные формы самостоятельных значений, полных утверждений вместе с их имманентными членениями и структурами этих членений. Далее — первичные формы усложнений и модификаций, которые допускают различные категории возможных членов в соответствии с их сущностью (причем нужно отметить, что и полные утверждения могут стать членами в других утверждениях). Затем речь идет<sup>278</sup> о систематическом обзоре неограниченного многообразия дальнейших форм, которые могут быть выведены посредством продолжающихся усложнений или модификаций.

Естественно, эти устанавливаемые формы “имеют силу” (“*gültig*”); это означает здесь, что это суть формы, которые — существуя как значения — при любых особенностях дают действительно существующие значения. Таким образом, каждой первичной форме принадлежит одновременно определенный априорный экзистенциальный закон, который выражает то, что любое соединение значений, которое следует такой форме, также действительно дает единое значение, если только термины [этого вывода] (неопределенности (*die Unbestimmt*en), переменные этой формы) принадлежат определенным категориям значений. Что касается дедукции выведенных форм, то она будет одновременно де-

<sup>278</sup> А: {В чистой логике существует естественная сфера, в которой надлежит подробно рассмотреть только что обозначенные проблемы, — учение о формах значений или, как мы могли бы также сказать, учение о формах логических суждений и положений. (Ибо очевидно, что это учение включает в себя целиком и полностью учение о логических представлениях — понятых в узком смысле как возможных значений субъектов.) Речь идет при этом об установлении первичных форм и}.

дукцией их правомерности (*Gültigkeit*); таким образом, и к этим формам должны относиться экзистенциальные законы, которые, однако, дедуцированы из законов первичных форм.

Например, двум номинативным значениям *M* и *N* принадлежит первичная форма соединения *M* и *N*, подчиняющаяся закону, согласно которому результат соединения снова есть значение той же самой категории. Подобный закон существует и тогда, когда мы возьмем вместо номинативных значений значения других категорий, например пропозициональные или адъективные. Любые два утверждения, соединенные в форме *M* и *N*, снова дают утверждение, два прилагательных — снова прилагательное (снова некоторое значение, которое может выступать как комплексный, но единый атрибут или предикат). И опять-таки, к любым утверждениям *M* и *N* относятся первичные формы соединений — если *M*, то *N*, *M* или *N* — такого рода, что результат снова есть утверждение. Если некоторому номинативному значению *S* и некоторому адъективному значению *r* принадлежат первичная форма *Sp* (например, *красный дом*), то результатом закономерно будет новое значение категории номинативного значения. Мы могли бы привести еще много примеров первичных форм соединения. Следует обратить внимание на все относящееся сюда высказывания, в которых выражаются законы [в том аспекте], что мы, устанавливая такие категориальные идеи, как *утверждение*, *номинативное*, *адъективное представление* и т.д., которые дают определенность переменным в этих законах, абстрагируемся от изменяющихся синтаксических форм, которые в данном случае и каким-либо определенным образом с необходимостью относятся к таким значениям. Мы говорим о том же самом имени, стоит ли оно на месте субъекта или в функции соответствующего объекта, о том же самом прилагательном, функционирует ли оно предикативно или атрибутивно, о том же самом утверждении, является ли оно самостоятельным утверждением (*freier Satz*) или же соединительным или разделяльным утверждением, антецедентом или консеквентом условного утверждения или же членом, который стоит на том или ином месте в каком-либо пропозиционально комплексном утверждении. При этом получает определенность то, о чем часто говорят, но никогда научно не проясняют в традиционной логике, когда говорят о “терминах” (“Termini”). В формально-логических законах, которые попадают в ее поле зрения<sup>279</sup>, и точно так же в наших структурных законах такие “Termini”

<sup>279</sup> Что действительно дает традиционная логика доктрине чистой логике, т.е. всю силлогистику, включается в логику значений высказываний (в “апо-фантическую” логику).

функционируют как переменные (Variable), и категории, определяющие границы сферы вариабельности, суть категории терминов. Научная фиксация этих категорий — это, очевидно, одна из первых задач нашего учения о формах.

Если теперь в выделенные первичные формы последовательно и опять-таки [в отношении] некоторого простого термина подставлять соединение как раз этих форм и при этом постоянно применять первичный экзистенциональный закон, то получаются новые, каким угодно сложным образом вложенные друг в друга формы, правомерность (*Gültigkeit*) которых дедуктивно удостоверена. Например, для конъюнктивного соединения утверждений

$$\begin{aligned} & (M \text{ и } N) \text{ и } P, \\ & (M \text{ и } N) \text{ и } (P \text{ и } Q), \\ & \{ (M \text{ и } N) \text{ и } P \} \text{ и } Q \end{aligned}$$

и т.д., точно так же для дизъюнктивного или условного соединения утверждений и для прочих способов соединения любых категорий значений. Понятно сразу же, что усложнения, если иметь возможность обозревать все комбинации, продолжаются *in infinitum*, что каждая новая форма остается привязанной к той же самой категории значения как к сфере вариабельности своих терминов, и что, пока [границы] этой сферы соблюдаются, все надлежащим образом формирующиеся в ней соединения значений с необходимостью существуют, т.е. должны представлять некоторый единый смысл. Видно также, что соответствующие экзистенциальные утверждения суть само собой понятные дедуктивные следствия утверждения, относящегося к первичной форме. Мы можем, очевидно, произвольно варьируя, вместо того чтобы применять одну и ту же форму соединения, использовать в пределах, которые допускает закон, различные формы соединения, комбинируя и конструируя, и, таким образом, мыслить бесконечность закономерно созданных усложненных форм. Когда мы осознанно формулируем {это положение вещей (*diese Sachlagen*)}<sup>280</sup>, мы обретаем способность усматривать априорное строение (*Konstitution*) области значений со стороны всех тех форм, которые имеют в основных формах свой априорный источник.

И естественно, это усмотрение и, в конечном итоге, всеохватывающее усмотрение формального строения всей области значений есть единственная цель подобных исследований. Было бы неразумно связывать с формулировкой типов значений и принадлежащих им экзистен-

---

<sup>280</sup> А: {этот тривиальности}.

циальных законов надежду на то, чтобы при этом приобрести также практически значимые правила относительно комплекса значений, соответственно, относительно грамматического комплекса выражений. Искушения отступить от линии [грамматически] правильного здесь нет, следовательно, нет никакого практического интереса научно определять эту линию. Отсутствие смысла (*Unsinn*) настолько непосредственно бросается в глаза при любом отклонении от нормальных форм, что мы едва ли можем поддаться на такие отклонения в практике мышления и речи. Тем значительнее теоретический интерес, который связан с систематическим исследованием всех возможных форм значений и первичных структур. Речь ведь идет, точнее выражаясь, об усмотрении, что все возможные значения вообще подчиняются некоторой устойчивой типике категориальных структур, *a priori* предначертанной в общей идее значения, и что в области значений господствует априорная закономерность, согласно которой все возможные формы конкретных видов (*Gestaltungen*) находятся в систематической зависимости от небольшого числа первичных форм, установленных посредством экзистенциальных законов, из которых они могут быть поэтому выведены с помощью чистого конструирования. Благодаря этой закономерности, ибо она есть априорная и категориальная, нами осознается научным образом основная и главная часть строения “теоретического разума”.

**Добавление.** Выше я говорил об усложнении и модификации. В самом деле, выделяемой сфере принадлежат и закономерности модификации. То, что имеется в виду, объясняет вышеуказанная аналогия с *suppositio materialis*. Другие примеры дают совсем не легко проясняемые различия в функции связности {(априорных синтаксисов)}, когда, например, имя, [функционирующее как] субъект (*Subjektname*), переносится на место объекта, т.е. различия, которые, многократно смешанные с эмпирическими, вливаются в падежные формы и вообще в грамматически синтаксические формы. Сюда же относится и различие между атрибутивной и предикативной функцией адъективных значений и тому подобное<sup>281</sup>.

---

<sup>281</sup> {Исследования, [разрабатывающие] учение о формах значений, о которых я заявил в этом месте первого издания и которые между тем были представлены со значительными поправками в моих геттингенских университетских лекциях начиная с 1901 г., я надеюсь вскоре сделать достоянием широкой публики в моем *Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung*).} (В исследованиях, [разрабатывающих] учение о формах значений, кото-

## § 14. ЗАКОНЫ, КОТОРЫЕ ПОЗВОЛЯЮТ ИЗБЕЖАТЬ ОТСУТСТВИЯ СМЫСЛА, И ЗАКОНЫ, КОТОРЫЕ ПОЗВОЛЯЮТ ИЗБЕЖАТЬ БЕССМЫСЛИЦЫ. ИДЕЯ ЧИСТО ЛОГИЧЕСКОЙ ГРАММАТИКИ

{Рассмотренные формальные законы значений, которые выполняют простое разделение областей осмыслинного и лишенного смысла, в более широком смысле слова должны, конечно, иметь силу формальных логических законов. Конечно,} <sup>282</sup> там, где речь идет о логических законах, на них будут меньше всего обращать внимание, но исключительно на другие законы, несравненно ближе стоящие к нашим практическим познавательным интересам, законы, которые существуют в пределах осмыслинных значений, касаясь их предметной возможности и истины.

Априорные законы, которые относятся к строению сущностных форм значений, оставляют открытым, “предметны” или “беспредметны” значения, которые могут быть образованы в таких формах, дают ли они (если речь идет о формах утверждений) возможную истину или нет. Эти законы, как было сказано, имеют простую функцию — отделять смысл от отсутствия смысла. Слова “отсутствие смысла” нужно при этом (еще раз это подчеркнем) брать в собственном и строгом смысле; нагромождение слов, например, *король но или подобно* нельзя, собственно, вообще понять; каждое слово само по себе имеет смысл, но не вся композиция. Эти законы смысла, {и если их применять нормативно}<sup>283</sup>, законы, которые позволяют избежать отсутствия смысла, предписывают логике вообще возможные формы значений, объективную ценность (*Wert*) которых она должна определять в первую очередь. И она делает это таким образом, что устанавливает совершенно другого рода законы, которые {отделяют формально непротиворечивый смысл от формально противоречивого, от формальной бессмыслицы (*Widersinn*)}.

---

рые должны осуществить продолжение этого труда, я подробнее рассмотрю все эти вопросы.})

<sup>282</sup> А: {Впрочем, мы ни в коем случае не хотим утверждать, что эти законы, которые выполняют простое разделение областей осмыслинного и лишенного смысла, и которые в более широком смысле слова должны, конечно, иметь силу логических законов, замыкают круг логических законов. Напротив,}.

<sup>283</sup> А: {говоря нормативно}

Непротиворечивость, соответственно, бессмыленность значений означает объективную и при этом априорную возможность (непротиворечивость, совместимость) в противоположность объективной невозможности (несовместимости), другими словами, она означает возможность или невозможность бытия наделенных значениями предметов (совместимость бытия и несовместимость бытия наделенных значением предметных определенностей), поскольку она обусловлена собственной сущностью значений и, таким образом, может быть усмотрена исходя из этой сущности с аподиктической достоверностью. Эта противоположность объективно (и причем в сфере значений) непротиворечивого смысла и бессмыслицы строго отделяется с помощью наших понятийных определений от противоположности смысла и отсутствия смысла (при этом только нужно обратить внимание, что в обыденной речи, в которой не придерживаются строгости, эти понятия смешиваются, и любую бессмыслицу, да и, в конце концов, любое грубое отступление от эмпирической истины называют обычно отсутствием смысла). Здесь нам потребуется, однако, разделение между материальной (синтетической) бессмыслицей, в пределах которой должны иметь место содержательные понятия (предельные содержательные ядра значений), как, например, в утверждении *квадрат круга* и в любом ложном утверждении чистой геометрии, и формальной, или аналитической бессмыслицей, под которой мы понимаем как раз любую просто формальную, а именно коренящуюся в чистой сущности категорий значений объективную несовместимость, отвлекаясь от любой содержательной "материи познания". (Аналогичное разделение проходит, естественно, через противоположное понятие непротиворечивого смысла.)<sup>284</sup> Такие законы, как закон противоречия, закон двойного отрицания или *modus ponens*, если их применять нормативно, суть законы, которые позволяют избежать формальной бессмыслицы. Они показывают нам, что является вообще верным в отношении предметного, исходя из чистой формы мысли, т.е. что может быть ска-

---

<sup>284</sup> А: {отделяют формальный (формально "возможный") смысл от формальной бессмыслицы. Эта бессмыслица означает также зачастую отсутствие смысла, ведь мы сами можем слышать, в конце концов, как сильное отступление от эмпирической истины называют отсутствием смысла; однако это отсутствие смысла означает здесь объективную и скорее формальную несовместимость, коренящуюся в чисто логических категориях, которая равнодушна в отношении любой "материи познания"}.

зано относительно {объективной значимости}<sup>285</sup> значений *a priori*<sup>286</sup> всякой материи предметности, наделенной значением, на основе чистой формы значений, в которой мыслится эта предметность. Эти законы нельзя нарушать, чтобы ложность не получалась уже до того, как мы вообще принимаем в расчет предметное в его содержательном своеобразии. Эти законы, в смысле нашего III Исследования<sup>287</sup>, суть “аналитические”, в противоположность синтетически “априорным” законам, которые включают в себя содержательные понятия и значимость которых зависит от этих понятий. В сфере аналитических законов вообще эти формальные законы, т.е. законы объективной значимости, коренящиеся в чистых категориях значений, отделяют от онтологически-аналитических законов, которые основываются на ф о р м а л ь н о онтологических категориях (таких, как предмет, свойство, множественность и т.д.), и четко определяют второе, более узкое понятие аналитического. Мы можем это назвать *апофантико-аналитическим*, в смысле апофантической логики. В одной части, однако только в одной части, существуют отношения эквивалентности между обоими законами, что мы не можем здесь рассмотреть более подробно.

Если мы теперь, невзирая на все вопросы объективной значимости, ограничимся *Apriori*, которое коренится в родовой сущности значения как такового, а именно дисциплиной, обнаруженной в данном Исследовании, которая изучает первичные структуры значений, первичные типы членений и соединений, а так же коренящиеся в них операциональные законы комплекса значений и модификации значений – то мы одновременно осознаем несомненную оправданность идеи универсальной грамматики, выдвинутой рационализмом XVII и XVIII столетий. То, что мы уже наметили в этом аспекте во введении, едва ли требует более подробного рассмотрения. Старые грамматики, пожалуй, прежде всего инстинктивно ощущали обозначенные сферы законов, даже если они не смогли привести их к понятийной ясности. И в сфере грамматики существует четкая мера, априорная норма, которую нельзя перешагнуть. Так же как собственно в логической сфере априорное как “чистая логика” отделяется от эмпирически и практически логического, точно так же в грамматической сфере отделяется, так сказать, чисто грамматическое, т.е. именно априорное (“идеальная форма” языка, как превосходно говорили) от эмпирического. В обоих случаях

<sup>285</sup> А: {объективности}.

<sup>286</sup> Гуссерль употребляет здесь “*a priori*” не как *terminus technicus*, но как слово со значением “до” или “независимо от” (*Прим. перев.*).

<sup>287</sup> Ср. выше, III [Исследование], § 11 сл.

эмпирическое определяется частью посредством общих и все же только фактических свойств человеческой природы, частью посредством случайных особенностей расы, а далее — народа и его истории, индивида и его индивидуального жизненного опыта. Априорное, однако, по крайней мере в своих первичных формообразованиях, везде и повсюду “самопонятно”, прямо-таки тривиально; и все же его систематическое выявление, теоретическое развертывание и феноменологическое прояснение имеет самый большой научный и философский интерес и не меньшие трудности.

Естественно, можно распространить идею универсальной грамматики за пределы априорной сферы, если хотят ввести еще (в некотором отношении неясную) сферу общечеловеческого в эмпирическом смысле. Может и должна существовать универсальная грамматика в этом самом широком смысле, и в том, что эта расширенная сфера “богата важными и достаточно определенными результатами”<sup>288</sup>, сомнений у меня нет (и никогда не было). Однако здесь, как и везде, где вступают в игру философские интересы, задача большой важности состоит в том, чтобы четко разделить априорное и эмпирическое и осознать, что внутри этой, понятой в полном объеме дисциплины, существенные для грамматиков научные выводы, вытекающие из учения о формах значений, имеют своеобразный характер, они как раз принадлежат некоторой чистой априорной дисциплине, которую можно выделить. Здесь, как и везде, нужно покориться великому кантовскому воззрению, всецело исполниться его философским смыслом: это не умножение, но искажение наук, когда смешивают их границы. Нужно обратить внимание, что универсальная грамматика в этом самом широком смысле есть конкретная наука, которая именно как конкретная наука в целях прояснения конкретных событий сопоставляет то разнообразное в познании, что получает свое теоретическое осмысление в существенно различных теоретических науках, и в эмпирических, и в априорных. Теперь, в наше естественнонаучное время позаботились о том, чтобы, как и везде, так и в отношении грамматических проблем, не были упущены эмпирические исследования общего характера. Иначе обстоит дело с априорными науками, смысл [существования] которых находится в нашу эпоху почти что под угрозой исчезновения, хотя все же все воззрения, основанные на определенных принципах, отсылают к ним. И, таким образом, я вступил здесь за добрую часть старого учения о “grammaire générale et raisonnée”, о “философской грамма-

<sup>288</sup> Как говорит А. Марти — удивительным образом полагая, что он мне противоречит — в своих *Unters. zur Grundlegung usw.*, S. 61.

тике”, а именно за то в ней, чтб, хотя и в виде смутной, невызревшей интенции, было нацелено на “рациональное” в истинном смысле, и в особенности на “логическое” в языке, на *Apriori* форм значений<sup>289</sup>.

Если я правильно понимаю, то для языкоznания имеет фундаментальное значение ясно осознать только предварительно намеченные здесь различия и усвоить тот взгляд, что язык имеет не только свои физиологические, психологические и культурно-исторические, но также свои априорные основания. Последнее касается сущностных форм значений и априорных законов их комплексов, соответственно, модификаций, и нельзя помыслить язык, который не был бы сущностно определен посредством этого *Apriori*. Понятиями, вырастающими из этой сферы, оперирует любой лингвист, уясняет ли он это положение вещей или нет.

В заключение мы можем сказать: внутри чистой логики отделяется чистое учение о формах значений как некоторая рассматриваемая в себе первая и основополагающая сфера. Рассматриваемая с точки зрения грамматики, она дает просто идеальный каркас, который различным образом наполняется эмпирическим материалом и облачается в иные одеяния каждым фактическим языком, который следует частью общечеловеческим, частью случайно изменяющимся эмпирическим мотивам. Насколько бы ни были эмпирически определены фактическое содержание исторических языков и их грамматические формы, каждый язык привязан к этому идеальному каркасу, и, таким образом, его теоретическое изучение должно составлять одно из оснований предельного научного прояснения любого языка вообще. Здесь нужно только постоянно иметь в виду основной пункт: все типы значений, выделенные в чистом учении о формах и систематически изученные в их членениях и структурах – так, основные формы утверждений, категорическое утверждение с его многими особыми видами и формами членов, первичные типы пропозиционально комплексных утверждений, такие, как соединительные, разделительные, условные утверждения, или различия универсальности и партикулярности, с одной сто-

<sup>289</sup> Я охотно признаю возражения А. Марти (которые, впрочем, по моему мнению, не воздают должное принципиальному своеобразию настоящего Исследования – как и остальных Исследований этой работы), что я слишком далеко зашел, утверждая в первом издании: “весь порок старого учения о грамматике générale et raisonée относится только к неясности его исторического оформления и к смешению априорного и эмпирического”. Тем не менее, самые резкие слова порицания были направлены [обычно] против этого учения именно в том отношении, в каком оно хотело придать значимость рациональному, логическому в языке.

роны, а [универсальности и] сингулярности – с другой, [различия] синтаксисов плюральности, отрицания, модальностей и т.д. – все это всецело априорные связи (*Bestände*), коренящиеся в идеальной сущности значений как таковых. Не в меньшей степени сюда относятся и первичные конфигурации значений, которые могут быть в дальнейшем созданы в соответствии с операциональными законами комплексов и модификаций, а также в соответствии с такими первичными формами. По сравнению с эмпирико-грамматическими проявлениями они суть в себе первое и в самом деле равны абсолютно твердому “идеальному каркасу”,<sup>290</sup> в большей или меньшей степени обнаруживающемуся в эмпирическом одеянии. Это нужно иметь в виду, чтобы осмысленно спрашивать: каким образом в немецком, латинском, китайском и т.д. выражается определенное (“*den*”) эзистенциальное утверждение, определенное категорическое утверждение, антецедент условного утверждения, множественное число, модальности “возможного” и “вероятного”, “не” и т.д.? Не может оставаться безразличным, довольствуется ли грамматик своими донаучными личными воззрениями на формы значений, а также эмпирически туманными представлениями, которые предоставляет ему историческая, скажем, латинская грамматика, или же он принимает в расчет научно определенную и теоретически связанную чистую систему форм.

Принимая во внимание, что в этой логической сфере более низкого порядка вне игры остаются вопросы истины, предметности, объективной возможности, и принимая во внимание как раз характерную функцию этой сферы для прояснения идеальной сущности любого языка как такового, эту фундирующую сферу чистой логики можно было бы назвать {чисто-логической (*reinlogische*) грамматикой}.<sup>291</sup>

**Примечания.** {1. В первом издании я говорил “чистая грамматика”, имя, которое было задумано и эксплицитно введено как аналог кантовского “чистого естествознания”. Поскольку, однако, никоим образом нельзя утверждать, что чистое учение о формах значений охватывает все общеграмматическое *Apriori* – например, грамматически весьма важным отношениям взаимопонимания психических субъектов принадлежит ведь свое собственное *Apriori*, – то все же предпочтительней говорить о чисто-логической грамматике.}

2. После проведенных рассуждений никто не будет приписывать нам мысль, что мы считали “возможной” “общую” грамматику в смысле общей науки, которая включала бы в себя все особые грамматики в качестве слу-

<sup>290</sup> Вопреки А. Марти, который оспаривает уместность иносказаний.

<sup>291</sup> А: {“чистой грамматикой”}.

чайных спецификаций — примерно так, как общая математическая теория включает в себя *a priori* все возможные отдельные случаи и сразу же их разрешает. Конечно, об общей и, более конкретно, чисто логической грамматике речь идет по аналогии с общим языкоизнанием. Так же как последнее вообще занимается общими учениями, которые могут предшествовать наукам об определенных языках, в особенности — предпосылками и основаниями, которые для всех них равным образом принимаются в расчет, так и в своей более узкой сфере чисто-логическая грамматика, которая как раз исследует только одно из этих оснований, и притом такое, исконная теоретическая сфера которого есть чистая логика. Включение этой более узкой сферы в языкоизнание служит, естественно, лишь интересам *примени*, точно так же как при другой направленности — включение некоторых глав психологии.

В этом отношении Марти придерживается, конечно, другого взгляния, как и вообще относительно теоретического порядка априорных и эмпирических исследований. Ср. а а О., § 21, S. 63ff. Там же, в примечании на с. 67 он полагает, что предписанные мною чистой логике логико-грамматические разыскания с “теоретической точки зрения” имеют “свой естественный исток в психологии языка. И логика, и номотетическая часть психологии языка заимствуют оттуда то, что служит и подходит для их целей”. Я не могу оценить взглядение Марти иначе, как принципиально ошибочное. В соответствии с ним мы пришли бы к тому, что арифметику, и даже все дисциплины формальной математики нужно было бы включить в психологию, если даже не в психологию языка. Чистая логика в узком смысле, в смысле учения о значимости значений и вместе с ним, опять-таки, чистое учение о формах, по моему мнению, сущностно едины с этими дисциплинами (Ср. заключительную главу *Прологемен*). Они все должны рассматриваться в этом сущностном единстве “*mathesis universalis*” и каждый раз строго отделяться от любых эмпирических наук, будь это физика или психология. Это же действительно делают, пусть даже исключая специфически философские проблемы и, так сказать, в наивно-догматической манере, математики, не заботясь о возражениях философов, — по моему мнению, весьма для блага науки.

3. Ничто так не запутывало вопрос о правильном отношении между логикой и грамматикой, как постоянное смешение обеих логических сфер, которые мы строго разделили как высшую и низшую и характеризовали посредством их негативных подобий — сферы отсутствия смысла и сферы формальной бессмыслицы. Логическое, в смысле высшей сферы, устремленной к формальной истинности, соответственно, предметности, для грамматики безусловно безразлично. Не таково логическое вообще. Если же хотят, однако, дискредитировать низшую сферу из-за ее мнимой узости и самопонятности, а также практической бесполезности, то на это следовало бы ответить, что философу, предназначенному быть представителем интересов чистой теории, не пристало руководствоваться соображениями практической пользы. Он ведь должен был бы также знать, что как раз за

"самопонятностями" скрываются самые трудные проблемы, и причем в такой степени, что можно было бы парадоксально, но все же не без глубокого смысла, назвать философию наукой о тривиальностях. Во всяком случае, и здесь на первый взгляд столь тривиальное при более точном рассмотрении становится источником глубоких и разветвленных проблем. Так как для логика с его интересом, направленным на объективную значимость, эти проблемы не являются ощущимыми в первую очередь, — хотя, говоря по-аристотелевски, они суть "в себе первые" — то совсем не удивительно, что до сих пор в логике (даже в Больцановской) не пришли даже к научной формулировке этих проблем, соответственно, к пониманию идеи чисто логического учения о формах. Таким образом, логике недостает первого основания, недостает научно строгих и феноменологически проясненных различий первичных элементов значений и структур значений, недостает уяснения соответствующих сущностных законов. Этим объясняется также, что в особенности многие "теории понятий" и "теории суждений", которые существенной своей стороной восходят к этой сфере, дали столь малосостоятельные результаты. В самом деле, в значительной степени причина этого в недостатке верных исходных точек и целей, в смешении проблемных слоев, которые здесь необходимо радикально разделять, и в воздействии психологизма, то открытого, то различным образом замаскированного. Разумеется, в этом недостатке обнаруживается (так как все же взор логика всегда устремлен к форме) трудность, заключающаяся в самих вещах.

4. Родственные [нашему] и противоположные концепции рассматриваются в работе Г. Штейнталя: H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* (Einl., IV, "Sprechen und Denken", Grammatik und Logik, S. 44ff.). В особенности нужно указать на прекрасное и точное изложение концепции В. ф. Гумбольда (а. а. О., S. 63ff.), из которого следует, что изложенное нами до некоторой степени приближает нас к великому исследователю, весьма почитаемому также и Штейнталем. Относительно выражений Штейнталя, который придерживается противоположных взглядов, кажется, что наши различия нашли столь ясное разрешение, что от детальной критики можно здесь отказаться.

# V

## ОБ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЯХ И ИХ “СОДЕРЖАНИЯХ”

### ВВЕДЕНИЕ

Во II Исследовании мы прояснили смысл идеальности вида (*Spezies*) вообще и при этом тот смысл идеальности значений, который принимает в расчет чистая логика. Как всем идеальным единствам, так и значениям соответствует реальная возможность и иногда действительность, значениям *in specie* соответствуют акты придания значения (*Akte des Bedeutens*), и первые суть не что иное, как {идеально схваченные моменты вторых}<sup>292</sup>. Однако теперь возникают новые вопросы относительно рода психических переживаний, в которых берет свой исток высший род “значение”, и равным образом относительно низших видов этих переживаний, в которых развертываются существенно различные виды значений. Речь идет, таким образом, об ответе на вопрос относительно истока понятия значения и его существенных видоизменений, соответственно, об ответе более глубоком и продвигающем нас далее, чем это было предложено в предыдущих Исследованиях. В тесной связи с этим стоят следующие вопросы: значения должны заключаться в интенциях значений, которые могут вступать в определенное отношение с созерцанием. Мы неоднократно говорили об осуществлении интенции значения посредством соответствующего созерцания и о том, что высшая форма этого осуществления есть то, что дано с очевидностью. Возникает, следовательно, задача описать это примечательное феноменологическое отношение и определить его роль, т.е. прояснить коренящиеся в нем понятия, [относящиеся к сфере] познания. Эти и предыдущие задачи, относящиеся к сущности значения (в особенности

---

<sup>292</sup> А: {идеально схваченные типологические свойства актов последних}.

логического представления и логического суждения), не следует, конечно, разделять в аналитическом исследовании.

Настоящее исследование еще не будет заниматься этими задачами; ибо прежде чем мы приступим к самим этим задачам, потребуется феноменологическое исследование значительно более общего характера. “Акты” должны быть переживаниями придания значения (das Bedeuten), и то, что сопряжено со значением (das Bedeutungsmäßige) в каждом отдельном акте, должно как раз заключаться в {переживании как акте (Akterlebnis)}<sup>293</sup>, а не в предмете; оно должно заключаться в том, что делает его “и н т е н ц и о н а л ь н ы м”, “направленным” на предмет переживанием. Точно так же сущность осуществляющего созерцания заключается в определенных актах: мышление и созерцание – как акты – должны различаться. И, естественно, само осуществление должно быть особым отношением, которое принадлежит типологическим свойствам актов. В дескриптивной психологии нет теперь вопроса более спорного, чем вопрос об “актах”; и сомнение, если даже не совершенно поспешное отклонение [этого термина], может возникнуть [для читателя] во всех тех местах предыдущих Исследований, где понятие акта служило для характеристики и экспликации нашей концепции. Таким образом, важным предварительным условием решения обозначенных задач является то, что понятие акта будет прояснено прежде всех других. [Тогда] обнаружится, что понятие акта в смысле интенциональных переживаний выделяет важное родовое единство в сфере (священных в феноменологической чистоте) переживаний и что включение значений как переживаний в этот род в самом деле придает им весьма значимую характеристику.

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

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

---

<sup>293</sup> А: {типологическом свойстве акта}.

феноменов, которые лежат здесь в основе эквивокаций, становится существенной частью задачи.

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

## ПЕРВАЯ ГЛАВА

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

#### § 1. МНОГОЗНАЧНОСТЬ ТЕРМИНА “СОЗНАНИЕ”

В психологии много говорят о сознании, а также о содержаниях сознания и переживаниях сознания (обычно просто говорят о содержаниях и переживаниях) главным образом в связи с отделением психических феноменов от физических. Посредством этого должны быть, с одной стороны, обозначены феномены, принадлежащие сфере психологии, а с другой – сфере физических наук. С вопросом этого отделения тесно связана наша проблема – выделение понятия психического акта в его феноменологической сущности, поскольку это понятие возникло как раз в данной связи, а именно как понятие, которое, как полагают, устанавливает границы психологического домена. Для правильного установления этих границ оправдано применять одно понятие сознания, другое же дает определение понятия психического акта. Во всяком случае, следует разделять некоторые объективно родственные и потому легко смешиваемые понятия.

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

1. Сознание как совокупный реальный (reell) феноменологический состав {эмпирического Я, как переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний}<sup>294</sup>.

<sup>294</sup> А: {духовного Я (Сознание = феноменологическое Я, как “связка” (“Bindel”), или переплетение, психических переживаний)}.

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

3. Сознание как общее обозначение любых “психических актов”, или “интенциональных переживаний”.

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

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

## § 2. ВО-ПЕРВЫХ: СОЗНАНИЕ КАК {РЕАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ (REELL-PHÄNOMENOLOGISCHE)} ЕДИНСТВО ПЕРЕЖИВАНИЙ, [СОСТАВЛЯЮЩИХ] Я (ICHERLEBNISSE). ПОНЯТИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ

Мы начнем со следующего сопоставления. Если современный психолог определяет или может определить свою науку как науку о психических индивидах как конкретных единствах сознания или как науку о переживаниях сознания переживающих индивидов или как науку об их содержаниях сознания, то сопоставление терминов в этой связи устанавливает определенное понятие сознания и вместе с тем – определенные понятия содержания и переживания. Под этими последними терминами – переживание и содержание – современная психология понимает реально происходящие процессы (Вундт справедливо говорит: события), которые, изменяясь в каждый момент, составляют в многообразном сцеплении и взаимопроникновении действительное единство сознания соответствующего психического индивида. В этом смысле восприятия, образы фантазии и отражения, акты понятийного мышления, предположения и сомнения, радости и горести, надежды и опасения, желания и воления и т.п. – в то время, когда они происходят в нашем сознании, – суть переживания или содержания сознания. И вместе с этими переживаниями в их целостности и конкретной пол-

ноте переживаются также составляющие их части и абстрактные моменты, они суть реальные (*reell*) содержания сознания. Не имеет, естественно, значения, расчленяются ли сами по себе каким-либо образом упомянутые части, разграничиваются ли они посредством специально к ним отнесенных актов и, в особенности, являются ли они сами по себе предметами “внутренних” восприятий, схватывающих их так, как они наличествуют в сознании (*Bewußtseinsdasein*), и возможно ли это вообще или нет.

{Теперь сразу же следовало бы указать на то, что данное понятие переживания может быть схвачено чисто феноменологически, т.е. так, что любое отношение к эмпирически реальному существованию (к людям или животным в природе) остается исключенным: переживания в дескриптивно-психологическом (эмпирически-феноменологическом) смысле становятся тогда переживаниями в смысле чистой феноменологии<sup>295</sup>. На поясняющих примерах, которые мы здесь приведем, можно и нужно убедиться, что требуемое исключение всякий раз в нашей воле, и то, что в этих примерах вначале предъявлено или может быть предъявлено “дескриптивно-психологически”, — должно быть схвачено в указанном смысле “чисто” и в дальнейшем понято как чистое (априорное) усмотрение сущностей. То же самое, естественно, имеет место и во всех подобных случаях.}

Так, например, в случае внешнего восприятия {цвет как момент ощущения (*Empfindungsmoment Farbe*), который представляет собой реальную (*reell*) составную часть конкретного видения (в феноменологическом смысле — визуально воспринимаемого явления (*Wahrnehmungserscheinung*))}<sup>296</sup>, есть точно так же “пережитое”, или “осознанное, содержание” как в качестве характерного свойства акта восприятия (*Wahrnehmen*), так и в качестве полного воспринимаемого явления цветного предмета. Напротив, сам этот предмет, хотя он и воспринимается, не переживается, или не осознается; равным образом также не переживается, или не осознается, его воспринятая окраска. Если предмет не существует, если, следовательно, восприятие должно быть критически оценено как обман, галлюцинация, иллюзия и т.п., тогда не существует также и воспринятый, увиденный цвет — цвет

<sup>295</sup> {Cp. в связи с этим мои *Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw.*, *Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung I*, 1913, 2. Abschnitt}.

<sup>296</sup> А: {цветовой момент (*Farbenmoment*), который представляет собой реальную (*real*) составную часть моего конкретного видения (в психологическом смысле — визуально воспринимаемого явления}.

предмета. Это различие между нормальным и аномальным, верным и обманчивым восприятием не касается внутреннего, чисто дескриптивного, или феноменологического, характера восприятия. Тогда как видимый цвет, — т.е. цвет, являющийся визуальном восприятии вместе с являющимся предметом как его качество и положенный вместе с предметом как налично существующий, — если этот цвет вообще существует, то, конечно, существует не как переживание; между тем ему соответствует *ощущение цвета*, качественно определенный цветовой момент, который в восприятии или в одном принадлежащем собственено ему компоненте восприятия (“явлении окраски предмета”) подвергается объективирующему “схватыванию”. Нередко смешивают ощущение цвета и объективную окраску предмета. Именно в наши дни весьма распространено представление, согласно которому одно и другое, являясь тождественным, только рассматривается с различных “точек зрения” и “интересов”; рассматриваемое психологически, или субъективно, это называется ощущением, рассматриваемое физически, или объективно, называется качеством внешних вещей. Однако здесь достаточно указать на легко улавливаемое различие между красным цветом этого шара, который видится объективно как равномерный, и несомненными и даже необходимыми в самом восприятии оттенками субъективных ощущений цвета — различие, воспроизведющееся во всех видах предметных качеств и соответствующих им комплексах ощущений.

То, о чем мы говорили, касаясь единичных определений, переносится и на конкретные целостности. Феноменологически ложным является утверждение о том, что различие между осознанным в восприятии содержанием и в нем воспринятым (в акте восприятия подразумеваемым — *wahrnehmungsmäßig vermeinten*) внешним предметом есть только различие способа рассмотрения, берущего одно и тоже явление один раз в субъективной связи (в связи явлений, относящихся к Я), а другой раз — в объективной связи (в связи самих вещей). В этом утверждении нельзя достаточно четко уловить эквивокацию, которую оно допускает, когда явлением (*Erscheinung*) называется не только переживание, заключающее в себе явленность (*Erscheinen*) объекта (например, конкретное переживание, в котором присутствует сам подразумеваемый объект), но также и являющийся объект как таковой. Обман этой эквивокации исчезает, как только отдают себе феноменологический отчет в том, что же из являющегося объекта как такого действительно можно было бы обнаружить в переживании явле-

ния. Явление вещи (переживание) не есть являющаяся вещь (“противостоящая” нам, как подразумевается, в живой самости). Мы переживаем явления как принадлежащие связям сознания, вещи же являются нам как принадлежащие феноменальному миру. Сами явления не являются, они переживаются.

Если мы самим себе являемся в качестве членов феноменального мира<sup>297</sup>, то физические или психические вещи (тела или персоны) являются нашему феноменальному Я в физическом или психическом отношении. Это отношение феноменального объекта (который любят называть также содержанием сознания) к феноменальному субъекту (Я как эмпирическая персона, как вещь) нужно, разумеется, отделять от отношения содержания сознания (в нашем смысле – переживания) к сознанию в смысле единства содержаний сознания (к феноменологическому составу (Bestand) эмпирического Я). В первом случае речь идет об отношении двух являющихся вещей, в последнем – об отношении единичных переживаний к комплексу переживаний. Также и наоборот, следует, естественно, отделять отношение являющейся персоны Я к внешне являющейся вещи – от отношения между явлением вещи как переживанием и являющейся вещью. Когда мы говорим об этом последнем отношении, тогда только становится ясным, что само переживание не есть то, что присутствует “в” нем интенционально; аналогично этому, например, предикаты явления не есть одновременно предикаты являющегося в нем. И опять, новое отношение есть отношение объективирующее, которое мы приписываем отношению переживаемого в явлении комплекса ощущений к являющемуся предмету, а именно, когда мы говорим, что в акте явления переживается комплекс ощущений, однако при этом он определенным образом “схватывается”, “постигается”, и в этом феноменологическом характере оживляющего истолкования (beseeelender

---

<sup>297</sup> {который рассматривается здесь только как являющийся, в то время как любой вопрос о его существовании или несуществовании, равно как и вопрос о являющемся в нем эмпирическом Я, исключается, если мы хотим, чтобы все эти соображения имели не дескриптивно-психологический, а чисто феноменологический характер. Таким образом, так же как и прежде, в каждом новом, по преимуществу психологически проведенном анализе, нужно обратить внимание на то, что он действительно допускает “очищение”, придающее ему “чисто” феноменологическую ценность}.

Auffassung) ощущений заключается то, что мы называем явлением предмета<sup>298</sup>.

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

### § 3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ И ОБЩЕРАСПРОСТРАНЕННОЕ ПОНЯТИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ

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

Если кто-то говорит, что он пережил войны 1866-1870 гг., тогда то, что в этом смысле означает “пережитое”, есть комплекс внешних событий, и акт переживания (Erleben) состоит здесь из восприятий, оценок и прочих актов, в которых эти события превращаются в предметное явление и зачастую — в объекты определенного полагания (Setzung), отнесенного к эмпирическому Я. Переживающее сознание, взятое в феноменологическом смысле, которым мы руководствуемся, не имеет в себе, естественно, этих событий, так же как и причастных событиям вещей, в качестве своих “психических переживаний”, в качестве своих реальных составных частей или содержаний. То, что оно находит в себе, то, что реально в нем наличествует, — это соответствующие акты восприятия, суждения и т.д. со своим изменяющимся материалом ощущений, со своим содержанием схватывания, со своими характерными особенностями полагания и т.д. И, таким образом, “акт переживания” означает здесь нечто совсем иное, чем там. Переживать внешние события означало: иметь определенные, направленные на эти события акты восприятия, акты знания (как бы его ни определять) и т.п. То, что мы их имеем, тотчас дает пример совершенно иного рода

---

<sup>298</sup> или также явлением в ранее и далее употребляемом смысле, где явлением называется само (феноменологически понятое) переживание.

переживания — в {феноменологическом}<sup>299</sup> смысле. Оно означает не более чем то, что определенные содержания суть составные части в единстве сознания, {в феноменологически едином потоке сознания эмпирического Я}<sup>300</sup>. Последнее само есть реальное (reell) целое, которое реально (reell) составляется из многообразных частей, и каждая такая часть означает: "пережитое". В этом смысле то, что переживает Я, или сознание, есть именно его переживание. Между пережитым, или осознанным, содержанием и самим переживанием нет никакого различия. Схваченное в ощущении, например, есть не иное, как ощущение. Если, однако, переживание "относится" к предмету, который нужно отличать от самого переживания, как, скажем, внешнее восприятие относится к воспринятым, как номинативное представление к предмету и т.п., — тогда этот предмет в установленном здесь смысле не пережит, не осознан, но именно воспринят, назван и т.д.

Это обстоятельство дает основания говорить здесь о содер жа нии всецело в собственном смысле. Нормальный смысл слова содер жание относителен, он указывает в общем на схватываемое единство, которое обладает своим содержанием в совокупности принадлежащих ему частей. То, что дает возможность схватить себя в некотором целом как часть, то, что поистине реально его конституирует, принадлежит содержанию целого. Когда о содержаниях говорят в общепринятом дескриптивно-психологическом смысле, то умалчивае мая точка соотнесенности [содержаний], т.е. соответствующее целое, есть реальное (reell) единство сознания. Его содержание есть общая совокупность наличных "переживаний", и под содержаниями во множественном числе понимают тогда сами эти переживания, т.е. все, что в качестве реальной части конституирует {соответствующий феноменологический поток сознания}<sup>301</sup>.

#### § 4. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ПЕРЕЖИВАЮЩИМ СОЗНАНИЕМ И ПЕРЕЖИТИМ СОДЕРЖАНИЕМ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ СПЕЦИФИЧЕСКИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИМ ВИДОМ ОТНОШЕНИЯ

Из вышесказанного ясно, что отношение, полагаемое как отношение [тех или иных] переживаний к одному переживающему сознанию

<sup>299</sup> А: {внутреннем}.

<sup>300</sup> А: {в "переживающем" психическом субъекте}.

<sup>301</sup> А: {соответствующее Я, или сознание}.

{или переживающему “феноменологическому Я”<sup>302</sup>}<sup>303</sup>, не устанавливает ничего специфически феноменологического. Я в смысле обыденной речи есть эмпирический предмет — собственное Я, так же как чужое и всякое Я, точно так же как любая физическая вещь, как дом или дерево и т.п. Научный подход может затем весьма сильно изменить понятие Я, но если он избегает фикций, тогда Я остается индивидуальным вещеобразным предметом, который, как и все такие предметы, не имеет феноменально никакого иного единства, чем то, какое придается ему посредством согласованных феноменальных свойств, единство, получающее основание в собственном содержательном составе этих свойств. Если мы отделяем Я как одушевленное тело (*Ichleib*) от эмпирического Я, если мы затем ограничиваем чисто психическое Я его феноменологическим содержанием, тогда оно редуцируется к единству сознания, следовательно, к реальному (*real*) комплексу переживаний, определенную часть которого мы (т.е. каждый для своего Я) с очевидностью обнаруживаем как присутствующую в нас, а остальную часть обоснованно предполагаем. Феноменологически редуцированное Я не есть, таким образом, нечто особенное, парящее над многообразными содержаниями, оно просто тождественно своему собственному единству связей. В природе содержаний и законах, которым они подчиняются, заложены определенные формы связей. Они протекают многообразными способами от содержания к содержанию, от комплекса содержаний к другому комплексу и в конце концов конституируется единое совокупное содержание, которое есть не что иное, как само редуцированное феноменологическое Я. Этим содержаниям, как и содержаниям вообще, присущи свои закономерно определенные способы сближения друг с другом, сплавления в более обширные единства, и, таким образом, их единством и тождественностью уже конституировано феноменологическое Я, или единство сознания, без того чтобы требовался помимо этого некий особый Я-принцип, который служил бы опорой всем содержаниям, еще раз их всех объединяя. И в том и в другом случае действие такого принципа было бы непонятным.<sup>304,305</sup>

---

<sup>302</sup> В первом издании поток сознания вообще обозначается как “феноменологическое Я”.

<sup>303</sup> А: {или психическому индивиду, или Я}.

<sup>304</sup> Автор более уже не придерживается высказанной в этих параграфах оппозиции учению о чистом Я — как это очевидно из цитированных выше “Идей...”. Ср.: Op. cit., §57, S. 109; § 80, S. 159.

## § 5. ВО ВТОРЫХ: “ВНУТРЕННЕЕ” СОЗНАНИЕ КАК ВНУТРЕННЕЕ ВОСПРИЯТИЕ

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

Второе понятие сознания обнаруживается тогда, когда говорят о внутреннем сознании. Речь идет о “внутреннем восприятии”, которое должно сопровождать актуально данные переживания вообще или в определенном ряде случаев и должно быть отнесено к ним как к своим предметам. Очевидность, которую обычно приписывают внутреннему восприятию, указывает на то, что его принимают в качестве адекватного восприятия, которое не привносит в свои предметы ничего, что не было бы наглядно представлено и реально дано в самом переживании восприятия; и наоборот, которое именно так наглядно представляет и полагает предметы, как они фактически переживаются в восприятии и вместе с

---

<sup>305</sup> В А следовал еще абзац: {Если бы мы хотели быть более точными, то нам следовало различать между феноменологическим Я в определенное мгновение (*Ich des Augenblicks*), феноменологическим Я в продолжительном времени и феноменологическим Я как устойчивым предметом, как чем-то пребывающем в изменении. Так же как внешняя вещь не есть разъединенный комплекс признаков в определенное мгновение, но конституирует себя лишь как устойчивое в изменении единство, которое пронизывает многообразие действительных и возможных изменений, так и Я как пребывающий (*subsistierend*) предмет конституируется лишь в единстве, охватывающем все действительные и возможные изменения комплекса переживаний. И это единство не есть более феноменологическое единство, оно заключено в каузальной закономерности. Разумеется, мы должны здесь оставить открытym вопрос, действительно ли простой единообразной непрерывности содержаний сознания, благодаря которой они переходят друг в друга в единообразном изменении и в каждое мгновение, естественно, в себе непрерывно едины, принадлежит каузально-закономерная связь, которая устанавливала бы здесь некоторое вещественное единство в метафизическом смысле (но не в мистическом). Мы должны вообще оставить открытym вопрос, следует ли различать и каким образом различать психические и физические вещи, [выступающие] друг возле друга как равнооправданные вещественные единства. Здесь речь только о феноменологическом (*das Phänomenologische*), и, конечно, это так, что феноменологически редуцированное Я, т.е. Я, расширяющееся от момента к моменту по своему составу переживаний, несет в себе самом свое собственное единство, рассматривается ли оно с каузальной точки зрения как вещь или нет.}

восприятием. {Любое восприятие характеризуется посредством интенции схватывать свой предмет как присутствующий в живой самости (in leibhafter Selbstheit). Этой интенции соответствует восприятие в своей исключительной полноте, оно адекватно, если предмет в нем самом действительно и в строгом смысле присутствует “как живой”, как то, что он есть, схваченный целиком и, таким образом, реально (reell) содержащийся в самом восприятии. Итак, само собой разумеется, ведь это очевидно из чистой сущности восприятия, что адекватное восприятие может быть только “внутренним”, что оно может быть нацелено только на одновременно с ним данные и вместе с ним принадлежащие одному сознанию переживания, причем это, строго говоря, имеет силу только для переживаний в чисто феноменологическом смысле. С другой стороны, ни в коем случае нельзя просто сказать противоположное на психологический манер — что всякое направленное на собственные переживания восприятие (которое естественно было бы обозначить как восприятие внутреннее) должно быть адекватным.}<sup>306</sup> При такой проявившейся двойственности выражения “внутреннее восприятие” было бы лучше провести терминологическое различие между внутренним восприятием (как восприятием собственных переживаний) и адекватным (очевидным) восприятием. Вместе с тем могла бы исчезнуть и гносеологически ложная и психологически обесцененная противоположность между внутренним и внешним восприятием. Она заменяется подлинной противоположностью между адекватным и неадекватным восприятием<sup>307</sup>, ко-рениющейся в чисто феноменологической сущности таких переживаний.

Близкая связь обоих обсуждавшихся понятий сознания обнаруживается у некоторых исследователей, например у Брентано, потому, что

---

<sup>306</sup> А: {Любое восприятие характеризуется посредством интенции схватывать свой предмет так, как он сам присутствует, точно так, как он есть, существующий и воспринятый (gemeinten). Этой интенции соответствует восприятие, оно адекватно, если предмет действительно есть здесь как то, что он есть, присутствует [здесь] как живой, следовательно, сам присутствует в акте восприятия (Wahrnehmen) и един с ним. Итак, само собой разумеется, ведь это очевидно просто из понятия восприятия, что адекватное восприятие может быть только внутренним восприятием, что оно может быть нацелено только на одновременно с ним данные и вместе с ним принадлежащие одному сознанию переживания; в то же время ни в коем случае не верно обратное, что любое восприятие, направленное на собственные переживания (которые могли бы быть обозначены как внутренние в соответствии с обычным словоупотреблением), должно быть адекватным.}.

<sup>307</sup> Ср. в связи с этим приложение о внутреннем и внешнем восприятии. (В конце VI Исследования — Прим. перев.).

они считали правомерным рассматривать сознание (или переживае-  
мость (*Erlebtsein*)) содержаний в первом смысле одновременно и как  
сознание во втором смысле. В последнем смысле осознается или пере-  
живается то, что воспринимается внутренне (а для Брентано это всегда  
означало — адекватно). В первом же смысле считалось осознанным то,  
что представлено как переживание в единстве сознания вообще. Сме-  
шение, которое подталкивает здесь к трактовке сознания как некото-  
рого вида знания, причем знания, основанного на созерцании, могло  
бы привести к концепции, обремененной весьма серьезными неудобст-  
вами. Я напомню о бесконечном регрессе, вытекающем из того обстоя-  
тельства, что внутреннее восприятие само вновь становится пережи-  
ванием и, таким образом, требует нового восприятия, относительно  
которого повторяется то же самое и т.д. Брентано пытался снять этот  
регресс путем различия первичной и вторичной направленности  
восприятия. Так как мы стремимся здесь к чисто феноменологическим  
констатациям, мы должны отстраниться от теорий такого типа, пока  
{феноменологически}<sup>308</sup> не доказана необходимость допустить непре-  
рывное действие внутреннего восприятия.

## § 6. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЕРВОГО ПОНЯТИЯ СОЗНАНИЯ ИЗ ВТОРОГО

Несомненно, что второе понятие сознания “изначальное” и притом  
“само по себе первичное”. При научной систематизации от этого, более  
узкого понятия можно перейти в последующей интерпретации к первому,  
более широкому понятию. Если взять *cogito, ergo sum* или, скорее,  
просто *sum* в качестве того, что претендует на очевидность, значимость  
которой устанавливается вопреки всем сомнениям, то, разумеется, Я  
при этом не может быть {эмпирическим}<sup>309</sup>. Но поскольку, с другой  
стороны, мы должны признать, что очевидность положения *я есть* не  
может зависеть от знания и принятия всегда остающихся со-  
мнительными философских понятий Я, то лучше было бы сказать: в  
суждении *я есть* очевидность зависит от определенного, не очерчен-  
ного в строгих понятиях эмпирического представления о Я. Если мы,  
далее, зададим вопрос, что же могло бы принадлежать этому понятию —  
но не схватываемому и потому невыразимому ядру и что, таким обра-  
зом, всякий раз с очевидной достоверностью составляет данное в эм-  
пиическом Я, то лучше всего сослаться на суждения внутреннего

<sup>308</sup> А: {эмпирически}.

<sup>309</sup> А: {полностью эмпирическим}.

(=адекватного) восприятия. Очевидным является не только я *есмь*, но и бесчисленные суждения вида: я *воспринимаю то или иное* — потому именно, что при этом я не просто предполагаю, но с очевидностью удостоверен, что воспринятое дано так, как оно и подразумевается, и что я схватываю его таким, каково оно есть. Например, эта радость, которая меня наполняет, эти образы фантазии, витающие передо мной в данную минуту, и т.п. Все эти суждения разделяют участь суждения я *есмь*; они не схватываются и не выражаются целиком понятийно и очевидны только в своих живых интенциях, которые подобающим образом не могут быть выражены в словах. Адекватно воспринятое — безотносительно к тому, выражено ли оно в такого рода не достигающих ясности высказываниях или остается невыраженным, — составляет здесь гносеологически первую и абсолютно достоверную сферу того, что в соответствующий момент {дает редукция феноменального эмпирического Я к его чисто феноменологически схватываемому содержанию}<sup>310</sup>. Справедливо и обратное: то, что в суждении я *есмь* адекватно воспринимается в качестве Я, составляет ядро<sup>311</sup>, которое первоначально делает возможным и обосновывает очевидность. К этой сфере добавляется теперь {сфера более широкая, когда все то, что существенно связанные с восприятием ретенция обнаруживает как только что бывшее настоящим, а также все то, что воспоминание (*Wiedererinnerung*) обнаруживает как принадлежащее к действительности имевшего место ранее переживания, мы редуцируем к тому, что составляло феноменологическое содержание этого переживания в прошлом. Следовательно, в этой редукции мы обращаемся посредством рефлексии “в” ретенции и воспоминании к репродуктивно-феноменологическому. Таким же образом мы поступаем с тем}<sup>312</sup>, что на эмпирическом основании можно считать

---

<sup>310</sup> А: {принадлежит Я}.

<sup>311</sup> {В изложении, которое взято из первого издания без существенных изменений не уделяется должного внимания тому, что эмпирическое Я — это трансценденция того же ранга, что и физическая вещь. Если исключение этой трансценденции и редукция к чисто феноменологически данному не удерживает никакого чистого Я в качестве своего “остатка”, то никакой действительной (адекватной) очевидности “Я *есмь*” дано быть не может. Но если эта очевидность действительно адекватна, — а кто станет это отрицать? — то как мы можем миновать допущения чистого Я? Это именно Я, схваченное в осущестлении очевидности *cogito*, и чистое осуществление схватывает его *eo ipso* феноменологически “чисто” и с необходимостью в качестве субъекта “чистого” переживания типа *cogito*.}

<sup>312</sup> А: {далее, то, что воспоминание представляет в качестве бывшего, которое ранее для нас присутствовало с очевидностью, таким образом, то, что

в любой момент сосуществующим с адекватно воспринятым или сосуществовавшим с упомянутым рефлексивным содержанием ретенции и воспоминания, причем связанным с ними в непрерывном единстве. Когда я говорю здесь о “связи в непрерывном единстве”, то имею в виду единство конкретного феноменологического целого, части которого суть или моменты, взаимоопределяющие и, следовательно, требующие друг друга в своем сосуществовании, или это суть фрагменты (*Stücke*), которые благодаря своей собственной природе фундируют в сосуществовании формы единства, формы, которые действительно принадлежат содержанию целого как реально (*reell*) присущие ему моменты. И эти единства сосуществования постоянно переходят друг в друга от одного момента к другому, конституируя единство изменения, единство потока сознания, требующего, в свою очередь, постоянного сохранения или постоянного изменения по меньшей мере одного момента, существенного для единства целого и неотторжимого от него. Такую роль в первую очередь играет {форма, в которой представлено время, имманентно присущее потоку сознания как темпорально являющемуся единству (здесь берется не время мира вещей, но время, которое является вместе в самим потоком сознания, время, в котором течет этот поток). Каждый момент этого времени представляется в некотором непрерывном оттенении (*Abschattung*), так сказать, “временных ощущений”; каждая актуальная фаза потока сознания – поскольку в ней представлен весь временной горизонт потока – обладает формой, охватывающей все его содержание. Эта форма остается непрерывной и тождественной, в то время как содержание потока постоянно меняется.} <sup>313</sup>

Это составляет, таким образом, феноменологическое содержание Я, эмпирического Я в смысле психического (*seelisch*) субъекта. Редукция к феноменологическому (*das Phänomenologische*) обнаруживает это реально замкнутое в себе и темпорально развертывающееся единство “потока переживаний”. Понятие переживания расширилось от “внутренне воспринятого” – и в этом смысле осознанного – до понятия

---

принадлежит собственному бывшему Я. (Очевидность, или очевидная вероятность [суждения] я был.) Затем далее все то).

<sup>313</sup> А: {Эту роль играет прежде всего субъективное сознание времени, понятое как оттенение “временных ощущений”. Это сознание, как это ни парадоксально звучит, представляет собой всеохватывающую форму точечного сознания (*Bewußtseinsaugenblick*), т.е. форму переживаний, существующих в некоторой объективной точке времени. Это составляет, таким образом, содержание Я как психического единства, как реально в себе замкнутого, темпорально развертывающегося единства всех “переживаний” [этого] Я.}

{“феноменологического Я”, которое интенционально конституирует эмпирическое Я.}<sup>314</sup>

## § 7. ВЗАЙМОЕ РАЗГРАНИЧЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ<sup>315</sup>

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

Эмпирическому Я противостоят эмпирические физические вещи, Не-я, и точно так же единства сосуществования и последовательности, претендующие на существование в качестве вещей. Нам они даны – поскольку мы суть Я – только как интенциональные единства, т.е. как смыслопредeterminedые в психических переживаниях, представленные или обсуждаемые единства. Но поэтому сами они не являются только представлениями, как не являются таковыми относящиеся к нам чужие Я, о которых верно то же самое. Физические вещи даны нам, они стоят перед нами, они суть предметы – и это значит, что мы имеем определенные восприятия и соответствующие суждения, которые “направлены на эти предметы”. Системе всех таких восприятий и суждений соответствует в качестве интенционального коррелята физический мир. Далее, в зависимости от того, рассматриваем ли мы систему этих суждений относительно индивидов, общности индивидов (как общую им

---

<sup>314</sup> А: {того, что реально (reell) конституирует душу или устойчивое Я; при этом также до понятия, которое определяет сферу психологии как учения о “психических” переживаниях или “содержаниях сознания”. [Следующее предложение, так же как и § 7 в В зачеркнуты]: Здесь подходящее место, чтобы определить свою позицию по отношению к спорному вопросу, который многократно обсуждался и который близко затрагивает теоретико-познавательные интересы – о взаимном разграничении психологии и науки о физической природе.}.

<sup>315</sup> В нем. изд.: Husserliana XIX (I) § 7 дан в сноске, так как отсутствует во втором издании. Для удобства читателя в наст. изд. § 7 дан в основном тексте (*Прим. перев.*).

систему суждений) или относительно единства науки, следовало бы различать более детально: мир единичного Я, мир эмпирической социальной общности и, в частности, мир идеальной общности причастных к определенной области знаний; мир (идеально завершенной) науки, мир в себе. Как психические переживания, так и Я документируются в своем бытии и в своих закономерных связях только в науке как в системе объективно значимых представлений и суждений, и даны они только как целевые точки интенциональных переживаний в Я. Но в известной узкой сфере они действительно даны как то, что они суть, в то время как для физических вещей это вообще никогда не имеет места. Учение Беркли – Юма, которое редуцирует являющееся тело (Körper) к связке “идей”, не воздает должное тому факту, что даже если элементарные идеи этой связки психически реализуемы, то все же сама связка, интендированные комплексы элементов не присутствуют реально (*reell*) именно как комплексные идеи в каком-либо человеческом сознании и никогда не будут там присутствовать. Ни одно тело не является внутренне воспринимаемым – не потому что оно “физическое”, но потому, например, что трехмерная форма пространства адекватно не может быть созерцаема ни в каком сознании. Однако адекватное созерцание есть то же самое, что и внутреннее восприятие. Фундаментальным недостатком феноменалистских теорий является то, что в них не проводится различие между явлением как интенциональным переживанием и являющимся предметом (субъектом объективных предикатов), и потому переживаемый комплекс ощущений отождествляется с комплексом предметных признаков. Во всяком случае, объекты как единства (*objektiven Einheiten*) в психологии и в естествознании не тождественны по меньшей мере в том, как они первично даны для последующей научной обработки. Предстанут ли обе науки в своем развитии окончательно разделенными, зависит от того, идет ли в каждой из них речь о действительно разъединенных или, по крайней мере, об относительно самостоятельных реальностях (где самостоятельность, естественно, не означает, что обе эти реальности должны быть разделены посредством какой-либо мистической пропасти или совершенно неслыханного отличия). Вероятно, лучше исходить из обратного: только прогресс обеих наук может доказать, существует ли такое разделение. Очевидно, что по своим исходным пунктам, а именно в сфере первичных фактов, за обработку которых они принимаются, а также по их прогрессирующими результатам эти науки по существу не зависят друг от друга.

Однако не исключена возможность, предоставляемая феноменализмом как обоснованной теорией (на мой взгляд, он не выходит за

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

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

Осознанное в узком смысле есть являющееся, следовательно, если таковое вообще хотят назвать в обычном смысле феноменом, [то это] психический феномен. Напротив, гораздо большая часть в широком смысле осознанного не есть собственно являющееся. Ибо нельзя, конечно, утверждать, что все психическое (Seelische) воспринимается

или даже только может восприниматься (sc. в смысле реальной возможности). Дефиницию психологии как науки о психических феноменах следует понимать не иначе, чем дефиницию естествознания как науки о физических феноменах. Соответствующие феномены обозначают в обоих случаях не предметную область науки, которая должна была бы быть исчерпана ими, но только ближайшие точки приложения научных исследований. При таком понимании мы ничего не имели бы против этих дефиниций.

## § 8. ЧИСТОЕ Я И ОСОЗНАННОСТЬ (BEWUßTHEIT)

До сих пор мы совсем не касались чистого Я (Я “чистой апперцепции”), которое, согласно кантианцам, а также некоторым исследователям-эмпирикам, должно выступать объединяющей точкой отношения, к которой любое содержание сознания как таковое относилось бы совершенно особым образом. Это чистое я существенно принадлежало бы факту “субъективного переживания”, или сознания. “Быть-осознанным (Bewußt-sein) означает находиться в отношении к Я”, и то, что находится в таком отношении, есть содержание сознания. “Содержанием мы называем все, что лишь<sup>316</sup> отнесено в сознании к Я, независимо от прочих характеристик”. “Это отношение, очевидно, одинаково для любого так или иначе многообразно меняющегося содержания; оно, собственно, есть то, что составляет общее и особенное сознания. Чтобы отличить это отношение от общего факта сознания, мы обозначаем его (говорит Наторп, которого я здесь постоянно цитирую)<sup>317</sup> посредством особого выражения – “осознанность” (Bewußtheit). “Я, как субъективный центр отношений ко всем осознанным мной содержаниям, противопоставляет себя этим содержаниям совершенно особым образом; его отношение к ним иного рода, чем их к нему, и оно не осознается в своих содержаниях так же, как осознается содержание в нем; оно обнаруживается как раз в этом как равное себе содержание, так что в нем, пожалуй, может быть осознано нечто Другое, но само оно никогда не может быть осознано в Другом. Само оно не может стать содержанием и в нем нет ничего, что могло бы быть каким-либо содержанием сознания. Дальнейшее его описание поэтому невозможно, ибо все, благодаря чему мы могли бы попытаться описать Я или отношение к нему, было бы позаимствовано опять-таки только из содержаний сознания и,

<sup>316</sup> В А следует: {всегда}.

<sup>317</sup> Ср. весь § 4 *Введение в психологию с точки зрения критического метода Наторпа*.

следовательно, не касалось бы самого Я или отношения к Я. Иначе говоря, всякое представление, которое мы хотели бы составить о Я, превращает это Я в предмет. Однако тем, что мы мыслим его в качестве предмета, мы уже перестали мыслить его в качестве Я. Я-бытие (Ich-sein) не означает предмет, но по отношению к любому предмету означает именно то, по отношению к чему нечто есть предмет. То же самое нужно сказать и об отношении к Я. Быть-осознанным означает быть предметом для Я: это “быть-предметом”, в свою очередь, не может быть сделано предметом”.

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

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

Тут я должен, конечно, сознаться в том, что решительно не могу обнаружить это первичное Я в качестве необходимого центра отношений<sup>{318}</sup>. Единственное, что я состояний заметить и, следовательно, воспринять, есть эмпирическое Я и его эмпирическое отношение к тем собственным переживаниям или внешним объектам, которые в данный

---

<sup>318</sup> {Между тем я научился находить его и, соответственно, научился тому, чтобы опасения по поводу перехода к метафизике Я в чистом схватывании данного не сбивали меня с толку. (Ср. прим. к § 6.)}.

момент как раз становятся объектами особого “поворота внимания” (*Zuwendung*), в то время как многому из того, что остается “вовне” или “внутри”, недостает этого отношения к Я.

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

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

Не могу также понять, как можно говорить, что отношение Я к содержанию сознания лишено всяких различий, ибо если под содержанием понимается переживание (реальный конституент феноменоло-

гического Я), то все же способ, каким содержания включаются в единство переживания, всецело зависит от особенностей содержаний, точно так же как вообще при включении частей в целое. Если же под содержанием подразумевается какой-либо предмет, на который сознание направлено как восприятие, воображение, воспоминание или ожидание, как понятийное представление или предикация и т.д., — тогда тем более существуют очевидные различия, пропступающие уже в самом расположении в ряд только что приведенных выражений.

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

*Добавление ко 2-му изданию.* Следует особо подчеркнуть, что высказанная здесь позиция по вопросу о чистом Я (которой, как уже сказано, я более не придерживаюсь) не имеет значения для исследований, содержащихся в этом томе. Как ни важен этот вопрос вообще, а также чисто феноменологически, все же наиболее широкие проблемные сферы феноменологии, которые в той или иной степени общности касаются реального (*reellen*) содержания интенциональных переживаний и их сущностного отношения к интенциональным объектам, могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я. Исключительно такими сферами ограничиваются данные исследования. Принимая во внимание обсуждение приведенных выше высказываний в такой значительной работе, как недавно появившийся 1-й том вторично переработанного *Введение в психологию* П. Наторпа, я их просто не вычеркнул.

## ВТОРАЯ ГЛАВА

### СОЗНАНИЕ КАК {ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ}<sup>319</sup>

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

#### § 9. ЗНАЧЕНИЕ БРЕНТАНОВСКОГО ВЫДЕЛЕНИЯ “ПСИХИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ”

Среди разграничений классов в дескриптивной психологии нет ни одного более примечательного и в философском отношении более значительного, чем то, которое провел Брентано, обозначив этот класс “психическими феноменами”, и которое он использовал для своего известного разделения феноменов на психические и физические. Не то что бы я не мог согласиться с убеждением, которое при этом руководило великим мыслителем и которое было выражено уже выбором этих терминов – а именно, что он достиг исчерпывающей классификации “феноменов”, посредством которой могли бы быть обособлены области исследования психологии и естественных наук, и что спорный вопрос о верном определении исследовательских областей этих дисциплин мог бы быть разрешен простым образом. Вполне возможно, что дефиниция психологии как науки о психических феноменах и соответствующая дефиниция естествознания как науки о физических феноменах имеет вполне оправданный смысл; однако серьезные основания дают возможность оспаривать то, что понятия, которые входят в брентановское разграничение [феноменов], суть те, которые под этими же именами входят в указанные дефиниции. Можно было бы показать, что отнюдь не все психические феномены в смысле возможной дефиниции психологии, точно так же в смысле Брентано, суть психические акты, и что, с другой стороны, добрая часть того, что у Брентано обозначено

---

<sup>319</sup> А: {психический акт}.

двусмысленным термином “физический феномен”, поистине суть психические феномены<sup>320</sup>.

Тем не менее, ценность брентановского истолкования понятия (*Konzeption des Begriffes*) “психический феномен” совершено не зависит от целей, которые он при этом преследовал. Здесь выявляется для нас строго определенный в своих границах класс переживаний, который охватывает в себе все то, что характеризует в определенном и точном смысле психическое, осознанное существование (*Dasein*). {Реальная} сущность, которой недоставало бы таких переживаний, которая бы имела в себе просто содержания такого типа, каковы переживаемые ощущения (*Empfindungserlebnisse*)<sup>321</sup>, и была бы неспособна предметно их интерпретировать или каким-либо иным образом делать предметы представимыми посредством них – следовательно, и подавно была бы неспособна отнести к предметам в дальнейших актах: судить о них, радоваться или огорчаться, любить их или ненавидеть, желать или испытывать отвращение, – такую сущность никто не захотел бы назвать сущностью, наделенной психикой. Если находят сомнительным, мыслимо ли вообще такая сущность, которая была бы просто комплексом ощущений, то достаточно все же указать на феноменальные внешние вещи, которые даны в сознании (*bewußtseinsmäßig*) благодаря комплексам ощущений, однако сами никоим образом не являются в качестве таковых, и которые мы потому называем неодушевленными сущностями, или телами (Körger), что они лишены всех психических переживаний в смысле приведенных выше примеров. Если мы отвлечемся от психологии и войдем в более узкий круг философских дисциплин, то фундаментальная важность этого класса переживаний удостоверяет себя в том, что только присущие этому классу переживания принимаются во внимание в высших нормативных науках, ибо только эти пе-

---

<sup>320</sup> Мое отклонение от [брентановской] трактовки движется не в направлении [уточнения] тех ограничений, которые Брентано, хорошо осознавший недостаточность простых определений, посчитал необходимым добавить (ср. *Psychologie vom emp. Standp.*, I, S. 127 ff.); это видно из рассуждений в приложении в конце тома. (Имеется в виду конец VI Исследования, которое не входит в настоящее издание. *Прим. перев.*).

<sup>321</sup> Мы не могли бы больше говорить: пережитые [содержания]. Исток понятия переживания лежит ведь в области психических “актов”, и если его расширение привело нас к понятию переживания, которое охватывает и не-акты, то все же связь, которая встраивает их в акты и присоединяет их к актам, короче, единство сознания, остается столь существенной, что мы не могли бы говорить о переживании (*Erleben*) там, где бы недоставало этой связи.

реживания, в той мере, в какой мы схватываем их в феноменологической чистоте, образуют конкретные основания для абстрагирования фундаментальных понятий, которые играют систематизирующую роль в логике, этике, эстетике, а именно понятия, которые выстраивают идеальные законы этих дисциплин. Если мы при этом назвали и логику, то мы одновременно напомнили о том особом интересе, который побудил нас к более точному рассмотрению этих переживаний.

## § 10. ДЕСКРИПТИВНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АКТОВ КАК ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ

Теперь все же пора определить сущность брентановского разграничения классов, т.е. сущность понятия сознания в смысле *психического акта*. Ведомый интересом к вышеупомянутой классификации, сам Брентано проводит соответствующее исследование в форме взаимного разграничения двух им выделенных основных классов феноменов – психических и физических. Он получает шесть определений, из которых только два с самого начала могут быть приняты нами во внимание, ибо во всех остальных деструктивную роль играют определенные, вводящие в заблуждение эквивокации, которые делают несостоятельными брентановские понятия феномена, и особенно, физического феномена, а затем – внутреннего и внешнего восприятия<sup>322</sup>.

Из двух выделенных определений одно непосредственно выявляет сущность психических феноменов, или актов. Оно безошибочно обнаруживает себя на любых примерах. В восприятии нечто воспринимается, в образном представлении нечто образно представляется, в высказывании нечто высказывается, в любви нечто любится, в ненависти нечто ненавидится, в желании нечто желается и т.д. Брентано имеет в виду уясняемое на подобных примерах общее, когда он говорит: “Каждый психический феномен характеризуется тем, что схоласты средневековья называли интенциональным (а также, пожалуй, ментальным) существованием в нем некоторого предмета (*Inexistenz eines Gegenstandes*) и что мы, хотя и не вполне избегая двусмысленных выражений, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать какую-либо реальность) или имманентной предметностью. Каждый содержит в себе нечто как объект, хотя и не каждый одинаковым образом”<sup>323</sup>. Этот “способ отноше-

<sup>322</sup> Более подробно в упомянутом выше приложении.

<sup>323</sup> Psychologie, I, S. 115. (Ср. Ф. Брентано. Избранные работы. М.: ДИК, 1996. С. 33. Перев. В.В. Анашвили. – Прим. перев.).

ния сознания к содержанию”, как зачастую выражается Брентано в других местах, в представлении есть именно представляющий способ, в суждении – судящий и т.д. Как известно, в брентановской классификации попытка разделить психические феномены на представления, суждения и душевную жизнь (*Gemütsbewegung*) (“феномены любви и ненависти”) основывается на этом способе отношения, исходя из которого Брентано различает как раз три в корне различных вида (которые иногда многообразно специфицируются).

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

или неодобрение есть способ интенционального отношения, которое с очевидностью {и существенно} выявляет свое своеобразие по сравнению с простым представлением или теоретическим обсуждением эстетического объекта. Эстетическое одобрение и эстетический предикат могут быть, правда, высказаны, а высказывание есть суждение и как таковое включает в себя представления. Однако тогда эстетическая интенция, точно так же как ее объект, есть *предмет* представлений и суждений; сама она остается существенно отличной от этих теоретических актов. Оценить суждение как верное, а душевное переживание — как воззвшенное, это предполагает, конечно, аналогичные и родственные, но не тождественные в видовом отношении интенции. Точно так же при сравнении судебных и волевых решений и т.д.

Интенциональное отношение, понятое чисто дескриптивно как внутреннее своеобразие определенных переживаний, мы схватываем как существенную определенность “психических феноменов”, или “актов”, так что в брентановской дефиниции: они суть “такие феномены, которые содержат в себе интенционально предмет”<sup>324</sup> мы усматриваем существенную дефиницию, “реальность” (в старом смысле) которой, естественно, гарантирована посредством примеров<sup>325</sup>. {Другими словами и одновременно чисто феноменологически: идеация, осуществленная на показательных отдельных случаях таких переживаний — и осуществленная таким образом, что любое эмпирико-психологическое понимание и полагание бытия остаются вне игры, и принимается во внимание только реально (*reell*) феноменологическое содержание этих переживаний — дает нам чисто феноменологическую родовую идею *интенционального переживания*, или *акта*, а затем и ее чистые подвиды<sup>326</sup>}. То, что

---

<sup>324</sup> Ibid., S. 116.

<sup>325</sup> Для нас поэтому не существует проблемы в том, действительно ли все психические феномены, например феномены чувства (*Gefühlsphänomene*), имеют указанное своеобразие. Вместо этого следовало бы спросить, являются ли соответствующие феномены “психическими феноменами”. Этот странный вопрос возникает из-за несоответствия терминов. О последнем подробнее ниже.

<sup>326</sup> {Если мы придерживаемся рамок психологической апперцепции, то феноменологически чистое понятие переживания включает в себя понятие некоторой психической реальности; говоря точнее, оно модифицируется в понятие *психического состояния* некоторой одушевленной (*animalisch*) сущности (будь это состояние фактической природы, будь оно идеально возможной природы с идеально возможным “одушевленным” существом — в последнем случае, следовательно, при исключении всех полаганий бытия). В дальнейшем и чисто феноменологическая родовая идея ин-

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

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

Второе ценное для нас определение психических феноменов Брентано видит в том, "что они суть или представления, или основываются на представлениях как на своей основе"<sup>327</sup>. "Нельзя что-либо обсуждать, нельзя чего-либо желать, нельзя на что-либо надеяться или чего-либо страшиться, если оно не представлено"<sup>328</sup>. Под представлением в этом определении понимается, естественно, не представленное содержание (предмет), но [само] представление (*das Vorstellen*), акт.

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

---

тенционального переживания модифицируется в параллельную и близкородственную психологии скую родовую идею. В зависимости от выключения или включения психологической апперцепции эти виды анализа получают то чисто феноменологическое, то психологическое значение.).

<sup>327</sup> аа.О., S. 111 (конец § 3).

<sup>328</sup> аа.О., S. 104.

## § 11. ПРЕДОТВРАЩЕНИЕ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИ НАПРАШИВАЮЩИХСЯ НЕВЕРНЫХ ТОЛКОВАНИЙ: А) "МЕНТАЛЬНЫЙ", ИЛИ "ИММАНЕНТНЫЙ", ОБЪЕКТ

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

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

сознанием, или Я, и “осознанной” вещью}<sup>329</sup>; во-вторых, что речь как будто идет об отношении между двумя вещами, которые равным образом можно реально (reell) обнаружить в сознании, между актом и интенциональным объектом; о чем-то вроде некоторого вложения одного психического содержания в другое. Если здесь нельзя избежать термина “отношение”, то все же следует избегать выражений, которые прямо-таки предлагают ложные истолкования этого отношения как психологически-реального (real) или принадлежащего реальному (reell) содержанию переживаний.

Рассмотрим более подробно прежде всего второе из двух указанных ложных толкований. Весьма характерным образом это толкование предлагает для обозначения сущностного своеобразия интенциональных переживаний выражение **имманентная предметность** и точно так же равнозначные термины схоластики и интенциональное, или ментальное существование (Inexistenz) предмета. Интенциональные переживания имеют то своеобразие, что они различным образом относятся к представленным предметам. Это они делают именно в смысле интенции. Предмет “имеется в виду”<sup>330</sup> (“ge-meint”) в этих переживаниях, [интенция] нацелена на него, и притом в модусе представления и одновременно суждения и т.д. В этом, однако, заключено не что иное, как то, что присутствуют как раз те определенные переживания, которые имеют характер интенции, и в частности – представляющей, судящей, желающей интенции и т.д. Не две вещи присутствуют как переживания (мы отвлекаемся от известных исключений), не предмет переживается и наряду с ним интенциональное переживание, которое на него направлено; это не две вещи в смысле части и охватывающего целого, но только одно наличествует – интенциональное переживание, сущностный дескриптивный характер которого составляет как раз соответствующую интенцию. В соответствии со своей видовой особенностью она составляет целиком и полностью акт представления этого предмета или акт суждения о нем и т.д. Если это переживание налицо, то *eo ipso* (и это заключено, как я хочу подчеркнуть, в его собственной сущности) осуществлено “интенциональное отношение к предмету”, *eo ipso* предмет “интенционально присутствует”, ибо одно и другое означает точно то же самое. И такое пережи-

<sup>329</sup> А: {речь идет о реальном воздействии (reelle Aktion) сознания, или Я, на “осознанную” вещь, по меньшей мере о дескриптивно обнаруживаемом в каждом акте отношении между обоими}.

<sup>330</sup> Выделяющий акт внимания, подмечания понимается здесь не в смысле “подразумевающего акта” “интенции”.

вание, естественно, может налицоствовать в сознании без того, чтобы предмет существовал и мог бы вообще существовать; предмет подразумевается, т.е. акт его подразумевающий (*Meinen*) есть переживание, однако он просто подразумевается (*vermeint*), а в действительности — ничто.

Если я представляю бога *Юпитера*, то этот бог есть представленный предмет, он “имманентно присутствует в моем акте”, имеет в нем “ментальное существование” (*Inexistenz*), и какие бы еще неадекватные выражения не использовать для подлинной интерпретации. Я представляю бога Юпитера, это означает, я имею определенное переживание представления, в моем сознании осуществляется акт-представления-бога-Юпитера. Как бы ни разлагали это интенциональное переживание в дескриптивном анализе, чего-либо такого, как бог Юпитер, естественно, обнаружить в нем нельзя; “имманентный”, “ментальный” предмет не принадлежит, таким образом, дескриптивному (реальному (*reell*)) составу переживания, он, следовательно, совершенно не имманентный и не ментальный. Он, конечно, и не *extra mentem*, он вообще не существует. Однако это не препятствует тому, что этот акт-представления-бога-Юпитера действительно существует как такого рода переживание, как такой определенный модус настроенности (*Zumutesein*), что тот, кто его в себе испытывает, может по праву сказать, что он представляет мифического царя богов, о котором повествуют то-то и то-то. С другой стороны, если интендированный предмет существует, то в феноменологическом отношении ничего не меняется. Для сознания данное в существе своем равнозначно, существует ли представленный предмет или он вымыщен и, возможно, вообще бессмыщен. *Юпитера* я представляю не иначе, чем *Бисмарка*, *Вавилонскую башню* — не иначе, чем *Кёльнский собор*, правильный тысячегранник<sup>331</sup>. Если так называемые имманентные содер-

---

<sup>331</sup> От имеющих место в том или ином случае характерных полаганий, которые влекут за собой убеждение в бытии представленного, мы можем здесь отвлечься. Пусть снова убедятся, что любая предпосылка природной действительности вместе с человеком и прочими переживающими одушевленными существами может быть исключена в осуществляемом рассмотрении, так что это рассмотрение следует понимать как размышление об идеальной возможности. В конечном итоге можно увидеть, что оно принимает характер методического размышления и исключения, которое отделяет то, что является делом трансцендентной апперцепции и трансцендентного полагания, чтобы выявить то, что принадлежит самому переживанию в его реальном (*reell*) сущностном составе. Переживание есть тогда

жания скорее просто интенциональные (интендированные), то, с другой стороны, действительно имманентные содержания, которые принадлежат реальному (reell) составу переживаний, не интенциональны: они выстраивают акт, как необходимые отправные пункты они делают возможным интенцию, но сами они не интендированы, они не предметы, которые представлены в акте. Я вижу не ощущения цвета, но вещи, обладающие цветом, я слышу не ощущения звука, но песню певицы и т.д.<sup>332</sup>

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

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

Если принять во внимание переносный смысл “содержимости” предмета в акте, то становится очевидным, что параллельные и равнозначные обороты речи, такие, как “предмет осознан, в сознании, имманентен сознанию” и т.п. страдают весьма вредными эквивокациями; ибо под сознанием понимается здесь нечто совершенно иное, чем то, что

---

чисто феноменологическое переживание, поскольку его психологическая апнерцепция исключена.

<sup>332</sup> Относительно того кажущегося само собой разумеющимся различия между имманентными и трансцендентными предметами, которое ориентировано на старую традиционную схему: внутренне осознанный образ — в себе-бытие вне сознания, ср. Приложение в конце этой главы.

можно понимать под сознанием, исходя из двух рассмотренных ранее значений. Вся новейшая психология и теория познания оказалась вовлеченной в эти и родственные им эквивокации. При господствующем влиянии психологического образа мышления и терминологии мы поступили бы неудачно, если бы ввели наши собственные термины, противопоставив их терминам современной психологии. Так как наше первое понятие сознания (которое, если его понимать эмпирико-психологически, характеризует сознание как поток переживаний, принадлежащий реальному (*real*) единству психического индивида, так и все его реально (*reell*) конституирующие моменты) обнаруживает тенденцию к широкому распространению в психологии, то мы уже в предыдущей главе решили отдать предпочтение этому понятию (только при отвлечении от собственно психологического (*das Psychologische*), следовательно, в феноменологической чистоте). При этом мы должны, если и не совсем избегать того, чтобы говорить о сознании в смысле внутреннего восприятия и в смысле интенционального отношения (что вряд ли осуществимо), то делать это с необходимой осторожностью.

## § 12. В) АКТ И ОТНОШЕНИЕ СОЗНАНИЯ, ИЛИ Я, К ПРЕДМЕТУ

Подобным образом обстоит дело и с первым из упомянутых ложных толкований, как будто сознание, с одной стороны, а осознанная вещь, с другой стороны, в реальном смысле вступают друг с другом в отношение. Зачастую, вместо того чтобы сказать "сознание", говорят я<sup>333</sup>. В самом деле, в естественной рефлексии является не отдельный акт, но Я как одна точка рассматриваемого отношения, вторая точка которого заключена в предмете. Если затем обращают внимание на переживание как акт, то кажется, что Я с необходимостью относится к предмету посредством этого переживания или в нем. Придерживаясь последнего воззрения, хотели бы даже вложить Я в каждый акт в качестве сущностной и повсюду тождественной точки единства. При этом мы бы вернулись к уже ранее отклоненному допущению чистого Я как центра отношений.

Но если мы, так сказать, живем в соответствующем акте, если мы растворяемся, например, в восприятии как рассматривании являющегося процесса или в игре фантазии, в чтении сказки, в осуществлении математического доказательства и т.п., то нигде нельзя заметить Я в

---

<sup>333</sup> Ср. выше, § 11.

качестве точки соотнесения осуществленных актов. Представление о [нашем] Я (Ichvorstellung) может быть “наготове”, для того чтобы с особой легкостью выдвинуть себя на передний план или, скорее, заново себя осуществить; но только если оно себя действительно осуществляет и полагает себя в единстве с соответствующим актом, то “мы” таким образом относим “себя” к предмету, что этому отношению [нашего] Я соответствует нечто дескриптивно выявляемое. То, что затем дескриптивно находится в действительном акте переживания, так это соответствующий составной акт, который содержит в себе в качестве одной части представление о [нашем] Я, а в качестве другой – акты представления, суждения, желания и т.д. соответствующей вещи. Если рассматривать объективно (а также с точки зрения естественной рефлексии), это, конечно, верно, что в каждом акте Я интенционально относится к предмету. {Ведь это совершенно само собой разумеется, поскольку Я означает для нас не более как “единство сознания”, “связку” переживаний, или, в эмпирически реальном понимании и более естественно, как непрерывное, вещное единство, которое интенционально конституируется в единстве сознания как личностный субъект переживаний – как Я, которое обретает в них свои “психические состояния”, которые осуществляют соответствующая интенция, соответствующее восприятие, суждение и т.д. Если имеет место переживание такой-то и такой-то интенции, то *eo ipso* Я имеет эту интенцию.}<sup>334</sup>

Так что утверждение: “Я представляет предмет, оно относится представляющим способом к предмету, оно имеет его как интенциональный объект своего представления” означает то же самое, что и утверждение: “В феноменологическом Я, в этом комплексе переживаний, присутствует реально (reell) одно определенное переживание, назван-

---

<sup>334</sup> А: {Это ведь совершенно само собой разумеется, поскольку Я означает для нас не более как “единство сознания”, “связку”, или, еще лучше, непрерывное, вещное единство, которое конституируется в принадлежащих некоторому “Я” переживаниях, так как это единство закономерно затребовано посредством видовых и каузальных особенностей этих переживаний. В качестве такой конститутивной части этому единству принадлежит соответствующее интенциональное переживание, соответствующее восприятие, суждение и т.д. Если имеет место переживание такой-то и такой-то интенции, то *eo ipso* Я, или охватывающее целое, имеет эту интенцию, т.е. так, как определенная психическая вещь имеет свойства, которые ее конституируют как частичные содержания. Если часть относится к единому целому, то получается отношение владения (das Haben): целое “имеет” часть; так и Я имеет интенциональное отношение, оно есть представляющее, судящее Я и т.д.}.

ное, в соответствии со своей видовой особенностью, *представлением* (*Vorstellen*) *соответствующего предмета*". Точно так же утверждение "Я судит о предмете" означает следующее: в нем присутствует так-то и так-то определенное переживание суждения. В описанном нельзя обойти отношение к переживающему Я, однако само соответствующее переживание не входит в состав некоторого комплекса, который содержал бы представление о Я как частичное переживание. Описание осуществляется на основе объективирующей рефлексии, в ней рефлексия на Я объединяется с рефлексией на переживание акта в один акт отношения, в котором само Я является в качестве относящегося посредством своего акта к предмету акта. Очевидно, что при этом было произведено существенное дескриптивное изменение. Тем более что первичный акт уже не просто здесь, в нем мы не живем более, но на него мы направляем внимание и о нем мы судим.

То, что отношение к Я есть нечто принадлежащее сущностному составу самого интенционального переживания, — от этого недоразумения следует отстраниться и исключить его, принимая в расчет эти соображения<sup>335</sup>.

### § 13. ФИКСАЦИЯ НАШЕЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

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

Конечно, эти выражения также не без изъяна. Зачастую мы говорим об интенции в смысле внимания, специально направленного на

---

<sup>335</sup> {Ср. Добавление к I главе, выше, § 8, а также мои *Ideen zu einer reinen Ph•-nomenologie usw.*, l.c.}.

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

Что касается выражения “акт”, то, с другой стороны, здесь нельзя, конечно, подразумевать первичное значение слова *actus*, мысль о деятельности должна быть совершенно исключе-

на<sup>336</sup>. У большой части психологов выражение “акт” настолько укоренилось в языке, а с другой стороны, настолько затаскано и, очевидно, потеряло свой первоначальный смысл, что мы можем, хотя и с высказанными оговорками, сохранить его без особых забот. Если мы не хотим вводить совершенно новые, искусственные слова, чуждые живому чувству языка и исторической традиции, то мы едва ли сможем избежать такого рода несоответствий.

#### § 14. СОМНЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ ДОПУЩЕНИЯ, ЧТО АКТЫ – ЭТО ДЕСКРИПТИВНО ФУНДИРОВАННЫЙ КЛАСС ПЕРЕЖИВАНИЙ

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

Во-первых, группой исследователей вообще оспаривается [возможность] отделения класса переживаний, который мы описали, именуя его “акт”, или “интенциональное переживание”. В этом отношении первоначальный способ введения этого разграничения у Бrentano, цели, которые он при этом преследовал, и, пожалуй, также некоторые ложные трактовки, которые у него при этом имели место, способствовали неверному пониманию; они не позволили выявить значимость в высшей степени ценного дескриптивного содержания этого разграничения. Оно решительно оспаривается, например, Natorpом. Однако, когда этот выдающийся мыслитель возражает<sup>337</sup> [следующим образом]: “Хотя я могу, пожалуй, рассматривать звук в себе или в отношении к другим содержаниям сознания, не принимая далее во внимание его существование (Dasein) для Я, однако я не могу рассматривать себя и свое слышание, не думая о звуке”, то мы не находим здесь ничего, что могло бы нас смутить. То, что от слышания звука нельзя оторвать слышание,

<sup>336</sup> Когда Наторп (*Einleitung in die Psychologie*, S. 21) возражает против того, чтобы всерьез говорить о психических актах как деятельности сознания, или Я, “только потому, что сознание часто или всегда сопровождается стремлением, оно проявляется как действие (Tun) и его субъект как деятель”, то мы полностью с ним согласны. Мы отвергаем “мифологию деятельности”; мы определяем акты не как психическую деятельность, но как интенциональные переживания.

<sup>337</sup> P. Natorp. *Einleitung in die Psychologie*. S. 18.

как будто оно было бы чем-то и без звука, — это, конечно, так. Однако при этом не сказано, что нельзя различать двойственное: услышанный звук, объект восприятия, и слышание звука, акт восприятия. Конечно, это верно, когда Наторп говорит об услышанном звуке: “Его существование для меня — это мое сознание его. Тот, кто способен как-либо еще иначе уловить свое сознание, чем в существовании содержания для него, тому я не могу... последовать”. Однако мне представляется, что “существование содержания для меня” есть вещь, которая допускает дальнейший феноменологический анализ и требует его. Прежде всего, [существуют] различия в способе выделять [содержание]. Содержание присутствует для меня каждый раз иным образом, в зависимости от того, имею ли я его только имплицитно, без особого выделения из целого, или выделяя, и, опять-таки, замечаю ли я его мимоходом или же преимущественно на нем останавливаю взгляд, особым образом устремляясь к нему. Более важными являются для нас различия между существованием содержания в смысле осознанного ощущения, которое само, однако, не стало объектом восприятия, и [существования] содержания как раз в смысле объекта восприятия. Выбор звука в качестве примера несколько скрывает различие, но все же не уничтожает его. Я слышу — в психологии это может означать: я ощущаю, обычно это означает — я воспринимаю: я слышу скрипичное адалио, щебетание птиц и т.п. Различные {акты}<sup>338</sup> могут {воспринимать}<sup>339</sup> то же самое и все же {ощущать совершенно различное. Тот же самый звук мы слышим один раз вблизи, другой раз издалека. Точно так же и наоборот: равные содержания ощущений “мы схватываем”}<sup>340</sup> один раз так, другой раз иначе. Обычно в учении об “апперцепции” особенно подчеркивают то обстоятельство, что при предположении равного раздражения ощущаемое содержание не будет повсюду тождественным, так как из-за остающихся после переживаний диспозиций действительно обусловленное посредством раздражения перекрываются моментами, которые вырастают из актуализации этих диспозиций (все равно, всех или некоторых). Однако этим ничего не достигается, и прежде всего феноменологически никак себя не проявляет. Каким бы образом ни возникали в сознании присутствовавшие (пережитые) содержания, допустимо мыслить, что в нем находились равные содержания ощущений и все же схваченные различным образом, другими

---

<sup>338</sup> А: {люди}.

<sup>339</sup> А: {ощущать}.

<sup>340</sup> А: {воспринимать совершенно различное. Мы сами “толкуем” (deuten) равные содержания ощущений}.

словами, что на основе одних и тех же содержаний воспринимались бы различные предметы. Само же схватывание {(Auffassung)}<sup>341</sup> никогда и нигде не позволяет сводить себя к притоку новых ощущений, схватывание есть типологическое свойство акта, “модус сознания”, “настроенности”: мы называем переживание (das Erleben) ощущений в этом модусе сознания восприятием соответствующего предмета. {То, что было зафиксировано здесь при помощи того способа рассмотрения, какой принят в психологии как естественнонаучной дисциплине, т.е. в рамках естественного существования, выявляет для нас — при исключении всего эмпирически-реального — свой чисто феноменологический состав. Если мы всмотримся в чистые переживания и их собственное сущностное содержание, то мы схватываем идеативно чистые виды и видовое положение дел, в данном случае — чистые виды: ощущение, схватывание, восприятие в отношении к своему воспринятыму, так же как и принадлежащие им сущностные отношения. Мы усматриваем тогда в качестве сущностного положения дел, что бытие (Sein) ощущаемого содержания совершенно иное, чем бытие}<sup>342</sup> воспринятого предмета, который представлен посредством содержания, но реально (reell) не осознан [как внутренний состав ощущаемого содержания].

Все это станет еще яснее, если подобрать подходящий пример в сфере зрительного восприятия. Мы представим здесь сомневающемуся следующие соображения. Я вижу вещь, например эту коробку, но я не вижу моих ощущений. Я вижу постоянно одну и ту же коробку, как бы ее ни вращать или поворачивать. У меня при этом постоянно то же самое “содержание сознания” — если мне нравится называть воспринятый предмет содержанием сознания. При каждом повороте у меня новое содержание сознания, если я называю так — намного более подходящим образом — пережитые содержания. Следовательно, переживаются весьма различные содержания, и все же воспринимается один и тот же предмет. Следовательно, далее, пережитое содержание, вообще говоря, — это не сам воспринимаемый предмет. {При этом нужно обратить внимание, что действительное существование или несуществование предмета не имеет значения в отношении собственной сущности переживания восприятия, а также в отношении того, что это есть восприятие так-то и так-то являющегося предмета, который имеется в виду как такой-то и такой-то.} То, что мы предполагаем (vermeinen) {, далее,} схватывать в восприятии один и тот же

<sup>341</sup> А: {толкование (Deutung)}.

<sup>342</sup> А {Существование (Dasein) ощущаемого содержания есть, таким образом, нечто совершенно иное, чем существование}.

предмет при изменении пережитых содержаний, само опять-таки есть нечто, принадлежащее сфере переживаний. Ведь мы переживаем “сознание тождества” (*Identitätsbewußtsein*), т.е. это намерение (*dieses Vermeinen*) схватывать тождество. Я спрашиваю теперь, что же лежит в основе этого сознания? Не будет ли здесь верным ответить, что, хотя с той и другой стороны даны различные содержания ощущений, они, однако, {схвачены, апперцепированы}<sup>343</sup> в “том же самом смысле”, и что {схватывание}<sup>344</sup> в соответствии с этим “смыслом” – это типологическое свойство переживания, которое в первую очередь обусловливает “существование предмета для меня”? И далее, что сознание тождественности осуществляется на основе этих обоих переживаний с их характерными свойствами как непосредственное сознание того, что оба они подразумевают именно то же самое? И не является ли это сознание снова актом в смысле нашей дефиниции, актом, предметный коррелят которого заключен в названной тождественности? Я бы полагал, что все эти вопросы с очевидностью требуют положительного ответа. Ничто не может быть более очевидным, чем выявляющееся при этом различие между содержаниями и актами, и особенно между содержаниями восприятия в смысле представляющих {(darstellenden)}<sup>345</sup> ощущений и актами восприятия в смысле схватывающей интенции, которая обладает еще различными, налагающими друг на друга свойствами; эта интенция в единстве со схваченным ощущением составляет полный конкретный акт восприятия.

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

Благоприятные примеры для дальнейшего уточнения этих размышлений и одновременно для взаимного выделения различных типо-

<sup>343</sup> А: {истолкованы (схвачены, апперцепированы)}.

<sup>344</sup> А: {толкование}.

<sup>345</sup> А: {präsentierenden}.

логических свойств актов доставляет сравнение восприятия с воспоминанием и их обоих — с представлением посредством различных физических изображений (*Bilder*) (картин, статуй и т.п.) или посредством знаков. Самые благоприятные примеры доставляют, однако, выражения. Представим<sup>346</sup>, например, что определенные фигуры или арабески действовали бы на нас сначала чисто эстетически, а затем вдруг появилось бы понимание того, что речь идет о символах или словах? В чем заключается здесь различие? Или возьмем случай, когда некто внимательно вслушивается в совершенно незнакомое ему слово как звуковой комплекс, даже не догадываясь, что это слово; и сравним с этим случай, когда он позднее, узнав значение этого слова, слышит и понимает его во время беседы, однако совершенно без сопровождающей наглядности. В чем заключается вообще прибавление к понятому, но просто символически функционирующему выражению, по сравнению с лишенным мысли звучанием слова? Что составляет это различие, созерцаем ли мы просто некоторое конкретное *A* или же мы схватываем его в качестве “репрезентанта” “некоторого произвольного *A*”? В этих и в бесчисленных подобных случаях модификация заключена в актах как существенных видах. Все логические различия и тем более все различия категориальных форм конституируются в логических актах в смысле интенций.

Анализ такого рода примеров обнаруживает недостатки современного учения об апперцепции, а именно: оно упускает из виду решающие пункты логического и теоретико-познавательного интереса. Это учение не удовлетворяет феноменологическому положению дел и совершенно отстранено от анализа и описания. Различия схватываний, однако, суть прежде всего дескриптивные различия; и только таковые интересуют того, кто занимается критикой познания, а не какие-либо скрытые и гипотетически предполагаемые процессы в бессознательной глубине души или в сфере психологических событий. {Только таковые открывают возможность чисто феноменологического схватывания, исключающего все трансцендентные полагания, как его предполагает критика познания.} Апперцепция есть избыток, который существует в самом переживании, в его дескриптивном содержании в противоположность существованию ощущения, которое еще не подверглось обработке. Благодаря акту как существенному виду, который как бы оживляет ощущения и совершает это в соответствии со своей сущностью, мы воспринимаем тот или иной предмет, например видим это дерево, слышим этот звон, ощущаем аромат цветов и т.д. Ощущения и

---

<sup>346</sup> Ср. мои “*Psychol. Studien usw.*”, *Philos. Monatsh.*, XXX (1894), S. 182.

такого рода “схватывающие”, или “апперцептирующие” их акты при этом переживаются, однако они не являются предметно; их нельзя видеть, слышать, воспринимать в соответствии с каким-либо “смыслом”. С другой стороны, предметы являются, воспринимаются, но не переживаются. Само собой разумеется, мы исключаем при этом случай адекватного восприятия.

Подобное, очевидно, имеет силу и в других случаях; это верно, например, в отношении ощущений (или как бы мы ни называли содержания, функционирующие в качестве фундамента схватывания), которые принадлежат актам простого и воспроизведяющего воображения. Схватывание [в модусе] образного представления делает то, что вместо явления в восприятии мы имеем скорее явление образа, в котором на основе пережитых ощущений является образно представленный предмет (кентавр на картине)<sup>347</sup>. Сразу же понятно, что то же самое, что в отношении интенционального предмета называется представлением (воспринимающей, вспоминающей, воображающей, воспроизведяющей, обозначающей интенцией), в отношении реально (*reell*) принадлежащих акту ощущений называется схватыванием, толкованием, апперцепцией.

В отношении рассмотренных примеров я апеллирую к очевидности, что на самом деле имеют место различные “модусы сознания”, а именно, модусы интенционального отношения к предметному; характер интенции типологически различен в случае восприятия, простого “репродуктивного воспроизведения”, образного представления в обычном смысле восприятия статуй, картин и т.д. и опять-таки в смысле символического представления и представления в смысле чистой логики. Каждому логически различенному модусу мысленного представления объекта соответствует различие в интенции. Я считаю неоспоримым, что обо всех этих различиях мы знаем только потому, что мы их созерцаем в отдельных случаях (т.е. непосредственно адекватно схватываем), сравнивая их, приводим к понятиям и, таким образом,

<sup>347</sup> Широко известный спор об отношении между представлениями в восприятии и в фантазии не мог привести к какому-либо верному результату при отсутствии соответствующим образом подготовленной феноменологической основы и, как следствие, при отсутствии ясных понятий и ясной постановки вопроса. И точно так же вопрос об отношении простого восприятия, воспроизведяющего и символического сознания (*Zeichenbewußtsein*). То, что при этом типологические свойства актов различны, так что, например, при [формировании] образа будет переживаться существенно новый способ интенции, можно обнаружить, как я полагаю, вне всякого сомнения.

снова делаем их в различного рода актах объектами созерцания и мышления. Мы можем каждый раз посредством идеиющего абстрагирования адекватно схватывать на их основе, как созерцаемых, выделяющиеся в них чистые виды (*Spezies*) и соответствующие видовые существенные связи. Когда Наторп говорит: “Все богатство, все многообразие сознания заключено, возможно, исключительно в содержании. Сознание простого ощущения совершенно не отличается в видовом отношении, как сознание, от сознания мира; момент осознанности (*Bewußtheit*) в обоих случаях совершенно тот же самый, различие лежит исключительно в содержании”<sup>348</sup>, — то мне представляется, что он не отделяет различные понятия сознания и содержания, он хочет возвести их тождество в теоретико-познавательный принцип. В каком смысле мы сами утверждаем, что все многообразие сознания заключено в содержании, мы уже изложили выше. Содержание в этом случае — это переживание, которое реально (*reell*) конституирует сознание; само сознание есть комплекс переживаний. Мир, однако, никогда не есть переживание мыслящего. Переживание — это интендированное миро (*das {Die-Welt-Meinen}*)<sup>349</sup>, сам мир — это интендированный предмет. Для этого различия безразлично, как я еще раз хочу подчеркнуть, каким образом ставят вопрос о том, что составляет объективное бытие, истинное, действительное в-себе-бытие мира или какого-либо прочего предмета, и каким образом определяют [отношение] объективного бытия как “единства” к субъективному бытию мысли (*Gedacht-sein*) с его “многообразием”, а также, в каком смысле могли бы противостоять друг другу метафизически имманентное и трансцендентное бытие. Речь идет здесь скорее о различении, которое стоит на пороге теории познания до всякой метафизики, следовательно, не предполагает каких-либо ответов на вопросы, на которые как раз должна ответить прежде всего теория познания.

### § 15. МОГУТ ЛИ ПЕРЕЖИВАНИЯ ОДНОГО И ТОГО ЖЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО РОДА (И В ОСОБЕННОСТИ РОДА “ЧУВСТВО”) ЧАСТИЧНО БЫТЬ АКТАМИ, А ЧАСТИЧНО НЕ-АКТАМИ

Еще одна трудность возникает в отношении родового единства интенциональных переживаний.

<sup>348</sup> Ibid., 19.

<sup>349</sup> A: {die Welt Meinen}.

Можно было бы как раз подвергнуть сомнению, не является ли позиция, разделяющая переживания на интенциональные и не-интенциональные, просто поверхностной в том смысле, что те же самые переживания или переживания одного и того же феноменологического рода то имеют, то не имеют интенционального отношения к предмету. Примеры, подтверждающие как одно, так и другое понимание, а также соображения, как разрешить это сомнение, были уже частично рассмотрены в литературе, а именно в связи со спорным вопросом, достаточно или нет признака интенционального отношения для выделения "психических феноменов" (как домена психологии). К тому же этот спор касался определенных феноменов из сферы чувств. Так как при определенных чувствах интенциональность казалась очевидной, то сомнение возможно было в двух отношениях: или же сомневались относительно этих актов, а именно: не присуще ли им интенциональное отношение только *ко съеню* (*uneigentlich*), не принадлежит ли оно скорее непосредственно и неотъемлемо вплетенным в них представлениям; или же сомневались только в *сущностном характере* интенциональных отношений для класса чувств, так что эти отношения признавали за одними чувствами, а у других отрицали. Таким образом, связь этого обычно обсуждаемого спорного вопроса с вопросом, который мы здесь поставили, ясна.

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

#### *a) Существуют ли вообще интенциональные чувства*

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

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

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

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

Внимательное воспроизведение положения дел {в феноменологическом созерцании}<sup>350</sup> позволяет отдать решительное предпочтение пониманию Брентано. Когда мы испытываем удовольствие от какой-либо вещи или когда она нас отталкивает, как неприятная, то мы ее представляем. Однако мы имеем не просто представление и [в добавление] к этому еще чувство — как нечто в себе и для себя лишенное отношения и в таком случае просто ассоциативно присоединенное к вещи, но удовольствие или неудовольствие направлены на представленный предмет, и без такой направленности они вообще не могут существовать. Если два психических переживания, например два представления, образуют ассоциацию в объективно-психологическом смысле, то объективному положению диспозиций (в данном случае в репродуктивно реализованных переживаниях) соответствует феноменологически обнаруживаемый ассоциативный характер единст-

<sup>350</sup> А: {во внутреннем опыте}.

в а . Наряду с интенциональным отношением, которое каждое представление имеет к своему предмету, феноменологически обнаруживается также отношение связи: одно представление, скажем о *Неаполе*, “влечет за собой” представление о *Везувии* и своеобразно связано с ним, причем связано таким образом, что при обращении к представленным предметам — при этом способ (das Wie) их представленности существенным образом должен быть принят в расчет — мы также говорим: первый напоминает нам о другом (утверждение, которое теперь должно быть понято как выражение феноменологического события). Теперь легко увидеть, что, если при этом устанавливается определенного вида новое интенциональное отношение, то отсюда первый ассоциативный член не становится предметом интенции второго. Интенциональные отношения не смешиваются друг с другом в ассоциации. Каким же образом она должна была бы добыть из ассоциированной интенции предмет для того, что само по себе не есть интенция? К тому же ясно, что это феноменологически ассоциативное отношение не является сущностным. Его нельзя было бы поставить на одну ступень, скажем, с отношением [переживания] удовольствия (das Gefallen) к [предмету] удовольствия (das Gefüllige). (Ассоциативно) воспроизводящее представление возможно и вне этой репродуктивной функции. Однако [переживание] удовольствия немыслимо без [предмета] удовольствия. И не просто потому [переживание] удовольствия немыслимо без [предмета] удовольствия, что мы имеем здесь дело с коррелятивными выражениями, когда мы говорим, например, “причина без действия, отец без ребенка немыслимы”: но потому, что видовая сущность [переживания] удовольствия требует отношения к тому, что вызывает удовольствие. Точно так же *a priori* немыслим момент убеждения, разве только как убеждения в чем-либо. И точно так же нет желания (в соответствии с характером вида) без желаемого, нет согласия или одобрения без того, относительно чего значимо согласие или одобрение. Все это интенции, подлинные акты в нашем смысле. Все они “обязаны” своим интенциональным отношением определенным, лежащим в их основе представлениям. Однако выражение “быть обязанным” совершенно верно говорит о том, что они сами теперь и м е ю т то, почему они обязаны другим.

Ясно также, что описание отношения между фундирующими представлением и фундированным актом никоим образом не является верным, если подразумевается, что одно в о з д е й с т в у ет на другое. Мы, правда, говорим, предмет вызывает наше удовольствие, как в других случаях мы говорим: положение дел вызывает сомнение, вынуждает нас согласиться, возбуждает наше желание и т.д. Однако соответствую-

щий результат этого {мнимого}<sup>351</sup> причинения (Kausation)<sup>352</sup>, т.е. вызванное удовольствие, вызванное сомнение или согласие целиком и полностью обладают в себе интенциональным отношением. Это не внешнее каузальное отношение, в соответствии с чем действие, как то, что может быть рассмотрено само по себе, было бы мыслимо и без причины, или результат действия причины состоял бы в привхождении чего-либо, что могло бы существовать само по себе.

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

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

---

<sup>351</sup> А: {являющегося (erscheinende)}.

<sup>352</sup> В А следует в сноске: {При этом не следует, конечно, говорить здесь о причинном воздействии на “внутреннее восприятие”. Причинное воздействие является в таких случаях на самом деле, при этом оно есть интенциональный объект. Однако здесь, как и в других случаях, речь не идет о том, что интенциональное (das Intentionale) есть действительно данное, что явление есть адекватное созерцание.}.

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

Определенным образом каждое чувственное чувство, например боль от жжения и ожога, относится, конечно, к предметному; с одной стороны, к Я, и более определенно – к обожженной части тела, с другой – к обжигающему объекту. Однако здесь опять обнаруживается сходство с другими ощущениями. Ведь точно так же, например, ощущения прикосновения относятся к той части [нашего] тела, посредством которой мы дотрагиваемся, и к какому-либо иному телу (*Fremdkörper*), до которого мы дотрагиваемся. Хотя это отношение осуществляется в интенциональных переживаниях, но все же никто не будет поэтому называть сами ощущения такими переживаниями. Положение дел скорее таково, что ощущения функционируют здесь как представляющие (*darstellende*) содержания актов восприятия или (это не совсем устраяет двусмысленность) что ощущения здесь претерпевают предметное “толкование”, или “схватывание”. Они сами, таким образом, не акты, однако посредством них конституируются акты, а именно, там, где интенциональные свойства воспринимающего схватывания овладевают ими, как бы оживляя их. Точно так же, как представляется, жгучая, колющая, сверлящая боль, так как она с самого начала переплита с определенными ощущениями прикосновения, сама должна быть квалифицирована как ощущение; во всяком случае эта боль, как представляется, функционирует как и прочие ощущения, а именно как опора для эмпирического, предметного схватывания.

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

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

Уже Брентано, при рассмотрении вопроса об интенциональности чувств, указывает на обсуждаемые здесь эквивокации<sup>353</sup>. Он различает, если не терминологически, то по смыслу, ощущение боли и ощущение удовольствия (*Lustempfindung*) (*чувство как ощущение*) (*Gefühlsempfindung*) от боли и удовольствия в смысле *чувства*. Содержания первых – или, как я бы прямо сказал, первые<sup>354</sup> – означают для него (в его терминологии) “физические”, а последние – “психические феномены”, тем самым они принадлежат сущностно различающимся высшим родам. Это понимание представляется мне совершенно верным, в то же время я сомневаюсь только, не нацеливает ли преобладающая тенденция в значении с л о в а “чувство” на эти чувства как ощущения и не обязаны ли тогда своим именем многообразные акты, которые названы чувствами, по существу вплетенным в них чувствам как ощущениям. Ко-

---

<sup>353</sup> а.а. О., С. 111.

<sup>354</sup> Я отождествляю здесь, как и везде, ощущение боли и “содержание” ощущения боли, так как я вообще не признаю актами собственно ощущения. Само собой разумеется, что я не могу согласиться с брентановским учением, что в основе чувств как актов лежат акты, относящиеся к роду актов представления (*Vorstellen*) в форме актов чувств как ощущений.

нечно, нельзя смешивать вопрос терминологического соответствия с содержательной верностью брентановского различения.

Это различение следовало бы постоянно иметь в виду и при анализе всех комплексов чувств как ощущений и чувств как актов и оно должно было бы стать плодотворным. Так, например, радость от счастливого события – несомненно, акт. Однако этот акт, который ведь не просто обладает интенциональным характером, но является конкретным и *eo ipso* комплексным переживанием, схватывает не только представление радостного события и относящееся к нему типологическое свойство акта удовольствия (*Gefallen*); но к представлению присоединяется ощущение [чувственного] удовольствия (*Lustempfindung*), которое, с одной стороны, схватывается и локализуется как возбуждение чувства чувствующего психофизического субъекта, а с другой стороны, как свойство объекта: событие является как бы окруженное радужным мерцанием. Окрашенное в цвет чувственного удовольствия событие как таковое есть лишь фундамент для радостной реакции, для удовольствия, чувства увлеченности (*Angemutetwerden*) и т.п., как бы это ни называть. Точно так же горестное событие не просто представлено в своем вещественном содержании и вещественных связях в соответствии с тем, что ему присуще в себе и для себя как событию, но оно является себя как одетое в цвета скорби. То же самое [физически] ощущаемое неудовольствие (*Unlustempfindung*), которое эмпирическое Я относит к себе и локализует (как боли в сердце), отнесено в схватывании события, как в определенном чувстве, к самому этому событию. Это отношение соразмерно представлению, существенно новый модус интенции заключается лишь во враждебном отталкивании, в активном неудовольствии (*Mißfallen*). Ощущение чувственного удовольствия и ощущение боли могут продолжаться, в то время как выстроенные на них типологические свойства актов исчезают. Если возбуждающие чувственное удовольствие факты отодвигаются на задний план, если они более не апперцепированы с оттенком чувства (*gefühlsgefäßt*) и вообще, быть может, не являются более интенциональными объектами, то возбуждение чувственного удовольствия все же может продолжаться еще длительное время. Оно само иногда ощущается как приятное (*wohlgefüllig*); вместо того чтобы функционировать в качестве репрезентанта свойства предмета, вызывающего удовольствие, оно теперь отнесено просто к чувствующему субъекту или само есть представленный и нравящийся объект.

Подобное следовало бы проследить в сфере желания и воления<sup>355</sup>. Если находят трудность в том, что не каждое желание, как кажется, требует осознанного отношения к желаемому, так как мы все же зачастую движимы темными стремлениями и порывами, преследуя неясно представленные конечные цели; и если указывают к тому же на широкую сферу природных инстинктов, у которых по меньшей мере первоначально отсутствует осознанное представление о цели, то мы бы ответили: или имеют место при этом простые ощущения (мы могли бы по аналогии говорить о желании как ощущении, не утверждая, однако, что эти ощущения принадлежат существенно новому роду), т.е. переживания, которым действительно недостает интенционального отношения и которые чужды по своему роду сущностному характеру интенционального желания. Или мы скажем: хотя речь идет об интенциональных переживаниях, все же о таких, которые характеризуются как неопределенного направленные интенции, причем “неопределенность” предметов направленности имеет не значение некоторого отсутствия [определенности], но значение дескриптивного характера, который должен быть обозначен как характер представления. Ведь и представление, которое мы осуществляем, когда “нечто” шевелится, когда “оно” шуршит, когда “кто-то” звонит в дверь и т.д., причем представление, осуществленное до всякого высказывания и верbalного выражения, “неопределенно” направлено; и “неопределенность” принадлежит при этом сущности интенции, определенность которой состоит именно в том, чтобы представить неопределенное “Нечто”.

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

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

---

<sup>355</sup> Следует указать здесь для сравнения и, возможно, для дополнения на *Психологию воли Г. Шварца* (H. Schwarz. Psychologie des Willens, Leipzig. 1900), в § 12 которой рассматриваются подобные вопросы.

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

## § 16. РАЗЛИЧИЕ ДЕСКРИПТИВНОГО И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ

После того как мы защитили от возражений наше понимание сущности актов и признали за ними, как обладающими характером интенции (осознанность (*Bewußtheit*) исключительно в дескриптивном смысле), сущностное родовое единство, мы введем одно важное феноменологическое различие, которое сразу же становится ясным после предыдущих разъяснений, а именно, различие между реальным (*reell*)<sup>356</sup> содержанием акта и его интенциональным содержанием<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> В А следует: или феноменологическим (дескриптивно-психологическим)

<sup>357</sup> В первом издании это называлось “реальным (*reell*), или феноменологическим содержанием”, так же как слово “дескриптивный” в первом издании книги выражало исключительно отношение к реальному (*reell*) составу переживаний; и в данном издании оно употреблялось до сих пор преимущественно в этом смысле. Это соответствует тому, что естественный исходный пункт — это психологическая установка. Однако при постоянном мысленном обращении к уже осуществленным исследованиям и при более глубоком размышлении о рассматриваемых предметах — и в особенности с этого момента — становится ощутимым и все более ощутимым, что описание интенциональной предметности как таковой (допустим, так, как она осознается в самом конкретном переживании акта) представляет собой другое направление описаний, которое следует осуществить чисто интуитивно и адекватно, в противоположность описанию реального (*reell*) состава актов, и что также и оно должно быть названо феноменологическим. Если последовать этим методическим указаниям, то выявляется необходимое и важное расширение проблемных сфер, в которых осуществляется прорыв, и посредством хорошо осознанного разделения дескриптивных слоев достигается ощутимое улучшение. Ср. мои *Ideen*

Под реальным (reell) феноменологическим содержанием акта мы понимаем понятие о совокупности его абстрактных или конкретных — что безразлично — частей, другими словами, понятие о совокупности реально (reell) его выстраивающих частичных переживаний (*Teilelementen*). Обнаружить такие части и описать их — задача чисто дескриптивного психологического анализа, осуществляющегося в опытно-научной установке. Этот анализ вообще ведь нацелен обычно на то, чтобы расчленить внутренне {испытываемые (*erfahrenen*)}<sup>358</sup> переживания в себе и для себя, так, как они реально (reell) даны в опыте, и притом не принимая в расчет генетические связи и даже не принимая в расчет то, что они означают за пределами самих себя (*außer sich selbst*) и в отношении чего они могут иметь значимость. Чисто {дескриптивный психологический}<sup>359</sup> анализ артикулированного звукового комплекса обнаруживает звуки, абстрактные части или формы единства звуков, он не обнаруживает ничего такого как звуковые колебания, органы слуха и т.д.; с другой стороны, — ничего такого как идеальный смысл, который превращает звуковое образование в имя или даже в личность, которая может быть названа этим именем. Этот пример достаточно проясняет то, что мы имеем в виду. Естественно, что мы знаем о реальных (reell) содержаниях актов только благодаря такому дескриптивному анализу. Нельзя отрицать, что вследствие неполной проясненности созерцаний и неполной соразмерности дескриптивных понятий, короче, из-за недостатков метода могут при этом вкрадываться всевозможные, как говорит Фолькельт, “вымышенные ощущения”. Однако это касается только отдельных случаев, допускаемых в соответствующем дескриптивном анализе. Если уж что-либо очевидно, так это то, что интенциональные переживания содержат различные части и стороны, а речь идет здесь только об этом.

{Давайте совершим теперь поворот от психологической опытно-научной установки к феноменологической идеально-научной. Мы исключаем все опытно-научные апперцепции и полагания существования, мы берем теперь внутренне претерпеваемое (*Erfahrene*) или каким-либо образом внутренне созерцаемое (скажем, в чистой фантазии) в его чистом составе переживания и просто как пример определенной почвы для идеации; мы созерцаем — исходя из нее и идеативно — общую сущность и сущностные связи: идеальные виды переживаний раз-

---

zu einer reinen Phänomenologie usw., Buch I (особенно в третьем разделе рассуждения о *Noesis* и *Noema*).

<sup>358</sup> A: {воспринимаемые}.

<sup>359</sup> A: {феноменологический}.

личных степеней общности и идеально значимое сущностное познание, которое в необусловленной [ничем] всеобщности имеет значимость для идеально возможных переживаний соответствующих видов *a priori*. Так мы обретаем способы видения, присущие чистой (а здесь обращенной к реальному (reell) составу [переживаний]) феноменологии, дескриптивный метод которой всецело идеально-научный и свободный от примесей всякого “опыта”, т.е. от со-полаганий реального существования. Когда мы, пользуясь простыми оборотами речи, говорим о реальном (reell) (и вообще о феноменологическом) анализе и дескрипции переживаний, то всегда нужно иметь в виду, что привязка рассмотрения к психологическому есть просто промежуточная стадия, что от принадлежащих ей эмпирически-реальных схватываний и полаганий существования (т.е. переживаний как “состояний” переживающих одушевленных реальностей в реальном пространственно-временном мире) не остается ни в малейшей степени ничего действенного, словом, что повсюду подразумевается и выдвигает свои притязания чисто феноменологическая сущностная значимость.

Содержание в реальном (reell)<sup>360</sup> смысле есть простое применение наиболее общего понятия содержания, значимого во всех сферах, к интенциональным переживаниям. Если мы теперь реальному (reell) содержанию противопоставляем интенциональное<sup>361</sup>, то уже это слово указывает на то, что теперь нужно принять в расчет своеобразие интенциональных переживаний (или актов) как таковых. Однако здесь выделяются различные понятия, все из них имеют в качестве основы специфическую природу актов и равным образом могут подразумеваться и зачастую подразумеваются под феноменологическим термином интенциональное содержание. Мы должны будем сперва различить три понятия интенционального содержания: интенциональный предмет акта, его интенциональную материю (в противоположность его интенциональному качеству) и, наконец, его интенциональную сущность. Мы познакомимся с этими различиями в связи с последующей серией анализов весьма

---

<sup>360</sup> А (без абзаца): {Содержание в этом реальном (reell)}.

<sup>361</sup> “Реальное” (real) наряду с “интенциональным” звучало бы намного лучше, однако это наводит мысль о вещественной трансцендентности. Этую мысль как раз следовало бы исключить посредством редукции к реальной (reell) имманентности переживаний, причем весьма решительно. Мы поступим правильно, если вполне сознательно припишем слову “реальное” (real) смысл отношения к вещественному.

общего характера (а также необходимых для более ограниченной цели – сущностного прояснения познания).

## § 17. ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ В СМЫСЛЕ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО ПРЕДМЕТА

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

В отношении интенционального содержания, понятого как предмет акта, нужно различать следующее: предмет как он интендирован и просто предмет, который интендирован. В каждом акте предмет “представлен” как так-то и так-то определенный, и именно как таковой он выступает в том или ином случае как пункт назначения меняющихся интенций: судящей, чувствующей, желающей. Внешние по отношению к самому реальному (reell) составу акта (действительные и возможные) связи познания могут однако – благодаря тому способу, каким они смыкаются в единство интенции, – придать тождественно представленному предмету объективные свойства, которые совершенно не затрагиваются интенцией данного акта; соответственно, могут возникнуть многообразные новые представления, и все они, именно благодаря объективному единству познания, могут притязать на то, что они представляют один и тот же предмет. Тогда во всех них предмет, который интендирован, тот же самый, однако в каждом [представлении] интенция различна, каждое представление имеет в виду предмет иным образом. Так, например, представление *кайзер Германии* представляет свой предмет как кайзера, причем как нынешнего кайзера Германии. Сам этот кайзер – сын кайзера Фридриха III, внук королевы Виктории и обладает еще многими не на-

званными и не представленными здесь свойствами. Таким образом, относительно данного представления можно было бы говорить совершенно последовательно об интенциональном и внеинтенциональном содержании его предмета; все же и без особой терминологии можно подобрать некоторые подходящие и ясные выражения, например “интенциональное в предмете” и т.д.

С этим только что рассмотренным различием связано еще другое и более важное, а именно: различие между предметностью, на которую направлен акт, взятый целиком и полностью, и предметами, на которые направлены различные частичные акты, составляющие этот акт. Каждый акт относится интенционально к одной принадлежащей ему предметности. Это верно как для простых, так и для составных актов. Каким бы образом ни был составлен акт из частичных актов, если это вообще акт, то он имеет свой коррелят в одной предметности. И последняя – это то, о чем мы в полном и первичном смысле говорим, что акт к ней относится. Даже частичные акты (если это действительно не просто вообще части актов, но акты, которые вплетены в сложные акты как части) относятся к предметам; последние не могут в общем быть тождественными с предметом целого акта, хотя при случае они могут быть таковыми. Естественно, что определенным образом и о целом акте можно сказать, что он относится к этим предметам, но это верно только все же в некотором вторичном смысле; только в той мере его интенция достигает их, в какой он выстраивается из актов, которые первично их интендируют. Или, если посмотреть с другой стороны: они только в той мере его предметы, в какой они способствуют конституированию его собственного предмета. Они функционируют как, скажем, соотносительные точки отношений (*Beziehungspunkte von Beziehungen*), посредством которых первичный предмет представлен как коррелятивная точка отношений. Например, акт, который соответствует имени *нож на столе*, несомненно, составной. Предмет совокупного акта есть нож, предмет частичного акта есть стол. Поскольку, однако, первый акт подразумевает нож как имеющий место именно на столе, т.е. представляет его как находящийся в этом положении по отношению к столу, можно также сказать во вторичном смысле, что стол есть интенциональный предмет целого номинативного (*nominal*) акта. И опять-таки, – чтобы проиллюстрировать другой важный класс случаев – хотя в утверждении *нож лежит на столе нож* – это предмет, “о” котором нечто утверждается и “о” котором нечто высказывается, однако он все же не первичный предмет, а именно, не полный предмет суждения, но только предмет субъ-

екта суждения. Всему суждению в целом соответствует в качестве полного и целого предмета обсуждаемое *положение дел*, которое, как тождественное, может быть представлено в простом представлении, желяться в *желании*, о котором может быть спрошено в вопросе, которое в сомнении может быть подвергнуто сомнению и т.д. В этом аспектеозвучное суждению желание *нож должен лежать на столе* хотя и относится к ножу, но в нем я желаю не нож, но то, чтобы нож лежал на столе, чтобы так обстояло дело. И это положение дел нельзя смешивать с соответствующим суждением или даже с представлением суждения — я ведь желаю не суждение или какое-то представление. Точно так же соответствующий вопрос относится к ножу, но спрашивается не о ноже (что вообще не имеет смысла), но о том, лежит ли нож на столе, спрашивается, так ли это.

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

## § 18. ПРОСТЫЕ И СОСТАВНЫЕ, ФУНДИРУЮЩИЕ И ФУНДИРОВАННЫЕ АКТЫ

Мы познакомились только с одним значением, в котором говорится об интенциональных содержаниях. Другие значения обнаружатся в последующих исследованиях, в которых мы хотим выявить важные особенности феноменологической сущности актов и прояснить основывающиеся на них идеальные единства.

Мы начнем с уже затронутого различия простых и составных актов. Не каждое единое переживание, составленное из актов, уже поэтому *составной акт*, так же как не каждое произвольное присоединение машин друг к другу есть машина. При помощи этого сравнения мы проясним, что еще [для этого] требуется. Составная машина — это машина, которая сама состоит из машин, и притом это соединение такого рода, что работа совокупной машины есть именно совокупная работа, в которую вливается работа частей машины. Подобным образом обстоит дело с составными актами. Каждый акт имеет свое особое интенциональное отношение, каждый имеет свой единый предмет и свой способ, каким он относится к предмету. Но эти многообразные частичные акты объединяются в один совокупный акт, совокупная работа которого состоит в унификации интенционального отношения. И сюда ка-

ждый отдельный акт вносит свою долю работы; единство представимой предметности и весь способ интенционального к ней отношения в целом конституируется не наряду с частичными актами, но *в* них и одновременно в способе их связи, которая осуществляет единый акт, а не только единство какого-либо переживания. Предмет совокупного акта не мог бы появиться как таковой, как он фактически является, если частичные акты не делали бы представимыми свои предметы своим способом; они должны иметь определенную функцию в пределах цепи: представить, скажем, части предмета или внешние члены отношения к нему или формы отношений и т.д. То же самое верно и в отношении тех моментов акта, которые, сверх того что делают нечто представимым, составляют качественную определенность (Qualitative) частичных актов и их единство в качественной определенности совокупного акта и при этом определяют специфически различные способы, какими те или иные предметности “вовлечены в [сферу] сознания”.

В качестве примера может послужить единство категорической и гипотетической предикатии. Совокупные акты отчетливо расчленяются здесь на частичные акты. Субъект категорического высказывания (Aussagen) есть лежащий в основе акт (полагание субъекта), на котором выстраивается полагание предиката, приписывание или отрицание предиката. Точно так же условие в гипотетическом высказывании конституируется в отчетливо ограниченном частичном акте, на котором надстраивается обусловленное полагание следствия. И при этом соответствующее совокупное переживание есть, очевидно, акт, это есть суждение об определенной совокупной предметности, а именно об определенном положении дел. Так же как суждение имеет место не наряду или между актами, [относящимися] к субъекту и предикату, а также актами, в которых осуществляется условие и следствие, но выстраивается в них как господствующее единство, так же и, соответственно, обсуждаемое положение дел есть объективное единство, которое выстраивается (как то, что оно здесь является) из субъекта и предиката, из предложенного и на его основе положенного.

Положение дел может быть и сложнее. Новый акт может быть выстроен на основе весьма многочленного акта (члены которого, впрочем, сами снова могут быть расчленены), например, на констатации некоторого положения дел выстраивается радость, которая является тем самым радостью по поводу этого положения дел. Радость не есть конкретный акт сам по себе, а суждение — находящийся рядом акт, но суждение есть фундирующий акт для радости, оно определяет ее содержание, оно реализует ее абстрактную возможность: ибо без такого

фундирования радость вообще не может существовать<sup>362</sup>. И опять-таки, суждения могут фундировать предположения, сомнения, вопросы, желания, акты воли и т.п.; и точно так же наоборот, последние акты могут выступать как фундирующие. Так, существуют многообразные комбинации, в которых акты объединяются в совокупные акты, и уже беглое рассмотрение показывает, что способ переплетения или фундирования актов посредством актов, лежащих в основе и делающих возможными их конкретность, обнаруживает действительные различия, для систематического исследования которых (будь то даже дескриптивно-психологическое) едва ли еще может быть положено даже скромное начало.

### § 19. ФУНКЦИЯ ВНИМАНИЯ В СЛОЖНЫХ АКТАХ. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ЗВУЧАНИЕМ СЛОВА И СМЫСЛОМ КАК ПРИМЕР

Как далеко заходят эти различия, покажет один пример, который интересует нас не менее, чем выделенные выше; я имею в виду уже однажды послужившее предметом рассмотрения<sup>363</sup> единство выражения и смысла. Дальнейшее наблюдение, которое доступно каждому, проиллюстрирует, что в аспекте, так сказать, активности, посредством которой акты делают себя значимыми для некоторого комплекса, возможны весьма большие различия. Обычно типологическое свойство акта, которое охватывает все частичные акты и подчиняет их единству — безразлично, идет ли речь о собственной интенции акта, как в примере с радостью, или о пронизывающей все части форме единства, — проявляет наибольшую активность. Мы живем преимущественно в этом акте, а в подчиненных актах — только в меру значимости их действия для совокупного акта и его интенции. И все же, если мы только что говорили о различиях значимости в действии [целостного акта], то это только другое выражение для определенного вида предпочтения, которое отдается одним частичным актам, а другим — нет.

Рассмотрим указанный пример. Речь идет о единстве актов, в которых конституируется выражение, взятое {как данное в ощущениях звучание слова}<sup>364</sup>, с совершенно другими актами, в которых конституируется значение — объединение, очевидно, существенно иное, чем объе-

---

<sup>362</sup> Здесь речь идет о фундировании в строгом смысле нашего III Исследования, и мы повсюду строго придерживаемся этого смысла.

<sup>363</sup> Исследование I, §§ 9 и 10.

<sup>364</sup> А: {физически}.

динение последних упомянутых актов с теми, в которых эти акты находят свое более полное или менее полное осуществление в созерцании. И не только существенно отличается способ объединения, но и активность, с которой осуществляются первые и вторые акты. Выражение хотя и воспринимается, но в том восприятии {"нет нашего живого интереса"}<sup>365</sup> ("lebt nicht unser Interesse"); мы обращаем внимание, если мы не отвлекаемся, вместо знаков скорее {на обозначенное}<sup>366</sup>; следовательно, преобладающая активность присуща смыслопридающим актам. Что касается, затем, актов, иногда сопровождающих и вплетенных в единство совокупного акта, [т.е. актов] созерцания, приводящих к очевидности или иллюстрирующих или каким-либо другим образом фундирующих, то они притягивают на преобладающий "интерес" в различной мере. Они могут господствовать, как в суждении [на основе] восприятия (*Wahrnehmungsurteil*) или в построенном аналогичным образом суждении [на основе] образности (*Bildlichkeiturteil*), когда мы просто хотим выразить восприятие или воображение, в которых мы живем, или равным образом в полностью проясненном и очевидном суждении [как выражении] закона (*Gesetzesurteil*); они могут все больше отступать назад и являться в конце концов совершенно побочным образом, как в случае менее совершенного и даже полностью несоответствующего наглядного представления мысли, которой мы захвачены, — тогда это мимолетные фантазмы, которые едва ли вызовут наш интерес. (В предельных случаях можно все-таки сомневаться, принадлежат ли вообще сопровождающие созерцательные представления к единству выражающего акта, или не являются ли они как раз просто спутниками, существующими с этими актами, но не соединенными с ними в один акт.)

Так как наивозможная ясность, как обстоит дело относительно выражений, обладает для нас самостоятельной ценностью, мы хотим рассмотреть подробнее отдельные пункты.

Выражение и смысл — это два объективных единства, которые представляются нам в определенных актах. Выражение в себе, например написанное слово, как мы уже это рассмотрели в I Исследовании<sup>367</sup>, — это физический объект, точно так же как какой-либо совершенно произвольный росчерк пера или чернильное пятно на бумаге; оно нам "дано" в том же самом смысле, как и любой другой физический объект, т.е. оно является, и то, что оно является, означает здесь, как и там, не что

<sup>365</sup> в А кавычки отсутствовали.

<sup>366</sup> А: {на смысл}.

<sup>367</sup> Ср. § 10.

иное, как то, что существует определенный акт переживания, в котором “апперцептируются” такие-то и такие-то переживания ощущений. Рассматриваемые здесь акты — это, конечно, представления восприятия или фантазии; в них конституируется выражение в физическом смысле<sup>368</sup>.

То, что, однако, делает теперь выражение выражением, это, как мы знаем, присоединенные к нему акты. Они не осознаются внешним образом и наряду с ним, скажем, как только одновременные, они скорее находятся с ним в единстве и в таком единстве, что мы вряд ли могли бы не признать, что соединение одних и других актов (ибо под выражением мы имеем в виду, естественно, не прибегая для удобства к строгости, представляющее его единство акта) действительно дает единий совокупный акт. Так, например, некоторое высказывание, некоторое утверждение есть строго единое переживание, и притом [принадлежащее] роду суждения, как мы предпочитаем сразу же сказать. Мы находим в нас не просто сумму актов, но один акт, в котором мы различаем как бы телесную и духовную стороны. Точно так же и выраженное пожелание — это не просто находящиеся друг возле друга выражение и пожелание (и еще, кроме того, суждение относительно пожелания — что, конечно, спорно), но одно целое, один акт; и мы называем это как раз пожеланием. Физическое выражение, звучание слова будет все же несущественным в этом единстве. Оно таково в той мере, в какой на его месте могло бы стоять любое другое в той же функции; оно ведь могло бы даже совсем выпасть. Однако, если оно существует, и к тому же в функции звучания слова, то оно все же сливаются с данными при этом актами в один акт. Верно, конечно, что эта взаимосвязь до некоторой степени совершенно несущественна, так как само выражение, т.е. являющееся звучание слова (объективные знаки шрифта и т.д.), не должно считаться составной частью подразумеваемой в совокупном акте предметности и вообще как нечто “содержательно” (“sachlich”) ей принадлежащее, ее каким-либо образом определяющее. {Следовательно, вклад, который совершают акты, конституирующие звучание слова, в совокупный акт, например в [акт] утверждения, типологически другого вида, чем вклад фундирующих актов в рассмотренных выше примерах, скажем, частичных актов, которые принадлежат предикативным членам полной предикатии. С другой стороны, мы не должны, однако, упускать из виду, что при всем том имеет

---

<sup>368</sup> В А следует: Несущественными являются эти акты для выражения как такового в той мере, в какой они как раз могли бы появиться и при не-выражениях.

место определенная интенциональная связь между словом и вещью (*Sache*). Когда, например, слово именует вещь, оно все же опять является определенным образом в единстве с ней, как нечто ей принадлежащее, только, конечно, не как вещественная часть или вещественная определенность. Таким образом, отсутствие вещественной принадлежности не исключает определенного {интенционального} единства, которое предстает в качестве коррелята соединения соответствующих актов в один единственный акт)<sup>369</sup>. Подтверждением может, пожалуй, послужить напоминание о трудноискоренимой привычке преувеличивать единство слова и вещи, приписывать ему объективный характер, даже, например, в форме некоторого мистического единства<sup>370</sup>.

В этом объединенном акте, который охватывает явление выражения и смыслдающие акты, очевидно, что последние акты, или господствующее в них самим единство актов, существенно определяет характер совокупного акта. Поэтому ведь мы и называем переживание, получившее выражение, и соответствующее переживание, не получившее его, одним и тем же словом: "суждение", "пожелание" и т.п. В определенном комплексе, следовательно, особым образом превалируют единые акты. Когда мы нормальным образом осуществляем акт выражения (*ein Ausdrücken*) как таковой, мы живем не в актах, которые конституируют выражение как физический объект; не к этому объекту направлен наш "интерес", скорее мы живем в смыслдающих актах, мы *обращены* исключительно к предметному, которое в них является, мы *устремлены* к нему, мы *имеем его в виду* в особом, *точном* смысле. Мы указывали и на то, как возможен, пожалуй, особый поворот к физическому [аспекту] выражения, однако он существенно меняет характер переживания,

---

<sup>369</sup> А: {Следовательно, вклад, который совершают вербальные акты в совокупный акт, например в [акт] утверждения, совершенно другого вида, чем вклад фундирующих актов в рассмотренных выше примерах. С другой стороны, мы не должны, однако, упускать из виду, что при всем том остается определенная феноменальная связь между словом и вещью. Когда, например, слово именует вещь, оно определенным образом накладывается на нее, [сноска в А: {Ср. описание Б. Эрдманом эксплицитного суждения [сферы] восприятия, Logik, I, S. 205.}] оно все же опять является определенным образом в единстве с ней, как нечто в ней, только, конечно, не как вещественная часть или вещественная определенность. Таким образом, отсутствие вещественной принадлежности не исключает определенного феноменального единства, которое указывает на соединение соответствующих актов в один единственный акт.].}

<sup>370</sup> Ср. попытки более глубокого анализа обсуждаемых здесь комплексов актов далее ниже, VI Исследование, § 6 и сл.

ено как раз перестает быть актом выражения в нормальном смысле этого слова.

Очевидно, что мы имеем здесь дело с одним случаем общего и, несмотря на все усилия, недостаточно проясненного факта, факта *внимания*<sup>371</sup>. Конечно, ничто так не препятствует верному [направлению] познания, как упущение из виду того обстоятельства, что *внимание* есть особая функция, которая принадлежит актам в уточненном выше смысле *интенциональных* переживаний, и что, таким образом, об их дескриптивном понимании не может быть и речи до тех пор, пока смешивают пережитое (*Erlebtsein*), в смысле простого присутствия (*Dasein*) содержания в сознании, с интенциональной предметностью. Акты должны быть налицо, чтобы мы могли в них “живь” и иногда “растворяться” в их осуществлении, и, в то время, когда мы делаем это (в модусе осуществления, который требует более подробного описания), мы обращаем внимание на предметы этих актов, мы обращены к ним косвенно или первично, иногда мы тематически заняты ими. Одно и другое есть то же самое, только выраженное с различных сторон.

В противоположность этому о внимании говорят так, как будто это название для модусов предпочтительного выделения, которое затрагивало бы соответствующие пережитые содержания<sup>372</sup>. Одновременно говорят еще и так, как будто эти содержания (сами эти переживания) были бы тем, о чем мы обычно говорим, что на это направлено наше внимание. Возможность направить внимание на пережитые содержания мы, естественно, не оспариваем, однако там, где мы обращаем внимание на пережитые содержания, там они как раз предметы некоторого (sc. {“внутреннего”})<sup>373</sup> в *сприятия*, и восприятие при этом — это не просто присутствие содержания в {связях сознания}<sup>374</sup>, но скорее акт, в котором содержание становится для нас предметом. Ибо то, на что мы вообще каждый раз обращаем внимание и можем обратить внимание, это интенциональные предметы каких-либо актов и только интенциональные предметы. С этим согласуется и обычный способ выражения, действительный смысл которого могло бы прояснить самое краткое размышление. В соответствии с ним предметы внимания суть предметы — внутреннего или внешнего — вос-

<sup>371</sup> На который мы уже выше натолкнулись в связи с нашей критикой господствующей теории абстрагирования: II Исследование, § 22.

<sup>372</sup> ВА следует: {и могло бы сразу затронуть любые такие содержания}.

<sup>373</sup> ВА без кавычек.

<sup>374</sup> А: {сознании}.

приятия, воспоминания, ожидания или даже это то или иное положение дел, [как предмет] научного размышления и т.п. Конечно, о внимании речь может идти только тогда, когда то, на что мы обращаем внимание, мы “имеем в сознании”. То, что не есть “содержание сознания”, не может быть замеченным, на него нельзя направить внимание, оно не может быть темой сознания. Это само собой разумеется, однако эквивокация слов *содержание сознания* несет в себе опасность. То, что это само собой разумеется, не означает никоим образом, что направленность внимания с необходимостью есть направленность на содержания сознания в смысле переживаний, как будто вещи или прочие реальные или идеальные предметы, которые не являются переживаниями, не могли бы быть также выделены; но это означает, что в основе должен был бы лежать какой-нибудь акт, в котором то, на что мы должны направить свое внимание, в самом широком смысле становится предметным, соответственно, представленным. Этот акт представления может точно так же быть несозерцательным, как и созерцательным, он может быть как неадекватным, так и адекватным. В другом отношении нужно было бы обдумать, не должно ли предпочтение, которое выделяет один акт из других одновременных ему, в то время как мы “живем в нем” и тем самым обращены к его предметам первично или вторично или “специально заняты” ими, само расцениваться как акт, который превращает, следовательно, все превалирующие акты *eo ipso* в комплексные, или, когда мы говорим о внимании, не идет ли речь скорее о простом осуществлении модусов актов (свообразие которых следует описать более подробно) — как это, несомненно, и имеет место.

Мы не хотели бы здесь же развивать “теорию” внимания, но только рассмотреть ту важную функцию, которую выполняет внимание как выделяющий фактор типологических свойств акта в составных актах; благодаря этой функции внимание оказывает существенное влияние на феноменологическое формообразование последних.

## § 20. РАЗЛИЧИЯ КАЧЕСТВА И МАТЕРИИ АКТА

Совершенно в другом направлении, чем последнее из рассмотренных различий, — между актами, в которых мы живем, и актами, протекающими наряду с ними, — лежит в высшей степени важное и пока совершено само собой понятное различие, а именно, различие между общим свойством акта, которое характеризует акт или как просто представляющий, или как судящий, чувствующий, желающий и т.д., и его “содержанием”, которое характеризует его как представление

э т о г о представленного, как суждение э т о г о обсуждаемого и т.д. Так, например, оба высказывания: *2 x 2=4* и *Ибсен считается основателем современного реализма в драматургии* квалифицируются как высказывания одного вида, каждое квалифицируется как {высказывание}<sup>375</sup>. Это общее мы называем *качеством суждения*. Первое, однако, есть суждение одного “содержания”, другое – другого. Для того чтобы отличить это понятие содержания от других, мы говорим здесь о *материи и суждения*. Подобные различия между *качеством* и *материей* мы делаем относительно всех актов.

В отношении последнего термина речь идет не об отделении и о собирающем объединении составных частей акта, таких, как {субъект-акт, предикат-акт}<sup>376</sup> и т.д. Тогда объединенное совокупное содержание было бы самим актом. Однако мы имеем здесь в виду нечто совершенно другое. Содержание в смысле материи есть компонент конкретного переживания акта, который это переживание может иметь сообща с актами совершенно другого качества. Это становится совершенно ясным, когда мы устанавливаем ряд тождеств, в которых меняются качества акта, в то время как материя остается тождественной. Для этого не требуется предпринимать нечто из ряда вон выходящее. Мы напоминаем, что в обычной речи мы говорим, что то же самое содержание один раз может быть содержанием простого представления, другой раз – суждения, в иных случаях – вопроса, сомнения, пожелания и т.п. Тот, кто представляет себе, что *на Марсе существуют разумные существа*, представляет то же самое, как и тот, кто высказывает: *на Марсе существуют разумные существа*, и опять-таки то же самое, как тот, кто спрашивает: *существуют ли на Марсе разумные существа?* или тот, кто высказывает пожелание: *хорошо бы все-таки, чтобы на Марсе существовали разумные существа* и т.д. Мы намеренно приводим здесь точно соответствующие друг другу выражения эксплицитно. Равенство “содержания” при различии качества акта находит свое ясное грамматическое проявление, так что гармония грамматических образований может наметить направление нашего анализа.

Что же означает здесь “то же самое содержание”? Очевидно, что интенциональная предметность в различных актах та же самая. Одно и то же положение дел в представлении представляется, в суждении полагается как действительное, в желании желается, в вопросе вопрошаются. Но этого замечания недостаточно, как показывает следующее рассуждение. Для реального (*reell*) феноменологического рассмотре-

<sup>375</sup> А: {суждение}.

<sup>376</sup> А: {субъект, предикат}.

ния сама предметность — это ничто; она ведь, вообще говоря, трансцендентна акту. Безразлично, в каком смысле и в какой мере оправданно идет речь о ее "бытии", безразлично, реальна ли она или идеальна, истинна ли она, возможна или невозможна, акт "направлен на нее". Если теперь задают вопрос, как нужно понимать, что несуществующее или трансцендентное могло бы считаться интенциональным предметом в акте, в котором оно совсем не существует, то на это нет иного ответа, чем тот, в полной мере исчерпывающий, который мы дали выше: то, что предмет — интенциональный, означает, что здесь существует акт с определенно характеризуемой интенцией, которая в этой [своей] определенности составляет то, что мы называем интенцией относительно этого предмета. Отношение к предмету есть то своеобразное свойство, которое принадлежит собственному существенному составу акта как переживания, и переживания, которые выказывают это свойство, называются (по определению) интенциональными переживаниями, или актами<sup>377</sup>. Все различия в способе предметного отношения суть дескриптивные различия соответствующих интенциональных переживаний.

Однако следует прежде всего обратить внимание на то, что своеобразие, выявляющееся в феноменологической сущности акта — относиться к какой-либо определенной предметности и ни к какой иной, — не исчерпывает всей сущности акта. Мы только что говорили о различиях в способе предметного отношения. Они объединяют в себе, однако, в корне различные и совершенно независимо друг от друга варьирующиеся различия. Одни касаются качества актов, если мы говорим о различиях, согласно которым предметность интенциональна то в модусе представленной, то в модусе обсуждаемой, то в модусе вопрошаемой и т.д. С этой вариацией пересекается другая, от нее совершенно независимая, а именно вариация предметного отношения; один акт может относиться к этой, другой — к той предметности, причем безразлично, идет ли речь об актах одинакового или различного качества: любое качество можно комбинировать с любым предметным отношением. Эта вторая вариация касается, таким образом, второй, отличной от качества стороны в феноменологическом содержании акта.

При этой последней вариации, которая касается изменяющейся направленности к предметному, обычно как раз не говорят о различ-

---

<sup>377</sup> Ср. добавление в конце этой главы.

ных "модусах предметного отношения", хотя отличительный признак этой направленности должен быть заложен в самом акте.

Если мы присмотримся поближе, то мы вскоре заметим, что здесь можно выделить еще и другую возможность вариации, независимую от качества, по отношению к которой может, пожалуй, идти речь о различных модусах отношения к предметному; и одновременно с этим мы осознаем, что только что осуществленная двойная вариация еще не совсем подходит для того, чтобы то, что мы называем материей, четко ограничить от качества. В соответствии с ней мы должны были бы отделить две стороны в каждом акте: качество, которое характеризует акт, например как представление или суждение, и материю, которая придает ему определенную направленность к предметному, следовательно, осуществляет то, что, например, представление представляет именно это и ничто иное. Это, вне сомнения, правильно, но все же в определенном аспекте сбивает с толку. В первый момент будут склонны интерпретировать это положение дел следующим образом: материя — это то в акте, что придает ему направленность как раз к этому и ни к какому другому предмету, — следовательно, акт однозначно определяется посредством своего характера качества и посредством предмета, который он должен интендировать. Именно эта мнимая самопонятность выявляет себя как ложная. В самом деле, легко видеть, что если мы фиксируем одновременно качество и предметную направленность, то все-таки еще возможны определенные вариации. Два акта, направленные на одну и ту же предметность, и причем с очевидностью, могут проявить себя как тождественные по качеству, например как представления, без того чтобы совпадала полная интенциональная сущность этих актов. Так, представления *равносторонний треугольник* и *равноугольный треугольник* содержательно различны, и все же оба они, как это можно показать, направлены на один и тот же предмет. Они представляют один и тот же предмет, но уже "различным способом". Подобное имеет силу и для таких представлений, как *длина a+b* и *длина b+a*, а затем, само собой разумеется, и для высказываний, которые, являясь в остальном тождественными по значению, различаются только благодаря таким "эквивалентным" понятиям. Точно так же при сравнении другого рода эквивалентных высказываний, например *погода будет дождливой* и *погода становится дождливой*. Если мы, однако, возьмем следующий ряд актов: суждение *сегодня будет дождь*, предположение *пожалуй, сегодня будет дождь*, вопрос *будет сегодня дождь?*, пожелание *если бы сегодня пошел дождь!* и т.д., то этот ряд показывает на примерах возможность тождества не просто в аспекте предметного отношения вообще, но также и в аспекте

понятого в новом смысле способа предметного отношения, способа, который не предписан качеством акта.

Качество только определяет, присутствует ли интенционально то, что определенным образом “сделалось представленным” в качестве желаемого, спрашиваемого, полагаемого в суждении и т.п. В соответствии с этим *материя* должна выступать в акте как то, что в первую очередь придает ему отношение к предметному, и притом это отношение в такой полной определенности, что посредством материи не только четко определено предметное вообще, которое подразумевается в акте, но также способ, каким акт его подразумевает<sup>[378]</sup>. Материя – могли бы мы далее прояснить – это своеобразие феноменологического содержания акта, которое не только определяет то, что акт каждый раз схватывает соответствующую предметность, но также то, каким образом он ее схватывает, какие признаки, отношения, категориальные формы он в себе самом ей отводит. В материи акта заключено то, что предмет значим для акта как этот и никакой другой, материя есть некоторым образом смысл предметного схватывания (или, короче, смысл схватывания), фундирующий качество (но безразличный к его различиям). Однаковые материи никогда не могут давать различное предметное отношение; однако различные материи могут, пожалуй, давать одинаковое предметное отношение. Последнее показывают вышеупомянутые примеры: каким вообще образом различия эквивалентных, но не тавтологических выражений могут касаться материи. Таким различиям не соответствует, естественно, какое-либо расщепление материи, будто бы одна часть соответствует тождественному предмету, а другая – различным способам его представления. Очевидно, что предметное отношение *a priori* возможно только как определенный

---

<sup>378</sup> {Помехой служит неизбежная многозначность выражений “определенность” и “неопределенность”. Если говорят, например, о неопределенности представления в восприятии, которое заключается в том, что задняя сторона воспринятого предмета хотя и подразумевается, но подразумевается относительно “неопределенного”, в то время как ясно видимая передняя сторона является как “определенная”; или говорят о неопределенности “частных” (“partikulare”) высказываний, как *некоторое A есть B, некоторые A суть B* в противоположность “определенности” сингуллярного высказывания *это A есть B*, то ясно, что такого рода определенности имеют совершенно другой смысл, чем те, которые рассматриваются в тексте, – они относятся к особенностям возможных материй, как это станет более четко в дальнейшем.}

способ предметного отношения; оно может осуществиться только в полностью определенной материи.

Мы прибавим еще одно замечание: качество акта есть, без сомнения, абстрактный момент акта, который был бы просто немыслим вне связи с какой-либо материей. Или мы должны были бы считать возможным переживание, которое было бы качеством суждения, но не суждением определенной материи? При этом суждение потеряло бы характер интенционального переживания, который ему свойствен, очевидно, как существенный.

Подобное верно и для материи. Материя, которая не была бы ни материей акта представления, ни материей акта суждения и т.д., также немыслима.

Начиная с этого момента следует обращать внимание на двойственный смысл выражения *способ предметного отношения*, который относится, в соответствии с проведенным анализом, то к различиям качества, то к различиям материи; мы преодолеем этот двойственный смысл с помощью подходящих оборотов, привлекая термины "качество" и "материя". То, что эти выражения могут иметь еще другое важное значение, выявится позднее<sup>379</sup>.

## § 21. ИНТЕНЦИОНАЛЬНАЯ И СОПРЯЖЕННАЯ СО ЗНАЧЕНИЕМ (BEDEUTUNGSMÄßIG) СУЩНОСТЬ

Более подробное исследование соответствующих и весьма трудных проблем мы хотим отодвинуть ненадолго в сторону и тотчас же обратиться к рассмотрению нового различия, в котором возникает для нас опять-таки новое понятие "*интенционального содержания*" акта и которое следует отделять от понятия его полного дескриптивного содержания.

В дескриптивном содержании каждого акта мы различали качество и материю как два друг друга взаимно требующих момента. Если мы их снова соединим вместе, то сначала кажется, что мы при этом только восстановили соответствующий акт. Если посмотреть внимательнее, то все же более убедительным оказывается другое понимание, согласно которому оба этих момента, приведенные к единству, не составляют конкретно полного акта. В самом деле два акта могут быть одинаковыми как в отношении их качества, так и в отношении их материи и, несмотря на это, быть дескриптивно различными. Поскольку для нас теперь (как мы увидим) качество и материя

---

<sup>379</sup> Ср. перечисление в VI Исследовании, § 27.

должны иметь значимость всецело сущностных и поэтому всегда наличествующих составных частей акта, было бы более уместно назвать их единство, которое составляет только часть полного акта, *интенциональной сущностью* акта. Устанавливая этот термин и соотносящееся с ним понимание положения дел, мы вводим сразу же второй термин. В той мере, в какой речь идет именно об актах, которые функционируют или могут функционировать в выражениях как акты, придающие значение (все ли они это могут делать, мы должны будем исследовать далее), следовало бы говорить именно о *сопряженной со значением* сущности акта. Ее идеирующее абстрагирование дает значение в нашем идеальном смысле.

Оправданием нашего понятийного определения может прежде всего послужить указание на следующий ряд отождествлений. Мы по праву говорим вообще, что один индивид в различное время или несколько индивидов, пусть в то же самое или в различное время, могут иметь то же самое представление, воспоминание, ожидание, осуществлять то же самое восприятие, высказывать то же самое утверждение, то же самое пожелание, питать ту же самую надежду и т.д.<sup>380</sup>

Иметь то же самое представление — это верно, но это не означает представлять тот же самый предмет. Представление, которое я имею о ледяных пустынях Гренландии, конечно, другое, чем то, которое имеет о них Нансен; однако предмет тот же самый. Точно так же идеальные предметы *прямая* и *крайчайшая линия* тождественны, однако представления (при соответствующей дефиниции прямой) различны. Разговор о том же самом представлении или том же самом суждении и т.п. не подразумевает даже индивидуальную тождественность актов, как если бы мое сознание развивалось до некоторой степени совместно с сознанием кого-либо другого. Так же мало идет речь об отношении полного равенства, следовательно, о неразличимости всех внутренних конституентов акта, как будто один был бы просто дубликатом другого. Мы имеем то же самое представление о некоторой вещи, если мы имеем представления, в которых нам не просто вообще представлена вещь, но как точно та же самая, т.е. в соответствии с вышеприведенным рассмотрением: в том же самом “смысле схватывания” или на основе той же самой материи. В “сущности” мы имеем тогда в самом деле то же самое представление, несмотря на прочие феноменологические диф-

---

<sup>380</sup> Следует постоянно помнить, что все эмпирически психологическое в показательных примерах при идеативном схватывании становится неважным для сущностных феноменологических различий и выпадает [из этой сферы].

ференции. Значение такого сущностного тождества обнаруживается с наибольшей ясностью, если мы вспомним о фундирующей функции представлений для актов более высокого уровня. Ибо мы можем эквивалентно обозначить это сущностное тождество также и следующим образом: два представления в сущности тождественны, если на основе каждого из них, причем взятого чисто в себе (следовательно, аналитически), можно высказать о представленной вещи точно то же самое и ничто иное. Подобным образом и относительно других видов актов. Два суждения – это сущностно то же самое суждение, если все, что значимо относительно обсуждаемого положения дел в соответствии с одним суждением (лишь на основе самого содержания суждения), должно быть значимым относительно него и в соответствии с другим суждением. Их ранг истинности (*Wahrheitswert*) тот же самый, и он с очевидностью тот же самый, если это (“*das*”) суждение, [т. е.] интенциональная сущность (как единство качества суждения и материи суждения) та же самая.

Давайте проясним для себя, что интенциональная сущность не исчерпывает акт феноменологически. Например, представление в фантазии, квалифицированное как простое воображение, в указанном отношении изменяется несущественно, если увеличивается или уменьшается полнота и живость выстраивающих ее чувственных содержаний; или в отношении предмета: если предмет<sup>381</sup> является то с большей ясностью и отчетливостью, то растекается в туманных очертаниях, его окраска бледнеет и т. п. Допускают ли здесь изменения в интенсивности, отрицают ли принципиально или нет равенство появляющихся здесь чувственных фантазм с ощущениями в сфере восприятия, это, во всяком случае, мало влияет на абсолютные качества, формы и т. д., поскольку как раз лишь интенция акта, так сказать, его замысел (*Meinung*), остается неизменным. При всех феноменологически столь явных изменениях {фиктивного} явления в фантазии сам предмет может постоянно выступать перед нашим сознанием как один и тот же, как неизменный и одинаковым образом определенный (тождество материи); не ему, но “явлению” приписываем мы тогда изменения, мы {“имеем его в виду”}<sup>382</sup> постоянно устойчивым; и мы имеем его в виду таковым в модусе чистой {функции}<sup>383</sup> (тождество качества). {В противоположность этому материя изменяется при протекании единого представления о некотором

---

<sup>381</sup> в А следует: {образно (*bildlich*)}.

<sup>382</sup> в А без кавычек.

<sup>383</sup> А: {воображения}.

предмете, который дан как изменяющийся (не нарушая охватывающую форму единства, которой соответствует в интенциональном предмете тождество изменяющегося). Подобное имеет силу, если относительно некоторого предмета, осознаваемого в качестве неизменного, обнаруживаются в его схватывании новые признаки, которые до этого не принадлежали интенциональному содержанию предмета, предмету этого представления как таковому.} <sup>384</sup>

Также и в восприятии дело обстоит не иначе. Также и здесь, если мы сообща осуществляем “одно и то же” восприятие или просто “повторяем” осуществленное, речь идет только о тождественном единстве материи и, таким образом, интенциональной сущности, единстве, которое никоим образом не исключает изменения в дескриптивном содержании переживания. То же самое имеет силу и для изменяющейся доли, которую имеет или может иметь фантазия в восприятии или в воспроизведяющем представлении воспринятого. Оживают ли во мне вообще образы фантазии (*Phantasieverstellungen*) относительно задней стороны лежащей передо мной табакерки, обстоит ли с ними дело так-to и так-to относительно их полноты, постоянства, живости и т.д., это не затрагивает сущностного содержания (смысла схватывания) восприятия, т.е. того в нем, что проясняет, при правильном понимании, каким образом можно обоснованно говорить о том же самом восприятии в противоположность множеству феноменологически различных актов восприятия. При всем этом предмет воспринимается {, как предполагают (*vorausgesetztermaßen*),} как тот же самый, оснащенный теми же самыми определенностями, а именно “подразумеваемый” или “сваченный” и положенный в модусе восприятия.

Впрочем, восприятие может иметь общую материю и с представлением в фантазии – в той мере, в какой это представление схватывает в воображении предмет (или положение дел) “как тот же самый”, каким его перцептивно схватывает восприятие, так что первое ничего объективно не приписывает предмету, чего ему также не приписывает второе. Так как теперь и представление может быть квалифицировано таким же образом ([тождественно] воспоминанию), то мы уже видим,

---

<sup>384</sup> А: {Это, естественно, при предположении, что соответствующее представление хочет дать наглядный образ как раз постоянного предмета. Если же оно нацелено на изменяющийся предмет, то представление расширяется до некоторого потока представлений с соответствующим образом варьирующейся интенцией представления; и об этом текучем представлении можно было бы сказать то же самое, что мы сказали в отношении представления о постоянном (*von Konstantem*).}.

что видовые отличия интуитивных актов не определяются посредством интенциональной сущности.

Подобное имеет силу и для актов любого вида. То же самое желание имеют многие люди, если их желающая интенция тождественна. Пусть у одного желание будет полностью выраженным, а у другого нет, у одного — наглядно и ясно вместе с отношением к фундирующему содержанию представления, у другого — менее наглядно. В любом случае тождество “сущностного” заключено, очевидно, в обоих различных выше моментах, в моментах качества акта и в моментах материи. То же самое мы относим и к ясно выраженным актам, и особенно к актам, придающим значение, причем таким образом, как мы это уже выше высказали, что то, что сопряжено в них со значением (*Bedeutungsmäßiges*), т.е. то в них, что образует реальный (*reell*) феноменологический коррелят идеального значения, совпадает с их интенциональной сущностью.

Для подтверждения нашего понимания сопряженной со значением сущности (акт придания значения *in concreto*) мы напоминаем о рядах тождеств, благодаря которым мы отделяем единство значения от единства предметности<sup>385</sup>, как и о частых примерах ясно выраженных переживаний, которые служили нам для иллюстрации нашего общего понимания интенциональной сущности. Тождество определенного суждения или определенного высказывания заключается в тождественном значении, которое повторяет себя в многообразных единичных актах именно как то же самое и представлено (*vertreten*) в них благодаря [их] сопряженной со значением сущности. То, что при этом остается открытым пространство для весьма значительных дескриптивных различий в отношении составных частей акта, мы подробно изложили<sup>386</sup>.

## ПРИЛОЖЕНИЕ К ПАРАГРАФАМ 11-МУ И 20-МУ

### К КРИТИКЕ “ТЕОРИИ ОТРАЖЕНИЯ” (“BILDERTHEORIE”) И УЧЕНИЯ ОБ “ИММАНЕНТНЫХ” ПРЕДМЕТАХ АКТОВ

При феноменологической интерпретации отношения между актом и субъектом нужно остерегаться двух фундаментальных и почти неискоренимых ошибок:

<sup>385</sup> Ср. выше, I Исследование, § 12.

<sup>386</sup> Ср. там же, § 17 и § 30.

1. Ошибки теории отражения, которая полагает, что в достаточной степени проясняет факт [наличия] акта представления (заключенного в любом акте) следующим образом: “вне” существует или существует по меньшей мере при определенных обстоятельствах сама вещь; в сознании существует, как ее представитель, образ.

Против этого следует заметить, что концепция полностью упускает из виду самый важный пункт, а именно, что в акте представления как отражения (*im bildlichen Vorstellen*) на основе являющегося “объекта-образа” (“*Bildobjekt*”) мы имеем в виду отраженный (*abgebildet*) объект (“основу образа” (“*Bildsujet*”)). Однако образность (*Bildlichkeit*) объекта, функционирующего как образ, не есть, очевидно, [его] внутреннее свойство (не есть “реальный предикат”), как будто объект, как он, например, является шарообразным, является еще и об разным. Каково же основание для того, что мы можем выйти за пределы данного лишь в сознании “образа” и отнести его в качестве образа к определенному объекту, который чужд сознанию? Указание на подобие между образом и вещью не продвинет нас дальше. Это подобие, по крайней мере если вещь действительно существует, без сомнения, имеет место как объективный факт. Однако для сознания, которое, как предполагают, имеет только образ<sup>387</sup>, этот факт просто не существует; он не может служить для того, чтобы прояснить сущность представляющего, точнее, отражающего (*abbildlich*)<sup>388</sup> отношения к внешнему для этого отношения объекту (основе образа). Сходство между двумя предметами, пусть даже очень большое, не превращает один предмет в образ другого. Лишь способность представляющего Я воспользоваться подобным как образом-репрезентантом для подобного, иметь первое в качестве наглядно присутствующего и все же вместо него подразумевать другое, вообще делает образ образом. В этом, однако, может заключаться лишь то, что образ как таковой конституируется в своеобразном интенциональном сознании и что внутренний характер этого акта, видовое своеобразие этого “модуса апперцепции” не только составляет вообще то, что мы называем представлением образа, но в соответствии с особыми и в равной степени внутренними определенностями дает, далее, то, что мы называем представлением образа такого-то или такого-то определенного объекта. Рефлексия на это отношение, которая противопоставляет друг другу объект-образ и основу

<sup>387</sup> Собственно, при изложении мы допускаем первоначально выражения, которые, если быть точными, в теории отражения имеют переносный смысл и являются неверными.

<sup>388</sup> A: {формирующего образ (*imaginativ*)}.

образа, указывает не на два действительно являющихся объекта в самом формирующем образ (*imaginativ*) акте, но на возможные и осуществляющиеся в новых актах связи познания, в которых могла бы осуществиться интенция образа и, таким образом, мог быть реализован синтез между образом и воспроизведенной вещью. Такой неточный оборот речи, как “внутренний образ” (в противоположность внешнему предмету), нельзя допускать в дескриптивной психологии (и, подавно, в чистой феноменологии). {Картина есть образ только для сознания, которое конституирует образ и которое впервые придает “значимость” или “значение” образа первичному и являющемуся ему в восприятии объекту как раз благодаря своей (здесь, следовательно, в восприятии фундированной) апперцепции, формирующей образ. Если же схватывание в качестве образа предполагает уже интенционально данный сознанию объект, то это ведет, очевидно, к бесконечному регрессу, — сам этот объект опять-таки должен был бы конституироваться посредством образа, и в отношении простого восприятия нужно было бы серьезно говорить о некотором присущем ему “образе восприятия”, посредством которого оно бы относилось к “самой вещи”. С другой стороны, нужно всецело осознать, что в любом случае требуется какое-либо “конституирование” предмета представления — для сознания и в сознании — в его сущностном содержании; так что предмет представлен для сознания не потому, что в сознании просто существует некоторое “содержание” в каком-либо отношении подобное самой трансцендентной вещи (что при ближайшем рассмотрении оборачивается чистой бессмыслицей), но что в самой феноменологической сущности сознания заключено любое отношение к его предметности, и оно может быть принципиально заключено только в этой сущности, причем как отношение к “трансцендентной” вещи. Это отношение — “прямое” (*direkt*), если речь идет о простом акте представления, и опосредствованное, если речь идет о фундированном, например отражающем, акте представления.

Нельзя поэтому думать и говорить таким образом, как будто так называемый “образ” относится к сознанию, подобно тому как картина относится к комнате, в которой она выставлена и как будто на основе такого отношения двух объектов, как один в другом, было бы достигнуто даже малейшее понимание. Необходимо возвыситься до фундаментального взорения, что только лишь благодаря феноменологическому анализу сущности относящихся сюда актов может быть достигнуто желаемое понимание, т.е. здесь — [благодаря анализу] сущности переживания актов “воображения” (*Imagination*) в старом, весьма шир-

роком смысле (кантовской<sup>389</sup> и юмовской “силы воображения”). Прежде всего, (априорную) сущностную особенность этих актов составляет то, что в них “является объект” — причем то просто, непосредственно является, то таким образом, что он “значим” не сам по себе, но как “образное воспроизведение” некоторого подобного ему объекта. При этом не нужно упускать из виду, что, опять-таки, сам репрезентирующий объект-образ, как и любой являющийся объект, конституируется в некотором акте, фундирующем прежде всего характер образности.

Очевидно, что все это рассуждение переносится *mutatis mutandis* на теорию репрезентации в более широком смысле — на теорию знаков. Быть-знаком (*Zeichen-sein*) также не есть реальный предикат, и это главным образом требует некоторого фундированного акта сознания, возвращения к определенным, нового вида актам с их типологическими свойствами (*Aktcharaktere*). Лишь они феноменологически значимы, и в отношении этого предиката лишь они составляют реально (*reell*) феноменологическое.

Ко всем таким “теориям” сразу же относится возражение, что они просто игнорируют полноту существенно различных способов представления, которые можно обнаружить внутри классов интуитивного и пустого представлений посредством чисто феноменологического анализа.

2. Это серьезная ошибка, когда вообще проводят реальное (*reell*) различие между “чисто имманентными”, или “интенциональными”, предметами, с одной стороны, и им иногда соответствующими “действительными” и “трансцендентными” предметами — с другой: пусть это различие интерпретируется затем как различие между некоторым реально (*reell*) находящимся в сознании знаком или образом и обозначенной или отраженной вещью; или пусть каким угодно способом на место “имманентного” предмета подставят какое-либо реально (*reell*) данное сознания (*Bewußtseinsdatum*), например, даже содержание в смысле дающего значение момента. Такие ошибки, которые тянутся сквозь столетия (вспомним об онтологическом аргументе Ансельма), имеют свою основу, хотя возникают также и из содержательных трудностей, в эквивокации рассуждений об имманентности и в рассуждениях подобного типа.)<sup>390</sup> Необходимо только это выразить и каждый должен при-

<sup>389</sup> Ср. здесь особенно кантовскую “Критику чистого разума”, А 120 (текст и примечания). (См. Кант И. Соч. в 6-ти томах, т. 3, М., 1964. С. 713-714. — Прим. перев.).

<sup>390</sup> А: {Так же как картина есть образ только для настроенного зрителя, который придает ей впервые значимость, или значение, образа посредством своей формирующей образ (*imaginative*) апперцепции: так и

знать: интенциональный предмет представления есть тот же самый как и его действительный и в данном случае его внешний предмет, и бессмысленно проводить различие между ними. Трансцендентный предмет не был бы предметом этого представления, если бы он не был его интенциональным предметом. И само собой разумеется, что это просто аналитическое утверждение. Предмет представления, предмет "интенции" – это есть и это означает

---

образ фантазии есть только образ в акте фантазирующего представления, т.е. благодаря своеобразному интенциональному характеру представления в фантазии.

Нельзя думать и говорить таким образом, как будто образ фантазии относится к сознанию как картина к комнате, в которой она выставлена, и как будто этим отношением – один в другом – объектов все разрешилось бы или хоть что-либо прояснилось. Необходимо возвыситься до фундаментального воззрения, что типологическое свойство акта воображения есть совершенно несводимый феноменологический факт и что его своеобразие состоит в том, что в нем "является объект", причем является так, что он "значим" не сам по себе, но как "образное воспроизведение" некоторого подобного ему объекта. При этом не нужно упускать из виду, что, опять-таки, сам репрезентирующий объект-образ, как и любой являющийся объект, конституируется в некотором акте, фундирующим прежде всего характер образности.

Очевидно, что все это рассуждение переносится *mutatis mutandis* на теорию репрезентации в более широком смысле – на *теорию знаков*. Быть-знаком также не есть реальный предикат, и это равным образом требует возвращения к определенным, нового вида типологическим свойствам актов, которые одни лишь феноменологически значимы, и в отношении этого предиката лишь они суть реальное (Reale).

Ко всем таким теориям сразу же относится возражение, что они просто игнорируют полноту существенно различных модусов представления, которые и без особого искусства анализа можно обнаружить внутри классов интуитивного и символического представлений.

2. Это не менее серьезная ошибка, когда отождествляют различие между "чисто имманентными" или "интенциональными" предметами, с одной стороны, и "трансцендентными" предметами – с другой, и различие между (якобы) наличным в сознании знаком или образом и обозначенной или отраженной вещью; или, когда каким угодно способом на место "имманентного" предмета подставляют какое-либо реально (*reell*) данное сознания, например даже содержание в смысле дающего значение момента. Такие ошибки, которые тянутся сквозь столетия (вспомним об онтологическом аргументе Ансельма), происходят из-за эквивокации в рассуждениях об имманентном и в рассуждениях подобного типа.)

представленный, интенциональный предмет. Если я представляю себе Бога или ангела, интелигibleное бытие в себе или физическую вещь, круглый квадрат и т.д., то здесь имеется в виду именно это названное и трансцендентное, т.е. (только другими словами) интенциональный объект; при этом безразлично, существует ли этот объект, выдуман он или абсурден. То, что предмет “просто интенциональный”, не означает, естественно: он существует, однако только в *intentio* (т.е. как реальная (reell) составная часть интенции), или: в интенции существует какая-то тень от него; но это означает: существует интенция, “акт, имеющий в виду” (das “Meinen”)<sup>391</sup> некоторый предмет, обладающий такими-то и такими-то свойствами, но не предмет. Если, с другой стороны, интенциональный предмет существует, то существует не просто интенция, акт, в котором он имеется в виду, но также и то, что имеется в виду. — Впрочем, достаточно об этих само собой разумеющихся вещах, которые и сегодня неверно толкуются немалым количеством исследователей.

Рассмотренное не исключает, естественно, того, что (как уже затрагивалось) проводится различие между просто предметом, который интендирован, и предметом, как он при этом интендирован (в каком смысле схватывания и иногда с какой полнотой созерцания), и что к последнему как раз относятся, собственно, анализ и дескрипция.

### ТРЕТЬЯ ГЛАВА

#### МАТЕРИЯ АКТА И ЛЕЖАЩЕЕ В ОСНОВЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

##### § 22. ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ МАТЕРИЕЙ И КАЧЕСТВОМ АКТА

Исследования общего характера, относящиеся к феноменологическому строению интенциональных переживаний вообще, мы завершаем размышлением, которое имеет немалую важность для прояснения наших основных проблем, касающихся, в частности, сферы значений. Речь идет об отношении качества к матери и, так же как о

<sup>391</sup> Что не означает — следует еще раз подчеркнуть — как раз выделять этот акт или тематически заниматься им, хотя что-то такое обычно присутствует, когда мы говорим об акте, в котором нечто имеется в виду.

смысле, в каком каждый акт требует некоторого “представления” как своей основы и включает таковую в себя. Мы наталкиваемся здесь сразу же на фундаментальные трудности, которые едва ли до сих пор<sup>392</sup> были объектом внимания и во всяком случае не были сформулированы. Этот пробел в наших феноменологических познаниях тем более ощущим, что, как нужно показать, без его восполнения не может быть и речи о действительном понимании сущностного строения интенциональных переживаний, а тем самым и значений.

Качество и материю мы различили как два момента, как два внутренних конституента всех актов. Разумеется, оправданно. Если мы, например, назовем некоторое переживание суждением, то оно должно иметь некоторую внутреннюю определенность, а не, скажем, внешне присущий ему признак, который отличает его, как суждение, от желаний, надежд и других видов актов. Эту определенность оно имеет общего со всеми суждениями; то, что отличает его от любого другого суждения (или “существенно” другого), — это прежде всего материя (отвлекаясь от определенных моментов, которые нужно будет исследовать позже). И она также представляет собой внутренний момент акта. Это не так явно обнаруживается прямым путем, — ибо будет нелегко, например, в отдельном изолированном суждении аналитически отделить друг от друга качество и материю, — как путем сравнения, следовательно, в аспекте соответствующих тождеств, следуя которым мы сопоставляем качественно различные акты и находим в каждом акте (как общий момент) тождественную материю, подобно тому как в сфере чувственного — одинаковую интенсивность или одинаковый цвет. Вопрос теперь в том, чем является это тождественное и как оно относится к моменту качества. Идет ли речь о двух обособленных, даже абстрактных составных частях актов, таких, как, например, цвет и форма в чувственном созерцании, или они стоят друг к другу в ином отношении, в отношении рода и видового отличия. Этот вопрос тем более важен, что материя должна быть в акте тем, что придает ему определенное предметное отношение. Достичь наиболее ясного понимания сущности этого отношения, помня о том, что все мышление осуществляется в актах, дело фундаментального теоретико-познавательного интереса.

---

<sup>392</sup> Это относится, естественно, ко времени появления первого издания.

## § 23. ПОНИМАНИЕ МАТЕРИИ КАК ФУНДИРУЮЩЕГО АКТА “ПРОСТОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ”

Ближайший ответ дает известное положение, которое Брентано использовал для определения своих “психических феноменов”: каждый такой феномен, или, учитывая наше ограничение и нашу терминологию, каждое интенциональное переживание есть или представление, или основывается на представлениях как на своем фундаменте. При более точном рассмотрении смысл этого примечательного положения оказывается в том, что в любом акте интенциональный предмет есть предмет, представленный в некотором акте представления, и что там, где с самого начала не идет речь о “простом” акте представления, акт представления каждый раз настолько своеобразно и внутренне переплетен с одним или несколькими другими актами, или скорее с {типологическими свойствами актов (*Aktcharakteren*)}<sup>393</sup>, что благодаря этому представленный предмет наличествует одновременно и как предмет, который обсуждают, желают, в отношении которого питают надежду. Это многослойное строение (*Mehrfältigkeit*) интенционального отношения осуществляется, таким образом, не в соединении рядом стоящих или следующих друг за другом актов – тогда предмет с каждым актом заново присутствовал бы интенционально, т.е. как повторенный, но строго в едином акте, в котором предмет является один-единственный раз, однако в этой единственности его присутствия достигается цель комплексной интенции. По-другому это положение мы можем разъяснить так: интенциональное переживание обретает вообще свое отношение к предметному только вследствие того, что в нем присутствует переживание акта представления, которое делает предмет представимым для него. Предмет не существовал бы для сознания, если бы оно не осуществляло акта представления, который как раз делает предмет предметом и который делает возможным то, что предмет может также стать предметом чувства, желания и т.п.

Эти новые интенциональные свойства нельзя, очевидно, понимать как полные и самостоятельные акты. Они ведь немыслимы без объективирующего акта представления и, следовательно, в нем фундированы. Желаемый предмет или положение дел, которые в желании и вместе с желанием одновременно не были бы представлены, не только фактически не имели бы места, но и были бы просто немыслимыми.

---

<sup>393</sup> A: {качествами актов (*Aktqualitäten*)}.

лимы. И так в каждом случае. Следовательно, это положение вещей притязает на априорность; общее положение, которое оно высказывает – это очевидный и ясный существенный закон. В соответствии с этим мы не должны рассматривать присоединение желания к фундирующему представлению как присоединение чего-то такого, что в качестве того, чем оно является здесь, могло бы также быть самим по себе, и прежде всего уже само по себе могло бы быть интенцией на предметное; напротив, мы должны рассматривать это как присоединение несамостоятельного фактора, который является интенциональным в той мере, в какой он действительно имеет отношение к предметному и без такого отношения *a priori* был бы немыслим. Однако как раз развернуть это отношение или только обрасти его этот фактор может благодаря внутреннему переплетению с представлением. Это последнее есть все же нечто большее, чем просто качество акта, в противоположность фундированному посредством него качеству “желание” (*Begehrungsqualität*), оно, как “простое” представление, прекрасно может существовать само по себе, т.е. существовать само по себе как конкретное интенциональное переживание.

Мы добавляем к этим разъяснениям еще одно замечание, которое следует иметь в виду при последующем рассмотрении, а именно то, что (как мы, пожалуй, могли бы допустить в брентановском смысле) говорит в пользу простых представлений: все случаи простого представления в воображении, в которых полагание являющегося предмета не затрагивает ни его существования, ни его несуществования, а все прочие акты относительно этого предмета не имеют места; или также случаи, когда мы воспринимаем и при этом понимаем выражение, например некоторое утверждение, оставляя в стороне вопрос, верим ли мы в него или нет. В особенности проясняется понятие простого представления в этом противопоставлении *verē* (*belief*) как характеру [акта], лишь присоединение которого делает суждение завершенным, и известно, какую важную роль играет это противопоставление в современной теории суждений.

Если мы опять обратимся к нашему положению, то вполне естественно, как это вначале уже было затронуто, применить выраженное в нем и только что разъясненное положение вещей к интерпретации отношения материи и качества и определить его таким образом: тождество материи при изменяющемся качестве основано на существенном тождестве лежащего в основе представления. Иначе говоря: там, где акты имеют то же самое “содержание” и различаются по своей интенциональной сущности только вследствие того, что один акт есть суждение, другой – желание, третий – сомнение и т.д. [относительно] имен-

но этого содержания, тогда они обладают “сущностно” тождественным представлением в качестве основы. Если представление лежит в основе некоторого суждения, то оно есть (в нынешнем смысле материи) содержание суждения. Если оно лежит в основе желания, то оно есть содержание желания и т.д.

{Только что говорилось о *сущностно* тождественном представлении. Нельзя было бы сказать, что материя и лежащее в основе представление действительно суть одно и то же, ибо ведь материя – это простой абстрактный момент акта. Скорее когда мы говорим (в соответствии с предыдущими рассуждениями) о сущностно тождественном представлении, речь идет как раз о представлениях одной и той же материи. Они, естественно, могут еще быть феноменологически различены посредством моментов, которые несущественны для материи. Так как и качество [их] тождественно, то все эти представления имеют ту же самую “интенциональную сущность”}.<sup>394</sup>

Как результат, мы имеем следующее положение вещей. В то время как любая другая интенциональная сущность есть комплекс качества и материи, интенциональная сущность представления есть только материя – или только качество, как бы это ни называть. Иначе говоря: только то обстоятельство, что интенциональная сущность всех иных актов комплексна, причем так, что она с необходимостью включает в себя сущность представления в качестве одной из своих составных частей, делает теперь различие между качеством и материй обоснованным. Причем под последним термином можно было бы понимать эту необходимо фундирующую сущность представления. Именно поэтому при простых актах, которые были бы *eo ipso* простыми представлениями, исчезало бы все различие в целом. Можно было бы также сказать: различие между качеством и материй не означает, что *р од* абстракт-

---

<sup>394</sup> А: {Являются ли в соответствии с этим представление и содержание представления тождественными, и нужно ли, следовательно, различать при простом представлении качество и материю? В известном смысле, да. И все же мы должны быть более точными. В соответствии с нашими предыдущими рассуждениями “то же самое” представление обнаруживает еще от случая к случаю феноменологические различия. Тождество (когда мы говорим о “том же самом” представлении), которое действительно существует и фундирует его, есть тождество интенциональной сущности представления, короче, сущности представления. Если мы подразумеваем именно эту сущность, если мы говорим о лежащем в основе представлении и при сравнительном рассмотрении о нескольких актах представления или о различных лежащих в основе представлениях, то тогда в самом деле материя акта и лежащее в его основе представление тождественны.}.

ных моментов актов в корне различен. Рассмотренные в себе и для себя, сами материи суть не что иное, как "качества", а именно качества представлений. То, что мы называли интенциональной сущностью актов, есть как раз совокупно квалитативное в них; это в самом деле в них сущностное по сравнению со случайно изменяющимся<sup>395</sup>.

Положение дел можно было бы выразить тогда следующим образом.

Если акт простой, т.е. простое представление, то его качество совпадает с тем, что мы называли интенциональной сущностью. Если он сложный — и ему принадлежит любой акт, отличный от простого представления, и наряду с этим еще и сложные представления, — то {эта комплексная интенциональная сущность есть не что иное, как комплекс единого образно связанных качеств, которые при этом лежат в основе единого совокупного качества; и все же таким образом, что любое первичное и комплексное качество, которое, как формация, само не есть качество представления, должна, со своей стороны, быть фундирована качеством представления, которое в этой функции было бы соответствующей "материей", а в отношении к комплексному совокупному акту — совокупной материей, и, соответственно, называлось бы таковой.} <sup>396</sup>

## § 24. ТРУДНОСТИ. ПРОБЛЕМА ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ РОДОВ КАЧЕСТВ

Сколь проясняющей ни является вся эта концепция и сколь несомненна очевидность, на которой она основывается, все же она никоим образом не исключает другие возможности. Конечно, указанная очевидность (брентановского положения) существует, однако вопрос в том, не прымысливается ли к ней то, что в ней самой совсем не заклю-

<sup>395</sup> В А следует: {И все же, принимая во внимание изменение в понимании, согласно которому "качество" не должно более терминологически функционировать как противоположность "материи", вместо качества мы лучше скажем: интенция или типологическое свойство акта (Aktcharakter). В самом деле, ведь они совпадают, когда типологическое свойство акта лишено любых внутренних различий.}.

<sup>396</sup> А: {то же самое имеет силу и для комплексной совокупной интенции. Она распадается на некоторое число частичных интенций, среди которых всегда должна обнаруживаться интенция представления. Последняя составляет определенную часть интенциональной сущности, которая ранее была названа материей и которая сначала предстала перед нами (и это почти само собой разумелось) в сравнении с прочими интенциями — с названными так ранее качествами — как нечто гетерогенное.}.

чено. Во всяком случае, бросается в глаза своеобразное предпочтение, которое отдается представлениям<sup>397</sup> как единственному роду интенциональных переживаний, интенциональная сущность которых, или, что означало бы теперь то же самое, интенциональное качество которых могло бы быть действительно простым. В связи с этим возникает трудность, как же понимать предельную видовую дифференциацию различных родов интенциональной сущности (скажем кратко: интенций). Например, когда мы судим, то полная интенция суждения, т.е. момент в акте высказывания, соответствующий значению высказанного утверждения, должна быть комплексной, выстроенной и из интенции представления, которая делает представимым определенное положение дел, и из добавочной интенции, обладающей собственным характером суждения, благодаря которой положение дел дано как существующее. Мы спрашиваем, как обстоит дело с предельной видовой дифференциацией таких присоединяющихся интенций? Из высшего рода “интенция” выделяется, безразлично, непосредственно или опосредованно, вид “судящая интенция”, причем мы должны брать эту интенцию, естественно, чисто в себе, в абстракции от якобы фундирующей интенции представления. Является ли уже этот вид предельной видовой дифференцией?

Привлечем для сравнения, чтобы сохранить ясность понимания, один достоверный пример подлинной {дифференциации родовой сущности.}<sup>398</sup> В {сущностном}<sup>399</sup> смысле из рода “качество” выделяется вид “цвет”, из этого последнего – входящий в него вид “красный”, причем определенного оттенка красного; последний вид есть предельная видовая дифференциация, она не допускает никакой подлинной дифференциации внутри этого рода; то, что еще возможно здесь, это лишь переплетение с другими определенностями, принадлежащими другим родам, которые опять-таки сами суть предельные дифференциации в отношении своих родов. Это переплетение хотя и оказывает содержательно определяющее воздействие, однако более не дифференцирует<sup>400</sup> в подлинном смысле. Так, “тот же самый” красный цвет может распространяться на ту или иную фигуру. Красный цвет как момент из-

<sup>397</sup> Этим простым представлениям, которые противостоят актам веры (*belief*), как мы еще раз подчеркиваем. Как обстоит дело с брентановским положением, если положить в основу другие понятия представления, мы подробно исследуем в двух последующих главах.

<sup>398</sup> А: {аристотелевской дифференциации}.

<sup>399</sup> А: {аристотелевском}.

<sup>400</sup> Ср. III Исследование, § 4 сл.

меняется, но не как качество, он изменяется в соответствии с принадлежащим ему существенно моментом нового рода {"распространение"}<sup>401</sup>. Я говорю: относительно сущности принадлежащего момента. Ведь в сущности цвета вообще коренится то, что он не может существовать без {распространения}<sup>402</sup>.

Вернемся к нашему случаю. Мы спрашиваем, как обстоит дело в конкретном суждении с типологическим свойством суждения, присоединяющимся к фундирующему представлению? Является ли оно у всех суждений чем-то полностью одинаковым; является ли, следовательно, вид "судящая интенция" (понятый чисто идеально, и причем как простой, не осложненный представлением вид) уже, собственно, низшей видовой дифференцией?<sup>403</sup> Мы можем все же принять это без колебаний. Если мы, однако, примем это и попытаемся последовательно распространить это допущение на все виды интенции, то относительно представлений мы наталкиваемся на серьезные трудности. Ибо если и внутри вида "представление" не существует более никакой дифференциации, то различие между тем или иным представлением *in specie*, например, различие между представлением "кайзер" и представлением "римский папа" не относится к представляющей интенции как таковой. Что же тогда является дифференцирующим для этих представлений, или, лучше сказать, для этих интенциональных сущностей, этих значений представлений? Они должны были бы быть комплексами, составленными из типологического свойства (качества) "представление" и некоторого второго типологического свойства совершенно другого рода; и так как, очевидно, в пределах первого типологического свойства всякая различенность в предметном отношении была бы потеряна, то она обретала бы всю полноту значения благодаря этому второму типологическому свойству. Другими словами, принадлежащая представлению интенциональная сущность (в этих примерах – значение) не могла бы быть предельной видовой дифференциацией интенции значения вообще, но к предельно дифференциированной интенции представления должна была бы еще присоединиться совершенно новая определенность совершенно другого рода. Каждое значение представ-

<sup>401</sup> А: {протяженность}.

<sup>402</sup> А: {пространственной определенности}.

<sup>403</sup> Я не хотел здесь принимать в расчет спорные подвиды "утвердительное" и "отрицательное суждение". Тот, кто допускает эти виды, пусть в нынешнем обсуждении заменит везде просто "суждение" на "утвердительное суждение"; тот, кто их отрицает, пусть придерживается нашей терминологии – суть рассмотрения от этого не зависит.

ления было бы комплексом из “интенции представления” и “содержания” как двух переплетенных друг с другом идеальных единиц различного рода. Возвращаясь к нашей старой терминологии, мы должны были бы сказать: если мы, как это имело место выше, рассматриваем как само собой разумеющееся, что все виды интенций дифференцируются равным образом, то мы должны опять-таки решиться установить существенное различие между качеством акта и материей. Воззрение, согласно которому материя, в смысле нашего прежнего определения, была бы тождественна интенциональной сущности лежащего в основе представления, а оно само было бы тождественно простому качеству представления, не могло бы сохраниться в силе.

## § 25. БОЛЕЕ ТОЧНЫЙ АНАЛИЗ ДВУХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ РЕШЕНИЯ

Можно было бы спросить с удивлением, к чему такая обстоятельность, если мы устранием трудности, которые сами себе создали. Ведь все совершенно просто. Каждый акт представления имеет, естественно, общее типологическое свойство вида “представление”, и оно не допускает дальнейшей подлинной дифференциации. Что же отличает представление от представления? Естественно, “содержание”. Представление *римский папа* представляет именно римского папу, представление *кайзер* – именно кайзера.

Но такого рода “самопонятностями” может удовлетвориться лишь тот, кто никогда не прояснял для себя господствующие феноменологические (со стороны идеальных единиц, видовые) различия, и прежде всего никогда не осуществлял фундаментальное разделение между содержанием как предметом и содержанием как материей (смыслом схватывания, или значением); и равным образом тот, кто как раз в этом контексте, где это весьма важно, будет противиться истине, что предмет в собственном смысле – это *ничто “в” представлении*.

Поэтому и требуется особая обстоятельность. Предметы, которые в представлении суть *ничто*, не могут также быть причиной какой-либо дифференции между представлением и представлением, и, в частности, дифференции, столь хорошо известной нам из собственного содержания этих представлений относительно того, что они представляют. Если мы теперь схватываем это *что* как “содержание”, которое следует отличать от интендированного предмета и которое присуще самому представлению, то спрашивается как раз, в качестве чего же мы должны его понимать. Мы не видим здесь никаких других возможностей, кроме как

еще раз прояснить самым скрупулезным образом обе возможности, которые мы наметили выше.

Или мы допускаем, что то, что составляет меняющуюся интенциональную сущность и одновременно меняющееся предметное отношение в реальном (*reell*) содержании представления, есть само качество представления, которое дифференцируется один раз так, другой – иначе. Представления *papa* и *кайзер* (не сами папа и кайзер), различаются совершенно аналогичным образом, как различаются цвета *красный* и *синий* (когда их понимают как определенные дифференции, как “оттенки”). Общее – это представление, особенное – это полностью определенное в соответствии с сущностью значения, предельно дифференцированное представление. При сравнении точно так же: общее есть цвет, особенное – *тот или иной определенный цвет*, этот *оттенок красного*, этот *оттенок синего*. То, что представление относится к определенному предмету и определенным образом, этим оно ведь обязано не какому-то своему действию (*Sichbetätigen*) на предмет, существующий вне его, в себе и для себя: как будто бы оно в самом серьезном смысле было “направлено” на него или каким-нибудь образом было бы занято им, скажем, как пишущая рука – пером; оно обязано этим вообще не какому-либо внешнему по отношению к нему сущему, но исключительно своему собственному своеобразию. Последнее имеет силу при любом понимании; предложенное теперь понимание определяет это так: соответствующее данное представление просто благодаря своему так-то и так-то дифференцированному качеству представления есть именно представление, которое представляет этот предмет этим образом.

Или мы допустим в качестве в т о р о й возможности, которая нам здесь предоставляется, что полная интенциональная (или, в этих примерах, полная сопряженная со значением) сущность, которая подвергается идеиющему абстрагированию, когда мы говорим об определенном (идеально-едином) представлении “*papa*” или о значении слова *papa*, есть нечто по существу своему комплексное, которое может распадаться на два абстрактных момента; один – это качество представления, взятое чисто в себе и повсюду равное типологическое свойство акта (*Aktcharakter*), другой – “содержание” (материя), которое не принадлежит внутренней сущности этого типологического свойства как его дифференция, но как раз присоединяется и укомплектовывает полное значение. Одно к другому относится теперь, как в аналогичном случае определенный цвет к протяжению. Каждый цвет есть цвет определенного протяжения; так и каждое представление есть представ-

ление определенного содержания. В обоих случаях взаимосвязь не случайна, но необходима, и притом априорна.

Это сравнение указывает на то, как мы хотим понять этот вид комплекса и как мы должны его понимать, находясь на нынешней точке зрения. Это есть форма комплекса, для которой еще недостает вполне подходящего имени. Брентано и некоторые из его последователей говорят здесь об объединении метафизических частей. Штумпф предполагает название “атрибутивные части”. Объединения внутренних свойств в единство феноменальных внешних вещей предоставляют типичные примеры, на основе которых можно понять идею этой комплексной формы. В соответствии с этим следует, пожалуй, обратить внимание, что добавляющееся типологическое свойство, присоединяющееся как определяющее содержание к чистому типологическому свойству представляющего качества, которое может быть отделено от содержания только посредством абстрагирования, действительно нужно считать принадлежащим *к о в о м у р о д у*. Ибо как только его хотели бы снова понимать как {квалитативное}<sup>404</sup> типологическое свойство, опять бы возникли трудности, над устранением которых мы теперь трудимся, только термины были бы изменены.

Если бы мы, следовательно, решились отделить “содержание”, или “материю”, от рода “качество акта”, то мы должны были бы сказать: типологическое свойство [акта] “качество”, которое в себе и для себя делает представление представлением и, следовательно, затем суждение суждением, желание желанием и т.д., в своей внутренней сущности не имеет никакого отношения к предмету. Однако в этой сущности коренится, пожалуй, идеально-закономерное отношение, а именно: такое типологическое свойство не может иметь места без дополняющей “материи”, лишь посредством которой отношение к предмету обретает полную интенциональную сущность и, таким образом, само становится конкретным интенциональным переживанием. Это переносится *eo ipso* на сопряженную со значением сущность переживаний, получивших выражение, т.е. на то, в отношении чего мы говорим, например, об одном и том же суждении, которое высказывают различные люди. Эта сопряженность со значением, если говорить в идеальном плане – значение, есть, в конкретном переживании суждения, типологическое свойство судящего полагания (*Setzung*) (абстрактное качество суждения) в {“атрибутивном”}<sup>405</sup> переплетении с содержанием (материей суждения), благодаря чему завершает свою полноту отношение к “пред-

---

<sup>404</sup> А: {интенциональное}.

<sup>405</sup> А: {метафизическом}.

мету”, т.е. к положению дел. И это судящее полагание, так нужно было бы сказать, вообще *a priori* немыслимо без какого-либо содержания, так же как цвет – без протяженности.

## § 26. ОБДУМЫВАНИЕ И ОТКЛОНЕНИЕ ПРЕДЛОЖЕННОГО ПОНИМАНИЯ

Каково должно быть наше собственное решение относительно этих сталкивающихся и с равной тщательностью обдуманных возможностей?

Если мы возьмем, как допущение, первую возможность, то тогда в ряду интенциональных переживаний представление – это нежелательное исключение. Ибо внутри сущностного рода *интенциональное качество*, которое охватывает – как равным образом подчиненные виды – качества: *представление, суждение, желание, воля* и т.д., вид *представление* должен еще дифференцироваться, а именно дифференцироваться до таких различий, которые мы называем представлениями того или иного “содержания” (той или этой материи). В то же время качества: суждение, желание, воля и т.п. выступают как предельные дифференции; различия содержания у них суть только различия качеств представлений, соединяющихся или “лежащих в основе” соответствующего качества [суждения и т.д.]. Ведь иным образом нельзя понять положение дел. Ибо невозможно, например, восстановить единобразие на основе того, что различающиеся содержания различных суждений, точно так же как различающиеся содержания различных желаний, волений и т.д., интерпретируют равным образом как дифференции видов качеств: суждение, желание, воля и т.п. Ведь различные {чистые} виды не могут иметь те же самые предельные дифференции. Не заменяется ли это неблагоприятное обстоятельство новым, если мы теперь должны допустить различные виды того же самого уровня, из которых одни еще имеют под собой предельные дифференции, а все другие сами должны уже быть предельными дифференциями.

Если мы выберем, исходя из этого, вторую из рассмотренных возможностей, то она тотчас вынуждает нас, по-видимому, к дальнейшему изменению нашего понимания. Ибо есть ли у нас еще серьезное основание вообще придерживаться утверждения: каждое интенциональное переживание или [само] есть “простое” представление, или включает в себя представление как свою необходимую “основу”? Такое предпочтение представлений как актов – и такое усложнение всех актов, которые сами не являются представлениями, выглядит ведь почти как бесполезное допущение. Если следовать смыслу ны-

нешнего воззрения и полагать, что “содержания”, понятые как переживания особого рода, соединены с типологическим свойством акта представления только благодаря усложнению (будь это даже благодаря наиболее глубоким, благодаря их позитивным, внутренним свойствам), и это усложнение является здесь способным осуществлять то, что мы называем актом этого содержания, почему же относительно актов другого вида положение дел обязано было бы или, по меньшей мере, должно было бы быть иным? Означенная комплексная форма, [состоящая] из представления как качества [акта] и “содержания” обуславливает в этом аспекте целое: представление этого содержания. Почему же, если речь идет о других актах, например об акте суждения, та же самая комплексная форма не должна объединять в целое суждение как качество [акта] и [его] содержание: суждение этого содержания?

Пусть из-за особенностей некоторых видов актов закономерно требуется опосредствование; пусть дело обстоит так, что некоторые качества актов могут появляться только в комплексе, так что в основе их целостного акта с необходимостью лежат другие, причем к той же самой материи отнесенные качества акта, например представление этой материи, и, таким образом, их привязка к материи должна быть опосредствованной. То, что так должно обстоять дело всегда и везде и, прежде всего, что рассматриваемый здесь вид акта “простое представление” играет такую значительную роль и что теперь каждый акт, который сам не является простым представлением мог бы обретать свою материю только через такое представление как посредника — это не кажется теперь само собой разумеющимся и сразу даже вероятным.

### § 27. СВИДЕТЕЛЬСТВО {НЕПОСРЕДСТВЕННОЙ ИНТУИЦИИ}<sup>406</sup>. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В ВОСПРИЯТИИ И ВОСПРИЯТИЕ

Мы завершаем эту цепь аргументаций тем, что должно стоять на первом месте в исследовании такого рода спорных вопросов дескрипции, [а именно] “свидетельством внутреннего восприятия” или, как мы обоснованно предпочитаем говорить, свидетельством непосредственного {интуитивного сущностного анализа}<sup>407</sup> интенциональных переживаний. Этот возврат в описании допустим и при определенных обстоятельствах необходим. Очевидности {правильно понятого имманентного сущностного созерцания, или, как привыкли неверно гово-

---

<sup>406</sup> А: {внутреннего опыта}.

<sup>407</sup> А: {дескриптивного анализа}.

рить в таких случаях, “внутреннего восприятия”<sup>408</sup> мы хотим, конечно, воздать все почести, которых эта очевидность заслуживает в теоретико-познавательном отношении. Однако это все не препятствует тому, что ее свидетельство, как только оно призвано, т.е. приведено к понятийному схватыванию и высказано, может весьма потерять в своей силе и вызвать поэтому обоснованные сомнения. Апеллируя к одному и тому же “внутреннему восприятию”, одни приходят к такому, другие – к противоположному возврению; одни читают или вычитывают [там] одно, другие – другое. Так и в нашем случае. Проведенный анализ как раз дает нам возможность осознать это и в каждом отдельном случае отличить и распознать ошибки в интерпретации данностей феноменологического сущностного анализа. То же самое действительно и в отношении очевидности общих утверждений, которые вырастают на основе внутреннего созерцания единичных случаев: эту очевидность следует рассматривать как противоположную тому, что привносит интерпретация.

{(Выше мы утверждали: при обычной апелляции к “очевидности внутреннего восприятия ошибочно было бы называть это внутренним восприятием, а не имманентным сущностным созерцанием”. Ибо если присмотреться повнимательней, то все такие апелляции служат для констатации положения дел, которое или само есть сущностное отношение в чисто феноменологической сфере, или просто перенос такого в сферу психологической реальности. Констатация феноменологического положения дел никогда не может иметь свою познавательную основу в психологии, в частности, во внутреннем восприятии в обычном смысле слова, но только в идеирующем феноменологическом сущностном созерцании. Хотя исходный пункт последнего – это нечто показательное во внутреннем созерцании, но, с одной стороны, это внутреннее созерцание как раз не обязано быть актуальным внутренним восприятием или каким-либо другим внутренним опытом (вспоминанием); скорее для него точно так же может послужить [основой] любая фантазия, созданная чистым вымыслом, – в той мере, в какой она имеет лишь достаточную интуитивную ясность: она преимущественно для этого и служит. С другой стороны, феноменологическая интуиция, как мы уже неоднократно подчеркивали, с самого начала исключает любую психологическую и естественнонаучную апперцепцию и реальное полагание существования, все полагания психофизической природы с действительными вещами, телами (*Leib*), людьми, включая и собственный эмпирический Я-субъект, как и вообще все трансцендентное чистому сознанию. Это исключение осуществляется, собственно, *eo ipso* тем, что

<sup>408</sup> А: {(правильного понятого) внутреннего восприятия}.

феноменологическое постижение сущности (*Wesenserschauung*) как имманентная идеация на основе внутренних созерцаний осуществляется таким образом, что оно ориентирует идеирующий взгляд исключительно на собственный реальный или интенциональный состав созерцаемых переживаний и доводит до адекватного постижения сущностные виды переживаний, которые заключены в рамках этих сингулярных переживаний, как принадлежащие им (следовательно, "априорные", "идеальные") сущностные отношения. Представляется весьма важным полностью прояснить это положение дел и убедиться в том, что это только видимость, если в теоретико-познавательных исследованиях (и точно так же в психологических исследованиях, которые апеллируют при формировании общих утверждений относительно данных сознания к аподиктической очевидности) полагают, что источник очевидности заключен во внутреннем опыте, в частности во внутреннем восприятии, т.е. в актах, полагающих существование (*daseinsetzend*). Это радикальное заблуждение обусловливает тот вид психологизма, который полагает, что отвечает требованиям чистой логики, этики и теории познания и преодолевает крайний эмпиризм, потому что он говорит об аподиктической очевидности и даже об априорном усмотрении, не покидая при этом почвы внутреннего опыта и психологии. При этом принципиально не выходят за пределы [философии] Юма, который ведь признает Argiori в форме *relations of ideas*, однако одновременно столь мало в принципе разделяет внутренний опыт и идеацию, что последнюю он истолковывает в духе номинализма как [набор] случайных фактов.)

Конечно, очевидно (если входить в детали), что каждое интенциональное переживание имеет в качестве своей основы "представление"; очевидно, что мы не можем судить без того, чтобы положение дел, о котором мы судим, не было для нас представлено; и точно так же при вопрошании, сомнении, предположении, стремлении т.д. Однако означает ли здесь "представление" то же самое, что мы называем представлением вне такой связи? Не может ли быть так, что мы оказываемся под властью эквивокации, тем более если возводим эту очевидность в закон: каждое переживание акта есть или "простое представление", или имеет "представление" в качестве основы? Что нас с самого начала озадачивает, так это следующее обстоятельство: если мы действительно имеем дело с переживаниями строго дескриптивным образом, то нам никак вообще не удается расчленить акты, которые не являются "простыми представлениями", на якобы выстраивающие их частичные акты. Сопоставим все же случай истинного комплекса в интенциональном отношении, причем при полном тождестве материи, с каким-либо из сомнительных случаев. Я не могу чему-либо радоваться, без того чтобы то, чему я радуюсь, не находилось бы передо мной в оп-

ределенном модусе бытия — в модусе восприятия, воспоминания, иногда даже в модусе суждения (в смысле высказывания) и т.п. Здесь комплекс совершенно очевиден. Когда я, например, радуюсь, воспринимая [что-либо], то типологическое свойство акта радости основывается на восприятии; это последнее имеет свое собственное типологическое свойство акта и посредством своей материки устанавливает одновременно материю для радости. Типологическое свойство радости может исчезнуть совсем, но восприятие остается в себе неизменным. Оно является, несомненно, составной частью конкретного переживания радости.

Восприятие предоставляет нам тотчас пример сомнительного комплексного акта. Мы различаем здесь, как и в отношении всех актов, качество и материю. Сравнение с соответствующим простым представлением, например простой фантазией, показывает, как тот же самый предмет может быть наглядно представлен как тот же самый (в том же самом “смысле схватывания”), и все же совершенно другим “способом”. Кажется, что в восприятии предмет присутствует “как живой”, своей собственной персоной, так сказать. В представлении фантазии он “только мысленно витает предо мной”, он “наглядно воспроизводится”, но не присутствует в реальном воплощении. Тем не менее это не то различие, которое мы здесь принимаем в расчет; это есть различие моментов, которое не касается ни материки, ни качества, точно так же как, например, различие между восприятием и воспоминанием одного и того же и в том же самом смысле схватывания представленного предмета и т.д. Давайте сравним восприятие с каким-либо ему соответствующим “простым” представлением, аbstрагируясь от такого рода различий. Согласно нашему пониманию, абстрактно общее (*Ge-meinsames*), материка, дана (в обоих случаях различным образом) в различном качестве акта. Согласно другому пониманию, вызывающему сомнение, материка, которая лежит в основе акта восприятия сама должна быть снова качеством акта, а именно качеством фундирующего акта простого представления. Можно ли обнаружить нечто такое в анализе? Можно ли рассматривать поэтому восприятие как комплексный акт и действительно отдельить от него простое представление как самостоятельный акт?

Может быть, укажут здесь и на возможность точно соответствующей иллюзии и будут полагать, что эта иллюзия после обнаружения обмана может быть понята как обособленное простое представление, которое было полностью вплетено в восприятие и доставляло ему материю. Иллюзия, пока она не была распознана как обман, была просто восприятием. Затем, однако, исчезло типологическое свойство восприятия, качество акта веры (*des belief*), а простое представление в

восприятии осталось. Предположим, далее, наличие такой же комплексной структуры у всех восприятий; повсюду лежащее в основе представление в восприятии — качество которого составляло бы материю восприятия — дополнялось бы посредством типологического свойства веры (belief-Charakter).

Рассмотрим конкретный пример, для того чтобы обдумать это более тщательно. Прогуливаясь в музее восковых фигур, мы встречаемся на ступеньках с незнакомой дамой, которая приветливо кивает нам — известная шутка в паноптикуме. Это восковая фигура (Rippe), которая на мгновение ввела нас в заблуждение. Пока мы в пленах этого заблуждения, мы имеем определенное восприятие, точно так же как [могли бы иметь] любое другое. Мы видим даму, но не восковую фигуру. Если мы распознали обман, то дело обстоит наоборот: теперь мы видим восковую фигуру,<sup>409</sup> которая представляет (vorstellt) даму. Естественно, речь об акте представления (Vorstellen) не означает здесь, что восковая фигура функционирует как образ дамы, т.е. так, как, например, в самом паноптикуме восковые фигуры “Наполеона”, “Бисмарка” функционируют как отображения. Восприятие этой восковой фигуры не является основанием для отображающего сознания; скорее в единстве с восковой фигурой является одновременно и дама: два перцептивных схватывания, соответственно, два явления вещи осуществляют взаимопроникновение, совпадая в определенной [части] являющегося содержания. И они осуществляют это взаимопроникновение в столкновении друг с другом, причем взгляд может быть направлен то к одному, то к другому из являющихся объектов и, [соответственно], объектов, лишающихся бытия<sup>410</sup>.

Теперь можно было бы сказать: даже если первичное представление в восприятии не достигает здесь совершенно независимого бытия, но появляется в связи с новым восприятием, восприятием восковой фигуры, то все же оно не служит в этом восприятии в качестве фундирующего для непосредственного восприятия: воспринимается только восковая фигура, только она действительно является объектом “веры”. Таким образом, удается достичь такого отделения, которое полностью удовлетворяет настоящей цели. Тем не менее удовлетворительным бы-

---

<sup>409</sup> В А следует: {следовательно, у нас все еще есть восприятие, причем восприятие восковой фигуры.}.

<sup>410</sup> А: {восприятие — это представление, но что воспринятое имеет практическую функцию — возбуждать соответствующее простое представление. Впрочем, воспринятое (восковая фигура) здесь также отличается от того, что должно стать представимым по средству восприятия (дама).}.

ло бы это отделение только тогда, когда мы могли бы в самом деле по праву говорить об отделении; другими словами, если бы представление дамы во втором случае действительно могло бы содержаться в восприятии той же самой дамы в исходном случае. Однако представление равносильно там (после обнаружения обмана) {“уничтоженному” в столкновении перцептивному сознанию}. Последнее, квалифицированное так, как оно здесь появляется, не находится, естественно, в первичном восприятии.}<sup>411</sup> Конечно, оба имеют нечто общее; в нашем примере, который в этом отношении не мог быть выбран более удачно, они равны друг другу в той мере, в какой вообще это возможно между восприятием и соответствующим представлением. Конечно, оба имеют (для этого так далеко идущее равенство никоим образом не было бы необходимым) ту же самую матерię. Это та же самая дама, которая является в обоих случаях, и она является здесь и там в тождественных феноменальных определенностях. Однако в одном случае она предстает перед нами как действительность, в другом {, напротив, — как фикция, которая, [хотя и] является [нам] как нечто реальное (leibhaft), все же предстает перед нами как ничто. Различие заключается в обоих случаях в качествах.}<sup>412</sup> Мы, конечно, “почти” настроены так, как будто здесь она сама, истинная и действительная личность. Необычайное равенство относительно материи и прочих внеквалитативных конституент актов склоняет в самом деле к тому, чтобы [вместо] образного сознания (Bildlichkeitsbewußtsein) предаться воспринимающему сознанию. Только живое сопротивление (Widerspruch), которое испытывает эта тенденция воспринимать (тенденция веры) — при направленности на кивающую даму — со стороны восприятия восковой фигуры (изделия из воска и т.д.), частично совпадающего с этой тенденцией, но в других моментах ее исключающего, и особенно со стороны [такого] качества этого восприятия, как вера, препятствует нам действительно последовать этому. При всем том, однако, эта дифференция такого типа, что исключает мысль, как будто это представление могло бы содержаться в восприятии. Та же самая материя один раз есть материя восприятия, а другой — материя {простой перцептивной фикции}<sup>413</sup>. Оба одновременно не могут, очевидно, составить единства. Восприятие никогда не

<sup>411</sup> А: {образному сознанию. Присутствует ли в восприятии образное представление воспринятого?}.

<sup>412</sup> А: {— она существует перед нами только как образ, пусть даже самый точный образ.}.

<sup>413</sup> А: {простого воображения}.

может быть {одновременно фантазией (*Fiktion*)}<sup>414</sup> воспринятого, фантазия никогда не может быть восприятием [чего-то] вымышенного.

Поэтому представляется, что дескриптивный анализ ни в коем случае не должен предпочитать то воззрение, которое для многих является почти само собой разумеющимся, а именно, что каждое восприятие есть некий комплекс, в котором момент веры (*des belief*), который составляет качественную определенность акта восприятия, выстраивается на [основе] полного, т.е. наделенного собственным качеством акта “представления в восприятии”.

## § 28. ОСОБОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДЕЛ В СЛУЧАЕ СУЖДЕНИЯ

Подобное положение вещей мы находим в классе актов, которые особенно интересуют логика, в *актах суждения*. Это слово мы берем здесь в основном значении, которое ориентировано на высказывания (*предикации*) и, соответственно, исключает восприятия, воспоминания и подобные акты (несмотря на существенное дескриптивное родство). В суждении “является” нам, или, скажем более точно, существует для нас, интенционально-предметно положение дел (*Sachverhalt*). Положение дел, даже если оно касается чувственно воспринимаемого, не есть, однако, предмет, который мог бы явиться нам чувственно в модусе воспринятого (безразлично, во “внешней” или “внутренней” чувственности). В восприятии предмет дает нам себя как реально (*leibhaft*) существующий. Мы именуем его по-настоящему существующим в той мере, в какой на основе этого восприятия мы выносим суждение, что он существует. В этом суждении, которое может оставаться существенно тем же самым, даже если восприятие выпадает, “являющееся”, интенционально сознаваемое не есть существующий чувственный предмет, но факт, что он существует. В суждении нам видится (*scheint*), далее, что нечто имеет такие-то и такие-то свойства, и эта “видимость” (*dieses Scheinen*), которая должна быть, конечно, понята не как сомнительное предположение, но (в нормальном смысле слова “суждение”) как твердое мнение, достоверность, убежденность, осуществляется вообще содергательно в различных формах; это определенный акт, подразумевающий (*ein Vermeinen*), что *S есть или не есть*; что *S есть P или не есть P*, что *или S есть P, или Q есть R* и т.д.

---

<sup>414</sup> А: {воображением}.

Объективную [сторону] подразумевающего в суждении акта (*urteilendes Vermeinen*) мы называем обсуждаемым положением дел; мы отличаем его в рефлексии от самого акта суждения (*Urteilen*), как акта, в котором нам видится то-то и то-то так или иначе; точно так же, как при восприятии мы отделяем воспринятый предмет от восприятия как акта. В соответствии с этой аналогией следует теперь обдумать спорный вопрос, {заключается}<sup>415</sup> ли то, что составляет материю в акте суждения, т.е. то, что определяет суждение как суждение этого положения дел, в фундирующем акте представления? Благодаря этому представлению положение дел было бы сначала представлено, и к этому представленному судящее полагание относилось бы как новый акт или, точнее, как новое, выстроенное на нем качество акта.

В том, что для каждого суждения (*a priori*, говоря в сущностной всеобщности) существует представление, которое имеет материю совместно с ним и которое представляет то же самое и точно таким же образом, каким судит относительно этого суждение, никто не будет сомневаться. Так, например, суждению массы Земли составляет примерно 1/325 000 часть массы Солнца соответствует, как относящееся к нему “простое” представление, акт, который осуществляет тот, кто слышит это высказывание, понимает его, но не обнаруживает мотива вынести решение по этому поводу в суждении. Теперь мы спрашиваем: является ли этот самый акт также и составной частью суждения и получает ли суждение отличительный признак только благодаря судящему решению, которое *при соединяется* к простому акту представления как некий плюс. Что касается меня, то в дескриптивном анализе я тщетно пытаюсь найти и подтвердить нечто подобное. Требуюму здесь двойственность качества акта я совершенно не могу уловить. Скорее нельзя строить анализ на основе слова “простое” представление. “Простое” (*bloß*, ([ср.] die Blöße)<sup>416</sup>, указывает здесь, как и везде, на некоторый недостаток; однако не всегда недостаток можно устраниТЬ посредством дополнения. Так, мы противопоставляем восприятию “простое” воображение. И то, что их отличает, заключается в преимуществе восприятия, а не в некотором плюсе. Точно так же, когда говорят о простом акте представления в противоположность акту суждения, недостатку первого соответствует преимущество последнего, а именно преимущество вынесения решения в суждении относительно лишь только представленного положения дел.

<sup>415</sup> А: {состоит}.

<sup>416</sup> Основные значения: 1. нагота; 2. sich eine Blöße geben — обнаружить свое слабое место и т.п.; 3. прогалина. (Прим. перев.).

## § 29. ПРОДОЛЖЕНИЕ. “ПРИЗНАНИЕ” ИЛИ “СОГЛАСИЕ” (ZUSTIMMUNG) С ПРОСТЫМ ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ ПОЛОЖЕНИЯ ДЕЛ

Другие, возможно, найдут, что комплексная структура, отсутствие которой мы имеем в виду, выступает в определенных случаях достаточно ясно. Они напомнят как раз об известных переживаниях, когда перед нами, и без того чтобы тотчас решительно выносить суждение, витает простое представление, к которому лишь дополнительно присоединяется согласие (признание или отклонение, отвержение) как очевидно новый акт.

Мы не будем подвергать, конечно, эту очевидность сомнению; однако мы можем, пожалуй, попытаться истолковать ее и все положение дел иначе. Конечно, к “простому представлению” присоединяется новый акт, а именно: он следует за ним и утверждается затем в сознании. Однако вопрос теперь в том, включает ли новый акт полностью в себя старый, и более детально, вырастает ли новый акт из старого просто таким образом, что к старому акту, как простому представлению, присоединяется специфическое качество [акта] суждения, типологическое свойство веры (*des belief*) и тем самым делает целостным суждение как конкретное переживание, скажем, так, как к акту восприятия присоединяется качество акта радости и делает целостным конкретный акт радости. Нет сомнения, что в этом происхождении нового акта из старого сохраняется нечто тождественное, и в нем заключено то, что мы назвали материей. Однако это тождественное не нуждается быть полным актом представления, и единственным его изменением было бы присоединение фундированного в нем нового качества. Этот процесс можно было бы истолковать так, что в первичном акте простого представления специфический характер представления заменяется типологическим свойством суждения, тогда как тождественное вместе с заключенной в нем материей могло бы состоять в некотором абстрактном моменте, который бы сам по себе не составлял полного акта.

И все же мы должны быть точнее. В этих попытках описана до некоторой степени только часть положения дел; не хватает как раз того, что дает основание говорить о согласии. В основу более тщательной дескрипции мы положим пример, где предпочитают говорить о согласии: [пусть] мы согласны с суждением, которое высказывает кто-то другой. Его речь не вызывает в нас тогда непосредственно суждения, в котором заключено согласие, [его речь не побуждает нас] осуществлять такое суждение, [ибо] просто принимать сообщение не означает со-

глашаться. Сюда относится скорее то, что мы сначала понимаем высказывание, но сами не судим, что высказанное осознается как “просто принятое к сведению” (“bloß dahingestellt”), и мы его теперь обдумываем или размышляем о нем. Ибо очевидно, что все эти акты присутствуют в случае простого акта представления, на котором надстраивается согласие. В размышлении мы углубляемся в то, что имеет в виду другой; то, что сначала просто принимается к сведению, не должно оставаться таковым, мы ставим вопрос, мы нацелены (*intendieren*) на решение. И затем приходит решение, т.е. само признающее определение, мы теперь сами судим и в согласии с другим. В этом суждении нет, конечно, места для предварительного “простого представления”, этого ряда актов осмысления того, что принято к сведению и относительно чего поставлен вопрос. Скорее дано суждение, которое, с одной стороны, “согласно” (“gleichstimmig”) с суждением говорящего, а с другой стороны, с размышляющим вопрошанием, т.е. имеет одну и ту же материю — и таким образом осуществляется согласие. Я соглашаюсь с суждением, а именно, я сужу точно так же, я сужу на основе той же самой материи. Я соглашаюсь с вопросом (*Ich stimme der Frage zu*), а именно, я считаю истинным как раз то, что в вопросе было поставлено под вопрос, следовательно, акт осуществляется опять на основе той же самой материи.

Однако, если присмотреться поближе, то анализ совсем еще не завершен, ведь недостает еще, собственно, специфиности согласия. Следование друг за другом вопроса и суждения, выражающего согласие, или [какого-либо] суждения и суждения, выражающего согласие, не составляет еще целого: выражающего согласие суждения с вопросом или выражающего согласие суждения с суждением. Очевидно, оба различающихся члена опосредствует или скорее соединяет определенное переживание перехода. Обдумывающая и спрашивающая “интенция” находит в решении, выражающем согласие, свое осуществление, и в этом объединяющем осуществлении ответа (который имеет феноменологический характер объединяющего момента) оба акта образуют не просто последовательность, но отнесены друг к другу во внутреннем единстве, ответ согласуется с вопросом и решение гласит: это так, точно так, как это было представлено при обдумывании и размышлении.

Там, где размышление (*Erwägung*) имеет характер колебания, соответствуя вполне образу весов (*Waage*), там, где вопрос переходит во встречный вопрос, а этот последний снова — в первый (*это так или не так?*), там и интенция двойственна, а все в целом размышление как переживание находит свое осуществление посредством любого из двух возможных решений: *это так — это не так*. Естественно, осуществляющийся ответ относится тогда как раз к соответствующей ему половине

вопрошающего размышления. Напротив, в более простом случае решение в пользу противоположной материи имеет характер негативного осуществления, так сказать, разочарования. Это экстраполируется само собой на многообразные дистинкции, построенные не только по принципу “да” или “нет”. Негативное осуществление заключается и в решении: *ни A, ни B, ни C и т.д.*

Очевидно, в этом переживании осуществления, отнесенном к вопрошающему размышлению, в этом снятии некоторого вида напряжения заключается первичный источник того, что мы можем говорить о суждении, выражающем согласие – согласие с другим суждением, которое высказывает кто-либо иной. Высказывающий, если он не может сразу же рассчитывать на суждение, в котором было бы выражено согласие, представляет слушателя как размышляющего и хочет достигнуть его согласия; он понимает затем совпадение как согласие даже там, где появляется равнозначное суждение без размышления, к тому же, если это согласие явилось результатом размышления, оно ценится выше. Слушающий опять-таки, даже если у него нет ни малейшего повода к размышлению, охотно предстает перед другим как размышляющий, а затем как соглашающийся, чтобы доставить ему радость от добытого согласия. Так, в простое совпадение зачастую вкладывается мысль о согласии, тогда как действительное согласие конституируется в комплексном переживании, в котором воспринятое или представленное суждение ведет к тому, что оно ставится под вопрос, что, со своей стороны, находит свое осуществление (а в противоположном случае – свое разочарование, отклонение) в соответствующем действительном суждении.

После этих размышлений мы должны рассматривать согласие как переживание перехода, который полностью аналогичен осуществлению предположения, ожидания, надежды, желания и тому подобных “нацеленных” интенций. Например, при осуществлении желания мы имеем не просто последовательность интенции желания и появления желанного, но [их] единство в характерном сознании осуществления. И здесь мы находим совпадение в отношении материи; однако только лишь совпадение не может создать это единство, иначе бы оно нуждалось для этого единства осуществления в двух произвольных актах с тождественной материей. Лишь сознание осуществления координирует (исходя из сущностной закономерности, ограниченным образом) желание, чтобы *S* было *P*, и сопряженный с суждением опыт (*das urteilsmäßige Erfahren*), что *S есть P*, и придает последнему относительный характер осуществляющего, а самому желанию – характер в строгом смысле интендирующего, устремляющегося к цели акта.

Этот анализ делает как раз полностью ясным — мы как раз хотим это отметить для наших будущих исследований, — что “теория суждения”, или, лучше сказать, чистая феноменологическая характеристика суждения, которая отождествляет суждение как своеобразное качество [акта] с согласием, или признанием, соответственно, с отклонением, отверганием представленного положения дел (или даже представленного предмета), находится на ложном пути. Присоединяющееся согласие не есть качество акта, присоединяющееся к предшествующему акту простого представления; то, что действительно обнаруживает анализ, так это прежде всего простое представление (что включает сюда соотнесенность актов принятия к сведению, взятия под вопрос и размышления), которое переходит благодаря характерному свойству осуществления в суждение той же материи. Скажем, не суждение в себе и для себя есть признание данного вначале простого представления, но признающим, соглашающимся суждение является только в этой связи осуществления, только в ней оно обретает этот относительный предикат, так же как “представление” (соответственно, размышление) только в ней получает относительный характер интенции, “устремляющейся” к этому согласию. Аналогия с другими видами осуществления, например с осуществлением желания, весьма поучительна. Ведь даже появление желанного факта или, лучше, вера в это появление (речь идет ведь не об объективном появлении, но о нашем знании, убежденности в этом), если взять это появление в себе и для себя, не обладает характером осуществления желания, но оно имеет его только для того, кто как раз желает и свое желание переживает как осуществляющееся. Никто не будет здесь описывать переживание осуществления как простое присоединение к первичному желанию нового качества акта или даже думать о том, чтобы истолковать конечную цель процесса, осуществляющееся убеждение, как комплексную структуру, которая включала бы в себя желание как лежащий в основе частичный акт.

В соответствии с этим переживание согласия, дополняющего простое представление, не может более служить аргументом, чтобы применять, по крайней мере в сфере суждений, [то] конституирование интенциональных переживаний, которое поставлено нами под сомнение.

#### { ДОБАВЛЕНИЕ

Мы, разумеется, не упустили из виду, что в размышление, которое предшествует согласию, вплетена чаще всего интенция желания, которая обращена к решению в суждении. Мы бы, однако, посчитали это

совершено неверным, если бы захотели отождествить ответствующее осуществление, так сказать, теоретического вопроса (в котором конституируется появление самой постановки под вопрос (das Als-fraglich-erscheinen<sup>417</sup>)) с осуществлением фундированного в нем желания (вопроса как желания). Нам кажется, что слово “вопрос” имеет двойственный смысл. В одном смысле имеется в виду определенное желание, в другом – акт своеобразного вида, как его предполагает любое такое желание. Желание устремляется к “решению в суждении”, т.е. оно устремляется к суждению, которое разрешает вопрос, а там, где он дизъюнктивен, разрешает сомнение (“два случая”). Короче, желание нацелено на ответствование “вопроса”, который сам здесь не является желанием.

Точно так же это сомнение не есть акт душевного переживания (Gemütsakt). Это вообще не есть акт, отличный от теоретического вопроса и только при случае с ним переплетающийся, но это как раз особый случай дизъюнктивного вопрошания – в этом нынешнем теоретическом смысле.}

### § 30. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ “ПРОСТОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ” КАК ТОГО, ЧТО ТОЖДЕСТВЕННО ПРИ ПОНИМАНИИ СЛОВА И УТВЕРЖДЕНИЯ

Нашему сомнению можно, пожалуй, противопоставить следующий аргумент общего характера.

Те же самые слова или словообразования сохраняют свой тождественный смысл в самых различных контекстах и в качестве частей выражений для различных актов. Таким образом, им должно повсюду соответствовать однородное переживание, которое может быть понято только как повсюду лежащий в основе акт представления.

Один высказывает суждение *S есть P*, другой слышит те же самые слова и понимает их, но сам не высказывает суждение. Те же самые слова функционируют в том же смысле, они употребляются и воспринимаются в том же самом понимании. Различие ясно: во втором случае осуществляется просто понимание слов, в первом – нечто большее. Понимание то же самое, но мы кроме этого судим. Давайте расширим круг примеров. Именно то же самое, что *S есть P*, различные люди могут желать, надеяться на это, предлагать, сомневаться в этом и т.д., и причем в соответствующих эксплицитных актах. Все они понимают общие [для всех них] слова, все они имеют с судящим то общее, что он

---

<sup>417</sup> A: {das als fraglich Erscheinen}.

имеет с просто понимающим: "*S есть P*". Очевидно, у последнего предстает изолированым то, что у первого является наделенным характерными особенностями веры, желания, надежды и т.д. Простое понимание здесь – это простое представление, которое повсюду представляет собой одинаковую основу для серии актов тождественной "материи". Естественно, то же самое понимание переносится с выраженных актов на не получившие выражение.

Это, конечно, подкупающий аргумент. Несомненно, когда мы говорим о том же самом смысле, об одинаковом понимании слова и утверждения, то это указывает на нечто повсюду равное в различного рода актах, которые при этом получают выражение, и даже на нечто такого рода, в отношении чего мы не только приписываем себе в этих актах (веры, желания, надежды и т.д.) некоторую "установку" ("Stellungsnehmen"), т.е. субъективное действие, но и в отношении чего мы полагаем, что в этой активности, в этом деятельном осуществлении понимания мы равным образом усваиваем его в себе и для себя. Многое из этого можно было бы свести к своеобразным, действительно феноменологическим типологическим свойствам [актов], однако следует обратить внимание, что мы не определяем понятие акта через активность, но хотели бы это слово употребить просто как сокращение для выражения интенциональное переживание. Под последним мы понимаем, однако, любое конкретное переживание, которое "интенционально" "относится" к предметности в известных и проясненных на примерах "модусах сознания". Таким образом, это понимание, [отсылающее] к тождеству, опять открывает для интерпретации две возможности: или речь идет о некотором общем (*ein Gemeinsames*), которое не является полным актом, но, пожалуй, тем в соответствующем акте, что придает ему определенность предметного отношения. Это общее дано затем в различных качествах акта, посредством чего "укомплектовывается" полная интенциональная сущность соответствующего акта. Или же общее состоит в полной интенциональной сущности, и в основе всех актов определенной группы лежит некоторый собственный акт понимания, который фундирует то одни, то другие акты или скорее качества актов. Вследствие этого возникало бы, например, суждение (за счет обогащения простого представления качеством суждения) или желание (за счет обогащения качеством желания) и т.д.

Во всяком случае мы никак не можем считать твердо установленным, что это мнимое обособление фундирующего представления как "простого понимания" утверждено и я действительно есть обособление, причем в том смысле, который принимается здесь в расчет. При более точном рассмотрении обнаруживается, что это переживание относится к актуальному суждению аналогично

тому, как простое представление в фантазии — точным образом соответствующему воспоминанию. Существуют различные способы интенционального отношения к одному и тому же в одинаковом “смысле” осознанному предмету, и это означает, что существуют два акта одинаковой материи и различного качества. Но один из них не заключен в другом реально (reell), причем так, чтобы в последнем к нему просто прирастало новое качество.

### § 31. ПОСЛЕДНЕЕ ВОЗРАЖЕНИЕ В ОТНОШЕНИИ НАШЕГО ПОНИМАНИЯ. ПРОСТЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ИЗОЛИРОВАННЫЕ МАТЕРИИ

Тот, кто непредвзято углубится здесь в дескриптивный анализ, тот, кто не позволит сбить себя с толку ни предрассудкам, ни эквивокациям, пожалуй, придет вместе с нами к убеждению, что представления в смысле актов, которые обособлены как “простые представления” и к тому же противопоставлены, как специфически своеобразные акты, суждениям, не играют в познании ведущей роли, как это обычно предполагают, и то, что на них взваливают, — делать интенциональную предметность представимой во всех актах — выполняют не самостоятельные переживания, которые с необходимостью принадлежат всем актам, ибо они принадлежат, как абстрактные моменты, их интенциональной сущности.

Противную сторону может, опять-таки, неявно подкупить следующий аргумент: то обстоятельство, что типологическое интенциональное свойство [акта] может относиться к предметному, должно делать это последнее представимым. Каким образом я могу считать положение дел истинным, желать его, сомневаться в нем и т.д., если я его совершенно не представляю? То, что делает представимым, — это как раз лежащее в основе представление?

По содержанию это [рассуждение] безупречно: то, что здесь говорится, полностью верно; только это не является возражением против нашего понимания. Конечно, каждому интенциональному переживанию присущ компонент, или сторона, которая заботится о том, чтобы предмет стал представимым. Но является ли сам компонент целостным актом — это как раз вопрос. И прежде всего этот вопрос относительно особенно интересующего нас случая суждения и присущего ему компонента, т.е. представления обсуждаемого положения дел. Нам кажется, что с неизбежностью напрашивается вывод, что этот компонент относительно сущностного момента, который обеспечивает в нем “акт представления” о положении дел, должен быть

существенно иного рода, чем те типологические свойства, которые мы называем иначе качествами акта, другими словами, чем те типологические свойства, которым представленный предмет обязан тем, что он есть обсуждаемый, желанный и т.д. К этим типологическим свойствам мы причисляем также типологическое свойство “простого” представления, о котором была речь выше, но не тождественно пребывающий момент “содержания”, или матери, пусть даже они или, соответственно, все в целом лежащие в основе компоненты будут также названы представлением или актом представления.

Можно было бы, в конце концов, попытаться найти следующий выход: если бы признали, что “содержания” – это не качества акта, то была бы все же возможность представить дело так, что как раз те же самые содержания, которые появляются в актах, т.е. в дополняющем переплетении с качествами акта, при других обстоятельствах появляются также сами по себе или в конкретных переживаниях, которые свободны от всех качеств акта. И этот путь давал бы подлинные случаи простых представлений как конкретных переживаний, которые совершенно не являются “актами”, а именно в той мере, в какой мы остаемся при том, чтобы к понятию акта причислять наличие некоторого качества акта.

Тем не менее при внимательном сущностном рассмотрении при надлежащих сюда переживаний кажется неизбежным действительно считать простое представление актом. {Переплетение материей с качествами акта, как мы уже убедились на основе интуитивно данных показательных случаев, есть переплетение абстрактных моментов. Следовательно, материя не может быть полностью изолированной, однако, очевидным образом, конкретность она может обрести только при дополнении произвольными моментами, которые закономерно ограничены высшим родом “качество акта”. Конечно, простое понимание, вообще простое “принятие к сведению” (“Dahinstehendhaben”) есть нечто совершенно иное, чем “акт полагания” веры (das “Setzen” des Glaubens) или прочие “установки” предположения, желания и т.д. Однако тогда мы должны признать и феноменологически зафиксировать как раз различия в общем роде “качество акта”<sup>418</sup>}<sup>419</sup>.

<sup>418</sup> Ср. мои *Идеи*, кн. I, раздел 3, §109. Более глубокое понимание своеобразия “модификации качества” (“модификации нейтрализации”) потребовало дальнейшего развития учения о “качестве акта”, которое хотя и оставляет нетронутым существенное содержание проведенного в этой главе размышления, однако ведет за собой частично иное толкование достигнутых результатов.

<sup>419</sup> А: {Представленный (*vorgegenwärtige*) посредством содержания предмет есть одновременно предмет определенной направленности, определенного способа рассмотрения, создающего [наглядный] образ, или как

## ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

### ИЗУЧЕНИЕ ФУНДИРУЮЩИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ С ОСОБЫМ ВНИМАНИЕМ К УЧЕНИЮ О СУЖДЕНИИ

#### § 32. ДВОЙСТВЕННЫЙ СМЫСЛ СЛОВА “ПРЕДСТАВЛЕНИЕ” И МНИМАЯ ОЧЕВИДНОСТЬ ПОЛОЖЕНИЯ О ФУНДИРОВАНИИ КАЖДОГО АКТА ПОСРЕДСТВОМ АКТА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Для того чтобы можно было считать твердо установленными результаты последней главы, нужно еще различить двойственное понятие представления. Представление в первом случае есть акт (соответственно, своеобразное качество акта), как и суждение, желание, вопрос и т.д. Примеры этого понятия дают нам случаи, когда отдельные слова или утверждения в целом просто понимаются вне их нормальной функции: мы понимаем высказанные утверждения, вопросы, желания, но сами при этом не судим, не спрашиваем и не желаем. Такого же рода и любая не выраженная, “просто витающая перед нами” мысль без соответствующей “установки”, так же точно и любое “простое” фантазирование и т.д.

В другом смысле *представление* – это не акт, но материя акта, которая составляет [лишь] одну сторону интенциональной сущности в каждом интенциональном акте, или, если понимать более конкретно, эта материя в союзе с другими моментами, в которых она нуждается для своей полной конкретности, есть то, что мы позднее назовем презентацией. Это “представление” лежит в основе акта представления (в первом смысле), как и в основе каждого акта. Если это имеет ме-

---

угодно описываемой “психической деятельности”, которая того же самого рода, что и акт суждения, сомнения, предположения и т.п. Конечно, при этом не исключается возможность, что иногда содержания могут появляться сами по себе, а именно вне интенциональных переживаний. Ибо наша дескрипция с необходимостью движется внутри “ поля направленности” (Blickfeld) внимания. То, что переходит границы этого поля, то, что принадлежит к “единству сознания” в более широком, но не в узком смысле, все это находится за пределами нашего рассмотрения. Во всяком случае это не касается хорошо знакомых нам переживаний “простого” акта представления.).

сто, то материя, которая может функционировать как тождественная в различных видах актов, дана вместе со своеобразным качеством акта “представление” в своеобразном “модусе сознания”.

Если ориентироваться на то значение, в котором говорилось об актах простого представления в приведенных выше примерах, то возможность феноменологически различать в них, точно так же как и в других актах, качество и материю несомненна. Точно так же как мы разделяем в суждении специфический характер убеждения и содержание убеждения, так же и здесь мы различаем своеобразную настроенность (*Zumutesein*) на это простое понимание, “принятие к сведению” (*Dahinstehendhaben*), и определенность, которая составляет “чтойность” (*Was*) этого понимания. То же самое, очевидно, верно, каким бы ни был круг примеров, которые должны прояснить простое представление и, соответственно, очертировать его понятие. Нужно постоянно иметь в виду, что в контексте этого анализа мы говорим не о возможности расчленения актов, но о различии *абстрактных* моментов, или сторон, этих актов. Они появляются при сравнительном рассмотрении, они суть моменты, заключенные в *сущности* самих актов, моменты, которые дают возможность упорядочить акты в определенных рядах равенства и различия. То, что в таких рядах {интуитивно} обнаруживается как равное или различное, это как раз эти стороны, качество и материя. Таким же образом никто не может расчленить какое-либо движение на направление, ускорение и т.п., но, пожалуй, может различить в нем эти определенности.

Положение: *каждое интенциональное переживание или само есть (простое) представление, или имеет представление в качестве основы*, обнаруживает себя в свете проведенных исследований как *минимая очевидность*. Заблуждение коренится в рассмотренном двойственном смысле представления. В своей первой части положение, правильно понятое, говорит о представлении в смысле определенного вида акта, во второй — о представлении в смысле простой (обозначенным выше образом дополняющей) материи акта<sup>420</sup>. Эта вторая часть сама по себе, т.е. положение: *каждое интенциональное переживание имеет представление в качестве основы*, была бы, в той мере, в какой представление трактовалось бы как {дополненная} ма-

---

<sup>420</sup> “Добавления и поправки” к А: {Точнее говоря, к материи акта здесь причисляется весь остаток акта после исключения качества акта; т.е. не просто смысл схватывания, но полная “репрезентация” (согласно VI [Исследованию]; все же эта дифференция не оказывает никакого влияния на дальнейшее рассмотрение.)}.

терия, подлинной очевидностью. Ложное и оспариваемое нами положение возникает тогда, когда представление и здесь трактуется как акт.

И все же сомнение побуждает нас здесь к осторожности. Только ли одним способом можно трактовать "представление" как акт? Не допускает ли рассматриваемое положение и другие интерпретации, которых не коснулось наше размышление? В этом случае наша экспозиция вполне соответствовала бы тому понятию представления, которое она предполагала, следя обычному значению слова, но не другим понятиям представления и вследствие этого новым интерпретациям положения, обладающего многообразным спектром значений.

### § 33. ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЭТОГО ПОЛОЖЕНИЯ НА ОСНОВЕ НОВОГО ПОНЯТИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. ИМЕНОВАНИЕ И ВЫСКАЗЫВАНИЕ

Таким образом, возникает вопрос, нельзя ли сохранить это утверждение в силе на основе другого понятия представления.

Единству акта соответствует каждый раз принадлежащее ему объективное единство, единство (понятой в самом широком смысле) предметности, к которой он "интенционально" относится. Рассматриваемое положение мы нашли сомнительным, поскольку под представлением в нем понимался определенный акт, который должен был бы относиться к этому совокупному предметному единству соответствующего акта и лежать в его основе: положение дел, которое полагается в суждении, желается в желании, предполагается в предположении и т.д., есть с необходимостью представленное положение дел, причем представленное в своеобразном акте представления. При этом термин акт представления включает в себя "простое" представление, вид акта, который мы разъяснили на примере простого понимания отдельно выхваченных слов или на примере простого понимания услышанного высказывания, к которому мы "относимся полностью нейтрально". Положение тотчас обретает новый и не подлежащий сомнению смысл, если под термином *акт представления* мы будем понимать новое понятие, и притом такое, к которому особенно близко подводит речь об именах как выражениях представлений. Конечно, мы не можем более требовать, чтобы этот акт представления интенционально охватывал совокупное объективное единство соответствующего акта. Мы можем как раз под термином *акт представления* понимать любой акт, в котором нечто становится для нас в определенном узком смысле предметным, в соответствии, напри-

мер, с направленными на предметное восприятиями и параллельными созерцаниями, которые схватывают его “в один прием”, в одном луче мысли (*Meinungsstrahl*), или также в соответствии с одночленными актами, [схватывающими] субъект в категорических высказываниях, актами простого предположения, которые функционируют как посылки в актах условного высказывания и т.д.

Мы имеем здесь в виду следующее и в высшей степени важное дескриптивное различие.

Если мы осуществляляем суждение, т.е. акт завершенной в себе (*für sich abgeschlossenen*) предикации, то нам представляется, что нечто есть или не есть, например *S есть P*. Однако то же самое бытие, которое для нас при этом “представимо”, будет, очевидно, представимым совершенно другим образом, если мы скажем: *Pбытие [этого] S*. Точно так же положение дел *S есть P* осознается совершенно другим образом в суждении, в котором мы просто высказываем *S есть P*, и в акте относительно субъекта (*Subjektsakt*) в другом суждении, когда мы говорим: *тот факт, что S есть P*, или просто *то, что S есть P – в качестве следствия – радует, вызывает сомнение и т.д.* Точно таким же образом, если мы высказываем посылку условного или каузального утверждения: *если или так как S есть P*, или высказываем в дизъюнктивном утверждении последующий член: *или S есть P* и т.д. Во всех этих случаях положение дел – но не суждение – становится для нас в некотором другом смысле предметным и, соответственно этому, представлено в другом значении, чем в суждении, полный объективный коррелят которого оно образует; и оно затем, очевидно, предметно в аналогичном смысле, как предметна вещь, на которую мы направляем взгляд в восприятии, фантазии или образном созерцании – хотя положение дел не есть вещь и не есть нечто, что позволяет себя созерцать, воображать или отображать в собственном и узком смысле.

Об утверждениях, функционирующих в качестве субъектов, я выше говорил по ходу дела, что они не суть представления о суждениях, но о соответствующих положениях дел. На это, пожалуй, следует обратить внимание. Суждения, как конкретные переживания, так же точно как вещи, конечно, суть предметы возможного переживания, воображения и иногда отображения, пусть даже не физического. Они могут затем функционировать в суждениях как подлежащие. Это происходит в случае суждений о суждениях. При их выражении, если обсуждаемые суждения не просто обозначаются косвенно (например, как *это, твоё суждение*), утверждение становится на место подлежащего. Однако не всегда

там, где утверждение занимает такое место, оно, как здесь, выполняет функцию именования суждения. Судить о суждении есть нечто иное, чем судить о положении дел; и, соответственно, это нечто иное – представлять суждение в качестве субъекта (*subjektivisch*), или именовать его, и опять-таки иное – [совершать это в отношении] положения дел. Если я, например, говорю: *то, что S есть P, радует*, то я все же не имею в виду, что это суждение радостное. При этом безразлично, понимают ли под суждением сингулярный акт или утверждение, суждение в смысле вида. Радостным является скорее то, что так обстоит дело, объективное положение дел, факт. На это указывает также объективно эквивалентный, хотя и модифицирующий значение оборот: *Рытие [этого] S (торжество справедливости и т.п.) радует*.

Если в основу полагают измененное понятие представления и, как мы уже выше упомянули, выдвигают требование, чтобы представление как фундирующий акт охватывало всю материю фундированного акта, то кажется, что отклоненное перед этим положение: каждый акт, который сам не является представлением, должен быть фундирован в представлении, действительно обретает значимое содержание – его мы можем по праву считать очевидностью. Точнее мы должны были бы его теперь сформулировать так: *каждый акт или сам есть представление, или он фундирован в одном или нескольких представлениях*. Примеры относительно первой части положения – это одночленные (“однолучевые”) акты восприятия, воспоминания или ожидания, воображения и т.п. Это были бы “простые представления”. Примеры относительно второй части положения – это суждения (предикации), так же как и простые представления в ранее употреблявшемся смысле, которые соответствуют суждениям как их отражения. Суждение имеет по меньшей мере одно представление в качестве основы, так же как каждое высказывание, если оно высказано полностью, содержит по меньшей мере одно “имя”. Если верно господствующее воззрение, которое предписывает простому суждению нормальную форму *S есть P*, то мы должны были бы допустить, как минимум, два представления, или два имени. Максимальное число, однако, не ограничено, возможно как угодно много представлений в одном единственном суждении, и если это приписывают составному характеру суждения, то здесь это не имеет значения: ибо каждое составное суждение – это тоже суждение.

То же самое, кажется, верно и по отношению ко всем другим актам, в той мере, в какой они вообще суть полные и целостные акты. Жела-

ние пусть  $S$  будет  $P$ , пусть восторжествует истина и т.п., имеет в  $S$  и  $P$  свои представления, истина есть предмет простого полагания субъекта [суждения], и желание основывается на предикативно представленном в этом полагании торжестве [истины]. Точно так же обстоит дело и в отношении всех подобным образом построенных актов, как и относительно более простых, основанных, например, непосредственно на созерцании, таких, как, скажем, радость от воспринятого.

В конечном итоге мы можем добавить еще положение о том, что предельно фундирующие акты в каждом комплексном акте с необходимостью суть представления.

### § 34. ТРУДНОСТИ. ПОНЯТИЕ ИМЕНИ. ПОЛАГАЮЩИЕ И НЕ-ПОЛАГАЮЩИЕ ИМЕНА

Новое понятие представления не свободно, конечно, от трудностей. То, что эти акты, предназначенные к предельному фундированию, в той мере обладают общим, в какой они делают предметное в определенном и точном смысле “представимым”, несомненно. Однако обозначает ли представление в этом смысле существенный род интенциональных переживаний, и причем так, что родовая сущность определяется только лишь посредством качества акта, и акты, исключенные из сферы представления, должны были бы быть по качеству всецело другого рода — этим еще не сказано. Однако совсем не легко решить, в чем должна состоять общность.

В этом отношении нужно было бы подробнее обсудить следующее. Если называют имена выражениями представлений, как это обычно происходит, то при этом речь идет по существу о нынешнем понятии представления. Во всяком случае, все “представления”, которые могут быть выражены номинативно, образуют единство, которое мы хотим рассмотреть прежде всего. Различный смысл, в котором говорится о выражениях, приводит, конечно, к тому, что под представлениями при этом могут подразумеваться как номинативные интенции значений, так и соответствующие осуществления значений. Однако как первые, так и вторые, т.е. {несозерцательные}<sup>421</sup> и созерцательные акты подпадают равным образом под намеченное понятие представления. Под именами мы не можем понимать просто существительные, которые ведь сами по себе не образуют полный акт. Если мы хотим прояснить, чем же являются здесь имена и что они означают, то лучше всего присмотреться к тем связям, в особенности к

<sup>421</sup> А: {символические}.

высказываниям, в которых имена функционируют в нормальном значении. Мы видим здесь, что слова и комплексы слов, которые должны считаться именами, только тогда выражают завершенный (*abgeschlossen*) акт, когда они или представляют полный {простой} (*einfältig*) субъект высказывания (причем выражают полный субъектный акт (*Subjektakt*)), или, отвлекаясь от синтаксических форм, могут осуществить простую функцию субъекта в высказывании без изменения своей интенциональной сущности<sup>422</sup>. Поэтому просто существительно, даже вместе с сопровождающим его иногда определительным или относительным придаточными предложениями, не оставляет полного имени. Мы должны скорее прибавить еще определенный или неопределенный artikel, который несет весьма важную функцию значения. *[Das] лошадь; [ein] букет цветов, [ein] дом, построенный из песчаника; [die] открытие [заседания] рейхстага* — эти выражения, так же как выражение *то, что [заседание] рейхстага открыто суть имена.*

Теперь обратим внимание на примечательное различие. Во многих, но, очевидно, не во всех случаях имена, соответственно, номинативные представления суть такого рода, что они интендируют и именуют предмет как действительно существующий, не являясь при этом чем-то большим, чем простыми именами, другими словами, не обладая значимостью полных высказываний. Последнее исключено уже потому, что высказывания никогда не могут заступить на место субъекта в немодифицированном значении. Суждения хотя и могут функционировать в качестве субъектов суждений в смысле обсуждаемых предметов, но никогда — без определенного смыслового изменения — в качестве субъектных актов других суждений, в качестве “представлений”. Конечно, это важное положение не получит признания без подробного обоснования. Мы наверстаем его в последующем. Если мы отвлечемся пока от тех случаев, когда мимо полные высказывания занимают место субъекта, то мы должны принять во внимание такие имена, как *принц Генрих, статуя Роланда на рыночной площади, пробегающий мимо посыльный* и т.д. Тот, кто употребляет эти имена серьезно и в нормальном смысле, “знает”, что принц Генрих — это реальная персона, а не сказочное существо, что на рыночной площади стоит статуя Роланда, что мимо пробегает посыльный. Более того. Разумеется, названные предметы предстают перед ним иначе, чем воображаемые,

<sup>422</sup> {Таким образом, конъюнктивные или дизъюнктивные многообразия на стороне субъекта, как их иллюстрируют примеры *A и B суть P, A или B есть P*, исключены. Мы можем также сказать: функция субъекта как таковая — простая функция, предикация в широком смысле слова *не плюральна*.}

они не только являются ему как существующие, он дает им выражение в качестве таковых. Тем не менее в именуемых актах он ничего из этого не предсказывает; допустим, что, как исключение, он выражает бытие по крайней мере атрибутивно, а именно в форме *это (das) действительно существующее S* (как в противоположном случае он, возможно, скажет: *это (das) мнимое S, воображаемое S* и т.п.). Однако [это] полагание даже в грамматически обогащенном имени (пусть остается в стороне, не претерпело ли оно существенную модификацию смысла вместо простого расширения смысла) осуществляется посредством такого момента акта, который выражен определенным артиклем, и только материя изменена. Во всяком случае, тогда не высказано, что *S существует*, но определенное (*das*) *S* (в своей приуроченной к этому модификации смысла) атрибутивно представлено как *действительно существующее*, к тому же положено и в форме *действительно существующее S* названо; и именование, по смыслу, также и здесь не тождественно высказыванию.

Если с этим согласиться, то мы должны различить два вида имен, соответственно, [два вида] номинативных актов — такие, которые приписывают именованному значение существующего, и такие, которые этого не делают. Пример последних, если вообще таковой нужен, дает нам номинативная материя {любого размышления о том, существует ли [нечто]} (Existentialerwägung), которое действительно начинается вне всякой установки на бытие}<sup>423</sup>.

Подобное различие мы находим, очевидно, и в отношении других фундирующих актов, как показывает сравнение посылок условного и каузального утверждений. Нельзя все же было ожидать иного, так как эти акты по существу родственны номинативным актам. Вообще различие между полагающими и неполагающими актами простирается над всей сферой представлений в нынешнем смысле, которая выходит далеко за пределы сферы собственно номинативных представлений. В сфере относящихся к этому созерцательных представлений, которые сами не функционируют номинативно, но имеют логическое предназначение — осуществлять номинативные интенции значений, существуют полагающие акты: чувственное восприятие, воспоминание, ожидание, присваивающие предметное в одном луче смыслового полагания. Неполагающим является соответствующее аномальное воспри-

---

<sup>423</sup> А: {любого отрицательного экзистенциального суждения, скажем, *не существует треугольника с двумя прямыми углами*.}.

ятие, лишенное того, чтобы выносить оценку относительно бытия, например иллюзия, свободная от любой установки в отношении действительности являющегося, и точно так же любой случай простой фантазии. К каждому полагающему акту относится ведь вообще возможный неполагающий акт той же самой материи, и наоборот.

Это характерное различие есть, очевидно, различие качества акта, и, таким образом, в понятии представления заключается определенная двойственность. Можем ли мы говорить в строгом смысле о едином роде “представление”, можем ли мы допустить, что полагающие и неполагающие представления суть виды, или дифференции, этого единого рода?

Эта трудность разрешилась бы сразу, если бы можно было полагающие акты понять как уже фундированные и, таким образом, предположить, что сами они не простые представления, но фундированы в представлениях, что к простому представлению присоединяется снова характерное свойство полагания (в отношении которого нужно было бы только поразмыслить, не является ли совершенно само собой разумеющимся, что оно однородно с суждением как характерным качеством [акта]).

Однако, согласно нашему проведенному выше анализу, это понимание является весьма сомнительным. Так же как не удается отделить от восприятия акт простого представления или от действительного высказывания акт просто понятого, но не выраженного в суждении высказывания, так же не удается, например, отделить от полагающего акта номинативной интенции значения акт, лишенный полагания. Аналогия номинативных и пропозициональных актов должна по необходимости быть полной, так как каждому полагающему и полному номинативному акту соответствует *a priori* возможное самостоятельное высказывание, а каждому неполагающему – коррелятивный акт модифицированного высказывания (простого понимания высказывания). В более широкой сфере анализ привел бы к такому результату, что общее между полагающим и неполагающим актом равного содержания состоит не в полном акте, но в простой материи акта, которая дана в обоих случаях при различном качестве акта. Можно просто понимать имя, но это простое понимание не содержитя в полагающем употреблении имени. Таким образом, здесь нет способа, чтобы устраниТЬ рассмотренное раздвоение в классе представлений в нынешнем смысле номинативного акта.

## § 35. НОМИНАТИВНОЕ ПОЛАГАНИЕ И СУЖДЕНИЕ. МОГУТ ЛИ ВООБЩЕ СУЖДЕНИЯ СТАНОВИТЬСЯ ЧАСТЯМИ НОМИНАТИВНЫХ АКТОВ

Вернемся теперь, однако, к поставленному выше вопросу о родстве и вообще о верном отношении между полагающими представлениями и предикативными суждениями. Возможно, попытаются рассматривать различие этих двух видов актов как несущественное и, например, утверждать: полагающее имя — это, конечно, не высказывание, т.е. не самостоятельная предикация, не выражение, так сказать, самодостаточного суждения. Суждение все же оно доставляет, только как раз такое, которое должно служить в качестве предпосылки или основания для другого, на нем построенного акта. Эта функция не изменяет интенционального содержания суждения, но определяет, различая, языковую форму. Если кто-то говорит *пробегающий мимо посыльный...*, то в этом все же заключено суждение *мимо пробегает посыльный*. Номинативная форма — это просто указание на тетическую функцию субъекта, которая указывает на последующее полагание предиката.

Тем не менее мы едва ли могли бы согласиться, что это различие чисто внешнее — как будто к пребывающему в своей тождественности суждению просто присоединялись бы новые акты, а грамматическая форма имени имела бы просто характер косвенного указания на вид этого присоединения. Большинство логиков и среди них такой глубокий мыслитель, как Б ольца н о , считали различие между именами и высказываниями существенным, и развитие науки подтвердило их взрения. Общее с обеих сторон может, пожалуй, существовать, но то, что различие является просто внешним, должно быть оспорено. Точнее говоря, нужно уяснить себе, что номинативный акт и полное суждение никогда не могут иметь ту же самую интенциональную сущность, что каждая трансформация одной функции в другую, несмотря на сохранение некоторого общего состава, влечет за собой необходимые изменения этой сущности.

Здесь вводит в заблуждение по преимуществу следующее обстоятельство: в самом деле, подлинные предикации, полные высказывания могут определенным образом функционировать в качестве субъектов [суждения] (*subjektivisch*). Они при этом суть не сами субъектные акты (*Subjektsakte*), но включаются в них определенным образом, а именно как суждения, уже иным образом определяющие пред-

ставленные субъекты. Например, *этот* (*der*)<sup>424</sup> министр – он только что подъехал – примет решение. Вместо высказывания, отделенного тире, можно сказать без изменения смысла: *этот министр*, который только что подъехал; или даже: *этот* – только что подъехавший – министр. Ясно, однако, что такое понимание не везде уместно. Атрибутивность зачастую может представлять определяющую предикацию, однако сама она (даже если бы она делала это все время, что, конечно, не так) касалась бы только части имени субъекта. За вычетом всех таких определяющих добавок остается еще полное имя, которому тщетно было бы приписывать [роль] суждения, функционирующего лишь в качестве субъекта. В нашем примере определяющая предикация опирается на имя: *этот* (*der*) министр, от которого нельзя более отделить вторую предикацию. Чем должно было бы здесь быть лежащее в основе суждение, что бы оно гласило, если его понимать как самостоятельное? Означает ли *этот министр* точно то же, что и “*этот – это министр*” (*der – es ist ein Minister*)? Тогда, однако, *этот* (*der*) было бы полным именем и претендовало бы на свое собственное суждение. Но как бы оно выражалось? Существует ли, например, суждение, которое, если его понимать как самостоятельное, гласило бы: *этот* (*der*) существует? В этом [суждении], однако, опять находится тот же самый субъект *этот* (*der*), и, таким образом, мы пришли бы к бесконечному регрессу.

Несомненно, что большая часть имен, и среди них все атрибутивные имена, “произошла” опосредованно из суждений, и в соответствии с этим происхождением они отсылают назад к суждениям. Если говорится, однако, о происхождении и отсылке, то этим уже сказано, что одни и другие различны. Это различие настолько резкое, что мы не можем его отодвинуть в сторону ради теоретических предрассудков или даже ради большей простоты, на которую можно было бы надеяться в учении об актах представления и суждения. Предшествующее суждение не есть еще номинативное значение, которое из него возникает. Что дано в имени как седиментация суждения, это все же не суждение, но от него сильно отличающаяся модификация. {Одновременное модифицированного акта не содержит в себе более осуществление немодифицированного. Если мы узнали или поняли, что *город Галле лежит на реке Заале*, что  $\pi$  – это трансцендентное число, то мы можем затем сказать: *город Галле-на-Заале*,}<sup>425</sup> трансцендентное число  $\pi$ . При этом мы

---

<sup>424</sup> Здесь и далее определенный артикль переводится указательным местоимением. (Прим. перев.).

<sup>425</sup> А: {Если в результате научного размышления мы поняли, что посредством двух чисел  $a$ ,  $b$  однозначно определяется степень  $a^b$ , то мы можем в лю-

более не осуществляем суждение, по крайней мере это не требуется, и суждение, даже если оно устанавливается параллельно, ничего не привносит в акт номинативного значения. И так в каждом случае.

Конечно, мы говорили выше о том, что суждения могут выступать в детерминирующей функции; это нельзя, однако, понимать в собственном и строгом смысле. Ведь если присмотреться поточнее, то эта функция состоит только в том, чтобы позволить атрибуции, обогащающей имя, так сказать, вновь возникнуть перед нами. Само суждение не есть атрибутивная функция и никогда не может принять на себя таковую; оно только устанавливает почву, из которой феноменологически произрастает атрибутивное значение. Если это действие осуществлено, то суждение может снова исчезнуть, а атрибут с его функцией значения останется. В этих случаях, которые представляют собой исключения, мы также имеем дело с комплексной структурой; атрибутивная функция переплетена с предикативной, последняя производит из себя первую, но наряду с этим стремится одновременно стать значимой сама по себе — поэтому с помощью тире отделяется нормальное выражение. Обычные случаи атрибутивной функции свободны от этого усложнения. Тот, кто говорит *о немецком кайзере* или *о трансцендентном числе  $\pi$* , не имеет в виду [суждения]: *этот (der) кайзер — это кайзер Германии*, или  $\pi$  — это некоторое трансцендентное число.

Для полного понимания только что рассмотренного требуется важное дополнение. Мы сказали, что осуществление “модифицированного” акта больше не содержит “первичного”, последний в лучшем случае имеет место наряду с ним и не необходимым образом. Это, однако, не исключает того, что “первичное” суждение в определенном виде “логически” “заключено” в “модифицированном” акте. Здесь следует обратить внимание, что речь о *возникновении и модификации* икоим образом нельзя понимать в эмпирически-психологическом и биологическом смысле, что она выражает своеобразное существенное отношение, коренящееся в феноменологическом содержании (*Gehalt*) переживаний. В собственном существенном содержании номинативно атрибутивного представления заключено то, что его интенция “отсылает обратно” к соответствующему суждению, что оно

---

бом дальнейшем математическом суждении и размышлении сказать: *a в степени b*. Если мы узнали, что  $\pi$  — это трансцендентное число, мы точно так же говорим:}.

выдает себя, в себе самом, в качестве “модификации” этого суждения. Если мы хотим “реализовать” смысл представлений типа *р-свойство S* (*трансцендентное число π*) и осуществить его, но с полной ясностью и отчетливостью, если мы вступаем тем самым на путь осуществляющего удостоверения “подразумеваемого” (“*Gemeinten*”) в этом выражении, то мы должны, так сказать, апеллировать к соответствующему предикативному суждению, мы должны осуществить его и извлечь из него “первично” номинативное представление, дать возможность номинативному представлению выйти из него, вывести из него номинативное представление. Очевидно, то же самое имеет силу *mutatis mutandis* и в отношении неполагающих атрибутивных представлений. Их “подлинное” осуществление требует феноменологически предикативных актов качественно модифицированного вида (эквивалентов (*Gegenstücke*) действительных суждений), чтобы затем иметь возможность первично возникнуть из них. В сущности атрибутивного представления заключена, следовательно, определенная опосредованность, которая выражается в речи о происхождении, выводимости, с другой стороны — об отсылке. Так, мы приходим к тому, что обоснование значимости (*Geltung*) любой номинативной атрибуции *a priori* возвращает к значимости соответствующего суждения и что коррелятивно должно быть также сказано: номинативный предмет, в своем определенном категориальном понимании, “выведен” из соответствующего положения дел, последнее в своем истинном бытии само по себе предшествует первому.

После этого анализа мы можем сделать совершенно общее утверждение, что между именами и высказываниями существуют различия, которые касаются сопряженной со значением сущности [актов], или которые основываются на “представлениях” и “суждениях” как сущностно различных актах. Так же как относительно интенциональной сущности не тождественно, схватывают ли сущее в восприятии или судят, что оно есть, так же не тождественно, именуют ли сущее как таковое или о нем утверждают (предицируют), что оно есть.

Обратим теперь внимание, что каждому полагающему имени очевидным образом соответствует возможное суждение, соответственно, каждой атрибуции — возможная предикация, и наоборот: так, после того как мы отрицали тождество актов относительно их сущности, остается только допустить, что здесь существуют закономерные и, очевидно, идеально-закономерные связи. Как идеально закономерные они подразумевают не каузальное происхождение или эмпирическое сосуществование упорядоченных друг от-

носительно друга актов, но они подразумевают определенную идеально-закономерную функциональную (*operativ*) сопринаадлежность соответствующих идеативно схватываемых сущностей актов<sup>426</sup>, которые точно так же имеют свое “бытие” и свой закономерный “порядок бытия” в царстве феноменологической идеальности, как чистые числа и чистые роды геометрических фигур в царстве арифметической и, соответственно, геометрической идеальности. Если мы вступаем в априорную сферу чистых идей, то мы можем сказать, что в чистой, т.е. неограниченной всеобщности, принимая в расчет видовую сущность значения соответствующих актов, “нельзя было бы” осуществить одни акты, без того чтобы “нельзя было” осуществить сопряженные с ними акты; более того, что и в аспекте логической значимости существуют сопряженности в форме закономерных эквивалентностей такого рода, что нельзя было бы – разумным образом – начать с этого *S*, чтобы при этом “потенциально” не признать, что *S* имеет место. Другими словами: то, что утверждение с какими-либо полагающими именами действительно, а соответствующие этим именам эзистенциальные суждения (*Seinsurteile*) не действительны, есть априорная несовместимость. Это один из той группы “аналитических” идеальных законов, которые коренятся “только в форме” мышления, соответственно, в категориях, как видовые идеи, которые принадлежат к возможным формам “подлинного” мышления.

### § 36. ПРОДОЛЖЕНИЕ. МОГУТ ЛИ ВЫСКАЗЫВАНИЯ ФУНКЦИОНИРОВАТЬ КАК ЦЕЛЫЕ ИМЕНА

Мы должны обдумать еще один важный класс примеров, чтобы проверить на нем наше понимание отношения между номинативными актами и суждениями. Речь идет о случаях, когда утверждительные высказывания находят применение не только с целью определения и при этом – как действительные высказывания – как кажется, образуют части имен, но когда они, как кажется, функционируют прямо как имена, как полные и целые имена. Например, что наконец пошел дождь, обрадует фермеров. Субъект утверждения – признать это здесь необходимо – есть полное высказывание. Подразумевается ведь, что дождь действительно пошел. Модифицированное выражение, которое получило это суждение благодаря форме

<sup>426</sup> С точки зрения чистой логики и грамматики здесь имеет место определенный вид модификаций значений, коренящийся в чистой сущности акта придания значения. (Ср. IV Исследование, § 11).

придаточного предложения, может послужить только для того, чтобы показать, что высказывание находится здесь в функции субъекта, что оно должно взять на себя [роль] основного акта для выстраиваемого на нем полагания предиката.

Все это звучит прекрасно. Если бы оспариваемая концепция нашла действительную опору в этом классе случаев и ее действительно можно было бы принять относительно этого класса, тогда тотчас возникло бы сомнение, не является ли она действенной, несмотря на наши возражения, и в более широкой сфере.

Рассмотрим этот пример подробнее. На вопрос, чему обрадуются фермеры, отвечают: *тому, что или тому факту, что наконец пошел дождь*. Таким образом, факт, положение дел, которое считается существующим, есть предмет радости, есть субъект, о котором высказываются. Этот факт мы можем назвать различным образом. Мы можем, так же как и в отношении всех других предметов, просто сказать: *это*, мы можем также сказать: *этот факт* или, определяя точнее, *факт начавшегося дождя, начавшийся дождь* и т.д.; среди прочего — как в примере: “что пошел дождь”. Из этого сопоставления ясно, что это утверждение есть имя в том же смысле, как и все другие номинативные выражения фактов, и что оно вообще не отличается существенно от других имен в смысллодающих актах. Точно так же как оно именует их и именуя представляет, и так же как другие имена именуют другое — вещи, свойства и т.п., так же оно именует как раз (соответственно, представляет) положение дел, в частности, эмпирический факт.

В чем же состоит различие между этим именованием и актом высказывания относительно положения дел в самостоятельном высказывании, т.е. в нашем примере высказывания *наконец пошел дождь*? Кажется, что мы сначала просто высказываем, а затем только относимся к положению дел в акте именования *наконец и т.д.* — это обрадует фермеров. Здесь мы можем понять противоположность, она ведь несомненна. Положение дел, с одной и с другой стороны, то же самое. В простом высказывании мы судим о дожде и о его появлении; оба для нас в полном смысле слова “предметны”, “представлены”. Мы осуществляем, однако, не простую последовательность представлений, но суждение, своеобразное “единство сознания”, которое “соединяет” представления. И в этом соединении конституируется для нас сознание положения дел. Осуществлять суждение и “осознавать” положение дел этим “синтетическим”, полагающим нечто “по отношению к нечто” образом, есть то же самое. Осуществляется тезис и на его основе второй, несамостоятельный тезис та-

ким образом, что в этом выстраивании-друг-на-друге этих тезисов интенционально конституируется синтетическое единство положения дел. Очевидно, что это синтетическое сознание есть совершенно другое, чем то, которое противополагает (*das Gegenübersetzen*) себе нечто, так сказать, в однолучевом тезисе, в простом возможном субъектном акте, в некотором представлении. Нужно сравнить тот способ, каким “осознается” дождь, и прежде всего нужно сравнить сознание как суждение, когда высказано положение дел, и непосредственно примыкающее к нему сознание как представление, когда названо то же самое положение дел: *это обрадует фермеров*. Это указывает на высказанное положение дел, как указывают пальцем. Оно подразумевает, следовательно, то же самое положение дел. Однако, этот подразумевающий акт не есть сам акт суждения, который ведь прошел, истек как так-то и так-то случившееся психическое событие, но это есть новый и нового типа акт, который в однолучевом тезисе просто противопоставляет себя, как указывающий, уже до этого синтетически (многолучевым образом) конституированному положению дел, имеет его в качестве предмета совершенно в другом смысле, нежели суждение. Это положение дел поэтому осознается в суждении “более первично”; направленная на него однолучевая интенция предполагает многолучевую интенцию и отсылает к ней, что принадлежит собственному смыслу однолучевой интенции. Однако в каждом многолучевом модусе сознания *a priori* коренится возможность (как “идеальная” сущностная возможность) быть переведенным в однолучевой, в котором положение дел в точном смысле “предметно” или “представлено”. (Так же как, скажем, в идеальной сущности геометрической фигуры *a priori* заключена возможность, что ее “можно” вращать в пространстве, преобразовывать, деформируя, в другие фигуры и т.п.). Во всяком случае теперь совершенно ясно: “модус сознания”, тот способ, каким объект становится интенциональным, в обоих случаях различен – это, однако, только другое выражение того, что мы имеем дело с “сущностно” различными актами, с актами различной интенциональной сущности.

Если мы отвлечемся от непосредственной [функции] указания, то существенная черта выделенного в нашем примере *это* (*das*) состоит в том, что мы мыслим простое утверждение на месте субъекта (и на любом другом месте в определенном контексте, которое затребовано именно представлениями), а с другой стороны, этого по необходимости недостает, когда мы мыслим самостоятельное высказывание в собственном смысле. Как только оживляется лежащий в основе определенного артикла момент значения,

осуществляется также некоторый акт представления в нынешнем смысле<sup>427</sup>. Действительно ли употребляется в языке или диалекте artikel, говорят ли [der] человек или homo, Карл или [der] Карл, при этом безразлично. {Легко видеть, что этот момент значения не отсутствует и в функционирующем в качестве субъекта (*subjektivisch*) утверждении *что S есть P* (*daß S P ist*). В самом деле}<sup>428</sup>, *что S есть P* означает то же самое, что и *то, что S есть P*, или, несколько изменив форму, *[тот] факт, [то] обстоятельство, что S есть P*.

Итак, эта ситуация никоим образом не позволяет нам говорить здесь о суждении, действительной предикации (хотя это и напрашивалось), которая могла бы быть субъектом или вообще номинативным актом. Напротив, мы отчетливо видим, что между утверждениями, которые функционируют как имена [различного] положения дел, и между соответствующими высказываниями о тех же самих положениях дел существует различие в интенциональной сущности, которое опосредствуется только идеально закономерными отношениями. Высказывание никогда не может функционировать как имя, а имя — как высказывание, не изменив сущности свою природу, т.е. не изменив свою сопряженную со значением сущность и вместе с ней само значение. При этом мы не хотим, конечно, сказать, что соответствующие акты дескриптивно друг другу совершенно чужды. Материя высказывания частично тождественна материи номинативного акта, в обоих случаях то же самое положение дел интендирано в тех же самых терминах, но в различной форме. Поэтому весьма близкое родство форм выражений не случайно, но коренится в значениях. Если иногда, несмотря на изменение функции значения, выражение остается неизменным, то мы имеем дело как раз с особым случаем экви-вокации. Он относится к весьма широкому классу случаев, когда выражения функционируют в аномальном значении. Очевидно, что

---

<sup>427</sup> В А следует: {Определенный artikel указывает ведь на “определенность” предметного отношения, тогда как неопределенный — на “неопределенность”}.).

<sup>428</sup> А (с нового абзаца): {Этот момент значения наличествует и в функционирующем в качестве субъекта утверждении *что S есть P*. Таким образом, ясно, что все, что мы только что изложили относительно простого *это (das)*, верно также и относительно утверждения как субъекта (*subjektiver Satz*), которое уже благодаря своей грамматической форме отсылает обратно к чему-то иному, а здесь — к некоторому имени, которого оно должно придерживаться. Если тот номинативный носитель выпадает в выражении, то его содержание значения (*Bedeutungsgehalt*) все же неизбежно для полного имени и, таким образом,}.

эта аномалия, коренящаяся в чистой сущности сферы значений, есть вид чисто грамматических аномалий<sup>429</sup>.

Таким образом, наше понимание повсюду может быть проведено последовательно: мы везде различаем представления и суждения, а среди представлений – полагающие представления, [т.е.] наделяющие [предмет] значимостью существования (*Seinswert*), и те, которые не являются таковыми. Далее мы без колебаний будем оспаривать, что причинные придаточные предложения, предложения вида *так как S есть P*, имеют характер суждений. [Мы без колебаний] поставим их в то же самое отношение к условным придаточным предложениям, каковое мы открыли между полагающими и неполагающими именами. Это *так как* может указывать на суждение, в котором было высказано: *S есть P*, но в самом причинном предложении это суждение больше не осуществляется, больше не высказывается *S есть P*, но на просто “представляющей” опоре – которая, в качестве посылки причинного утверждения (*Vordersatzthesis*), характеризуется как модификация синтеза в суждении – основывается (“на нем” осуществляется) второе утверждение, утверждение-следствие (*Nachsatzthesis*). Эта целостность есть новая форма синтеза в суждении, смысловое содержание которого может быть сведено к тому, что лежащее в основе положение дел обуславливает последующее положение дел. Только как комплекс может функционировать здесь причинное придаточное предложение и придаточное предложение следствия, когда мы говорим: *S есть P, и так как это так, то Q есть P*. Здесь не просто дело в том, чтобы синтетически констатировать следствие, но также иметь и удерживать оба эти положения дел “*S есть P*” и “*Q есть P*” сообразно суждениям (*urteilstsmäßig*) в самом соотносящем [их] синтетическом сознании.

Только что осуществленное расширение показывает, что номинативные представления в узком и собственном смысле только репрезентируют для нас более широкий, но строго ограниченный класс “тетических”, “однолучевым образом полагающих” актов. Это нужно иметь в виду и в дальнейшем, даже если мы связываем наше рассмотрение с действительно номинативными представлениями; в соответствии с этим термин “номинативное представление”, там, где он функционирует как термин, обозначающий класс, должен быть понят в весьма широком смысле.

---

<sup>429</sup> Ср. IV Исследование, § 11 и добавление к § 13.

Нужно, пожалуй, обратить внимание на терминологию, которая играет здесь весьма важную роль: под суждением понимается значение самостоятельного, отдельного высказывания. Это значение благодаря внутренней модификации может стать значением условного или причинного придаточного предложения, как и номинативным значением вообще, и это тот тезис, который мы ранее выдвинули.

## ПЯТАЯ ГЛАВА

### ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ УЧЕНИЯ О СУЖДЕНИИ. “ПРЕДСТАВЛЕНИЕ” КАК КАЧЕСТВЕННО ЕДИНЫЙ РОД НОМИНАТИВНЫХ И ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫХ АКТОВ

#### § 37. ЦЕЛЬ ДАЛЬНЕЙШЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ. ПОНЯТИЕ ОБЪЕКТИВИРУЮЩЕГО АКТА

Только что проведенные исследования еще не разрешили вопрос, поставленный в начале § 34. Результат наш таков, что “представление” и “суждение” — это существенно различные акты. При этом речь была (многозначность слов требует постоянного возвращения именно к важнейшим понятиям) о “представлении” в смысле номинативного акта и о “суждении” в смысле высказывания, причем в смысле осуществления нормального, отдельного высказывания. Именование и высказывание, следовательно, “не просто грамматически”, но “существенно различны”, и это, опять-таки, означает, что в обоих случаях, будь это акты придающие значение, будь это акты, осуществляющие значение, они различны по своей интенциональной сущности и в этом смысле различны как виды актов. Доказали ли мы при этом, что акты, которые придают именованию и высказыванию значение и осуществляющий смысл, относятся к различным “основным классам” интенциональных переживаний?

Само собой понятно, что ответ должен быть отрицательным. Об этом не было и речи. Мы должны [еще раз] поразмыслить над тем, что интенциональная сущность выстраивается из двух сторон: материи и качества, и что различие “основных классов” актов относится, как это сразу же становится ясным, только к качествам актов. Мы должны, далее, обдумать и то (что из нашего изложения даже и не следует), что

номинативные и пропозициональные акты должны были бы быть вообще различного качества, не говоря уже о различном роде качества (*Qualitätsgattung*).

Последний выделенный пункт не может быть камнем преткновения. Материя акта в нашем смысле – это ведь не есть нечто чуждое акту и прикрепленное к нему извне, но внутренний момент, неотделимая сторона интенции акта, самой интенциональной сущности. Пусть нас не введет в заблуждение речь о “различных модусах сознания”, в которых могло бы быть нами осознано то же самое положение дел. Эта речь указывает на различного рода акты, но отсюда еще не на различного рода качества актов. При тождественном качестве (этим мы уже руководствовались при выработке идеи материи<sup>430</sup>) та же самая предметность может быть осознана различным образом. Можно вспомнить, например, об эквивалентных полагающих представлениях. Они направлены на тот же самый предмет посредством различных материй. И так же существенная модификация значения при переходе высказывания в номинативную (или ей равную) функцию (выше мы особенно акцентировали внимание на том, чтобы доказать существование такой функции) не может иметь иного содержания, чем содержание *изменения матери*и при тождестве качества или, по меньшей мере (в зависимости от вида номинативной модификации), *рода качества*.

То, что при этом описано действительное положение дел, показывает уже внимательное рассмотрение самих материй. Ранее обсуждавшиеся примеры выявили необходимость дополнения посредством артикла, имеющего номинативную значимость (*bedeutsam*), или посредством номинативных выражений, таких, как: *то обстоятельство, что..., тот факт, что...*, в случае перехода пропозиционального значения к функции субъекта. Это дополнение показывает нам те места, где {в тождественно переданном сущностном содержании матери} обнаруживается иное толкование смысла, где, следовательно, появляются функции схватывания,<sup>431</sup> которые отсутствуют в первичном высказывании или представлены в нем посредством других<sup>432</sup>. Совпадающие в обоих случаях {сущностные моменты}<sup>433</sup> претерпевают, как мы видим повсюду, различную “категориальную формовку”. Можно

<sup>430</sup> См. выше § 20.

<sup>431</sup> А: {к тождественно переданной матери} присоединяются материальные (*materielle*) моменты.

<sup>432</sup> В А следует: {моментов}.

<sup>433</sup> А: {составные моменты}.

сравнить, например, форму  $\{S \text{ есть } P\}^{434}$  с номинативной модификацией  $\{S, \text{ которое есть } P\}^{435}$ .

С другой стороны, последующее рассмотрение прояснит то, что в отношении качеств между номинативными и пропорциональными актами существует родовая общность, и при этом мы одновременно приходим к выделению опять-таки нового, более широкого по сравнению с предыдущим и еще более значимого понятия представления, посредством которого положение о том, что каждый акт основывается на представлениях, получает новую и особенно важную интерпретацию<sup>436</sup>.

Чтобы добиться различия обоих нынешних понятий “представления”, мы будем (впрочем, не предлагая какой-либо окончательной терминологии) в отношении более узкого понятия говорить о номинативных актах, а в отношении более широкого – об объективирующих актах. После введения номинативного понятия представления в предыдущей главе едва ли нужно подчеркивать, что под номинативными актами подразумеваются не просто акты, которые свойственны номинативным выражениям как смыслдающие или присоединяющиеся к ним акты осуществления [смысла], но все родственным образом функционирующие акты, и независимо от того, выполняют ли они некоторую грамматическую функцию.

## § 38. ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ОБЪЕКТИВИРУЮЩИХ АКТОВ ПО КАЧЕСТВУ И МАТЕРИИ

Среди номинативных актов мы различаем полагающие (*setzen*) и не полагающие. Первые подразумевают в определенной степени существование (*sind gewissermaßen Seinsmeinungen*) – будь это чувственные восприятия, будь это восприятия в более широком смысле схватываний предполагаемого существования вообще, будь это прочие акты,

---

<sup>434</sup> A: {некоторые (*ein*) S есть P}.

<sup>435</sup> A: {некоторое S, которое P (*ein S, welches P*)}.

<sup>436</sup> В А следует: {Более широкое понятие будет свободно от сомнений относительно своего внутреннего единства, сомнений, которые беспокоили нас относительно номинативного понятия представления, а именно, вполне ли естественным образом было выделено нами это последнее понятие, и не должно ли оно, чтобы сохранить свое подлинное единство, быть ограничено сферой актов, фундирующих комплексные и категориально фундированные акты, – это мы рассмотрим в VI Исследовании (II раздел, глава 6, § 50).}.

которые, даже не предполагая схватить “сам” предмет (живо или вообще наглядно), имеют его в виду все же как существующий<sup>437</sup>. Другие акты оставляют открытым вопрос о существовании своего предмета; предмет может, объективно рассматривая, существовать, однако в самих актах он не {подразумевается в модусе существования}<sup>438</sup>, или он не имеет силы действительного предмета, он скорее “просто представлен”. При этом действует закон, что каждому полагающему номинативному акту соответствует неполагающий, т.е. некоторое “простое представление” той же самой материи, и наоборот; причем это соответствие следует понимать, естественно, в смысле идеальной возможности.

Определенная модификация — так мы можем выразить это положение дел — переводит любой полагающий номинативный акт в простое представление. Точно такую же модификацию мы находим опять-таки в сфере суждений. Любому суждению присуща модификация, т.е. акт, который именно то, что суждение полагает истинным, просто представляет, т.е. имеет предметно без решения относительно истинности или ложности<sup>439</sup>. Если рассматривать феноменологически, то модификация суждений полностью однородна с модификацией полагающих номинативных актов. Суждения как полагающие пропорциональные акты имеют, следовательно, свои корреляты в простых представлениях как неполагающих пропорциональных актах. В обоих случаях это соответствующие акты той же самой материи, но различного качества. Так же как в случае номинативных актов мы причисляем полагающие и неполагающие акты к одному роду качества, так же и в случае пропозициональных актов — суждения и их {модифицированные}<sup>440</sup> эквиваленты. Различия в качестве в обоих случаях те же самые, и их не нужно рассматривать как различия более высоких родов качества. При переходе от полагающего акта к модифицированному мы не оказываемся в гетерогенном классе, так, как, например, при переходе от какого-либо номинативного акта к акту желания или воли. Что касается перехода от полагающего номинативного акта к акту утверждающего высказывания, то у нас нет повода вообще допускать качественное различие. И точно так же при сравнении соответствующих “простых представлений”. Лишь материя (материя в том смысле, который является основным для этого исследования) со-

<sup>437</sup> Ср. пример в § 34.

<sup>438</sup> А: {является в модусе существования}.

<sup>439</sup> Пожалуй, нужно заметить, что этот способ выражения — парофраза.

<sup>440</sup> А: {лишенные полагания}.

ставляет одно и другое различие; лишь она определяет единство номинативных и опять-таки пропозициональных актов.

В соответствии с этим выделяется обширный род интенциональных переживаний, который охватывает все рассмотренные акты в их квазитиповой сущности и определяет наиболее широкое понятие, которое может быть обозначено термином *представление* внутри совокупного класса интенциональных переживаний. Мы сами хотим назвать этот качественно единый род, взятый в естественной широте, родом *объективирующих актов*. Он дает при четком сопоставлении:

1. Посредством дифференциации качеств – разделение на полагающие акты (акты веры (*des belief*), т.е. суждения в смысле Милля и Брентано) и на неполагающие, “модифицированные” относительно полагания акты, соответствующие “простые представления”. Насколько широко распространяется понятие “полагающей” веры (*belief*), в какой степени оно подразделяется, остается здесь открытым.

2. Посредством дифференциации материи выявляется различие номинативных и пропозициональных актов – но надо еще здесь поразмыслить, не является ли это различие только одним в ряду других, равным образом оправданных различий материи.

В самом деле, если мы вспомним об анализе, проведенном в предыдущей главе, на первый план выйдет здесь – как подлинно радикальная – противоположность между актами синтетическими, многолучевыми, образующими единство, и актами однолучевыми, в одном тезисе полагающими, или принимающими-к-сведению (*dahinstehend-habende*). Нужно заметить, что предикативный синтез представляет собой только одну, получившую особое преимущество форму синтеза (или скорее целую систему форм), которой противостоят другие, зачастую вплетенные в нее формы: таковы конъюнктивный и дизъюнктивный синтез. Например, во множественной (*plural*) предикации *A и B и C суть P* мы имеем единую предикацию, устанавливающую свои пределы посредством трех предикативных слов и тождественного предиката *P*. “На” основном полагании (*des*) *A*, на втором полагании *B*, на третьем полагании *C* в одном трехслойном акте полагается удержанный в качестве тождественного предиката *P*. Этот акт суждения расчленяется при этом на полагание субъекта и полагание предиката как бы “цезурой”, так что один член, субъект, представляет собой, в свою очередь, единую конъюнкцию трех номинативных членов. Последние связаны в конъюнкцию, однако они никаким образом не объединяются в одно номинативное представление.

Однако, как в отношении предикативного, так и “конъюнктивного” (или, более определенно, коллективного) синтеза верно то, что он допускает номинацию (*Nominalisierung*), в которой уже сконституированный посредством синтеза коллектив становится просто “представленным” предметом в некотором новом однолучевом акте и, таким образом, становится “предметным” в точном смысле. Номинативное представление коллектива “отсылает” опять-таки в своем собственном смысле (в своей измененной по отношению к первичному акту материи) к первично конституирующей материи и, соответственно, к первично конституирующему сознанию. Вообще при более пристальном рассмотрении мы находим у всех синтезов то, что выявилось у предцирующих синтезов<sup>441</sup> (причем мы к тому же придерживались предикативной праформы, формы “категорического” синтеза): у всех синтезов возможна фундаментальная операция номинации, превращения синтетического многообразия лучей в один “номинативный” луч с соответствующей материей, отсылающей обратно [к материи синтетического многообразия лучей] (*mit zugehörigen zurückdeutenden Materie*).

Поэтому при рассмотрении в целом идеально возможных “объективирующих” актов мы в самом деле возвращаемся к основополагающему различию “тетических” и “синтетических”, однолучевых и многолучевых актов. Однолучевые – несоставные, многолучевые – составные. Каждый член имеет свое объективирующее качество (свой вид установки на “существование” или соответствующую модификацию качества) и свою материю. Синтетическое целое как объективирующий акт имеет одновременно качество и материю, причем последнюю как составную. Анализ такого целого ведет, с одной стороны, к [отдельным] членам, с другой – к синтетическим (сintаксическим) формам. Дальнейший анализ приводит к тому, что сами члены разделяются на простые и составные, т.е. сами состоящие из отдельных членов и при этом синтетически единые, как, в вышеприведенном примере, конъюнктивные субъекты множественных предикаций; точно так же конъюнктивно связанные посылки условных предикаций; такого же рода в обоих случаях и соответствующие дизъюнктивные соединения и т.д.

Наконец мы достигаем простых, однолучевым образом объективирующих членов, однако из-за этого не необходимо уже первичных в предельном смысле. Ибо однолучевые члены могут еще быть подвергшимися номинации синтезами, номи-

<sup>441</sup> Ср. выше § 35.

нативными представлениями о положениях дел или о коллективах или о дизъюнктивах, члены которых сами опять-таки могут быть положениями дел и т.д. В материи появляются, таким образом, обратные отношения более или менее сложного вида и вместе с этим в своеобразно модифицированном и опосредствованном смысле – *имплицитные членения и синтетические формы*. Если эти члены не имеют обратного отношения, то они также и в этом отношении просты – как это, например, видно при представлениях собственных имен или при всех одночленных (не отделенных друг от друга в экспликативном синтезе) восприятиях, представлениях в фантазии и т.д. Такого рода совершенно простые объективации свободны от всех “категориальных форм”. Очевидно, анализ каждого (не простого) объективирующего акта, в той степени, в какой он прослеживает ступени обратных истолкований относительно заключенных в нем номинаций, сводится в конечном итоге к такого рода “простым” членам акта, простым по форме и матери.

Отметим еще, что общее рассмотрение возможных членений и синтетических форм возвращает нас к закономерностям, которые мы обсуждали в IV Исследовании как чисто логически-грамматические. В этом отношении существенны только материи (объективирующие смыслы акта), в которых выражаются все формы построения объективирующих синтезов. Сюда относится, например, утверждение, что любая объективирующая материя как замкнутое единство (и поэтому любое возможное самостоятельное значение) может функционировать как материя члена (*Gliedmaterie*) в каждом синтезе любой возможной формы. Отсюда становится также понятным и более частное утверждение, что каждая такая материя есть или полная пропозициональная (предикативная) материя, или возможный член таковой. Если мы, с другой стороны, примем в расчет качества, то мы можем высказать утверждение, что в идеальном плане любые объективирующие материи могут быть соединены с любыми качествами.

Если мы остановимся, в частности, на различии номинативных и пропозициональных актов, которое в контексте данного исследования представляет для нас особый интерес, то как раз здесь легко подтвердить утверждаемую нами возможность связи произвольных качеств с произвольными материями. Эта возможность еще не выявилаась всесторонне в анализе предшествующих параграфов, поскольку мы имели дело только с модификациями *суждения*, т.е. с модификациями *полагающего* пропозиционального акта в номинативный акт. Несомненно, однако, что и любое суждение, модифицированное в “простое” представление, позволяет преобразовать себя в соответствующий

номинативный акт. Например, *2x2 равно 5* (просто понятное высказывание без определения позиции по отношению к нему) – в имя *что 2x2 равно 5*. Так как при таких преобразованиях утверждений в имена, которые оставляют нетронутыми качества, т.е. при простых преобразованиях пропозициональных и вообще синтетических материй в номинативные мы говорим о модификациях, то совершенно другого рода модификацию, которая касается качества (превращает полагающие имена и высказывания в неполагающие), явно следует называть *модификацией качества*. В той степени, в какой сохраняется или должна сохраняться материя, которая единственно формирует или обосновывает различия форм (имя остается именем, высказывание – высказыванием, и во всех внутренних членениях и формах), мы должны говорить о *конформной модификации* полагающего акта. Между тем, если понятие конформной модификации понимается в соответствии с естественно присущим ему общим характером, а именно, так, что оно распространяется на любую модификацию, не затрагивающую материю акта, тогда оно, как мы еще рассмотрим, есть более широкое понятие, чем рассматриваемое здесь понятие качественной модификации.

### § 39. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В СМЫСЛЕ ОБЪЕКТИВИРУЮЩЕГО АКТА И МОДИФИКАЦИЯ ЕГО КАЧЕСТВА

Для того чтобы объединить объективирующие акты в один класс, решавшим для нас было то обстоятельство, что весь этот класс был охарактеризован через противопоставление по качеству, а именно: к каждой номинативной *вере* (belief), как и к каждой пропозициональной, к каждому полному суждению относится “простое представление” как их эквивалент (*Gegenstück*). Теперь возникает сомнение, подходит ли вообще эта модификация качества для того, чтобы охарактеризовать единый класс интенциональных переживаний, и не обладает ли она скорее значимостью в качестве мотивации для разделения всей совокупной сферы этих переживаний. В отношении последнего напрашивается следующий аргумент. Каждому интенциональному переживанию вообще соответствует простое представление: желанию – простое представление желания, ненависти – простое представление ненависти, волению – простое представление воления и т.д. – совершенно так же, как действительному именованию и высказыванию – соответствующие простые представления.

Не следует, однако, смешивать здесь в корне различные вещи. Любой возможному акту, как и любому возможному переживанию, как и вообще любому возможному объекту принадлежит относящееся к нему

представление, и оно точно так же может быть квалифицировано как полагающее, так и как неполагающее (как “простое” представление). И все же это в принципе не одно, но целое многообразие различного рода представлений, и это верно даже тогда, когда мы при этом ограничиваемся (как мы это молчаливо делали) представлениями типа номинативных. Это представление может представлять свой объект созерцательно или в мышлении, непосредственно или атрибутивно опосредствованно, и все это самыми разными способами. Для наших целей достаточно говорить об одном представлении или выделить какое-нибудь из них, скажем, представление в воображении, ибо везде равным образом возможны все виды представлений.

Таким образом, каждому объекту соответствует представление объекта, дому – представление дома, представлению – представление представления, суждению – представление суждения и т.д. Однако здесь следует обратить внимание, что представление суждения, как мы уже выше подробно рассматривали, не есть представление обсуждаемого положения дел. И точно так же вообще представление полагания не есть представление предмета, представленного в модусе полагания. В этих двух случаях представленные предметы различны. Поэтому, например, воля, которая хочет реализовать некоторое положение дел, это иная воля, чем та, которая хочет реализовать суждение или номинативное полагание этого положения дел. Полагающему акту его квазититивный эквивалент соответствует совершенно другим образом, чем ему или какому-либо акту вообще соответствует представление об этом акте. Модификация качества акта есть как бы совершенно другая “операция”, чем создание относящегося к нему представления. Существенное отличие этих двух операций выявляется в том, что последняя, [т.е.] операция представляющей объективации *in infinitum* и теративна (символически: О, П(О), П[П(О)]..., где О – какой-либо объект, П(О) – представление об объекте), а модификация качества – не теративна. И опять-таки, различие в том, что представляющая объективация применима ко всем объектам вообще, в то время как модификация качества имеет смысл только в отношении актов. И опять-таки – в том, что один ряд модификаций составляют исключительно номинативные “представления”, тогда как другой ряд не подлежит такому ограничению. И, наконец, в том, что там качества остаются совершенно вне рассмотрения, т.е. модификация касается по существу материй, тогда как здесь, при модификации качества, как раз качество есть то, что модифицировано. Каждому акту веры (belief) со-

ответствует — как его эквивалент — “простое” представление, которое делает представимым ту же самую предметность и точно таким же образом, т.е. на основе той же самой материи, как и этот акт веры (*belief*), и которое отличает себя от этого акта лишь вследствие того, что оно скорее принимает к сведению (*dahinstellt*) представленную предметность, вместо того чтобы полагать ее в модусе, подразумевающем бытие (*in der Weise der Seinsmeinung zu setzen*). Эта модификация не допускает, естественно, итерации, точно так же как она не имеет смысла относительно актов, которые не подпадают под понятие веры (*belief*). Она, следовательно, в самом деле создает единственную в своем роде связь между актами этого качества и их эквивалентами. Например, полагающее восприятие или воспоминание имеет свой эквивалент в соответствующем акте “простого” воображения той же самой материи. Так, например, в перцептивном образном созерцании, при созерцании картины [как произведения искусства] она воздействует на нас эстетически без того, чтобы мы занимали какую-либо позицию по отношению к бытию или небытию изображенного; или в созерцании “образа фантазии”, когда мы вне всякой установки на существование предаемся фантазии. Естественно, что здесь у “простого” представления нет [соответствующего] эквивалента, здесь совершенно непонятно, что бы оно означало и какую роль оно должно было бы играть. Если “акт веры” (*Glauben*) трансформировался в “простое представление”, то мы самое большое можем вернуться к акту веры, но модификации, которая бы повторялась в том же самом смысле и вела бы дальше, не существует.

Иначе [обстоит дело], если мы меняем операцию модификации качества на модификацию представляющей объективации, на номинативную модификацию. Здесь возможность итерации очевидна. В самом простом случае это обнаруживается в отношении актов к Я и их распределении между различными моментами времени и личностями. Один раз я воспринимаю нечто, другой раз я представляю, что я это воспринимаю, третий раз я представляю, что я представляю, что я воспринимаю и т.д.<sup>142</sup> Или другой пример. А изображается на картине. Вторая картина изображает первую, отражая ее, затем третья — вторую и т.д. Здесь различия несомненны. Конечно, это не просто различия в содержаниях ощущений, но различия схватывающих типологических

---

<sup>142</sup> Естественно, что все это не следует понимать эмпирико-психологически. Речь идет (как и везде в данном Исследовании) об априорных возможностях, коренящихся в чистой сущности, которые мы схватываем как таковые с аподиктической очевидностью.

свойств актов (и в особенности интенциональных материй), без которых речь об образе фантазии, о картине и т.д. была бы ведь бессмысленной. И эти различия схватываются имманентно, они феноменологически достоверны, как только осуществляют соответствующие переживания и обращаются при этом в рефлексии к их интенциональным различиям. Это, например, так, если, проводя различие, говорят: *относительно А я имею сейчас восприятие, относительно В – представление в фантазии, С изображено здесь, на этой картине*. Тот, кто прояснит для себя эти отношения, никогда не совершил ошибки тех, кто объявляет представления представлений феноменологически недоказуемыми и просто фикциями. Тот, кто судит таким образом, смешивает, пожалуй, две различные здесь операции; на место представления о простом представлении ставится невозможная, разумеется, модификация качества этого представления.

В отношении качеств, скоординированных посредством конформной модификации, мы считаем возможным допустить родовую общность<sup>443</sup>, и считаем также истинным, что те или другие из этих качеств присущи всем актам, из которых сущностно выстраивается единство любого качественно модифицированного или немодифицированного суждения, безразлично, обращаем ли мы внимание на акты простой интенции значения или на акты осуществления значения. Впрочем, само собой разумеется, что те простые представления совершенно любых актов, которые мы выше отличали от возможных эквивалентов по качеству только<sup>444</sup> у полагающих актов, сами – как простые представления – суть такие эквиваленты; только они таковы не по отношению к своим первичным актам, которые скорее суть их объекты представления. Простое представление желания не есть эквивалент желания, но определенный эквивалент полагающего акта, отнесенного к нему, например, эквивалент *восприятия желания*. Эта пара, восприятие и простое представление желания, принадлежит одному роду; оба суть объективирующие акты; в то время как само желание и его восприятие, а также его воображение или какое-либо иное направленное на него представление – различного рода.

---

<sup>443</sup> Ср. все же с этим интерпретацию “родовой общности” в моих *Идеях* (Ideen, S. 233). Вообще дальнейшее прослеживание результатов этого Исследования привело в некоторых аспектах к углублению и совершенствованию (ср. там в особенности §§ 109-114, § 117 о “модификации в нейтральность”).

<sup>444</sup> Ср. предыдущее примечание.

## § 40. ПРОДОЛЖЕНИЕ. МОДИФИКАЦИЯ КАЧЕСТВА И МОДИФИКАЦИЯ, ВЕДУЩАЯ К ВООБРАЖЕНИЮ

Весьма естественным было бы назвать полагающие акты актами, полагающими действительное (*fürwahrhaltende*), а их эквиваленты — актами воображения. Оба этих выражения, насколько можно о них судить на первый взгляд, имеют свои недостатки, которые в особенности препятствуют терминологической фиксации последнего [выражения]. Рассмотрение этих недостатков будет для нас поводом для того, чтобы сделать некоторые важные дополнения.

Полагание действительного вся логическая традиция относит только к суждениям, т.е. к значениям высказываний. Теперь, однако, все восприятия, воспоминания, ожидания, все акты эксплицитно номинативного полагания назывались бы полагающими действительное. Что касается, далее, слова “воображение”, то оно хотя и означает обычно неполагающий акт, однако оно должно было расширить свой первоначальный смысл и выйти за пределы сферы чувственного воображения, чтобы его объем включал в себя все возможные эквиваленты полаганий действительного. С другой стороны, это слово нуждалось бы в ограничении, ибо мысль о том, как будто [продукты] воображения суть сознательные вымыслы, беспредметные представления или даже ложные мнения, должна быть исключена. Рассказанное мы зачастую принимаем без какого-либо решения о том, истинно оно или ложно. И даже если мы читаем роман, то обычно дело обстоит не иначе. Мы знаем, что речь идет об эстетическом вымысле, но это знание остается невостребованным при эстетическом воздействии<sup>445</sup>. В этих случаях все выражения как со стороны интенций значения, так и со стороны проявляющихся осуществлений в фантазии суть носители неполагающих актов, “воображений”, в смысле принятой нами терминологии.

Это касается также и полных высказываний. Хотя суждения и осуществляются определенным образом, однако они не носят характер действительных суждений; мы не верим, мы также не отрицаем или сомневаемся в том, что рассказывается, мы позволяем воздействовать на нас без всякого полагания действительного; вместо действительных суждений мы осуществляем просто “акты воображения”. Но это нельзя понимать, скажем, таким образом (как это здесь напрашивается), будто бы место действительных суждений должны занять сфантализированные суждения. Мы скорее осуществляем вместо суждения как “полагания

---

<sup>445</sup> Подобное верно, конечно, и для других произведений искусства, например для эстетического созерцания образа.

действительности” соотносимого с ним положения дел модификацию качества, нейтральное принятие к сведению (*Dahingestellhaben*) этого положения дел, которое никоим образом нельзя отождествлять с фантазией этого положения дел.

Слово “воображение” обладает как раз неудобством, которое серьезно препятствует его введению в качестве термина: это слово указывает на схватывание [на основе] образа (*imaginative Auffassung*), на схватывание в фантазии или на образное схватывание в более точном смысле. Тогда как мы ни в коем случае не можем сказать, что все не-полагающие акты суть акты воображения, а все полагающие – не таковы. По крайней мере, последнее сразу же ясно. {Например, представленный в воображении (*imaginierter*) чувственный}<sup>446</sup> предмет может точно так же предстать перед нами в модусе полагания как существующий, как и в модифицированном модусе – как воображаемый. И это может иметь место даже тогда, когда репрезентативное содержание его созерцания остается тождественным, т.е. тождественным остается то, что придает созерцанию не только вообще определенность отношения к этому предмету, но одновременно характер {основанной на воображении (*imaginativ*)}<sup>447</sup> репрезентации, которая вызывает (*vergegenwärtigt*) предмет в представлении как фантазии или в отражающем представлении. Например, содержание явления картины вместе с изображенными на ней фигурами и т.д. остается тем же самым, принимаем ли мы эти фигуры как представления действительных объектов или же позволяем им без [всякого] полагания воздействовать на нас чисто эстетически. Конечно, кажется сомнительным, имеет ли место в чистом виде параллельное положение дел при нормальном восприятии, а именно: может ли восприятие при полном тождестве своего прочего феноменологического состава быть модифицировано по качеству и, таким образом, утратить свой нормальный характер полагания. {Возникает вопрос, не переходит ли тотчас характерное для восприятия перцептивное схватывание предмета как “самого” (и реально) наличествующего в образное схватывание (*Bildauffassung*), в котором предмет, аналогично случаю нормальной перцептивной образности (картины и т.д.), является как данный образно и более не как он сам. Все же здесь можно указать на некоторые чувственные кажимости, такие, как стереоскопические феномены, которые все-таки можно воспринимать как “просто феномены”, совсем как эстетические объекты, т.е. без {[всякой]} установки [на существование], и одновре-

---

<sup>446</sup> А: {Образно (*bildlich*) представленный}.

<sup>447</sup> А: {образной (*bildlich*)}.

менно все же так, как они [суть] сами, но не образы чего-то другого. Однако этого достаточно, чтобы восприятие могло переходить в соответствующую образность (т.е. в некоторый акт, который таит в себе равную материю, хотя в отличающейся форме схватывания) также и без изменения своего характера полагания.}<sup>448</sup>

Мы видим, что здесь можно различить двойную конформную модификацию – модификацию качества и модификацию, [ведущую] к {воображению (imaginative)}<sup>449</sup>. В обоих случаях материя остается неизменной. При тождестве материи то, что еще может изменяться в акте – это как раз не просто качество. Качество и материю мы поняли хотя и как “всесело сущностное”, ибо сопряженное со значением и неотделимое от любого акта, однако мы уже с самого сначала указали на то, что в актах можно различить еще и другие моменты. Именно они принимаются в расчет, как покажет ближайшее исследование, при различении {несозерцательной объективации}<sup>450</sup> и интуиции и опять-таки – перцепции и воображения (Imagination).<sup>451</sup>

---

<sup>448</sup> А: {Возникает вопрос, не переходит ли тотчас характерное для восприятия перцептивное схватывание предмета как “самого” наличествующего предмета в схватывание посредством воображения (imaginative Auffassung), в котором предмет, аналогично случаю фантазии и физической образности (картины и т.д.), является как данный образно и более не как он сам. Во всяком случае, восприятие может переходить в соответствующую образность (т.е. в акт равной материю, хотя и различной формы схватывания) и без изменения своего характера полагания.}.

<sup>449</sup> А: {репрезентации (representative)}.

<sup>450</sup> А: {сигнификации}.

<sup>451</sup> В А следуют еще два абзаца: {Относящаяся к этому последнему различию модификация, [ведущая] к воображению – которая переводит восприятие в воображение, [обладающее] равной материей, не обращая внимание в обоих случаях на характер полагания – точно так же не допускает никакой итерации. Хотя и существует много образных представлений, которые конформным образом дают явление того же самого предмета с теми же самыми определенностями, как и предданное восприятие, однако они не относятся друг к другу так, как, скажем, восприятие относится к каждому из них. Трансформацию, которую претерпевает восприятие, когда оно переходит в образность, трансформацию перцептивного схватывания в схватывание в воображении, нельзя осуществить, естественно, относительно самого воображения.}

Нельзя также смешивать эту конформную модификацию с образованием выстроенных друг на друге представлений представлений (Vorstellungsvorstellungen); как если бы, например, образы имели другие образы в качестве предметов, а эти снова и т.д. Возможно, что как раз это смешение, и еще

Если прояснены дескриптивные отношения, то это, очевидно, просто спор о терминологии, ограничивать ли слово *суждение*, как мы это делаем, следуя традиции, (немодифицированными) значениями высказываний или же приписывать ему в качестве области применения всю сферу актов веры (*belief*). В первом случае не охватывается полностью какой-либо “основной класс” актов и даже низшая дифференция качества, поскольку материя — для этого к нашему понятию материи относится как *существует* [предмет], так и *не существует* (*das ist und ist nicht*) — также определяет установление этих пределов. Однако это к делу не относится. Так как *суждение* есть логический термин, то только логический интерес и логическая традиция должны решать, какое понятие должно дать этому термину значение. В этом отношении нужно, пожалуй, сказать, что такое фундаментальное понятие, как понятие (идеального) значения высказывания, каковое все же есть предельное единство, к которому должно быть сведено все логическое, должно сохранить свое естественное и исконное выражение. Термин акт суждения нужно было бы ограничить соответствующими видами актов, интенциями значений полных высказываний и осуществлениями, которые соответствуют этим интенциям значений и обладают той же самой сопряженной со значением сущностью. Обозначение всех полагающих актов как суждений имеет тенденцию скрывать существенное различие, которое отделяет номинативные и пропозициональные акты — при всей их общности в отношении качества, — и смешивать при этом ряд важных отношений. С термином представление дело обстоит так же, как с термином суждение. То, что под этим должна понимать логика, решается ее собственными потребностями. Конечно, тогда следует принять в расчет взаимоисключающее разделение между представлением и суждением, а также то обстоятельство, что представление претендует быть тем, на основе чего можно выстроить полное суждение. Нужно ли принять тогда то понятие представления, которое Больцано, обобщая все возможные частные значения логических суждений, положил в основу своей трактовки научоучения, или нужно ограничиться относительно самостоятельными значениями этого вида, говоря феноменологически, обособленными членами суждения и, в частности, номинативными актами<sup>452</sup>, или, далее, не следует ли скорее предпочесть другое направ-

---

больше, чем смешение, рассмотренное в предыдущем параграфе, способствуют заблуждению, согласно которому представления представляют логические фикции.}.

<sup>452</sup> В А следует: {, если к ним причисляют предикаты}.

ление деления и понять представления в качестве простых презентаций, т.е. как совокупное содержание соответствующих актов, которое остается после абстрагирования от качества и, таким образом, содержит в себе из интенциональной сущности только материю — это трудные вопросы, которые, во всяком случае, не могут найти здесь разрешения<sup>453</sup>.

#### § 41. НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОЛОЖЕНИЯ О ПРЕДСТАВЛЕНИИ КАК ОСНОВЕ ВСЕХ АКТОВ. ОБЪЕКТИВИРУЮЩИЙ АКТ КАК ПЕРВИЧНЫЙ НОСИТЕЛЬ МАТЕРИИ

Некоторые исследователи прошлого и настоящего времени понимают термин “представление” так широко, что он вместе с “просто представляющими” актами включает в себя также акты, полагающие действительное, и в особенности суждения, короче, в свою сферу объективирующих актов. Если в основу полагается это важное понятие, образующее особый род качества, то положение о том, что в основе [всех актов] лежат представления — мы уже объявили об этом выше — получает новый и особенно значимый смысл, по отношению к которому предыдущий смысл, основывающийся на понятии номинативного представления, есть просто вторичное ответвление. Мы можем как раз сказать: каждое интенциональное переживание есть или объективирующий акт, или имеет такой акт в качестве “основы”, т.е. в последнем случае оно<sup>454</sup> с необходимостью имеет в себе объективирующий акт как составную часть, совокупная материя которого есть одновременно, и причем индивидуально тождественно, его совокупная материя. Все то, что мы уже сказали<sup>455</sup>, растолковывая смысл еще непроясненного положения, мы можем привести здесь почти слово в слово и тем самым одновременно оправдать термин *объективирующий акт*. Ибо если ни один акт, или скорее качество акта, которое само не принадлежит типу объективирующих, не может присвоить свою материю, то это происходит

<sup>453</sup> В А следует: {Однако достаточно очевидно, что не все различия, требуемые и неизбежные для феноменологического прояснения логических понятий, уже поэтому принадлежат самой логике как априорной доктрине.}.

<sup>454</sup> В немецком тексте (Husserliana XIX (I) S. 514, Z. 21) — *er* (он). Это, очевидно, опечатка, так как имеется в виду интенциональное переживание (*das Erlebnis*), т. е. оно. (Прим. перев.).

<sup>455</sup> Ср. § 23.

посредством некоторого объективирующего акта, сплетенного вместе с этим качеством в единый акт: таким образом, объективирующие акты имеют как раз уникальную функцию — изначально делать представимой предметность для всех прочих актов, предметность, к которой последние должны осуществлять свои новые способы отнесения. Отнесение к предметности вообще конституируется в материи. Всякая материя есть, однако, так гласит наш закон, материя некоторого объективирующего акта и только посредством такого может стать материей нового, фундированного в нем качества акта. Мы должны в определенной степени различать первичные и вторичные интенции, последние из которых обя заны своей интенциональностью только фундированию посредством первых. Имеют ли, впрочем, первичные, объективирующие акты характер полагающих (актов, полагающих действительное, актов веры) или не полагающих (“просто представляющих”, нейтральных), для этой функции безразлично. Некоторые вторичные акты всецело требуют [в качестве своей основы] актов, полагающих действительное, как, например, радость или горе, для других достаточно просто модификаций, как, например, для желания, эстетического чувства. Весьма часто лежащий в основе объективирующий акт есть комплекс, который включает в себя акты обоих родов.

## § 42. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАССМОТРЕНИЕ. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДЛЯ КОМПЛЕКСНЫХ АКТОВ

Для более детального прояснения этого примечательного обстоятельства мы прибавим следующее замечание.

Каждый составной акт *eo ipso* есть комплекс качеств; он имеет столько качеств (различного или того же самого вида или той же самой дифференции), сколько в нем можно различить отдельных актов. Каждый составной акт есть, далее, фундированный акт. Его совокупное качество есть не просто сумма качеств частичных актов, но именно однодушное качество, единство которого фундировано в этих устанавливающих качествах, точно так же как единство совокупной материи есть не просто сумма материй частичных актов, но — в той мере, в какой вообще имеет место распределение материи по частичным актам — фундировано в частичных материях. Имеют место, однако, существенные различия в способе, каким акт может быть комплексом качеств и быть фундированным в других актах, если принимать в расчет различные способы, какими различные качества относятся друг к другу, к единой совокупной материи и к соответствующим частичным матери-

ям, в которых они обретают единство посредством различных элементарных фундирований.

Акт может представлять из себя комплекс такого рода, что его комплексное совокупное качество разделяется на несколько качеств, каждое из которых имеет одну и ту же общую индивидуально-тождественную материю; так, например, в радости относительно некоторого факта [имеет место] комплекс из специфического качества радости и качества полагания действительности [факта], благодаря которому для нас становится представимым этот факт. На основании этого можно было бы подумать, что любое из этих качеств за исключением одного-единственного и произвольно взятого могло бы исчезнуть, тогда как все еще оставался бы некоторый конкретный и полный акт. Можно было бы, далее, подумать и так, что качества любого рода могли бы быть связаны с одной-единственной материей данным образом. Наш закон утверждает, что все это невозможно, но что в каждом из таких комплексов и в каждом акте вообще с необходимостью должно налицаствовать качество объективирующего рода, так как материя вообще не может быть реализована, не будучи материей некоторого объективирующего акта.

Качества другого рода всегда, следовательно, фундированы в объективирующих качествах. Они нигде не могут быть непосредственно и в одиночку связаны с материей. Там, где они появляются, там совокупный акт с необходимостью является качественно *полиморфным* (*mehrförmig*), т.е. содержащим качества различных родов; и причем так, что от него всегда может быть отделен (sc. односторонне)<sup>456</sup> полный объективирующий акт, который обладает совокупной материей совокупного акта как своей [собственной] материей. Впрочем, мономорфные (*einförmig*) акты, в соответствующем смысле, не нуждаются в том, чтобы быть простыми. Все мономорфные акты суть объективирующие, и мы можем даже перевернуть [это утверждение]: все объективирующие акты суть мономорфные; однако объективирующие акты могут быть еще и комплексными. Материи частичных актов суть теперь просто части материи совокупного акта; в последнем конституируется совокупная материя вследствие того, что к частичным актам принадлежат части материи и что к единству совокупного качества принадлежит единство совокупной материи. Разделение на части может быть, впрочем, эксплицитным членением, однако внутри определенных через номинацию (*nominalisierte*) материй (в смысле ранее описанной номинации) может проявиться членение любой формы, которое еще допускается в

---

<sup>456</sup> Ср. III Исследование, § 16.

свободном синтезе. Любое высказывание, функционирует ли оно в нормальном (как утвердительное) или в модифицированном значении, дает нам относящийся сюда пример. {Членам}<sup>457</sup> [высказывания] соответствуют лежащие в [их] основе частичные акты вместе с частичными материями; связующим формам, таким, как *есть* или *не есть*, *если...то, и, или* и т.п. соответствуют фундированные типологические свойства актов, однако одновременно — фундированные моменты совокупной материи. При всем этом комплекс акт [остается] мономорфным; мы находим также только одно объективирующее качество, которое относится к совокупной материи; и более чем одно объективирующее качество не может быть отнесено к одной-единственной и взятой как целое материей.

Из такого мономорфизма вырастает теперь полиморфизм, и это благодаря тому, что объективирующий совокупный акт соединяется с качествами нового вида, которые отнесены к совокупной материи, или также благодаря тому, что новые качества просто присоединяются к отдельным частичным актам — когда, например, на основе единого созерцания, разделенного на части, относительно одной части появляется удовольствие, относительно другой — неудовольствие. И наоборот, само собой разумеется, в любом комплексном акте, причем безразлично, содержит ли он качества акта не объективирующего вида, которые основаны на совокупной материи или на ее частях, все эти качества актов могут быть, так сказать, в ч е р к у т ы ; тогда остается полный объективирующий акт, который еще содержит совокупную материю первичного акта.

Дальнейшим следствием господствующей здесь закономерности будет также то, что фундирующие акты предельного уровня (*letzfundierende Akte*) в любом комплексном акте (соответственно, акты, содержащиеся в номинативных членах в качестве предельного уровня) должны быть объективирующими актами. Все они суть<sup>458</sup> номинативные акты, причем, в конечном счете, члены предельного уровня в любом отношении суть простые номинативные акты, простые (*schlicht*) соединения простого (*einfach*) качества и простой (*einfältig*) материи. Мы можем также высказать утверждение, что все простые акты суть номинативные. Конечно, обратное неверно; не все номинативные акты простые. Так же как в объективирующем акте появляется расчлененная материя, так же обнаруживается в нем категориальная форма, а для всех категориальных форм существенно то, что

---

<sup>457</sup> A: {“терминам” (“Terminis”).}

<sup>458</sup> Согласно § 38.

они конституируются в фундированных актах, как мы еще это рассмотрим<sup>459</sup> более точно.

[Примечание]. В вышеупомянутом и непосредственно следующем рассмотрении под материи не нужно понимать просто абстрактный момент интенциональной сущности [акта]; можно было бы заменить ее [термином] целостность акта (*das Ganze des Aktes*), только абстрагируясь от качества — т.е. заменить тем, что мы в следующем Исследовании будем называть репрезентацией: все существенное тогда остается.

## § 43. РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРЕДШЕСТВУЮЩУЮ ИНТЕРПРЕТАЦИЮ ОБСУЖДАЕМОГО ПОЛОЖЕНИЯ

Теперь понятно, почему мы выше<sup>460</sup> могли утверждать, что положение Брентано, интерпретированное на основе понятия номинативного представления, — это просто вторичное следствие того же самого положения в новой интерпретации. Если каждый сам уже необъективирующий (или не чисто объективирующий) акт фундирован в объективирующих актах, то он должен, само собой разумеется, быть фундирован в конечном счете в номинативных актах. Ибо каждый объективирующий акт, как мы говорили, есть или простой акт, т.е. *eo ipso* номинативный, или составной, следовательно, фундированный в простых, т.е. опять-таки в номинативных актах. Эта новая интерпретация, очевидно, является намного более значимой, так как только благодаря ей сущностные и основополагающие отношения приобретают чистое выражение. При другой интерпретации, хотя в ней и не высказывается ничего неверного, смешиваются или пересекаются два в корне различных вида фундирования.

1. Фундирование необъективирующих актов (таких, как радость, желание, воление) в объективирующих (представление, полагание действительного), причем качество акта фундировано первично в другом качестве акта и лишь опосредствовано — в материи.

2. Фундирование объективирующих актов в других объективирующих актах, причем материя акта первично фундируется в материях других актов (например, материя предикативного высказывания — в материях фундирующих номинативных актов). Ибо мы можем и таким образом посмотреть на вещи. Из того обстоятельства, что материя не-

<sup>459</sup> Во втором разделе VI Исследования.

<sup>460</sup> § 41.

возможна без объективирующего акта, должно непосредственно следовать, что там, где материя фундирована в других материях, объективирующий акт этой первой материи фундирован как раз в таких актах предельных материй. Следовательно, тот факт, что любой акт всегда фундирован в номинативных актах, имеет различные источники. Первичный источник состоит повсюду в том, что каждая простая материя, т.е. не включающая в себя более никакого материального фундирования, есть номинативная материя, и отсюда каждый фундирующий объективирующий акт предельного уровня — номинативный. Так как, однако, все качества актов другого рода фундированы в объективирующих, то это предельное фундирование переносится посредством номинативных актов от объективирующих на все акты вообще.

## ШЕСТАЯ ГЛАВА

### ОБЗОР ВАЖНЕЙШИХ ЭКВИВОКАЦИЙ ТЕРМИНОВ “ПРЕДСТАВЛЕНИЕ” И “СОДЕРЖАНИЕ”

#### § 44. “ПРЕДСТАВЛЕНИЕ”

В последних главах мы столкнулись с четырьмя или пятью эквивокациями слова “представление”.

1. Представление как материя акта (*Aktmaterie*); или как мы можем вполне естественно дополнить: представление как лежащая в основе акта *репрезентация*, т.е. полное содержание акта за исключением качества; ибо это понятие также играет роль в нашем рассмотрении, хотя, если учесть наш особый интерес к отношению между качеством и материей, это приводит к тому, что в особенности делается акцент на материи. Материя как бы говорит, какой предмет подразумевается в акте и в каком смысле он при этом подразумевается; *репрезентация*, однако, привлекает вдобавок моменты, которые лежат вне интенциональной сущности и дают то, что предмет подразумевается как раз в модусе перцептивного созерцания или созерцания в воображении или просто подразумевается несозерцательно. Этому посвящен обстоятельный анализ в первом разделе следующего Исследования.

2. Представление как “простое представление”, как модификация качества какой-либо формы “веры” (*des “belief”*), например, как простое понимание утверждения без внутреннего решения со-

гласиться [с ним] или [его] отвергнуть, без предположения или сомнения и т.д.

3. Представление как номинативный акт, например, как субъектное представление (*Subjektvorstellung*) в акте высказывания.

4. Представление как объективирующий акт, т.е. в смысле класса актов, который с необходимостью присутствует (*vertreten*) в каждом полном акте, так как любая материя (или презентация) должна быть дана первично как материя (или презентация) такого акта. Это “основной класс” качеств охватывает как акты веры (*des belief*), номинативной и пропозициональной, так и их “эквиваленты”, так что сюда принадлежат все представления во втором и третьем смысле (из вышеуказанных).

Более точный анализ этих понятий *представления*, соответственно, охватываемых ими переживаний, и окончательное установление их отношения друг к другу должно еще стать задачей дальнейших феноменологических исследований. То, что мы здесь еще хотим попытаться [сделать], это присоединить ряд других эквивокаций обсуждаемого термина. Их строгое отделение друг от друга имеет фундаментальную важность для наших логико-познавательных усилий. С феноменологическим анализом, который является необходимой предпосылкой для распутывания этих эквивокаций, мы, разумеется, познакомились в нашем прежнем изложении лишь частью *in extenso*; однако то, чего еще недостает, было уже неоднократно затронуто и в большинстве случаев обрисовано в такой степени, что мы можем вкратце обозначить главные пункты. Итак, мы продолжаем перечисление следующим образом:

5. Акт представления (*das Vorstellen*) зачастую противопоставляется простому акту мышления. Решающим является тогда то же самое различие, которое обозначается также противоположностью созерцания и понятия. Об эллипсоиде я имею представление, о поверхности Куммера — нет; однако посредством соответствующих чертежей, посредством моделей или посредством теоретически направленного движения фантазии я также могу получить о ней представление. Круглый квадрат, правильный двадцатигранник и тому подобные априорные невозможности в этом смысле “непредставимы”, как и полностью ограниченная часть евклидова многообразия более чем трех измерений, число  $\pi$  и подобные образования, в которых не содержится никакой несовместимости. Во всех этих случаях, когда мы не можем нечто представить, нам даны “просто понятия”, точнее говоря, мы имеем номинативные выражения, и они оживлены интенциями значений, в которых значимые предметы “мысятся” более или менее неопределенным об-

разом — просто как носители определенно названных атрибутов, например, в неопределенной атрибутивной форме *некоторое A*. Простому мышлению противостоит теперь “представление” — очевидно, что это созерцание, которое придает осуществление простой интенции значения, и причем соразмерное осуществление. Этому новому классу случаев отдается преимущество вследствие того, что к мыслительным представлениям (*Denkvorstellung*), которые не удовлетворяют окончательным интересам познания, — будь это чисто символические интенции значения, будь это интенции, смешанные с фрагментарным и каким бы то ни было неадекватным созерцанием, — прилегает со всех сторон и звено за звеном “соответствующее созерцание”: определенное созерцаемое предстоит перед нами в восприятии или воображении и точно так, как оно было интендировано на стороне мышления. Таким образом, представить нечто означает теперь приобрести соответствующее созерцание в отношении того, что было просто мыслимым, т.е. того, что хотя и обладает значением, но в лучшем случае лишь {весыма недостаточным образом}<sup>461</sup> было приведено к наглядности.

6. Весьма распространенное понятие представления относится к противоположности воображения и восприятия. Это представление господствует в обыденной речи. Если я вижу церковь св. Петра, то ее я не представляю. Я ее представляю, однако, тогда, когда я ее воспроизвожу в “образе памяти”, или когда она у меня перед глазами как произведение живописи, как рисунок и т.п.

7. Представление было только что конкретным актом воображения. Если присмотреться получше, то образ как физическая вещь также означает представление изображенного, как, например, в словах *эта фотография представляет церковь св. Петра*. Представление означает тогда являющийся при этом объект-образ (*Bildobjekt*) (в отличие от основы образа (*Bildsujet*), от отображеного объекта): являющаяся в цветах фотографии вещь не есть сфотографированная церковь (основа образа), но только представляет ее. Эти эквивокации переносятся на {“образность” простых воспроизведений в памяти или простой фантазии. Явление в переживании сфантазированного как такового интерпретируется наивным образом как реальное (*reell*) нахождение образа в сознании; являющееся в определенном модусе своего явления (*im Wie seiner Erscheinungsweise*) считается внутренним образом — так же как нарисо-

---

<sup>461</sup> А: {неадекватно}.

ванный образ считается “представлением” сфантазированой вещи. При этом не осознают, что внутренний “образ” (и его способ “представлять” вместе с другими возможными образами одну и ту же вещь) конституируется интенциально и сам не может быть реальным (reell) моментом *п е р е ж и в а н и я* фантазии<sup>462</sup>.

8. Если из речи о представлении не устраниены эквивокации, то во всех случаях, когда предполагается отношение между образом и вещью (*Bildverhältnis*), важную роль играет также следующая мысль.} <sup>463</sup>

Часто весьма неадекватный образ “репрезентирует” вещь и одновременно вызывает ее в памяти, является для нее знаком. Этот последний обнаруживает свою пригодность вызывать относительно нее непосредственное и более богатое по содержанию представление. Фотография напоминает нам об оригинале и является одновременно его репрезентантом, в некотором смысле его представителем (*Stellvertreter*). Представление образа на фотографии делает возможным многообразные суждения, которые были бы иными при восприятии оригинала. Подобным образом часто функционирует и содержательно чуждый вещи знак, например алгебраический символ. Он вызывает представление обозначаемого (пусть оно также будет несозерцательным, интегралом и т.п.), ведет к нему нашу мысль (как если бы мы воспроизвели полный смысл дефиниции интеграла); одновременно знак в контексте математических операций может функционировать “репрезентативно”, как представитель, при этом осуществляют операции сложения, умножения и т.д., как будто в нем непосредственно дано символизируемое. Предыдущие исследования показали, что этот способ выражения является весьма несовершенным<sup>464</sup>, однако он выражает то понимание, которое является определяющим, когда мы [теперь] говорим

---

<sup>462</sup> Ср. критику теории отражения, приложение к §§ 11 и 20.

<sup>463</sup> А: {на об раз ность в фан тазии . С точки зрения вполне объяснимого заблуждения, внутреннее переживание, в котором является образ фантазии, интерпретируется как бытие объекта-образа в сознании: как будто в нем помещается нечто такое, как образ на фотографии. Таким образом, в н у т р е н н и й о б р а з также выступает как представление, хотя более точный анализ может, конечно, показать его отличие от *переживания* фантазии (в котором этот образ и посредством него изображенный предмет конституируются интенциально, без того чтобы образ или предмет реально (reell) наличествовали в переживании).

В основе этой эквивокации лежит следующая, выраженная в более общей форме мысль.}. В А начинается новый абзац.

<sup>464</sup> Ср. I Исследование, § 20, а также II Исследование, § 20 и [четвертую] главу “Абстрагирование и репрезентация”.

о представлении. В соответствии с этим представлением называется как раз *репрезентация* в двойственном смысле — побуждения к представлению и представительства. Так, математик, рисуя на доске, говорит: *OX представляет асимптоту гиперболы;* или, решая [уравнение]: *x представляет корень уравнения f(x)=0*<sup>465</sup>. Вообще знаком называется, безразлично, является ли он знаком-образом или знаком-названием (*Nennzeichen*), “представление” обозначаемого.

То, что мы говорим сейчас о репрезентации (мы и не хотим фиксировать это терминологически) относится к объектам. Эти “репрезентирующие объекты” конституируют себя в определенных актах и посредством новых актов истолковывающего (*hinausdeutend*) представления получают характер “репрезентантов” для новых объектов. Иной и более первичный смысл репрезентации обозначен в пункте 1, где репрезентанты — это пережитые содержания, которые претерпевают в репрезентации объективирующее схватывание и способствуют таким образом тому (сами не становясь предметными), что объект становится для нас представимым.

Это ведет сразу же к новой эквивокации.

9. Различие между восприятием и воображением (*Imagination*) (последнее само, опять-таки, обнаруживает весьма значимые дескриптивные различия) постоянно смешивается с различием между ощущениями и фантазиями (*Phantasmen*). Первое — это различие актов, второе — различие не-актов, а именно пережитых содержаний, которым в актах восприятия или воображения достается {схватывание}.<sup>466</sup> (Если все в этом смысле репрезентирующие содержания хотят называть ощущениями, то нужно было бы терминологически различать, скажем, между импрессивными и репродуктивными ощущениями.) Существуют ли вообще существенные дескриптивные различия между ощущениями и фантазиями, {достаточно ли обычно приводимых различий в живости, постоянстве, соответственно, изменчивости и т.п., или же в обоих случаях следует возвратиться к модусам сознания}<sup>467</sup> — мы не можем здесь в это вдаваться. Во всяком случае достоверно, что возможные различия в содержаниях уже не составляют различия между восприятием и воображе-

---

<sup>465</sup> Эти способы выражения сегодня все больше выходят из употребления; ранее они были весьма распространены.

<sup>466</sup> А: {истолковывающее схватывание}.

<sup>467</sup> А: {относятся ли обычно приводимые различия <...> к самим содержаниям или к их схватыванию}.

нием, которое скорее, как с несомненной ясностью показывает анализ, есть различие актов как таковых. Мы не можем даже помыслить о том, чтобы считать дескриптивно данное в восприятии или фантазии просто комплексом пережитых ощущений или фантазм. С другой стороны, весьма обычное смешение одного и другого обусловлено тем, что под представлением понимают то представление в фантазии (соответственно пунктам 6 и 7), то соответствующую фантазму (комплекс презентирующих содержаний образности в фантазии (*Phantasiebildlichkeit*)), так что отсюда возникает новая эквивокация.

10. Из-за смешения явления (например, конкретного переживания фантазии или {образа фантазии})<sup>468)</sup> с являющимся (*das Erscheinende*) представленный предмет также называется представлением. Точно также и в случае восприятий и вообще в случае представлений в смысле простых или уже логически понятых созерцаний. Например, “мир есть мое представление”.

11. Мнение, что все {переживания сознания}<sup>469</sup> (содержания в смысле феноменологически реального (*reell*)) осознаются в смысле внутреннего восприятия или какой-либо другой внутренней направленности (осознанность (*Bewußtheit*), первичная апперцепция) и что вместе с этой направленностью *eo ipso* дано представление (сознание, или Я, ставит перед собой содержание), вело бы к тому, что все содержания сознания назывались бы представлениями. Это суть *ideas* английской философии эмпиризма, начиная с Локка. (У Юма они называются *perceptions*.) Иметь представление или переживать содержание – эти выражения зачастую употребляются как равнозначные.

12. В сфере логики весьма важно отделить специфически логические понятия представления от других понятий представления. То, что для этого вовлекается в рассмотрение несколько понятий, мы уже мимоходом упомянули выше. Следует еще раз упомянуть большевское понятие “представления в себе”, не затронутое в предыдущем перечислении, под которым мы понимаем любое самостоятельное или несамостоятельное частичное значение внутри полного высказывания.

В отношении всех чисто логических понятий представления нужно отличать, с одной стороны, идеальное от реального, например номинативное представление в чисто-логическом смысле – от актов, в которых оно {реализуется}<sup>470</sup>. С другой стороны, нужно отличать про-

---

<sup>468</sup> А: {презентирующего образа}.

<sup>469</sup> А: {содержания сознания = переживания}.

<sup>470</sup> А: {конституируется}.

стые интенции значений от {переживаний}<sup>471</sup>, которые дают им более или менее соразмерное осуществление, т.е. от представлений в смысле созерцаний.

13. Наряду с перечисленными эквивокациями, вред от которых должен ощутить каждый, кто серьезно углубится в феноменологию мышления как переживания, существуют еще и другие, менее важные. Упомянем, например, употребление слова *представление* в смысле мнения (*δόξα*). Эта эквивокация возникает посредством {естественного переноса}<sup>472</sup>, который мы обнаруживаем у всех родственных терминов. Я напоминаю о вербально многообразных, однако всегда равнозначных оборотах: это *распространенное мнение, представление, воззрение, взгляд, понимание* и т.д.

#### § 45. “СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ”

Само собой разумеется, выражения, коррелятивные “представлению”, соответствующим образом многозначны. Особенно это касается того, “что́ представляет представление”, т.е. “содержания” представления. Из предыдущего анализа уже ясно, что простого различия между содержанием и предметом представления, как его отстаивал Твардовский, присоединяясь к Циммерману, совершенно недостаточно (хотя похвально вообще настаивать здесь на четком различии). В логической сфере (которую эти авторы имеют в виду, не осознавая этого ограничения) наряду с именованым предметом нужно различать не просто [нечто] однокакое содержание, но можно и нужно различать еще многое. Прежде всего, под содержанием, например номинативного представления, можно понимать значение как идеальное единство: представление в чисто логическом смысле. Ему соответствует, как {реальный (reell)}<sup>473</sup> момент в реальном {(reell)}<sup>474</sup> содержании акта представления, интенциональная сущность с качеством представления и материей. Далее, мы различаем в {реальном (reell)}<sup>475</sup> содержании отделимые, не принадлежащие интенциональной сущности составные части: “содержания”, которые подвергаются схватыванию в акте сознания (в интенциональной сущности), т.е. ощущения и фантазмы. К этому при-

<sup>471</sup> А: {восприятий и воображений}.

<sup>472</sup> А: {того же переноса из сферы созерцательности}.

<sup>473</sup> А и В: {real}. Исправлено в 3-м издании.

<sup>474</sup> А: {дескриптивном}.

<sup>475</sup> А: {дексприптивном}.

соединяются у многих представлений опять-таки многозначные различия формы и содержания; особенно важным является здесь различие матери и (совершенно в новом смысле) и категории языковой формы, чем мы весьма много должны будем еще заниматься. С этим связан сам по себе неоднозначный способ выражения, [когда мы говорим] о содержании понятий: содержание=совокупности "признаков" (*Merkmal*) в отличие от формы их связи. Насколько сомнительной является унификация способов говорить о содержании при простом противопоставлении акта, содержания и предмета, показывают (выше уже частично обнаруженные) трудности и заблуждения, в которые впал Твардовский, когда он говорит о "движущейся в двух направлениях деятельности представления", когда он полностью упускает из виду значение в идеальном смысле, когда очевидные различия значений улетучиваются из-за психологистского их сведения к этиологическим различиям, [а также] когда он обсуждает учение об "интенциональном существовании" (*intentionale Inexistenz*) и учение об общих предметах.

**Примечание.** В последнее время неоднократно высказывался взгляд, что между актом представления (*Vorstellen*) и представленным содержанием не существует никакого различия, или, по крайней мере, таковое нельзя обнаружить феноменологически. Позиция по отношению к этому будет, естественно, зависеть от того, что понимать под этими словами: акт представления и содержание. Тот, кто их интерпретирует как простое обладание (*Haben*) ощущениями и фантазиями и упускает из виду феноменологический момент схватывания или не принимает его в расчет, конечно, говорит по праву: акта представления в собственном смысле не существует, акт представления и представленное суть одно и то же. Это простое обладание содержанием как простой акт, в котором переживается переживание (*Erleben des Erlebnisses*), не есть интенциональное переживание (т.е. как раз посредством смысла в схватывании (*Auffassungssinn*) относящееся к предметному), а также, в частности, не акт внутреннего восприятия; поэтому мы отождествляем ощущение и содержание ощущения. Однако может ли сомневаться тот, кто отделил различные понятия представления, что такое ограниченное понятие не может быть приемлемым и никогда не было приемлемым и что оно возникло только из-за неверного толкования первичного, интенционального понятия представления? Как бы ни определять понятие представления, все едины в том, что при этом должно быть дано основополагающее понятие не только для психологии, но и для критики познания и логики и, в частности, для чистой логики. Таким образом, тот, кто это признает и все же полагает в основу обозначенное выше понятие, *eo ipso* уже допускает смешение. Ибо в критике познания и чистой логике это понятие вообще не играет никакой роли.

Только этим смешением я могу объяснить, что такой в иных случаях пропоницательный мыслитель, как фон Эренфельс (Ehrenfels), полагал в этой связи (Z. f. Psychol. u. Physiol., XVI, 1898): мы не могли бы обойтись без допущения содержания представления, отличного от акта представления, в основном потому, что иначе мы не могли бы провести психологического различия между представлением предмета *A* и представлением представления этого предмета; напротив, непосредственно мы никогда не могли бы убедиться в существовании этого феномена. — Я бы сказал здесь, что акт представления как таковой будет нам дан непосредственно в созерцании там, где мы как раз феноменологически констатируем это различие между представлением и представлением этого представления. Если бы таких случаев не существовало, тогда во всем мире нельзя было бы отыскать аргументов, которые могли бы косвенно обосновать оправданность такого различия. Точно так же мы непосредственно констатировали осуществление акта представления, когда проясняли различие между просто звуковой формацией и той же самой звуковой формацией как понятым именем. И т.д.

Научное издание

Эдмунд Гуссерль

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ISBN 5-7333-0241-0

издатель *Валерий Анашвили*  
художник *Валерий Коршунов*

**Гноэсис**

Дом интеллектуальной книги  
Москва, Зубовский бульвар, 17  
Тел. 2471757

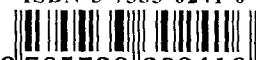
Подписано в печать 20.12.01. Формат 70x100/16.

Тираж 1500 экз. Печать офсетная.

Заказ № 3685.

Отпечатано с готового оригинал-макета  
на ФГУП ордена «Знак Почты» Смоленская  
областная типография имени В. И. Смирнова.  
г. Смоленск, пр-т имени Ю. Гагарина, 2.

ISBN 5-7333-0241-0



9 785733 302416