

**Edmund
HUSSERL**

**Die Idee
der Phänomenologie**

Fünf Vorlesungen

Husserliana

Band II

**Эдмунд
ГУССЕРЛЬ**

**Идея
феноменологии**

Пять лекций

Перевод с немецкого
Н. А. Артеменко

Санкт-Петербург
ИЦ «Гуманитарная Академия»
· 2008

УДК 111.11

ББК 87.21

Г96

Научный редактор — *Александр Хаардт*
(*Рурский Университет г. Бохума, Германия*)

Научные консультанты —
Б. И. Липский, Я. А. Слинин

Гуссерль Эдмунд

Г96 **Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н. А. Артеменко ; вступ. ст. и коммент. И. И. Мавринского. — СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. — 224 с.**

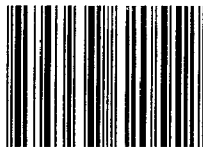
ISBN 978-5-93762-055-2

Лекции «Идея феноменологии» отражают переломный момент в творчестве Э. Гуссерля, знаменующийся переходом от дескриптивной психологии к эйдетической феноменологии. В них Гуссерль впервые приступает к детальной разработке метода феноменологической редукции, а также основополагающей идеи конституции предметов в сознании.

Текст снабжен полновесным научным аппаратом — вступительной статьей, содержательным научным комментарием и терминологическим словарем.

Настоящее издание адресовано преподавателям и студентам философских факультетов, а также всем интересующимся историей европейской философии.

ISBN 978-5-93762-055-2



© Н. А. Артеменко, перевод, комментарии, словарь терминов, 2008

© И. И. Мавринский, вступительная статья, комментарии, 2008

© Издательский Центр
«Гуманитарная Академия», 2008

От переводчика

Лекции «Идея феноменологии», впоследствии опубликованные во втором томе «Гуссерлианы» с предисловием Вальтера Бимеля*, были прочитаны Э. Гуссерлем в начале летнего семестра с 26 апреля по 2 мая 1907 года в Гёттингене. Раздел «Экспозиция и общее членение лекций» был написан после прочтения последней лекции 2-го мая. Как отмечает Пол Янсен, Гуссерль, редактируя текст, вносил в него также существенные поправки, особенно в пятой лекции, поскольку был недоволен некоторыми формулировками. «Текст, стало быть, никоим образом не может быть в общем и целом рассмотрен как окончательное изложение основных методических черт феноме-

* *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. u. eingel. von W. Biemel. Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. II. Den Haag, 1950.

нологии, о чем спустя некоторое время в примечании, к нему относящемуся, Гуссерлем будет обозначено: «Не все разработано, но все же заслуживает быть прочитанным» (F I 43, Bl. 113 а)*.

Предлагаемый читателю перевод был осуществлен по указанному выше второму тому «Гуссерлианы». При подготовке текста к печати нами также учитывалось отдельное издание этих лекций с предисловием Пола Янсена**. Следует оговориться, что «Пять лекций по феноменологии» переводятся на русский язык не впервые. Ранее они были переведены И. Матвеевым и опубликованы в журнале «Ступени»***. Однако сложность текста лекций, неоднозначность и неустойчивость гуссерлевской терминологии, фундаментальная значимость сформулированных

* Janssen P. Editorischer Bericht // Husserl E. Die Idee der Phänomenologie: 5 Vorlesungen; Text nach Husserliana. Bd. II. Hamburg, 1986. S. XLIII.

** Husserl E. Die Idee der Phänomenologie: 5 Vorlesungen; Text nach Husserliana. Bd. 2 / Hrsg. u. eingel. von Paul Janssen. Hamburg, 1986.

*** Ступени, № 3 (1991). С. 198–218; № 2 (1992). С. 139–165.

Гуссерлем идей, послужили поводом к более кропотливой работе над его переводом. Кроме того, предлагаемый перевод обладает некоторым преимуществом по сравнению с предыдущим, поскольку снабжен аналитической вступительной статьей, подробным комментарием и обширным списком терминов, которые, как хочется верить, помогут более глубокому пониманию текста.

Необходимо сказать несколько слов по поводу самого перевода.

В «Лекциях» Гуссерль впервые четко сформулировал идею феноменологической редукции, а также очертил круг проблем и задач чистой феноменологии, определивших все его последующее мышление. Во время чтения лекций Гуссерль легко и свободно импровизирует. Однако при том, что его мысль развивается на высоком теоретическом уровне, языку все же приходится примеряться к особенностям устной речи. Это находит свое отражение в довольно свободном использовании выражений и понятий из обиходной речи, что, безусловно, создает определенные неудобства как для переводчика, так и для читателя. Трудности, которые пришлось преодо-

левать переводчику, связаны, прежде всего, со своеобразием гуссерлевского устного языка: небрежные конструкции, сбивающие с толку повторения местоимений, причудливые стилистические обороты, местами тяжеловесный язык. Те или иные переводческие решения были продиктованы стремлением передать «звучание» самого текста, то есть те особенности живого языка Гуссерля, которые подчас заставляли переводчика идти на ряд компромиссов. Однако более серьезными были трудности терминологического характера. При работе над переводом основной задачей было дать возможно более точный перевод *по смыслу*. Следуя этой цели, переводчик, с одной стороны, местами отказывался от буквальной передачи текста, а с другой — нередко вынужден был поступиться легкостью фразы и правильностью русского словоизъяснения, чтобы не упустить важного оттенка мысли. Мотивы, скрывающиеся за выбором того или иного варианта перевода, обусловлены стремлением максимально точно передать по-русски структуру соответствующего немецкого слова. Как правило, вариант перевода того или иного понятия, представляющийся дискусси-

онным или же идущим вразрез с общепринятым переводом, снабжен немецким термином, помещенным в скобках. Там же, где переводчику не удавалось найти удовлетворительно-го эквивалента в русском языке, в скобках указано соответствующее слово на немецком.

В тексте перевода используются скобки двух видов: в круглых скобках заключены немецкие слова и термины, дублирующие русский перевод; посредством квадратных скобок отмечены слова, которые в немецком тексте отсутствуют, но необходимы в русском переводе для более отчетливого выявления смысла. Разрядка и курсив, встречающиеся в тексте перевода, принадлежат Гуссерлю. Перевод снабжен текстологическими комментариями, данными постранично, и смысловыми комментариями, помещенными в конце книги.

Нам также представилось целесообразным привести некоторые выдержки из предисловия В. Бимеля ко второму тому «Гуссерлианы» (см. в конце книги после текста «Лекций»), в которых читатель найдет интересные замечания самого Гуссерля к тому периоду его творчества, который предшествовал появлению «Лекций».

Н. А. Артеменко

Переводчик выражает сердечную благодарность профессору Рурского Университета г. Бохума (Германия) Александру Хаардту, нашедшему время для внимательного и тщательного обсуждения концепции перевода, а также связанных с ним терминологических проблем.

*Н. А. Артеменко
Санкт-Петербург, 2005 г.*

Идея феноменологии

Экспозиция и общее членение лекций*

Естественному мышлению в жизни и науке нет дела до трудностей, связанных с возможностью познания; ф и л о с о ф с к о е

* Этот раздел (Gedankengang der Vorlesungen) был написан Гуссерлем после прочтения последней лекции. Во втором томе «Гуссерлианы» и в издании Пола Янсена «Экспозиция» помещена перед текстом лекций. На наш взгляд, данный раздел, представляющий в конспективной форме изложение основных положений лекций, следовало бы поместить в конце книги, поскольку он не является введением к ним, а скорее подытоживает сказанное. Тем не менее мы решили сохранить структуру указанных выше авторитетных изданий, тогда как читатель вполне может прислушаться к нашему мнению и ознакомиться с «Экспозицией» после чтения основного текста «Лекций», что было бы гораздо более продуктивно для понимания. — *Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, — примечания переводчика.*

же мышление определяется тем, какую позицию оно занимает по отношению к проблемам возможности познания.

Затруднения, в которых запутывается рефлексия возможности «настигающего» сами вещи (die Sachen selbst) познания: как может познание удостоверить свое соответствие сущим в себе (an sich) вещам, как оно может «настичь» («treffen»)* их? Какое дело вещам в себе до на-

* Немецкий глагол «treffen» многозначен: 1. попадать (в мишень, в корзину), нанести удар (бокс); 2. встретить; 3. постигать, настигать и др. Н. В. Мотрошилова замечает: «Гуссерль неоднократно говорил о волновавшей его «загадке» сознания (и познания), или об удивлявшем его «чуде», связанном с сознанием». Указывая на проблему корреляции познания и предметности (центральной для рассматриваемых лекций) и ссылаясь на первоисточник, Н. В. Мотрошилова далее пишет: «И отсюда ясно, почему Гуссерль — философ, не склонный ни к какой иррационалистической мистике, — говорит о “чуде”: ведь объекты являются внешними по отношению к сознанию, чуждыми ему». (Мотрошилова Н. В. *Идеи I* Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 633). Проблема того, как «чуждые» сознанию объекты называются «в сознании», может быть, на наш взгляд, наиболее адекватно передана именно русским глаголом «настичь». Здесь и далее, за исключением нескольких

ших мыслительных операций (Denkbewegungen) и до регулирующих их логических законов? Ведь это законы нашего мышления, психологические законы. — Биологизм, психологические законы как законы приспособления*.

Нелепость: прежде всего, размышляя о познании и располагая его вместе с его исполнением (Leistung)** в естественной системе (Denk-system) наук, [неизбежно] приходят к привлекательным теориям, которые, тем не менее, всякий раз кончают противоречием или бессмыслицей. — Склонность к открытому скептицизму.

Уже такая попытка некой научной оценки этих проблем может быть названа теорией познания. Во всяком случае, возникает идея не-

мест, мы следуем этому варианту перевода. Там же, где глагол «treffen» выходит за рамки данного смыслового поля, мы переводим его более привычным для русского словоупотребления, когда речь идет о познавательных процессах, словом «постичь», указывая, во избежание недоразумений, немецкий глагол в скобках.

* Здесь и ниже в «Экспозиции» сохранена пунктуация первоисточника.

** Термин «Leistung», который другие переводчики Гуссерля обычно передают как «результат» или «свершение», мы, в большинстве случаев, под давлением контекста переводим как «исполнение».

кой теории познания как такой науки, которая разрешит имеющиеся здесь трудности, даст нам последнее, ясное, и, стало быть, в себе согласованное понимание (Einsicht) существа познания и возможности его исполнения. — Критика познания в этом смысле является условием возможности некой метафизики.

Метод критики познания — феноменологический, феноменология есть общее учение о сущности (Wesenslehre), в которую входит наука о сущности познания.

Что же это за метод? Как может утвердить себя некая наука о познании, если познание вообще по своему смыслу и своему исполнению поставлено под вопрос? Какой метод может тогда привести к цели?

А. Феноменологическое рассмотрение

Первая ступень

1. Поначалу можно усомниться, возможна ли вообще подобная наука. Если она все познание ставит под вопрос, то как же она может возникнуть (anfangen), ведь любое познание, выбранное в качестве исходного пункта, как таковое поставлено под вопрос?

Между тем это всего лишь кажущаяся трудность. Познание как нечто, представленное сомнительным, еще не отрицается и не в любом смысле [отрицается] тем, что оно «поставлено под вопрос». Под вопросом оказываются определенные исполнения, которые требуются от познания, причем еще даже не ясно, касаются ли трудности всех возможных типов познания¹. Во всяком случае, если теория познания намерена обратиться к возможности познания, то она должна иметь познания о возможностях познания, которые как таковые являются несомненными, а именно познания в самом точном смысле, характеризующиеся достоверностью (Triftigkeit), а также [познания], [касающиеся] «своей» собственной возможности познания², достоверность которой совершенно не подлежит сомнению. Если становится неясно и сомнительно, как возможна достоверность познания, и если мы склоняемся к тому, чтобы усомниться, возможно ли нечто подобное, то мы должны прежде всего иметь ввиду несомненные случаи познаний, или [случаи] возможных познаний, которые действительно настигают свои предметы познания или могли бы [их] настичь. Начи-

ная, мы не должны принимать никакое познание в качестве познания, иначе мы бы не имели возможной или, что то же самое, осмысленной цели.

В качестве начала здесь предлагается картезианское размышление — сомнение (*Zweifelsbetrachtung*): бытие *cogitatio*, переживание в процессе переживания³ и в простой рефлексии над ним, является несомненным; усматривающее прямое схватывание (*Erfassen*) и обладание (*Haben*) *cogitatio* есть уже некое познание (*Erkennen*), *cogitationes* являются первыми абсолютными данностями.

2. К этому присоединяется, естественно, первая познавательно-теоретическая рефлексия.

Что составляет в этих случаях несомненность и в противоположность им — в случаях лишь претендующего познания — сомнительность? Почему в некоторых случаях [возникает] склонность к скептицизму и вопрос-сомнение (*Zweifelsfrage*): как некое бытие может быть постигнуто в познании и почему в [случаях] *cogitationes* нет этого сомнения и этого затруднения?

Прежде всего отвечают, и это как раз напрашивающийся сам собой ответ: с помощью парных понятий или парных слов имманенция и трансценденция. Усматривающее познание *cogitatio* является имманентным; познание объективных наук, наук о природе и наук о духе, а при ближайшем рассмотрении также и математических наук, является трансцендентным. В отношении объективных наук имеется опасение (*Bedenklichkeit*), [касающееся] трансценденции, [а именно] вопрос: как познание может выйти за пределы себя, как оно может настичь некое бытие, которое не может быть обнаружено в пределах сознания? Это затруднение отпадает [само собой] при усматривающем познании *cogitatio*.

3. Прежде всего имеет место тенденция к тому, чтобы интерпретировать имманенцию как реальную (*reell*)* имманенцию и, может

* Здесь следует сделать одно существенное терминологическое уточнение. Гуссерль в данных лекциях употребляет довольно своеобразные термины «*reell*», «*Reelle*». Эти неологизмы Гуссерль «изобрел» раньше — еще в «Логических исследованиях», где он

быть, — даже в психологическом смысле — как реальную имманенцию, и считать это само собой разумеющимся: в когнитивном переживании, которое является реальной действительностью, или в Я-сознании (*Ichbewusstsein*), к которому относится переживание, находится объект познания. То, что в этом же самом сознании и в том же самом реальном *Тенерь* (*Jetzt*) акта познания можно обнаружить и настичь его объект, считают само собой разумеющимся. Имманентное, как здесь скажет новичок, во мне, трансцендентное — вне меня.

Но при ближайшем рассмотрении расходится реальная имманенция и имманенция в смысле само-данности (*Selbstgegebenheit*), конституирующейся в очевидности. Реально имманентное считается несомненным как раз потому, что

отличает их от сходного *real*. Однако здесь он не просто разводит *real* и *reell*, но и противопоставляет их, как это станет ясно из последующего изложения. Поскольку в русском языке нет очевидного способа различить *real* и *reell*, то возможны различные переводческие решения. Мы переводим «*reell*» как «реальное», тем самым осуществляя прямой «перенос» гуссерлевской новации на русский язык.

оно ничего другого не представляет, ничего за пределами себя не «подразумевает», ибо то, что здесь подразумевается, целиком и полностью адекватно дано само по себе. Другая же само-данность, помимо само-данности реально имманентного, пока еще не попадает в поле зрения.

4. Стало быть, сначала различие не проводится. Первой ступенью ясности является теперь следующая: реально имманентное или, что означает здесь то же самое, адекватно само-данное, является бесспорным — это я имею право использовать. Трансцендентное (не реально имманентное) я не имею права использовать, стало быть, я должен совершить феноменологическую редукцию, исключение всех трансцендентных положений.

Почему? Если мне неясно, как познание может постичь трансцендентное, не само-данное, а «за-пределами-себя-подразумеваемое» («*Ninausgemeintes*»), то никакое из трансцендентных познаний и ни одна из наук не может, наверное, помочь мне как-то достичь ясности. Чего я хочу, так это ясности, я желаю понять возможность этого пости-

жения, при условии, что мы обдумаем его смысл: я желаю увидеть сущность возможности этого постижения и усматривающим образом привести ее к данности. Усмотрение (Schauen) нельзя продемонстрировать; слепой, который желает стать зрячим, не станет им в результате научных демонстраций; физические и физиологические теории цвета не приведут ни к какой усматривающей ясности относительно смысла цвета, каковой имеет зрячий. Стало быть, как с очевидностью следует из этого соображения, если критика познания является такой наукой, которая желает только одного — прояснить все виды познания и формы познания, то она не может воспользоваться ни одной из естественных наук⁴; она не должна исходить из ее результатов и ее установлений бытия (Seinsfeststellungen) — все это остается для нее под вопросом. Все науки являются для нее только феноменами науки. Любое подобное заимствование [из других наук] означает ошибочную μεταβασις*. Она

* μεταβασις (досл.: «переход») — подмена одного вопроса другим (греч.).

случается лишь посредством ошибочного, но, правда, часто напрашивающегося проблемного сдвига между естественнонаучным — в психологическом ключе — объяснением познания как факта природы и разъяснением познания согласно сущностным возможностям его исполнения. Стало быть, дабы избежать этого сдвига и постоянно удерживать перед собой смысл вопроса об этой возможности, требуется феноменологическая редукция.

Она означает, что все трансцендентное (мне имманентно не данное) должно быть помечено индексом обнуления (Nullität), то есть его экзистенция, его значимость не должны устанавливаться как таковые, в крайнем же случае — как феномен значимости. Все науки я могу иметь в своем распоряжении лишь как феномены (например, всю психологию, все естествознание), следовательно, не [могу использовать их] как системы имеющих силу истин — истин, способных служить для меня основанием в виде предпосылки, даже в виде гипотезы. Между тем подлинный смысл принципа заключается в постоянном требовании оставаться при вещах, ко-

которые здесь, в критике познания, стоят под вопросом, и не смешивать обнаруживающиеся здесь проблемы с совершенно другими. Выяснение возможностей познания не лежит на путях объективной науки. Желать привести познание к очевидной само-данности и усмотреть тем самым сущность его исполнения, означает не дедуцировать, индуцировать, вычислять и т. д., это означает не выводить на основании уже данных или в качестве данных имеющих силу вещей новые вещи.

В. Феноменологическое рассмотрение

Вторая ступень

Теперь требуется новый пласт рассмотрения для того, чтобы привести сущность феноменологического исследования и его проблем к более высокой степени ясности.

1. Прежде всего, уже картезианская *cogitatio* нуждается в феноменологической редукции. Не психологический феномен в психологической апперцепции и объективации является действительно некой абсолютной данностью, а только чистый феномен, редуцированный. Переживающее Я, объект,

человек в мировом времени, вещь среди вещей и т. д. не является абсолютной данностью, стало быть, переживание в качестве его [переживающего Я] переживания также [не является абсолютной данностью]. Мы окончательно покидаем почву психологии, даже [психологии] дескриптивной. Тем самым редуцируется изначально направляющий нас вопрос. Дело не в том, как могу я, этот человек, в своих переживаниях постичь некое бытие в себе, скажем, нечто вовне за пределами меня и т. п. Вместо этого с самого начала неоднозначного и трудно уловимого в силу его трансцендентного бремени комплексного вопроса выступает теперь чистый основной вопрос: как может чистый феномен познания постичь что-то, ему не имманентное, как может абсолютная само-данность познания постичь некую не-само-данность и как это постижение (Treffen) следует понимать?

В то же время редуцируется понятие *реальной имманенции*; она более не означает (*bedeutet mit*) *реальную имманенцию*, имманенцию в сознании человека и в реальном психическом феномене.

2. Если мы обладаем усмотренными феноменами, то кажется, что мы уже имеем и некую феноменологию, некую науку об этих феноменах.

Но как только мы начинаем с этого, то замечаем определенную ограниченность: поле абсолютных феноменов, взятых в своей сингулярности, по-видимому, не удовлетворяет в достаточной степени наши интенции. Что же должны выполнить для нас отдельные усмотрения (*Schauungen*), как бы достоверно они ни приводили нам *cogitationes* к само-данности? То, что на основании этих усмотрений можно производить логические операции, сравнивать, различать, подводить под понятия, преципировать, сначала кажется само собой разумеющимся, хотя за этим, как выяснится позже, стоят новые объективности (*Objektivitäten*). Но если мы примем эту самоочевидность и далее ее не обдумаем, то нам не станет ясно, как здесь могут быть произведены общезначимые установления того рода, в котором мы нуждаемся.

Но одно, кажется, нам далее поможет: идеирующая абстракция. Она дает нам понятные всеобщности, виды, сущности

и тем самым, пожалуй, произнесено спасительное слово, ибо мы ищем усматривающую ясность касательно сущности познания. Познание относится к сфере *cogitationes*, стало быть, мы должны усматривающим образом поднять его всеобщие предметности* до сознания всеобщего и некое учение о сущности познания станет возможным.

Мы совершаем этот шаг вслед за рассмотрением декартовской ясной и отчетливой перцепции. «Экзистенция» *cogitatio* гарантирована посредством ее абсолютной само-данности, посред-

* Помимо понятия «*Gegenständlichkeit*» (предметность) или «*Gegenständlichkeiten*» (предметности) Гуссерль в этих лекциях употребляет также понятия «*Gegenstand*» (предмет) и «*Objekt*» (объект). Возможно следующее объяснение данного терминологического различия: «предмет» («предметности») для Гуссерля в самом широком значении есть предмет познания («*Gegen-stand*»; букв.: «то, что стоит напротив») постольку, поскольку он конституируется сознанием и тем самым отличается от трансцендентного «объекта», существующего вне сознания, вне субъекта познания. Однако следует отметить, что в целом гуссерлевская терминология не всегда оказывается устойчивой.

ством ее данности в чистой очевидности. Где бы мы ни имели чистую очевидность непосредственно и саму по себе, чистое усмотрение (*Schauen*) и схватывание (*Fassen*) некой объективности, имеем мы тогда те же самые права, имеем дело с теми же самыми бесспорностями.

Посредством этого шага мы обрели некоторую новую объективность в качестве абсолютной данности, сущностную объективность; а так как с самого начала логические акты, которые оформляются в высказывании на основании усмотренного, остаются незамеченными, то здесь вместе с тем проявляется поле сущностных высказываний, иными словами, всеобщих, данных в чистом усмотрении положений вещей. Следовательно, [сущностные высказывания] пока еще не отличены от единичных всеобщих данностей (*von den einzelnen allgemeinen Gegebenheiten*).

3. Имеем ли мы тем самым уже все [необходимое], имеем ли мы, таким образом, полностью ограниченную феноменологию и ясную самоочевидность, дабы обладать тем, в чем мы познавательно-теоретически нужда-

емся? Имеем ли мы ясность относительно тех проблем, которые подлежат решению?

Нет, шаг, который мы сделали, ведет нас дальше. Прежде всего, он дает нам понять, что реальная имманенция* является только особым случаем более широкого понятия имманенции вообще. Теперь это не есть более само собой разумеющаяся и принимаемая без проверки одинаковость — абсолютно данное и реально имманентное; ибо всеобщее есть абсолютно данное и не реально имманентное. Познавание всеобщего есть нечто сингулярное, есть каждый раз момент в потоке сознания; но само всеобщее, которое в этом потоке дано в очевидности, является не сингулярным, но как раз всеобщим, следовательно, в реальном смысле трансцендентно.

Итак, понятие феноменологической редукции приобретает более детальное, более глубокое определение и более ясный смысл: не исключение реально трансцендентного (даже, скажем, в каком-то пси-

* В тексте: «...dass *reelle Immanenz* (bzw. *Transzendenz*)».

хологически-эмпирическом смысле), но исключение трансцендентного вообще — как некой принимаемой [в качестве пред-данной] экзистенции, то есть всего того, что не является очевидной данностью в настоящем смысле, абсолютной данностью чистого усмотрения. Но, конечно, сохраняется все то, что мы сказали: научно индуцированные или дедуцированные, из гипотез, фактов, аксиом выведенные значимости, действительности и т. д. остаются исключенными и допустимыми только в качестве «феноменов». И точно так же, конечно, [остается исключенным] любое обращение к какому-нибудь «знанию», к какому-нибудь «познанию» — исследование должно держаться именно чистого усмотрения, а не только* реально имманентного; оно есть исследование в сфере чистой очевидности, а именно исследование сущности. Мы сказали также, что его поле — априорное (*das Apriori*) в пределах абсолютной самоданности.

* В тексте: «...die Forschung hat sich eben im *reinen Schauen* zu halten, aber darum nicht an das reell Immanente».

Так, стало быть, характеризуется теперь поле [исследования]: это поле абсолютных познаний, для которого Я, и мир, и Бог, и математические разнообразия, и какие бы то ни было научные объективности остаются открытыми (*dahingestellt bleiben*); эти [познания], следовательно, от них не зависят, они имеют силу в качестве считающихся таковыми [независимо от того], является ли кто-то скептиком по отношению к ним или нет. Все это, следовательно, остается [в силе]. Но фундаментом для всего выступает схватывание (*Erfassen*) смысла абсолютной данности, абсолютной ясности бытия данным (*Gegebensein*), которое исключает любое осмысленное сомнение, одним словом, [схватывание] абсолютно усматривающей, самой схватывающей очевидности. До некоторой степени в ее открытии лежит историческое значение картезианского размышления-сомнения. Но для Декарта это открытие стало и упущением. Мы не предпринимаем ничего более, кроме того, чтобы чистым образом схватывать и последовательно проводить вперед то, что в этой первоначальной интенции уже скрывалось.

В этой связи мы вступили в спор с психологическими (psychologistischen) интерпретациями очевидности как чувства.

С. Феноменологическое рассмотрение

Третья ступень

Вновь требуется некоторый новый уровень размышлений, чтобы вывести нас к более высокой степени ясности относительно смысла феноменологии и феноменологической проблематики.

Как далеко простирается само-данность? Заключена ли она в данности *cogitatio* и ее всеобще схватывающих идеаций? Насколько далеко она простирается, настолько же «простирается» наша феноменологическая сфера, сфера абсолютной ясности, имманенции в настоящем смысле.

Теперь мы немного более продвинулись вглубь, и глубины покрыты мраком, и во мраке скрываются проблемы.

Сначала все казалось простым и едва ли требующим от нас очень тяжелой работы. Предрассудок относительно имманенции, [понимаемой] как реальная имманенция, что

все дело заключается именно в ней, пожалуй, можно отбросить, но мы все же остаемся привязанными поначалу к реальной имманенции, по меньшей мере, в определенном смысле. Сначала кажется, что рассмотрение сущности должно только схватить в общем реально имманентное в *cogitationes* и установить основывающиеся в сущности соотношения; так что, по-видимому, это нетрудная вещь. Упражняются в рефлексии, оглядываются на собственные акты, оставляют в силе их реальные содержания как они есть только лишь при феноменологической редукции — это [упражнение], кажется, единственная трудность. И теперь, конечно, [требуется] ни что иное, как усмотренное поднять до сознания всеобщего.

Но ситуация окажется гораздо менее комфортной, если мы ближе присмотримся к данностям. Прежде всего, в этих *cogitationes*, которые мы в качестве простых данностей считаем чем-то совсем не таинственным, скрыты всякого рода трансценденции.

Если мы ближе приглядимся и обратим теперь внимание, как в переживании, например, некоего звука, равно как и после феноменологи-

ческой редукции, противопоставляют себе явление (*Erscheinung*) и являющееся (*Erscheinendes*) и противопоставляют себя среди чистой данности, стало быть, [среди] чистой имманенции, то нас это насторожит. Скажем, звук длится. Здесь мы имеем очевидным образом данное единство звука и его временной интервал (*Zeitstrecke*) со своими временными фазами, фазой *Теперь* и фазами прошедшего (*Vergangenheitsphasen*); с другой стороны, если мы рефлектируем, феномен дления звука (*Tondauer*), который сам является временным, имеет свою соответствующую фазу *Теперь* и свои фазы бывшести (*Gewesenheitsphasen*). И в некой выхваченной фазе *Теперь* феномена есть предметно не только *Теперь* самого звука, но *Теперь*-звук (*Tonjetzt*) есть только некая точка в некоем длении звука.

Этого указания достаточно уже — обстоятельные исследования относятся к нашим специальным задачам в будущем, — чтобы обратить наше внимание на новое: феномен восприятия звука, а именно очевидного и редуцированного, требует в пределах имманенции различения между явлением и яв-

ляющим ся. Таким образом, мы имеем две абсолютные данности — данность явления и данность предмета, — и предмет является в пределах этой имманенции не в реальном смысле имманентным*, он не есть часть явления, а именно, прошедшие фазы дления звука⁵ являются еще и теперь предметными и все же не содержатся реально в точке *Теперь* явления; стало быть, то же, что мы обнаружили при сознании всеобщего, а именно, что оно есть сознание, конституирующее некую самоданность, которая не содержится в реальном (*im Reellen*) и вообще не может быть обнаружена как *cogitatio*, то же мы находим и в случае феномена восприятия.

На самой низшей ступени рассмотрения, в состоянии наивности, кажется поначалу так, как если бы очевидность была одним лишь усмотрением, призрачным взглядом духа, везде одним и тем же и в себе неразличимым: усмотрение усматривает именно вещи, эти вещи просто наличны (*die Sachen sind einfach da*) и в истинно очевидном усмотрении [они наличны] здесь в сознании, и усмотрение про-

* В рукописи: *трансцендентным*. — Прим. нем. изд.

сто взирает на них. Или с помощью такого образа из области другого чувства: некое прямое схватывание или овладевание (*Nehmen*) или указание на нечто, что просто есть и является наличным. Всё различие «есть», стало быть, в вещах, которые есть в себе (*für sich*) и через себя имеют свои различия.

Насколько другим теперь оказывается усмотрение вещей при более детальном анализе! Хотя под вывеской «внимание» понимают еще невыразимое и неразличимое в себе усмотрение, однако обнаруживается, что не имеет, собственно, никакого смысла говорить о вещах, которые просто наличны и нуждаются лишь в том, чтобы быть усмотренными, но это «быть просто наличным» («*einfach dasein*») касается определенных переживаний специфической и изменчивой структуры, как то восприятие, фантазия, воспоминание, предикация и т. д., и в них вещи находятся не как в некоем футляре или в некоем сосуде, но эти вещи, которые реально в них совершенно не могут быть обнаружены, в них конституируются. «Бытие данности вещей» означает, что они представляют (*darstellen*) себя так-то и так-то в подобных феноменах

(быть представленными)*. При этом вещи тогда не наличны здесь повторно для самих себя и не «отправляют в сознание своих представителей». Подобное не может придти нам на ум в пределах сферы феноменологической редукции, но вещи есть, и есть в явлении, и благодаря явлению сами даны; они есть, и хотя считаются отделимыми (*abtrennbar*) индивидуальным образом от явления, поскольку дело не в этом единичном явлении (сознании данности), но по существу, по своей сущности, они неотделяемы (*unabtrennbar*).

Итак, повсюду показывает себя эта чудесная корреляция между феноменом познания и объектом познания. Теперь мы замечаем, что задача феноменологии, или, скорее, поле ее задач и исследований не является столь уж тривиальной вещью, будто нужно было только лишь усматривать, только лишь раскрыть глаза. Уже в первых и наипростейших случаях, в самых низших формах познания, огромные трудности встают на пути

* В тексте: «“*Gegebensein der Sachen*”, das ist sich so und so in solchen Phänomenen *darstellen* (vorgestellt sein)».

чистого анализа и рассмотрения сущности; довольно просто в общем говорить о корреляции, но очень трудно привести к ясности тот способ, каким объект познания конституируется в познании. Задача теперь в следующем: расследовать в пределах чистой очевидности или само-данности все формы данности и все корреляции и заняться разъясняющим их анализом. Конечно, здесь учитываются не только отдельные акты, но и их комплексы, их связи согласованности и несогласованности, и выявляющиеся при этом телеологии. Эти связи суть не конгломерации, а своеобразно переплетенные, словно накладывающиеся [друг на друга] единства и единства познания, которые — как единства познания — также имеют свои единные предметные корреляты. Стало быть, они [связи] сами принадлежат к актам познания: их типы есть типы познания, присущие им формы являются формами мышления и формами созерцания (это слово понимается здесь не в кантовском смысле).

Теперь необходимо шаг за шагом расследовать данности во всех модификациях: собственные и несобственные, простые и синте-

тические, так сказать моментально конституирующиеся и лишь постепенно согласно их сущности создающиеся, абсолютно имеющие силу и присваивающие себе некую данность и полноту значимости в процессе познания, не ведающем границ своего осуществления.

На этом пути мы приходим, наконец, к пониманию того, как может быть постигнут трансцендентный реальный объект в акте познания ([каким образом может быть] познана природа), что поначалу подразумевалось, и как смысл этого подразумевания (*Meinung*) постепенно исполняется в непрерывной связности познания (лишь бы она имела надлежащие формы, которые относятся как раз к конституции (*Konstitution*) объекта опыта). Тогда мы понимаем, как непрерывно конституируется объект познания и как именно этот способ конституции ему предписан, и что согласно его сущности требуется именно такая постепенная конституция*.

* Мы не склонны преуменьшать значение терминологического различия между «*Konstitution*» и «*Konstituieren*». Однако употребление и спектр значений этих терминов в различных текстах Гуссерля не по-

Очевидно, на этом пути обнаруживаются методические формы, которые являются определяющими для всех наук и конститутивными для всех научных данностей, следовательно, [находится] разъяснение теории науки и вследствие этого — имплицитным образом — разъяснение всех наук; но, разумеется, только имплицитным образом, то есть критика познания, если проделана эта огромная работа по разъяснению, станет способной к тому, чтобы провести критику в отношении отдельных наук и вместе с тем вывести из них метафизические итоги. Это и есть проблемы данности, проблемы конституции предметностей любого вида в познании. Феноменология познания есть наука о феноменах познания в двойном смысле: о познаниях

звolyют однозначно соотнести «Konstituieren» с процессом, а «Konstitution» — со структурой или строем, как это привычно для русского словоупотребления. На наш взгляд, понятие «конституции» у Гуссерля имеет больший спектр значений, чем понятие «конституирование», однако в ряде случаев их значения сближаются. Детальное различение этих терминов требует самостоятельного текстологического анализа, мы же следуем здесь букве текста.

как явлениях, представлениях, актах сознания, в которых представляются те и другие предметности, осознаются, пассивно или активно, и с другой стороны, о самих этих предметностях, которые представляются таким вот образом. Слово феномен двусмысленно в силу сущностной корреляции между явлением (Erscheinen) и являющимся (Erscheinendes). Φαινόμενον означает, собственно, «являющееся» и, тем не менее, употребляется преимущественно для обозначения самого явления, субъективного феномена (если допустимо это выражение, которое может быть превратно понято в грубом психологическом смысле).

В рефлексии *cogitatio*, то есть само явление, становится предметом, что способствует образованию эквивокальности. В конце концов, нет необходимости вновь акцентировать внимание на том, что если речь идет об исследовании предметов познания и модусов познания, то под этим всегда подразумевается сущностное исследование, которое в общем выявляет в сфере абсолютной данности последний смысл, возможность, сущность предметности познания и [сущность] познания предметности.

Конечно, общая феноменология разума должна также решить параллельные проблемы для корреляции оценки (Wertung), ценности (Wert) и т. д. Если применить слово «феноменология» настолько широко, что был бы охвачен «всякий» («die») анализ само-данности, то вместе с тем, однако, были бы собраны вместе бессвязные, пожалуй, «даты» (Data): анализ чувственных данных согласно их различным видам и т. д., [при этом] общее заключается тогда в методологии сущностного анализа в сфере непосредственной очевидности.

Лекция первая

Естественная установка мышления (Denkhaltung) и наука — Философская (рефлексивная) установка мышления — Противоречия познавательной рефлексии в естественной установке — Двоякая задача истинной критики познания — Истинная критика познания как феноменология познания — Новое измерение философии; ее собственный метод в противоположность науке

В предыдущих лекциях* я провел различие между естественной и философской наукой; первая возникает из естественной, вторая — из философской направленности образа мыслей (Geisteshaltung).

* Вероятно, Гуссерль ссылается здесь на лекции зимнего семестра 1906/07 гг. «Введение в логику и теорию познания», которые опубликованы в XXIV томе «Гуссерлианы» (Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906–07 / Hrsg. v. U. Melle. Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. XXIV. Dordrecht — Boston — L., 1984).

Естественной направленности образа мыслей еще нет дела до критики познания. В естественной направленности мы обращены на вещи в созерцании и мышлении, которые нам всякий раз [уже] даны и даны как что-то само собой разумеющееся, хотя и различным образом и различным бытийным способом (*Seinsart*), в зависимости от источника познания и ступени познания. В восприятии, например, некая вещь находится перед нашим взором как нечто само собой разумеющееся; она есть вещь среди других вещей, живых и безжизненных, одушевленных и неодушевленных, стало быть, [есть] посреди мира, который частично, как и отдельные вещи, попадает в восприятие, частично также дан в связности воспоминания и простирается отсюда в неопределенное и неизвестное.

К этому миру относятся наши суждения. Мы совершаем отчасти сингулярные, отчасти общие высказывания о вещах, их соотношениях, их изменениях, их функциональных (*funktionell*) зависимостях изменений и законах изменений. Мы выражаем то, что нам предлагает непосредственный опыт. Следуя мотивам опыта, мы заключаем от непосредствен-

но переживаемого (*Erfahrenes*) (воспринятого и запомненного) к еще-не-пережитому; мы обобщаем, затем мы переносим общее познание на единичные случаи или дедуцируем в аналитическом мышлении из общих познаний новые всеобщности. Познания не следуют за познаниями лишь путем одного только нанизывания, они вступают по отношению друг к другу в логические связи, они вытекают друг из друга, они «настраиваются» («*stimmen*») друг на друга, они подтверждаются, одновременно укрепляя свою логическую силу.

С другой стороны, они вступают также в отношения противоречия и столкновения, не согласуются друг с другом, они упраздняются посредством достоверного познания (*gesicherte Erkenntnis*), дискредитируются в качестве одних лишь притязаний познания. Противоречия возникают, возможно, из сферы закономерности (*Gesetzmässigkeit*) чисто предикативной формы: мы терпим поражение перед двусмысленностями, совершаем ложные выводы, просчитываемся или же совершаем ошибку в расчетах. Если дела обстоят так, то мы устанавливаем формальное единогласие, распутываем эквивокции и т. п.

Или [же] противоречия нарушают связность мотивации, которую учреждает опыт: основания опыта противоречат основаниям опыта. Как мы можем здесь себе помочь? Теперь мы взвешиваем основания для различных возможностей определения и объяснения, более слабые должны уступить тем, которые сильнее, которые теперь со своей стороны имеют силу в течение того времени, пока удерживают прочное положение, то есть до тех пор, пока они не должны будут выстоять подобную логическую схватку с новыми мотивами познания, которые вносит расширяющаяся сфера познания.

Так продвигается вперед естественное познание. Оно захватывает во все большем объеме с самого начала естественно существующее и данное, и только по охвату и содержанию, по элементам, соотношениям и законам ближе исследуемой действительности. Так появляются и растут различные естественные науки, науки о природе как науки о физической и психической природе, науки о духе, с другой стороны — математические науки, науки о числах, множественностях, соотношениях и т. д. В последних речь идет не о реаль-

ных действительностях, а об идеальных, имеющих силу самих по себе, но, впрочем, с самого начала о бесспорных возможностях.

На каждой ступени естественного научного познания возникают и решаются трудности, и оно делает это чисто логически или по сути (*sachlich*), на основании побуждений или мотивов мышления, которые как раз в вещах расположены, исходят, по-видимому, от них в качестве требований, которые они, эти данности, перед познанием ставят.

Теперь мы противопоставляем естественной установке мышления, иными словами, естественным мотивам мышления, философские.

С пробуждением рефлексии над соотношением познания и предмета раскрываются глубочайшие трудности. Познание, в естественном мышлении всегда в высшей степени само собой разумеющаяся вещь, оказывается сразу же некой мистерией. Все же я должен быть более точным. Само собой разумеющимся для естественного мышления является возможность познания. Бесконечным образом плодотворно осуществляясь, в новых науках постоянно прогрессируя от открытия

к открытию, естественное мышление вообще не имеет повода поднять вопрос о возможности познания. Правда, как и все, что встречается в мире, также и познание, превращается для него некоторым образом в проблему, оно становится объектом естественного исследования¹. Познание является фактом природы, оно есть переживание каких-нибудь познающих органических существ, некий психологический факт. Согласно его видам и формам связи оно может быть описано, исследовано в его генетических соотношениях как и любой психологический факт. С другой стороны, познание по своей сущности есть познание предметности, и оно таково по своему имманентному смыслу, с которым оно относится к предметности. В этих отношениях также действует естественное мышление. В формальной общности оно делает предметом исследования априорные связи значений (Bedeutungen) и правомерности значения (Bedeutungsgeltungen), априорные закономерности, которые к предметности принадлежат как таковые (als solcher); вырастает чистая грамматика и на более высокой ступени — чистая

логика (в силу своих различных возможных ограничений целый комплекс дисциплин), и при этом вырастает нормативная и практическая логика как пособие по искусству (Kunstlehre) мышления, в особенности, научного².

До сих пор мы находимся все еще на почве естественного мышления*.

Корреляция между актом познания (Erkenntniserlebnis), значением и предметом, которую мы только что затронули в целях противопоставления психологии познания и чистой логики и онтологий, является источником глубочайших и сложнейших проблем, которые, по сути, являются одной проблемой — проблемой возможности познания.

Во всех своих формах (Ausgestaltungen) познание есть психическое переживание: познание познающего субъекта. Ему противостоят познанные объекты. Как теперь может познание удостоверить свое соответствие познанным объектам? Как может оно за пределами себя достоверным образом настичь свои объекты? В естественном мышлении само собой разумеющаяся данность когнитивных объек-

* См. Приложение I. — Прим. нем. изд.

тов в познании [здесь] становится загадкой. В восприятии воспринимаемая вещь должна быть дана непосредственно. Так, вещь находится перед моим воспринимающим ее взором, я смотрю и схватываю ее. Но восприятие есть лишь переживание моего воспринимающего субъекта. Таким же образом воспоминание и ожидание, все на этом построенные акты мышления, посредством которых она [вещь] приходит к опосредованному положению (*Setzung*) некоего реального бытия и к установлению всякого рода истины об этом бытии, являются субъективными переживаниями. Откуда знаю я, познающий, и как могу я достоверным образом знать о существовании не только моих переживаний, этих актов познания, но также и о существовании того, что ими познается, что вообще существует нечто, что в качестве объекта познания могло бы быть поставлено напротив?

Должен ли я сказать, что только феномены даны познающему истинно, что за связность своих переживаний он никогда больше не выходит, и стало быть, может с полным правом утверждать: Я есмь, все, что Не-Я, есть лишь феномен, растворяющийся в феноменальных

связях? Должен ли я себя, таким образом, поставить на позицию солипсизма? Жесткое требование. Должен ли я вслед за Юмом всю трансцендентную объективность редуцировать до фикций, которые можно объяснить при помощи психологии, но которые нельзя разумно оправдать? Но это также жесткое требование. Не трансцендирует ли, как и любая, так же и юмовская психология сферу имманенции? Не оперирует ли она под вывесками «привычка», «человеческая природа» (*human nature*), «орган чувств», «раздражение» и т. п. трансцендентными (и согласно ее же собственному признанию трансцендентными) экзистенциями (*Existenzen*), тогда как ее цель направлена на то, чтобы все трансцендирование актуальных «импрессий» и «идей» деградировать до фикции?*

Но какую пользу приносит ссылка на противоречия, если сама логика стоит под вопросом оказывается проблематичной?³ В самом деле, реальное значение логической закономерности (*Gesetzlichkeit*), которое для естественного

* См. Приложение II. — *Прим. нем. изд.*

мышления стоит за пределами любого вопроса, оказывается теперь спорным и самим по себе сомнительным. Напрашиваются размышления биологического характера. Нам напоминают о современной теории развития, согласно которой человек, должно быть, развился в борьбе за существование (Dasein) и посредством естественного отбора, а вместе с ним, конечно же, [развился] также его интеллект и вместе с интеллектом все присущие ему формы, в первую очередь, логические формы. Не выражают ли в соответствии с этим логические формы и логические законы случайное своеобразие человеческого вида, которое могло бы быть другим, а в ходе последующего развития также и стать другим? Таким образом, познание есть, вероятно, только человеческое познание, привязанное к человеческим интеллектуальным формам, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе.

Однако тотчас снова выступает нелепость: познания, которыми оперирует подобное воззрение, и даже возможности, которые оно принимает в расчет — имеют ли они еще смысл, если логические законы в подобном реляти-

визме оказываются отброшенными? Не предполагает ли имплицитно истина, что существует та или иная возможность, абсолютная значимость принципа противоречия, согласно которому истиной исключена [ее] конtradикция?*

Этих примеров, пожалуй, достаточно. Возможность познания повсюду становится загадкой. Если мы вживемся в естественные науки, то мы обнаружим, насколько они строго развиты, все [в них] ясно и понятно. Мы уверены, что владеем объективной истиной, основанной на надежных, соответствующих объективности, верных методах. Но как только мы рефлектируем, то приходим к недоразумениям и путанице. Мы запутываемся в очевидных «нездоровостях» (Unzuträglichkeiten) и самих противоречиях. Мы находимся в постоянной опасности впасть в скептицизм или, что еще хуже, в какую-нибудь из различных форм скептицизма, отличительный

* В тексте: «Setzt die Wahrheit, es bestehe die und die Möglichkeit, nicht die absolute Geltung des Satzes vom Widerspruch implizite voraus, wonach mit einer Wahrheit die Kontradiktion ausgeschlossen ist?».

признак которых, к сожалению, один и тот же — бессмыслица.

Ареной этих неясных и противоречивых теорий, а также с этим связанных бесконечных пререканий, является теория познания и как исторически, так и по существу тесно переплетенная с ней метафизика. Задача теории познания или критики теоретического разума сначала выступает как критическая. Она должна заклеить «несуразицы» (Verkehrtheiten), в которые почти неизбежно попадает естественная рефлексия соотношения познания, смысла познания и объекта познания, а стало быть, опровергнуть явные или скрытые скептические теории о существовании познания, уличив их в бессмысленности.

С другой стороны, ее позитивная задача состоит в том, чтобы через исследование существа познания привести к решению проблемы, относящиеся к корреляции познания, смысла познания и объекта познания. Еще одна проблема — выставить на показ (Herausstellung) существо-смысл (Wesen-Sinn) познаваемой предметности, или, что то же самое, предметности вообще: смысл, который ей предписан в силу корреляции познания и предметности позна-

ния a priori (что есть по существу). И это касается, конечно, также всех основных форм предметностей вообще, предначертанных существом познания. (Онтологические формы, апофантические* как и метафизические.)

Именно через решение этих задач теория познания станет пригодной к критике познания, точнее говоря, к критике естественного познания во всех естественных науках. Она дает нам возможность правильным и окончательным образом проинтерпретировать результаты естественных наук в отношении сущего, поскольку познавательно-теоретическая запутанность, к которой нас привела естественная (до-познавательно-теоретическая) рефлексия возможности познания (возможной достоверности (Triftigkeit) познания), обуславливает не только ложные, но также и совершенно несуразные воззрения, касающиеся существа познания, потому как в них самих [обнаруживаются] противоречащие интерпретации познаваемого в естественных науках бытия.

* aphanthisch (нем. от греч.) — апофантический, относящийся к высказыванию или утверждению.

В зависимости от того, какая интерпретация считается необходимой вследствие подобных [до-познавательного-теоретических] рефлексий, одна и та же наука о природе интерпретируется в материалистическом, спиритуалистическом, дуалистическом, психомонистическом, позитивистском и всяческих других смыслах. Только познавательного-теоретическая рефлексия порождает, таким образом, разделение на естественную науку и философию. Только посредством нее обнаруживается, что естественные науки о бытии в действительности не являются таковыми (endgiltige). Требуется наука о сущем в абсолютном смысле. Эта наука, которую мы называем метафизикой, вырастает из «критики» естественного познания в отдельных науках на основании добытого в общей критике познания проникновения (Einsicht) в существо познания и предметность познания согласно ее различным основным формам, в смысл различных фундаментальных корреляций между познанием и предметностью познания.

Если мы в критике познания отвлекаемся от ее установок (Abzweckungen) на метафизику, и придерживаемся в чистом виде ее за-

дачи разведать существо познания и предметность познания, то она выступает феноменологией познания и предметности познания и формирует первую и основную часть (Grundstück) феноменологии вообще.

Феноменология — так обозначается некая наука, некоторая связь научных дисциплин; но феноменология обозначает вместе с тем и прежде всего метод и установку мышления: специфически философскую установку мышления, специфически философский метод.

В современной философии, насколько она претендует быть строгой наукой, стало общим местом, что только одна из наук может дать общий метод познания всем наукам, а, следовательно, также и философии. Это убеждение отвечает вполне известным традициям философии XVII столетия, которая также считала, что все спасение философии зависит от того, насколько она берет методический пример с точных наук, и прежде всего с математики и математической науки о природе. С методическим уравниванием связано также [уравнивание] философии с другими науками по

существу (sachlich); следует указать еще на мнение, господствующее в настоящее время, будто философия, точнее высшее учение о бытии и наукоучение, не только может относиться ко всем прочим наукам, но также может быть основана на их результатах: тем же самым образом, каким обычно науки основываются друг на друге, достижения одной могут выступать в качестве предпосылок для других [наук]. Я напому о популярных обоснованиях теории познания посредством психологии познания и биологии. В наши дни усиливаются реакции против подобных роковых предрассудков. В самом деле, это предрассудки.

В естественной сфере исследования одна наука может без церемоний основываться на другой и одна наука может служить методическим примером для другой, хотя и лишь в известных объемах, определенных и ограниченных характером соответствующей области исследования. Но философия лежит в некотором совершенно новом измерении. Она нуждается в совершенно новых исходных пунктах и в совершенно новом методе, который

принципиальным образом отличает ее от любой «естественной» науки. В этом заключается то, что логические приемы (Verfahrungsweisen), которые естественным наукам придают единство, со всеми от науки к науке изменяющимися специальными методами, имеют единообразный принципиальный характер, которому противопоставляются методические приемы философии как некое в принципе новое единство. В этом также заключается то, что чистая философия в пределах совокупной критики познания и «критических» дисциплин вообще должна отвлечься от всей проделанной в естественных науках и в научно неорганизованной естественной мудрости и учении (Kunde) мыслительной работы, и не должна ею пользоваться.

Далее это учение посредством последующего рассуждения будет нам представлено точнее, более подробное его обоснование представят дальнейшие расследования.

В скептическом медиуме, который неизбежно порождает познавательно-критическую рефлексию (я имею ввиду первую, лежащую до научной критики познания и совершающуюся в естественном образе мышления), лю-

бая естественная наука и любой естественный научный метод перестают быть действительными в качестве имеющейся в распоряжении собственности. Ибо объективная достоверность познания вообще по смыслу и возможности оказалась загадочной и, кроме того, сомнительной, и точное познание становится при этом не менее загадочным, чем не-точное, научное не менее загадочным, чем донаучное. Спорной оказывается возможность познания, точнее говоря, возможность как некая объективность, которая есть в себе то, что она есть, [и которую как таковую] можно постичь. Но за этим стоит следующее: произведенная работа (*Leistung*) познания, смысл ее претензии на значимость или правомерность, смысл различения между имеющим силу и лишь претендующим [на это] познанием, стоит под вопросом. С другой стороны, также [стоит под вопросом] смысл предметности, которая есть, и есть то, что она есть, познаваема она или нет, и которая все же как предметность есть предметность возможного познания — принципиально познаваемая, даже если по факту она никогда не была и не будет познана, принципиально воспринимаемая, представляемая,

определяемая посредством предикатов в некотором возможном, выносящем суждения мышлении и т. д.

Но невозможно понять, как оперирование предпосылками, которые заимствованы из естественного познания и в нем еще «точно основаны», может способствовать разрешению познавательного-критических сомнений, нахождению решений познавательных-критических проблем. Если смысл и значимость (*Wert*) естественного познания в о о б щ е — со в с е м и его методическими мероприятиями, со всеми его точными обоснованиями — оказались проблематичными, то это относится также к каждому, в качестве исходного пункта полагаемому суждению (*Satz*) из естественной сферы познания, и к каждому, якобы точному, методу обоснования. Наистрожайшая математика и математическая наука о природе не имеют здесь совершенно никакого преимущества перед каким-нибудь истинным или мнимым познанием обыденного опыта. Таким образом, очевидно, и речи быть не может о том, чтобы философии (которая к тому же с критики познания начинается и которая со всем, что она обычно есть, в критике по-

знания коренится) следует самой методически (или же по существу!) ориентироваться на точные науки и их методику ставить себе в пример, а также, следуя принципиально идентичной во всех науках методике, только продолжать и завершать проделанную работу во всех точных науках. Философия лежит, и я это повторяю, в совершенно ином по сравнению с естественным познанием н о в о м и з м е р е н и и, и новому измерению, имеющему также, как это подразумевается в образной речи, свои сущностные связи с прежним измерением, соответствует н о в ы й, в самом своем основании новый метод, который противопоставлен «естественному». Кто это отрицает, тот не понял целый пласт проблем, присущий критике познания и, следовательно, не понял также, что философия в сущности хочет и должна, и что ей в противоположность любому естественному познанию и науке придает характерную самобытность и собственную правомочность (Eigenberechtigung).

Лекция вторая

Начало критики познания: под-вопрос-поставленность (In-Frage-stellen) любого знания — Получение абсолютно достоверной почвы в связи с декартовским размышлением-сомнением (Zweifelsbetrachtung) — Сфера абсолютных данностей — Повторение и дополнение; опровержение аргумента против возможности критики познания — Загадка естественного познания: трансценденция — Разделение двух понятий — «имманенция» и «трансценденция» — Первая проблема критики познания: возможность трансцендентного познания — Принцип познавательно-теоретической редукции

Итак, в начале критики познания весь мир, физическая и психическая природа, наконец, собственное человеческое Я, а также все науки, которые относятся к этим предметностям, понимаются под индексом проблематичности. Вопрос об их бытии, их значимости остается открытым.

Как может критика познания утвердить себя — вот в чем теперь вопрос. В качестве научного саморазумения познания она намерена, познавая научно, и вместе с тем [придавая своим результатам] объективную форму, определить, что есть познание по своему существу, какой смысл заключен в отношении [познания] к предметности, ему [познанию] приписываемому, и в его предметной действительности (Giltigkeit) или достоверности, если познание должно быть познанием в собственном смысле слова. Ἐποχή*, которое критика познания должна тренировать, может иметь не только тот смысл, что она с него лишь начинается, но также и тот, что она при нем остается, чтобы каждое познание ставить под вопрос, стало быть, также свое собственное, и никакой данности не позволять иметь силу, стало быть, также и той, которую она сама себе устанавливает. Если она

* Несмотря на то, что существительное Ἐποχή в греческом языке женского рода, мы следуем здесь сложившейся в отечественной философской литературе традиции передавать этот термин существительным среднего рода.

не может себе позволить ничего в качестве пред-данного иметь условием, то она должна начинаться с какого-нибудь познания, которое не принимается откуда-нибудь без проверки, но которое она [критика познания], напротив, сама себе дает, которое она сама себе как первое полагает.

Это первое познание не должно содержать совершенно ничего от неясности и сомнительности, которые во всех других случаях придают познаниям характер загадочности, проблематичности, который нас в конце концов поставил в такое затруднительное положение, что мы были вынуждены сказать, что познание вообще является проблемой — непонятной, нуждающейся в прояснении, сомнительной в своем притязании вещью. Коррелятивно это можно выразить так: если мы не должны никакое бытие принимать как пред-данное, поскольку с этим привносится познавательнокритическая неясность и мы не понимаем, какой смысл может иметь бытие, которое есть в себе и все же познано в познании, то должно обнаружить себя такое бытие, которое мы должны признать в качестве абсолютно данного и несомненного, поскольку оно

дано именно таким образом, что относительно него сохраняется полная ясность, из которой любой вопрос должен находить и находит свой непосредственный ответ.

И здесь мы напоминаем себе о картезианском размышлении-сомнении. Обдумывая разнообразные возможности ошибок и заблуждений, я мог бы прийти в такое скептическое отчаяние, что вместе с тем мог бы в итоге сказать: ничто не предстает для меня убедительным, все для меня сомнительно. Но тотчас становится очевидным, что для меня далеко не все может быть сомнительным, ибо в высказывании о том, что все предстает для меня сомнительным, оказывается несомненным то, что я так высказываюсь, и было бы бессмысленным желать удерживать это универсальное сомнение. И в каждом случае сомнения бесспорно то является несомненным, что я сомневаюсь. Таким же образом [происходит] при каждой *cogitatio*. Как бы я ни воспринимал, представлял, совершал суждения, заключал, и как бы при этом ни обстояло дело с уверенностью или неуверенностью, предметностью или беспредметностью этих актов, применительно к восприятию совершенно ясно и оп-

ределенно, что я то-то и то-то воспринимаю, применительно к суждению — что я так-то и так-то высказываюсь и т. д.

Декарт использовал эти размышления для других целей, но, модифицировав их подходящим образом, мы можем здесь ими воспользоваться.

Если мы спрашиваем о существовании познания, то, как бы не обстояло дело с сомнением в его достоверности и с ним самим, оно является для начала само по себе всего лишь вывеской для многообразной сферы бытия, которая нам может быть дана абсолютно и каждый раз может быть дана абсолютно в подробностях. А именно, мыслеобразования (*Denkgestaltungen*), которые я действительно совершаю, даны мне, поскольку я их рефлектирую, воспринимаю и устанавливаю (*setze*) чисто умозрительно (*schauend*). Я могу неопределенным образом (*in vager Weise*) говорить о познании, восприятии, представлении, опыте, суждении, заключении и т. п.; в том случае, однако, если я рефлектирую, дан, но при этом дан абсолютно, феномен этого неопределенного говорения и мнения (*Meinen*) «о познании, опыте, сужде-

нии и т. д.». Этот феномен смутности (Vagheit) есть один из тех, которые попадают под рубрику познания в самом широком смысле. Но я также могу актуально совершать восприятие и на него направлять внимание, я могу, кроме того, представить (vergegenwärtigen) себе восприятие в фантазии или в воспоминании и в этой данности фантазии направить на него внимание¹. Тогда у меня нет более пустой речи или смутного мнения (Meinung), представления о восприятии, но [напротив] восприятие стоит перед моим взором как актуальное или как данность фантазии; таким же образом — и для любого интеллектуального переживания, для любого вида мышления и познания.

Здесь я поставил рядом усматривающее (schauende) рефлексивное восприятие и фантазию. Следуя картезианскому размышлению, было бы неплохо для начала разобраться с восприятием, соответствующим до некоторой степени так называемому внутреннему восприятию традиционной теории познания, которое, однако, предстает трудноуловимым понятием.

Каждое интеллектуальное переживание и каждое пережи-

вание вообще, поскольку оно совершается, может стать предметом некоего чистого усмотрения или схватывания, и в этом усмотрении являться абсолютной данностью. Оно дано как такое сущее, как Это-Вот (Dies-da), в бытии которого сомневаться совершенно не имеет смысла. Правда, я могу обдумать, что это за бытие и как этот способ бытия (Seinsweise) соотносится с другими, я могу далее обдумать, что здесь означает данность, и могу, далее упражняясь в рефлексии, само усмотрение привести себе к усмотрению, в котором конституируется эта данность, другими словами, этот способ бытия. Но при этом ядвигаюсь неотрывно от абсолютного основания, а именно: это восприятие есть и остается до тех пор, пока оно длится, абсолютным (Absolutes), Этим-Вот, тем, что есть в себе то, что оно есть, тем, с чем я могу сопоставить как с последней мерой, что бытие и бытие данности (Gegeben-sein) может означать и должно здесь означать — по меньшей мере, конечно, для того характера бытия и характера данности, который поясняется на примере «Этого-Вот». Это

имеет силу для всех специфических мыслеобразований, где бы они ни были даны. Однако, все они также могут быть данностями в фантазии, они могут «как-будто» (*gleichsam*) стоять перед взором и при этом не находятся в качестве актуальных присутствий (*Gegenwärtigkeiten*), в качестве актуально совершаемых восприятий, суждений и т. д. Также и в этом случае они являются в каком-то определенном смысле данностями: они *наглядно* присутствуют, мы говорим о них не в неопределенном лишь указании, пустом мнении (*Meinung*)*, мы их созерцаем, и созерцая их, мы можем высмотреть их сущность, их конституцию, их имманентный характер, и приспособить нашу речь в этом чистом «снятии мерок» (*Anmessung*) к усмотренной полноте ясности. Это тотчас потребует добавлений посредством обсуждения понятия сущности и познания сущности.

Предварительно мы устанавливаем, что некая сфера абсолютной данности с самого на-

* Термины «*Meinen*» и «*Meinung*» (см. также выше на с. 95 и 96) во всех остальных случаях переводятся нами как «подразумевание».

чала поддается обозначению; и это такая сфера, в которой мы как раз нуждаемся, если предвидение теории познания должно быть возможно. В самом деле, неясность, касающаяся познания в отношении его смысла или существа, требует науки о познании, науки, которая ничего другого не желает кроме как привести познание к сущностной ясности. Она не желает прояснить познание как психологический факт, исследовать природные условия, согласно которым познания возникают и протекают, и законы природы, с которыми они связаны в своем становлении и изменении. Исследовать это — задача, которую ставит себе наука о природе, естественная наука о психических фактах, о переживаниях переживающих психических индивидуумов. Напротив, критика познания желает разведать, сделать ясным, вывести на свет существо познания и относящуюся к его существу правомерную претензию на значимость; но это не означает ничего другого, как привести [его] к прямой само-данности*.

* В тексте: «...was heisst das aber anderes als zur direkten Selbstgegebenheit bringen».

Повторение и дополнение. Естественное познание в своем успешном постоянном продвижении вперед в различных науках совершенно уверено в своей достоверности и не имеет повода, побуждающего [выяснять] возможность познания и смысл познаваемой предметности. Но как только рефлексия направляется на корреляцию познания и предметности (и эвентуально также на идеальное смысловое содержание познания в его соотношении с актом познания, с одной стороны, и с предметностью познания — с другой), выявляются трудности, «нездоровости», противоречащие друг другу и при этом якобы обоснованные теории, которые вынуждают уступить и признать загадочной возможность познания в отношении его достоверности вообще.

Здесь берет свое начало некая новая наука, которая намеревается уладить эти замешательства и разъяснить нам существо познания — критика познания. От успеха этой науки очевидным образом зависит возможность метафизики — науки о бытии в абсолютном и последнем смысле. Но как может подобная наука о познании вообще возникнуть?

То, что наука ставит под вопрос, она не может использовать в качестве заданного фундамента. Но под вопрос поставлено все познание, так как критика познания ставит в качестве проблемы возможность познания вообще, а именно в отношении его достоверности. Если она возникает, то для нее никакое познание в качестве заданного не может иметь силу. Она не имеет права также перенимать что-либо из донаучной сферы познания; любое познание несет на себе печать спорности.

Но без заданного познания в качестве отправной точки не может быть никакого продвижения познания. Стало быть, критика познания вообще не может возникнуть. Такой науки вообще и быть не может.

Я подразумевал лишь — и в том есть доля истины, — что для начала никакое познание в качестве предданного без проверки не может иметь силу. Но если критика познания не имеет права с самого начала перенимать какое-либо познание, то она может начать с того, чтобы дать себе познание и, конечно, такое познание, которое она не обосновывает, логически не дедуцирует, ибо это потребовало бы непосредственных познаний, ко-

торые заранее должны были бы быть даны. Наоборот, требуется познание, которое она непосредственно обнаруживает и которое по своему виду таково, что оно, будучи абсолютно ясным и несомненным, исключает любое сомнение в своей возможности и не содержит [в себе] совершенно ничего от загадки, которая дала бы повод ко всем скептическим замешательствам. И здесь я обратил внимание на картезианское размышление — сомнение и на сферу абсолютных данностей, иными словами, на область абсолютно-го познания, которая схвачена под вывеской очевидности *cogitatio*. После этого следовало более подробно показать, что имманенция этого познания делает его годным [для того, чтобы] служить в качестве первого исходного пункта теории познания, что оно, далее, освобождается посредством этой имманенции от той загадочности, которая является источником всех скептических затруднений и, наконец, далее, что имманенция является вообще необходимой характеристикой всего познавательно-теоретического познания, и что не только в начале, но и

вообще любое заимствование (*Anleihe*) из сферы трансценденции, другими словами, любое обоснование теории познания из психологии и какой-нибудь естественной науки является всегда *nonsens*.

В дополнение я прибавлю к сказанному. Сколь верной кажется аргументация: как может теория познания вообще начаться, если она при этом познание вообще ставит под вопрос, если любое начинающееся познание как таковое поставлено под вопрос, и если для теории познания все познание является загадкой, то также и первое, с которого она сама начинается. Я утверждаю, что эта, кажущаяся столь верной, аргументация, естественно, является ложной. Ложность возникает из смутной обобщенности речи. «Поставлено под вопрос» познание вообще, но этим же еще не отрицается, что познание вообще существует (что привело бы к абсурду), однако [указывается на то,] что познание содержит некоторую проблему, а именно: как возможно определенное, ему приписываемое достижение (*Leistung*) достоверности, и может быть я даже сомневаюсь, возможно ли оно. Но если даже я сам сомневаюсь, то первый шаг может в том

и состоять, чтобы тотчас устранить это сомнение посредством обнаружения некоторых познаний, которые подобное сомнение делают необоснованным. Далее, если я начинаю с того, что не понимаю познание вообще, то это непонимание в его неопределенной всеобщности включает, однако, в себя любое познание. Но этим еще не сказано, что для меня любое познание, на которое я в будущем натолкнусь, навсегда должно остаться непонятным. Может быть так, что имеется большая загадка при том классе познания, который первым всюду навязывается, и теперь я, прийдя в полнейшее замешательство, говорю: познание вообще есть загадка, тогда как вскоре обнаруживается, что некоторые другие познания не содержат в себе загадку. И это, как мы вскоре увидим, на самом деле так.

Я говорил, что познания, с которых критика познания должна начинаться, не должны содержать в себе ничего от спорности или сомнительности, ничего от всего того, что приводило нас в познавательно-теоретическое замешательство и обусловило возникновение целой критики познания. Мы должны показать, что это относится к сфере *cogitatio*. Но

для этого требуется более глубокая рефлексия, которая окажет нам существенное содействие.

Если мы ближе присмотримся к тому, что является столь загадочным и что нас в ближайших рефлексиях возможности познания приводит в затруднение, то [окажется, что] это есть его трансценденция. Все естественное познание, донаучное и, тем более, научное, является трансцендентно объективирующим познанием; оно полагает объекты как существующие, претендует на то, чтобы постичь положения вещей (*Sachverhalte*) в познании, которые в нем не в «истинном смысле даны», ему не «имманентны».

Однако при ближайшем рассмотрении трансценденция оказывается двусмысленной. Либо [под трансценденцией] может подразумеваться [то обстоятельство], что в акте познания предмет познания реально не содержится (*Nicht-reell-enthalten*), так что под «в истинном смысле данным» или «имманентно данным» могло бы пониматься реально содержащееся (*das reelle Enthaltensein*); акт познания, *cogitatio*, имеет реальные моменты, ее [*cogitatio*] реально конституирующие, но вещь, которую она подра-

зумекает и которую она якобы воспринимает, о которой она помнит и т. д., в самой *cogitatio* — как переживание, реально как часть, как действительно в этом сущее — не обнаруживается. Стало быть, вопрос в следующем: как может переживание, так сказать, [выйти] за пределы самого себя? Имманентное, следовательно, означает здесь в переживании-познании (*Erkenntniserlebnis*) реальное имманентное.

Но имеется еще и другая трансценденция, противоположностью которой является некая совершенно другая имманенция, а именно абсолютная и ясная данность, само-данность в абсолютном смысле. Это бытие данности (*Gegebensein*), которое исключает любое осмысленное сомнение, некое совершенно непосредственное усмотрение и схватывание самой подразумеваемой предметности такой, какой она есть, составляет точное понятие очевидности, понимаемой как непосредственная очевидность. Все неочевидное, хотя и подразумевающее или полагающее нечто предметное, но не само усматривающее

познание, трансцендентно во втором смысле. В нем мы всякий раз выходим за пределы в истинном смысле данного, за пределы напрямую усматриваемого и схватываемого. Здесь провозглашается вопрос: как познание может полагать (*setzen*) что-то как сущее, что в нем не дано напрямую и поистине?

Эти [значения] имманенции и трансценденции поначалу запутываются одно в другом, пока познавательно-критическое рассуждение не осуществится на более глубоком уровне. Ясно ведь: кто затрагивает первый вопрос о возможности реальных трансценденций, [тот] собственно «вводит в игру» и второй [вопрос] — о возможности трансценденции за пределами сферы очевидной данности. Ибо он молчаливо предполагает: единственной, истинно понятной, несомненной, абсолютно очевидной данностью будет [данность] реально содержащегося момента в акте познания, и поэтому он считает всякий в нем не реально содержащийся [момент] некой познанной предметности загадочным, проблематичным. Мы вскоре увидим, что это роковая ошибка.

В каком бы смысле не понималась трансценденция — в первом или во втором, или пока еще в многозначных смыслах, — она есть изначальная и ведущая проблема критики познания, такая загадка, которая выступает на пути естественного познания и являет собой импульс для новых исследований. Для начала можно было бы обозначить решение этой проблемы в качестве задачи критики познания, дать новой дисциплине тем самым ее первое предварительное ограничение, вместо того, чтобы указывать более обобщенным образом в качестве ее темы проблему существа познания вообще.

Во всяком случае, если и есть здесь загадка при первом учреждении дисциплины, то сейчас более точно определяется, чем не следует располагать в качестве пред-данного. Поэтому именно трансцендентное не должно использоваться как пред-данное. Если я не схватываю, как возможно, что познание должно постичь нечто ему трансцендентное, то я также не знаю, возможно ли это. Научное обоснование некой трансцендентной экзистенции теперь более мне ничем помочь не может. Потому что все опосредованное обо-

снование восходит к непосредственному, и это непосредственное уже содержит загадку.

Однако, возможно, кто-нибудь скажет: наверняка как опосредованное, так и непосредственное познание содержит загадку. Но загадочно это как (das Wie), тогда как что (das Dass) — абсолютно достоверно; ни один здравомыслящий не будет сомневаться в существовании мира, и скептик обличает сам себя во лжи. Что ж, хорошо, тогда мы ответим ему более сильным и дальновидным аргументом. Доказывается то, что не только в начале теории познания, но и в ее дальнейшем продвижении в целом вообще не следует апеллировать к содержанию естественных и трансцендентно объективирующих наук. Аргументируется, стало быть, фундаментальный тезис, что теория познания никогда в жизни не может быть построена на естественной науке какого-либо рода. Мы спрашиваем тогда: что наш оппонент желает делать со своим трансцендентным знанием? Мы предоставляем ему целый запас трансцендентных истин объективных наук в свободное распоряжение и предпола-

гаем, что они не изменятся в своей истинности посредством объявившейся загадки — как возможна трансцендентная наука. Что он желает делать теперь со своим всеохватывающим знанием, как намеревается он прийти от *что* (Dass) к *как* (Wie)? Его знание как факт, что трансцендентное познание действительно, гарантирует ему в качестве логически само собой разумеющегося, что трансцендентное познание возможно. Но загадкой является то, как оно возможно. Всегда ли он может ее разрешить даже на основании положений всех наук, при условии всех или каких бы то ни было трансцендентных познаний? Давайте подумаем, чего же еще ему, собственно говоря, не хватает? Ведь для него же возможность трансцендентного познания является чем-то само собой разумеющимся, да к тому же только аналитически само собой разумеющимся, так что он говорит себе: при мне наличествует знание о трансцендентном. Чего ему не достает — вполне очевидно*. Неясным для него является связь с трансценденцией, неясным оказывается «постижение трансцендентного»,

* См. Приложение III. — *Прим. нем. изд.*

которое приписывается познанию, знанию. Где и как могла бы для него обнаружиться ясность? Ну, если бы ему существо этой связи где-либо было бы дано так, что он мог бы созерцать его, так, что он имел бы перед взором именно само единство познания и объекта познания, обозначаемое словом достоверность, и вместе с тем имел бы не только некое знание о его возможности, но и саму возможность в ее ясной данности. Именно сама возможность считается им за нечто трансцендентное, за некую знаемую, но не данную саму по себе, усматриваемую возможность. Его мысль [состоит], по-видимому, в следующем: познание есть нечто другое, нежели объект познания; познание [уже] дано, но объект познания [еще] не дан; и все же познание должно относиться к объекту, его познавать. Как я могу понять эту возможность? Конечно, ответ звучит [следующим образом]: я мог бы ее понять только тогда, когда эта связь как раз сама была бы тем, что подлежало бы усмотрению. Если объект был и остается трансцендентным, и познание и объект действительно отпадают друг от друга, тогда, разумеется, он не может здесь ничего увидеть, и его надежда каким-нибудь

образом хоть немного сделать [это] ясным, тем более исходя [при этом] из трансцендентных пресуппозиций (Präsuppositionen), есть как раз совершеннейшее сумасбродство.

Однако при таких мыслях он должен был бы последовательным образом также отказаться от своего исходного пункта: он должен был бы признать, что при таком положении вещей (Sachlage) познание трансцендентного невозможно, его мнимое знание об этом является [всего лишь] предрассудком. Тогда проблема была бы уже не в том, как возможно трансцендентное познание, но в том, как позволяет объяснить себя указанный предрассудок, который приписывает познанию некое трансцендентное исполнение (Leistung) — это [был бы] точно *юмовский* путь.

Однако, отвлекаясь от этого и подойдем к иллюстрации той фундаментальной мысли, что проблема *как* (как возможно трансцендентное познание и даже более обобщенно: как возможно познание вообще) никогда не может быть решена на основании пред-данного знания о трансцендентном, пред-данных положений об этом, заимствованных откуда бы то ни было, пусть даже из точных наук, на следую-

щем [примере]: даже глухой от рождения знает, что есть звуки, что звуки создают гармонию, и что на этом основывается прекрасное искусство; но понять, *как* из звуков рождается [музыка], как возможны музыкальные произведения, он не может. Подобное он не может себе как раз *представить*, то есть он не может это усмотреть и в усмотрении схватить это *как*. Его знание об экзистенции ему ничем не помогает², и было бы абсурдным, если бы он стал рассчитывать на то, чтобы на основании своего знания дедуцировать *Как* музыки, сделать себе ясным ее возможности посредством выводов из своих сведений. Дедуцировать из одних лишь известных, но не усматриваемых экзистенций — это никуда не годится. Усмотрение не позволяет себя демонстрировать или дедуцировать. Это явный *nonsens* — желать объяснить возможности (а именно уже непосредственные возможности) посредством логического дедуцирования из какого-то не интуитивного знания. Если я, таким образом, совершенно уверен, что существуют трансцендентные миры, и если я полностью позволяю всем естественным наукам иметь силу, то я ничего не могу из них заим-

ствовать. Я никак не могу позволить себе вообразить достичь посредством трансцендентных суппозиций и научных выводов того, что я желаю достичь в критике познания, а именно [заранее] предполагать возможность трансцендентной объективности познания. И это, очевидно, имеет силу не только для начала, но также и для всего дальнейшего хода критики познания, то есть до тех пор, пока она при этой проблеме — как возможно познание — остается, чтобы эту проблему прояснить. И это, очевидно, имеет силу не только для проблемы [возможности] трансцендентной объективности, но также и для выяснения каждой возможности.

Если мы в связи с этим придерживаемся исключительно сильной тенденции — во всех случаях, где совершен некий трансцендирующий акт мышления и учреждено некое суждение на основании таких же [актов мышления], высказываться в трансцендирующем смысле и, таким образом, впадать в *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος**, — то получается достаточ-

* *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — переход в другую область [рассуждения] (греч.).

ная и полная дедукция познавательнотеоретического принципа: при каждом познавательнотеоретическом исследовании, будь то данный или любой [другой] тип познания, следует совершать познавательнотеоретическую р е д у к ц и ю, то есть всей при этом участвующей в игре трансценденции присваивать индекс недопущения, или индекс безразличия, познавательнотеоретического обнуления (*Nullität*), некий индекс, который говорит: мне нет здесь никакого дела до экзистенции всех этих трансценденций, желаю ли я в них верить или нет; здесь не место, чтобы об этом выносить суждения; это целиком остается вне игры.

С названной *μετάβασις* связаны все основные ошибки теории познания: с одной стороны, основная ошибка психологизма, с другой стороны, [основная ошибка] антропологизма и биологизма. Она [теория познания] действует в высшей степени рискованно, потому что подлинный смысл этой проблемы никогда не был доведен до ясности и совершенно теряется в этой *μετάβασις*, отчасти также из-за того, что даже тот, кто привел к ясности [эту проблему], может только с трудом

дом постоянно-действенно поддерживать эту ясность, и вполне легко снова в блуждающем раздумье поддаться соблазнам естественного способа мышления и суждения, равно как и всем [соблазнам] фальшивых и обольстительных постановок проблемы, которые вырастают на его почве.

Лекция третья

Выполнение познавательно-теоретической редукции: исключение всего трансцендентного — Тема исследования: чистые феномены — Вопрос об «объективной значимости» (Giltigkeit) абсолютных феноменов — Невозможность ограничения сингулярными данностями; феноменологическое познание как сущностное познание — Два значения понятия «Apriori»

Благодаря вышеизложенным размышлениям точно и достоверно обосновано, что критика познания имеет право использовать, а что нет. Ее загадкой является трансценденция, хотя лишь и в отношении ее возможности, но реальность (Wirklichkeit) трансцендентного тем не менее никогда и ни за что не должна приниматься в расчет. Очевидно, ограничивается сфера «годных к употреблению» (benützbar) предметностей, иными словами, «годных к употреблению» познаний, теми, которые выступают в качестве действительных и могут

оставаться избавленными от знака познавательно-теоретического обнуления, но [сама эта сфера] не сводится к нулю. Целой сфере *cogitationes* мы гарантировали неприкосновенность. Бытие *cogitatio*, а прежде всего сам феномен познания, вне вопроса, и свободен от загадки трансценденции. Эти экзистенции уже предполагались в основании проблемы познания; вопрос, как трансцендентное могло бы входить в познание, потерял бы свой смысл, если отречься не только от трансцендентного, но и от самого познания. Ясно также, что *cogitationes* представляют некую сферу абсолютных имманентных данностей, в том смысле, в котором мы также толкуем имманентное. В усмотрении чистого феномена предмет дан не вне познания, не вне «сознания», и в то же время дан в смысле абсолютной само-данности чисто усмотренного (*Geschauten*).

Однако здесь потребовалась гарантия со стороны познавательно-теоретической редукции, методический характер которой мы впервые *in concreto** хотим

* *in concreto* — конкретно (лат.).

изучить. Мы нуждаемся здесь в редукции с тем, чтобы очевидность бытия *cogitatio* не смешивалась с очевидностью бытия *моей cogitatio, sum cogitans** и т. п. Нужно остерегаться фундаментального смешения между чистым феноменом, в смысле феноменологии, и психологическим феноменом, объектом естественно-научной психологии. Если я, как естественно мыслящий человек, обращаю внимание на восприятие, которое напрямую переживаю, то я тотчас его апперципирую и почти неизбежно (и это факт) в соотношении с моим Я, оно находится здесь в качестве переживания этой переживающей личности, в качестве ее состояния, ее акта, содержания чувств как ей по содержанию данное, прочувствованное, осознанное и включает само себя со всем этим в объективное время. Так апперципированное восприятие, вообще *cogitatio*, есть психологический факт; апперципированное, стало быть, как «дата» (*Datum*) в объективном времени, принадлежащая переживающему Я, тому Я, которое в мире есть и которое прожи-

* *sum cogitans* — я есмь мыслящий (лат.).

вает свое время (некое время, измеряемое посредством эмпирических хронометрических средств). Следовательно, это есть феномен в смысле естественной науки, которую мы называем психологией.

Феномен в этом смысле переходит под действие того закона, которому мы в критике познания должны подчиняться, то есть 'εποχή в отношении всего трансцендентного. Я как личность, как вещь мира, и переживание как переживание этой личности, включенной, пусть даже и совершенно неопределенно, в объективное время — все это трансценденции и как таковые суть познавательно-теоретический ноль. Лишь посредством редукции, которую мы также желаем называть феноменологической редукцией¹, я добываю некую абсолютную данность, которая ничего более от трансценденции не обнаруживает. Если я ставлю Я, и мир, и Я-переживание (Icherlebnis) как таковое под вопрос, то феномен этой апперцепции оказывается [результатом] усматривающей рефлексии данного в апперцепции соответствующего переживания, моего Я: скажем, феномен «восприятие, схваченное как мое восприятие». Ко-

нечно, я также могу в естественном способе рассмотрения снова отнести этот феномен к моему Я, к этому Я, полагаемому в эмпирическом смысле, между тем как я снова говорю: я имею этот феномен, он принадлежит мне. Тогда мне надо было бы, чтобы получить чистый феномен, снова поставить под вопрос Я, точно так же как и время, и мир, и выставить тем самым некий чистый феномен, чистую *cogitatio*. Но я также могу, в то время как я воспринимаю, чисто усматривающим образом взглянуть в восприятие само по себе, как оно здесь дано, и отказаться от связи с Я или абстрагироваться от нее: тогда усматриваемое и таким образом схваченное и ограниченное восприятие является неким абсолютным [восприятием], лишенным любой трансценденции, данным как чистый феномен в смысле феноменологии.

Каждому психическому переживанию на пути феноменологической редукции соответствует, следовательно, некий чистый феномен, который выставляет свой имманентный характер (We-sen) (взятый отдельно) в качестве абсо-

лю т н о й д а н н о с т и². Всякое полагание некой «не имманентной реальности», в феномене не содержащейся, хотя в нем и подразумевающейся, и в то же время не данной во втором смысле, исключается, то есть приостанавливается (*suspendiert*).

Если есть возможность подобные чистые феномены сделать объектом исследования, то очевидно, что мы теперь более не находимся в психологии, этой естественной, трансцендентно объективирующей науке. Тогда мы не исследуем ничего от психологических феноменов и в таком случае не говорим о них, о некоторых проявлениях так называемой реальной действительности (экзистенция которой остается совершенно под вопросом), но [говорим] о том, что есть и имеет силу, имеется ли нечто вроде объективной реальности или нет³, является ли полагание подобных трансценденций правомерным или нет. Тогда мы говорим как раз о таких абсолютных данностях; даже если эти данности интенционально относились бы к объективной реальности, то это себя-отнесение (*Sich-beziehen*) оказалось бы в них неким характером, тогда как в отношении бытия или не-бытия ре-

а л ь н о с т и ничего, однако, не предпрещается. Таким образом, мы уже бросаем якорь на берег феноменологии, предметы которой положены в качестве сущих. Как наука полагает она свои объекты исследования, но они [объекты] положены не в качестве экзистенций в некоем Я, в некотором темпоральном мире, но в качестве схваченных в чисто имманентном усмотрении абсолютных данностей. Чистое имманентное характеризуется здесь прежде всего посредством ф е н о м е н о л о г и ч е с к о й р е д у к ц и и: я имею в виду именно вот это [имманентное], не то, что подразумевается трансцендирующим образом, но то, что есть в себе самом и таким, каким оно дано. Подобного рода речи, конечно, являются лишь окольными путями и вспомогательными средствами, чтобы направить [нас] на усмотрение различия между квази-данностями трансцендентного объекта и абсолютной данностью самого феномена, [т. е. того, что] здесь следует увидеть в первую очередь.

Но теперь необходимы новые шаги, новые размышления, для того, чтобы мы могли утвердиться на новой земле и не потерпеть в конце крушения у ее берегов, потому как у

этих берегов есть свои подводные камни, над ними лежат облака неясности, которые угрожают нам скептическими штормами. То, что мы до сих пор сказали, касается всех феноменов, но в целях критики разума нас интересуют, конечно, лишь феномены познания. Однако равным образом для всех [феноменов] может быть принято во внимание то, что мы теперь собираемся пояснить, поскольку это имеет силу *mutatis mutandis** для всех них.

Наше устремление (*Absehen*) к некой критике познания приводит нас к началу, к некому мате́рику данностей, которые мы можем иметь в своем распоряжении, и в которых мы, по-видимому, прежде всего нуждаемся: чтобы проникнуть в существо познания, я должен, конечно, обладать познанием в качестве данности во всех его спорных формах, а именно таким образом, чтобы эта данность не содержала в себе ничего от того проблематического, которое прочее познание, как бы оно не предоставляло данности, с собой привносит.

* *mutatis mutandis* — с соответствующими изменениями (*лат.*).

Мы заручились областью чистого познания. Теперь мы можем его изучить и учредить некоторую науку о чистых феноменах, фенологии. Не разумеется ли само собой, что она должна стать фундаментом для решения волнующих нас проблем? Ведь ясно, что существо познания я могу привести к ясности лишь [в том случае], если я его себе самому даю к усмотрению, и если мне в усмотрении оно само дано так, как оно есть. Я должен изучить его имманентно и чисто усматривающим образом в чистом феномене, в «чистом сознании», ведь его трансценденция является спорной; бытие предметности, к которой оно себя относит, поскольку она [предметность] трансцендентна, мне не дано и под вопросом именно то, как она все же может быть положена и какой смысл она имеет и может иметь, если подобное полагание должно быть возможным. С другой стороны, это отношение к трансцендентному, если бытие одного я ставлю также в связи с достоверностью [этого отношения] под вопрос, имеет, однако, нечто постижимое (*Fassbares*) в чистом феномене. Это отнесение-себя-к-трансцендентному (*Sich-auf-Transzendentes-beziehen*), [которое есть] под-

разумевание этим или любым другим способом, является все же внутренним характером феномена. Кажется, будто бы все дело заключается лишь в науке об абсолютных *cogitationes*. Где бы я еще в противном случае мог изучить, — поскольку пред-данность (*Vorgegebenheit*) подразумевающегося трансцендентного я должен вычеркнуть, — не только с м ы с л этого за-пределами-себя-подразумевания (*über sich hinaus Meinens*), но также вместе со смыслом и его возможную з н а ч и м о с т ь, или смысл значимости, как не именно здесь, где этот смысл дан абсолютно и где в чистом феномене отношения, подтверждения, оправдания этот смысл значимости со своей стороны приходит к абсолютной данности?

Правда, здесь в нас сразу же закрадывается сомнение, не должно ли нечто еще большее начать действовать; разве не привносит с собой данность значимости также данность объекта, которая с другой стороны не может быть данностью *cogitatio*, поскольку имеется вообще что-то вроде действительной трансценденции? Но как бы то ни было, наука об абсолютных феноменах, понимаемых как

cogitationes, есть то, что требуется в первую очередь, — по меньшей мере, она должна была бы выполнить основную часть решения.

Вот, таким образом, и обозначилась феноменология: здесь — феноменология познания как учение о существе чистых феноменов познания. Перспективы прекрасны. Но как должна начинаться феноменология; как она возможна? Я должен выносить суждения и при этом, надо думать, выносить их объективно, обоснованно, научно познавать чистые феномены. Но не приводит ли всякая наука к установлению в себе сущей объективности и вместе с этим к трансцендентному? Научно установленное есть, есть в себе, имеет само по себе (*schlechthin*) силу как сущее, полагаю ли я, познающий, это как сущее или же нет. Не принадлежит ли в качестве коррелята существу науки объективность только в ней познанного (*Erkannten*), научно обоснованного? Не является ли вообще научно обоснованное общезначимым? Как же здесь обстоит дело? Мы передвигаемся [внутри] поля чистых феноменов. Однако почему я говорю пол е? Это, скорее, вечный г е р а к л и т о в с к и й

поток феноменов. Какие высказывания я могу здесь выносить? Ну, я могу усматривающим образом сказать: это вот (dies da)! Это есть, вне всякого сомнения. Возможно, я могу даже сказать: этот феномен включает как часть тот, или связан с тем, этот «втекает» в тот и т. д.

Но очевидно, в этих суждениях нет ничего от «объективной» значимости, они не имеют никакого «объективного смысла», они имеют только лишь «субъективную» истину. Мы не собираемся здесь пускаться в исследование того, имеют ли также эти суждения в некотором смысле свою объективность, поскольку они претендуют быть «субъективно» истинными. Но уже при поверхностном взгляде ясно, что та более высокая ценность (Dignität) объективности, которая инсценируется, так сказать, донаучными естественными суждениями, и которая приводит действительные суждения точных наук к несравненно более высокой [степени] завершенности, отсутствует здесь совершенно и полностью. Мы не станем приписывать особую ценность таким суждениям как то: «это вот есть» и т. п., которые мы выносим чисто усматривающим образом.

Впрочем, вы здесь можете вспомнить известное кантовское различие между суждениями восприятия и суждениями опыта. Сродство очевидно. С другой стороны, Кант, поскольку у него отсутствовало понятие феноменологии и феноменологической редукции и поскольку он так и не смог полностью освободиться от психологизма и антропологизма, не достиг последней интенции этого необходимого здесь различия. Конечно, речь у нас идет не только о субъективно действительных суждениях, которые в своей действительности ограничены эмпирическим субъектом, и не об объективно действительных, а именно действительных для каждого субъекта вообще: мы же исключили эмпирического субъекта, и трансцендентальная апперцепция, сознание вообще, получит у нас вскоре некий совершенно другой и совсем не таинственный смысл.

Однако мы снова возвращаемся к основной теме нашего рассмотрения. Феноменологические суждения как сингулярные суждения не научат нас многому. Но как могут быть получены именно научно-действительные суждения? И слово *научно* тотчас ставит нас в

затруднительное положение. Не привносится ли вместе с объективностью, спрашиваем мы, трансценденция и вместе с ней сомнение, что она должна означать, возможна ли она и как? Посредством познавательно-теоретической редукции мы исключаем трансцендентные пресуппозиции, потому что трансценденция согласно своей возможной действительности и по своему смыслу стоит под вопросом. Но возможны ли тогда научные установления, трансцендентные установления самой теории познания? Не разумеется ли само собой, что до обоснования возможности трансценденции никакое трансцендентное установление теории познания не допустимо? Но если познавательно-теоретическое *ἐποχή* требует — как могло бы показаться, — чтобы мы не позволяли никакой трансценденции быть действительной, прежде чем мы не обосновали ее возможность, и если обоснование возможности самой трансценденции требует в форме объективного обоснования трансцендентных положений, то, вероятно, здесь налицо некий круг, делающий феноменологию и теорию познания невозможной, и прежние усилия кажутся напрасными.

Мы не должны тотчас отчаиваться в возможности феноменологии и, что очевидным образом здесь заключено, критики познания. Теперь нам нужен успех, который разомкнет этот вводящий в заблуждение круг. Мы, в сущности говоря, уже достигли его, когда различили двойной [смысл] трансценденции и имманенции. Как вы помните, установив очевидность *cogitatio* (или скорее того, что мы не переняли — *cogito ergo sum*), Декарт спрашивал: что есть то, что заручает меня в этих основных данностях? *Clara et distincta perceptio**. Из этого мы и можем исходить. Мне незачем говорить, что мы уже схватили здесь суть дела более чистым образом и глубже, чем Декарт, и что тем самым также очевидность, *clara et distincta perceptio*, нами схвачена и понята в более чистом смысле. Вместе с Декартом мы можем теперь совершить следующий шаг (*mutatis mutandis*): что бы ни было дано так, как сингулярная *cogitatio*, посредством *clara et distincta perceptio*, тем мы и имеем право с таким

* *clara et distincta perceptio* — ясное и отчетливое восприятие (понимание) (лат.).

же успехом воспользоваться. Это, конечно, позволяет ожидать худшего, если мы вспомним третью и четвертую медитацию, доказательства Бога, обращение к *veracitas dei** и т. д. Тем не менее давайте будем теперь более скептически или, скорее, критичны.

Данность чистой *cogitatio* мы позволили установить в качестве абсолютной, в отличие от данности внешней вещи во внешнем восприятии, несмотря на то, что [внешнее восприятие] выдвинуло требование предоставить бытие самой вещи. Трансценденция вещи требует, чтобы мы поставили под вопрос бытие этой вещи. Мы не понимаем, как восприятие может настичь трансцендентное; но мы понимаем, как восприятие может настичь имманентное в форме рефлексивного и чисто имманентного, редуцированного восприятия. Почему же нам это понятно? Ну, мы усматриваем напрямую и схватываем напрямую то, что подразумеваем, усматривая и схватывая. Если перед взором находится некоторое явление, подразумевающее что-то, что в нем самом не дано, то имеет смысл сомневаться, есть ли оно и как сле-

* *veracitas dei* — правильность бога (лат.).

дует понимать, что оно есть. Но усматривать, совершенно ничего другого не подразумевая, кроме того, что схвачено в этом усмотрении, и при этом спрашивать и сомневаться — не имеет никакого смысла. Стало быть, по сути, это не означает ничего другого, кроме как: усмотрение, схватывание само-данного есть последнее (*ein Letztes*), поскольку именно истинное усмотрение, истинная само-данность и никакая другая данность, которая подразумевает нечто не-данное, [здесь] в строжайшем смысле наличествует. Это есть абсолютная само-понятность; не-само-понятное, проблематическое, возможно даже таинственное — дело трансцендирующего подразумевания (*Meinen*), то есть подразумевания, верования, может быть даже обстоятельного обоснования чего-то не-данного; тем не менее, нам ничем не поможет то, что при этом констатируется некая абсолютная данность, бытие данности самого подразумевания, верования. Нам достаточно только лишь рефлексировать, чтобы это обнаружить. Но это данное не есть подразумеваемое (*das Gemeinte*).

Но как же, имеется абсолютная само-понятность, усматривающая само-данность только

в единичном переживании и его сингулярных моментах и частях, то есть только усматривающее положение Э т о г о - В о т (Dies-da)? Не должно ли иметься некое усматривающее положение о других данностях как о данностях абсолютных, например, о всеобщностях, таким образом, что в усмотрении всеобщее приходило бы к само собой разумеющейся данности, вторичное усомнение в которой было бы бессмысленным?

Как бы странно не было бы ограничиться [здесь] феноменологически-сингулярными данностями *cogitatio*, это вытекает уже из того, что все рассмотрение очевидности, которое мы, следуя Декарту, проделали, и которое несомненно высвечено в своей абсолютной ясности и само-понятности, лишилось бы своей значимости. Дело в том, что для данного сингулярного случая некой *cogitatio*, скажем, некого чувства, которое мы напрямую переживаем, мы должны были бы, возможно, сказать: это дано, но мы ни в коем случае не должны осмеливаться на самое общее предложение, что данность некого редуцированного феномена вообще есть абсолютная и несомненная.

Однако все это [говорится] лишь для того, чтобы указать вам путь. Во всяком случае, становится ясным, что возможность критики познания зависит от обнаружения еще и других абсолютных данностей, кроме редуцированных *cogitationes*. Если мы более внимательно всмотримся, [то обнаружим, что] мы уже заступаем (*überschreiten*) за них с [помощью] предидирующих суждений, которые мы о них выносим, уже тогда, когда говорим: в основе этого феномена суждения лежит такой-то и такой-то феномен представления, этот феномен восприятия содержит те или иные моменты, цветовые содержания и т. п. Даже когда мы предположительно совершаем эти высказывания в чистейшем «снятии мерок» (*Anmessung*) с данностей *cogitatio*, то, вероятно, посредством логических форм, которые также отражаются в языковом способе выражения, мы переступаем через чистые *cogitationes*. В этом обнаруживается некая дополнительная ценность (*Superplus*), которая не заключается в простом аккумуляровании новых *cogitationes*. Даже если к этим *cogitationes*, о которых мы совершаем высказывания, посредством предикативного мышления присоединяются но-

вые [*cogitationes*], то не в них заключается то, что конституирует предикативное положение вещей, предметность высказывания.

Для того, кто оказывается по меньшей мере способен привести себя в состояние чистого усмотрения и удерживать себя подальше от всех естественных предусмотрений (*Vorstellungen*), проще понять, что не только сингулярности, но и всеобщности, общие предметы и общее положение дел могут достичь абсолютной само-данности. Это понимание является в значительной степени решающим для возможности [самой] феноменологии. Ведь ее своеобразным характером оказывается то, что она является анализом сущности и исследованием сущности в рамках чисто усматривающего разглядывания (*Betrachtung*), в рамках абсолютной само-данности. И этот характер присущ ей необходимым образом, ибо она желает быть наукой и методом, чтобы разведать возможности — возможности познания, возможности оценивания (*Wertung*) — и объяснить [их] на основании их же сущности. Эти возможности вообще являются спорными, а их исследования тем самым — общими исследова-

ованиями сущности. Анализ сущности есть *eo ipso** универсальный анализ, познание сущности — познание, направленное на сущности, на эссенции (*Essenzen*), на всеобщие предметности. Здесь речь об *Apriori* в самом деле занимает свое легитимное положение. Разве не означает априорное познание ничто другое, как (ничто иное как) некое познание, чистым образом направленное на универсальные эссенции, чистым образом из сущности черпающее свою значимость, по меньшей мере потому, что мы исключили эмпирически искаженное понятие *Apriori*?

Во всяком случае, это одно из правомерных понятий *Apriori*; если же мы под этим понимаем все те понятия, которые как категории имеют в определенном смысле некое принципиальное значение, а также те сущностные законы, которые основываются на этих понятиях, то получается другое [понятие].

Если мы здесь придерживаемся понятия *Apriori* в первом смысле, то феноменология имеет дело с *Apriori* в сфере первоначал (*Ursprünge*), [в сфере] абсолютных данностей, с

* *eo ipso* — тем самым, вследствие этого (лат.).

видами, подлежащими схватыванию в универсальном усмотрении, и с априорными положениями вещей, которые непосредственно конституируются в усмотрении на основании таких же [априорных положений вещей]. На путях к критике разума, не только теоретического, но также практического — [вообще] любого разума, основной целью является, однако, Apriori во втором смысле: установление самих подлежащих предоставлению принципиальных форм и положений вещей, и посредством этих само-данностей выполнение, обработка и оценка с притязанием на принципиальное значение возникающих понятий и законов логики, этики, учения о ценностях.

Лекция четвертая

Расширение сферы исследования посредством интенциональности — Само-данность всеобщего; философский метод анализа сущности — Критика чувственной теории очевидности; очевидность как само-данность — Отсутствие ограничения сферой реальной имманенции; предмет обсуждения — вся само-данность

Если мы придерживаемся одной лишь феноменологии познания, то в ней речь идет о наглядно и напрямую обнаруживаемой сущности познания, то есть о некоем усматриваемом, в рамках феноменологической редукции и само-данности удерживающем себя показывании и аналитическом разделении разнообразных характеров феноменов, которое охватывается обширным названием «познание». Вопрос тогда в том, что сущностным образом лежит в их основании (liegt und gründet), из каких факторов они состоят, ка-

кие комплексные возможности они всегда сущностно и чисто имманентно фундируют, и какие общие соотношения вообще отсюда вытекают.

Но не только лишь о реально имманентном идет речь, но также и об имманентном в интенциональном смысле. Акты познания — и это принадлежит их сущности — имеют *intentio*, они полагают нечто, они тем или иным образом относятся к некоей предметности. Это себя-отнесение-к-некоей-предметности (*das sich auf eine Gegenständlichkeit Beziehen*) принадлежит им, даже если предметность им и не принадлежит. Предметное может являться, может иметь в явлении некоторую данность, между тем как оно все же не есть реально в феномене познания, кроме того не есть и как *cogitatio*. Выяснить сущность познания и привести принадлежащие ему сущностные взаимосвязи к само-данности, означает, стало быть, исследовать обе эти стороны, прояснить это [себя-]отнесение, принадлежащее к сущности познания. И здесь обнаруживаются загадки, тайны, проблемы, касающиеся последнего смысла предметности познания, в том числе его достоверности или

недостоверности, если оно есть выносящее суждения познание, его соответствия, если оно есть ясное познание и т. д.

Во всяком случае, все это исследование сущности, по-видимому, и в самом деле универсальное исследование. Сингулярный феномен познания, возникающий и исчезающий в потоке сознания, не является объектом феноменологического установления. Преследуются «источники познания», вообще подлежащие узрению первоначала, общие абсолютные данности, представляющие всеобщие величины меры, с помощью которых следует измерять весь смысл, а значит и правомерность запутавшегося мышления, и все загадки, которые явлены в его предметности, должны быть решены.

Однако может ли действительно всеобщность, могут ли всеобщие сущности и к ним принадлежащие всеобщие положения вещей, в том же смысле прийти к само-данности, как и какая-нибудь *cogitatio*? Не трансцендируется ли познание всеобщим как таковым? Всеобщее познание дано, разумеется, как абсолютный феномен, но тщетно мы в нем ищем всеобщее, которое

должно быть в строжайшем смысле идентичным в бесчисленных возможных познаниях с одинаковым имманентным содержанием.

Мы, естественно, ответим так, как уже отвечали: эта трансценденция, конечно же, присуща всеобщему. Всякая реальная часть феномена познания, этой феноменологической сингулярности, снова есть сингулярность, и, таким образом, всеобщее, которое не является сингулярностью, не может содержаться реально в сознании всеобщего. Но досадовать на эту трансценденцию — ни что иное как предрассудок, проистекающий из некоторого неподходящего и не из самого источника почерпнутого рассмотрения познания. Ведь именно то должно быть приведено к ясности, что абсолютный феномен, редуцированная *cogitatio*, не потому не имеет для нас силы в качестве абсолютной само-данности, что она есть сингулярность, но потому, что она оказывается в чистом усмотрении после феноменологической редукции как раз абсолютной само-данностью. Чисто усматривающим образом мы можем обнаружить абсолютную данность как именно такую, равно как и всеобщность.

Действительно ли это так? Рассмотрим случаи данности всеобщего, то есть случаи, где на основании усмотренной и само-данной сингулярности конституируется некое чисто имманентное сознание всеобщего. Я имею некое единичное созерцание или несколько единичных созерцаний красного, я удерживаю чистую имманенцию, я забочусь о феноменологической редукции. Я опускаю, что красное помимо этого означает, в каком бы качестве оно здесь трансцендентно ни апперципировалось, например, как красное какого-нибудь листа промокательной бумаги на моем столе и т. п., и теперь я актуализирую (*vollziehe*) в чистом усмотрении с м ы с л идеи красного вообще, красное *in specie**, как нечто из того или иного высмотренное и д е н т и ч н о е в с е о б щ е е; сингулярность как таковая теперь более не подразумевается: не то или иное, но красное вообще. Если мы в самом деле совершаем это чисто усматривающим образом¹, то можем ли мы оправданно здесь еще сомневаться, что красное вообще есть; что под подобным могло бы подразуме-

* *in specie* — в [своем] виде (*лат.*).

ваться, чем оно по своей сущности может быть? Мы ведь его усматриваем: вот оно есть то, что мы здесь имеем в виду, то есть эта характеристика красного (Rotartung). Могло бы некое божество, некий бесконечный интеллект, обладать большим [знанием] о сущности красного, чем то, что он усматривает его [красное] как раз как нечто общее?

В случае, если нам теперь даны два рода красного, два нюанса красного, мы не можем выносить суждение, что оба они являются друг на друга похожими — не этот индивидуально единичный феномен красного, но характеристики, нюансы как таковые. Не является ли здесь отношение подобия некой всеобщей абсолютной данностью?

Стало быть, эта данность также есть некая чисто имманентная [данность], не в ложном смысле имманентная, а именно удерживающаяся в сфере индивидуального сознания. Никакой речи быть не может об актах абстрагирования в психологическом субъекте и о психологических предпосылках, при которых оно совершается. Речь идет о всеобщей сущности или [всеобщем] смысле красного и его данности во всеобщем усмотрении².

Как не имеет смысла теперь спрашивать и сомневаться, что же такое сущность красного, или что такое смысл красного, если, усматривая красное, или его в специфической характеристике схватывая, под словом красное точно подразумевается именно то, что здесь было схвачено и усмотрено, так же не имеет никакого смысла сомневаться относительно сущности познания и важнейшего вида (Gestaltung) познания, [а также сомневаться] в чем мог бы быть его смысл, если в чисто усматривающем и идеирующем разглядывании (Betrachtung) внутри сферы феноменологической редукции даны налицо соответствующие образцовые феномены и соответствующая характеристика³. Только познание, разумеется, не является столь простой вещью как красное. Весьма разнообразные формы и виды его [познания] должны быть различены, но не только — они должны быть исследованы в их сущностных взаимных отношениях. Ибо понятие познание означает привести к общему пояснению телеологические связи познания, которые сводятся к определенным сущностным отношениям различных сущностных типов интеллектуальных форм. К это-

му также относится последнее разъяснение принципов, которые, как идеальные условия возможности научной объективности, регулируют все эмпирические научные приемы в качестве норм. Целое изыскание, [направленное на] выяснение принципов, движется вполне в сущностной сфере, которая, в свою очередь, конституируется на под-почве (Untergrund) сингулярных феноменов феноменологической редукции.

Анализ на каждом шагу является анализом сущности и исследованием в непосредственной интуиции подлежащих конституированию общих положений вещей. Всё расследование, таким образом, является априорным, но, конечно, априорным не в смысле математических дедукций. Что его отличает от объективирующих априорных наук, так это его метод и его цель. Феноменология действует усматривающе-выясняюще, устанавливая смысл и распознавая смысл. Она сравнивает, она различает, она объединяет, устанавливает связь, разделяет на части или изолирует моменты. Но все это — в чистом усмотрении. Она не теоретизирует и математизирует; она не делает,

естественно, никаких заявлений в смысле дедуктивной теории. Между тем, объясняя основные понятия и основные положения, которые как принципы правят возможностью объективирующей науки (но в конце концов делая также и свои собственные основные понятия и принципы предметом рефлексивного объяснения), она оканчивается там, где начинается объективирующая наука. Она есть, стало быть, наука в некоем совершенно другом смысле, с совершенно другими задачами и совершенно другими методами. Усматривающая и идеирующая процедура внутри строжайшей феноменологической редукции есть ее исключительная собственность, это есть специфически философский метод, поскольку этот метод сущностным образом относится к смыслу критики познания и, таким образом, вообще ко всякого рода критике разума (стало быть, также ценностного и практического разума). Но что бы еще наряду с критикой разума не обозначалось как философия в настоящем смысле, сле-

дует непременно отнести к ней [критике разума] метафизику природы и метафизику всей духовной жизни и, таким образом, метафизику вообще, в широчайшем смысле.

В подобных случаях усмотрения говорят об очевидности; и в самом деле, кто знает точное понятие очевидности и удерживает его в его сущности, имеет в виду исключительно такого рода события (Vorkommnisse). Фундаментальным [здесь] является [требование], чтобы не было упущено то, что очевидность есть тогда на самом деле это усматривающее, само напрямую и адекватно схватывающее сознание, а это означает ничто иное, как соответствующую само-данность. Эмпирические теоретики познания, которые так много говорят о ценности изыскания праначала и при этом так же далеки от истинных праначал, как и самые экстремальные рационалисты, хотят, чтобы мы поверили, будто все отличие между очевидными и неочевидными суждениями заключается в некотором определенном чувстве, благодаря которому отличаются первые [суждения]. Но что может здесь объяснить какое-то чувство? Что оно должно было бы сделать? Может быть, оно должно нам крикнуть: стоп!

истина здесь? Но почему мы должны ему верить, должна ли эта вера опять-таки иметь некоторый чувственный указатель (Gefühlsindex)? И почему суждение смысла $2 \times 2 = 5$ никогда не имеет этого чувственного указателя, и почему оно не может его иметь? Как приходят, собственно говоря, к этому полному сантиментов (gefühlvollen) учению об указателе? Ну, говорю себе, подобное суждение, выражаясь логично, к примеру, суждение $2 \times 2 = 4$, может мне когда-то быть очевидным, а когда-то нет; одно и то же понятие «четыре» может мне один раз быть дано интуитивно в очевидности, а в другой раз лишь в символическом представлении. Стало быть, по содержанию с обеих сторон [дан] один и тот же феномен, но с одной из сторон — некая ценностная отличительность (Wert-Vorzug), некий характер, придающий ценность, некое отличительное чувство. Имею ли я и в самом деле с обеих сторон одно и то же, только один раз при этом дано еще некое чувство, а в другой раз не дано? Но если всматриваться в феномены, то можно тотчас заметить, что в действительности не в обоих случаях наличествует один и тот же феномен, но [напротив]

два сущностным образом различных феномена, которые имеют лишь нечто общее. Если я вижу, что $2 \times 2 = 4$, и выражаю это в нечетких символических суждениях, то я подразумеваю нечто сходное (ein Gleiches), но подразумевать нечто сходное не означает иметь один и тот же феномен. Содержание с обеих сторон оказывается различным: один раз я смотрю, и в усмотрении дано само положение вещей, в другой раз я имею символическое мнение. Один раз я имею интуицию, другой раз — пустую интенцию.

Итак, не состоит ли различие в том, что существует некое с обеих сторон общее, похожий «смысл», один раз с неким чувственным указателем и другой раз без него? Смотрите же только на сами феномены, вместо того, чтобы говорить о них «сверху» (von oben her über sie zu reden) или конструировать. Приведем еще более простой пример: когда я имею один раз красное в живом созерцании, а в другой раз думаю о красном в символической пустой интенции, то присутствует ли реально оба раза один и тот же феномен красного, только один раз с неким чувством, а другой раз без него?

Стало быть, нужно лишь рассмотреть феномены и увидеть, что они совершенно отличны [друг от друга], объединены только посредством чего-то с обеих сторон идентифицирующего, [того], что мы называем смыслом. Но если разница заключается в самих феноменах, то требуется ли тогда еще что-то, вроде некоего чувства для различения? Не состоит ли отличие именно в том, что, в одном случае, имеется само-данность красного, само-данность чисел и общего числового равенства, или в субъективном выражении адекватно усматривающее схватывание и само-наличие (Selbsthaben) этих вещей, а в другом случае — как раз пустое подразумевание этих же вещей? Следовательно, мы не можем примириться с этой полной сантиментов очевидностью. Она сама могла бы только тогда иметь право [на существование], когда бы она удостоверялась в чистом усмотрении и чистое усмотрение как раз то означало бы, что мы от него требуем и что ему самому не противоречит*.

Используя понятие очевидности, мы можем теперь сказать: мы имеем очевидность

* В тексте: «...und was ihr selbst widerspricht».

бытия *cogitatio*, и поскольку мы имеем очевидность, она не включает в себе никакой загадки, стало быть, также никакой загадки трансценденции; она имеет силу для нас как нечто бесспорное, то, что мы можем иметь в своем распоряжении. Не менее очевидно для нас и всеобщее; всеобщие предметности и положения вещей приводятся нами к само-данности, и они даны, следовательно, в том же смысле несомненно, а именно даны в строжайшем смысле адекватно [и] сами по себе.

Соответственно, феноменологическая редукция совсем не означает ограничение исследования сферой реальной имманенции, сферой реально содержащегося в абсолютном Этом (Dies) *cogitatio*, она совершенно не означает ограничение сферой *cogitatio*, но [означает] довольствование сферой чистых само-данностей, сферой того, о чем не только говорится и что не только подразумевается, также не сферой того, что воспринимается, но того, что точно в том смысле, в котором оно подразумевается, также дано и дано само по себе в строжайшем смысле таким образом, что ничего от самого подразумеваемого не дано.

Одним словом — довольствование сферой чистой очевидности, понятой в строго определенном смысле, который исключает уже «опосредованную очевидность» и, прежде всего, всякую очевидность в «небрежном» смысле (im laxen Sinne) [этого слова].

Абсолютная данность есть нечто последнее (ein Letztes). Конечно, можно легко говорить и утверждать, будто что-то дано абсолютно. На самом деле это не так. Также абсолютная данность может неопределенным (vage) образом обсуждаться и может быть дана в абсолютной данности. Как могу я усматривать феномен красного и просто, без усмотрения, об этом говорить, то так же могу я говорить об усмотрении красного и смотреть в сторону усмотрения красного и таким образом само усмотрение красного усматривающе схватывать. С другой стороны, само-данность вообще может оспариваться. Это значит, что может оспариваться всякая последняя норма, всякая мерка (Grundmass), придающая познанию смысл. Но тогда все следовало бы объявить видимостью и противосмысленным образом видимость как таковую также объявить видимостью и так пуститься вообще в противо-

смыслицу (*Widersinnigkeit*) скептицизма. Все же само собой разумеется, что в этом случае только тот может аргументированно выступать против скептика, кто *в и д и т* (*sieht*) основания, кто как раз оставляет смысл за видением, за усмотрением, за очевидностью. Кто не видит или не желает видеть, кто говорит и сам приводит доводы, но [при этом] постоянно принимает на себя все противоречия и вместе с тем не признается во всех противоречиях, с тем нам не по пути. Мы не можем ответить: «очевидно» дело обстоит так, что он не признается, что имеется что-то вроде «очевидного»; примерно так, как если бы незрячий желал бы отрицать зрение; или еще лучше, как если бы зрячий желал бы отрицать, что он сам видит и что имеется зрение. Как могли бы мы его убедить, при условии, что он не имел бы никакого другого основного чувства?

Стало быть, если мы удерживаем абсолютную само-данность, о которой мы теперь уже знаем, что она не означает само-данность реальных сингулярностей, например, абсолютных сингулярностей *cogitatio*, тогда, спрашивается, как далеко она простирается и насколько или в каком смысле она связывает себя со

сферой *cogitationes* и ее генерализирующих всеобщностей? Если отброшен первый и понятный предрассудок, что в сингулярной *cogitatio* и в сфере реальной имманенции усматривается единственное абсолютно данное, то должно теперь разделаться также со следующим и не менее понятным предрассудком, что как будто бы лишь в универсальных, из этой сферы заимствованных интуициях возникают новые, сами по себе данные предметности.

«Мы имеем *cogitationes* в рефлексивном восприятии как нечто абсолютно данное, поскольку мы их сознательно переживаем» — так хотелось бы начать; тогда мы можем взглянуть на всеобщее, в них и в их реальных моментах индивидуализирующееся, в усматривающей абстракции схватить всеобщности и сущностные связи, которые чистым образом в них основываются, и конституировать их как само-данные положения вещей в усматривающе-коррелирующем мышлении (*im schauend-beziehenden Denken*). Вот и все.

Между тем нет склонности опасней для усматривающего познания праначал, абсолютных данностей, как слишком много размыш-

лять и из этих рефлексий черпать мнимые само-понятности (*Selbstverständlichkeiten*), которые преимущественно имеют обыкновение быть вовсе не эксплицитно сформулированными, и уже поэтому не подвергаются никакой усматривающей критике, которые, более того, неявным образом определяют направление исследования и непозволительным образом его ограничивают. Ус м а т р и в а ю щ е е п о з н а н и е е с т ь р а з у м , к о т о р ы й с т а в и т п е р е д с о б о й [з а д а ч у] п р и в е с т и к а к р а з р а с с у д о к к р а з у м у . Р а с с у д о к н е д о л ж е н в м е ш и в а т ь с я и м а с к и р о в а т ь ф а л ь ш и в ы е б а н к н о т ы , с м е ш и в а я и х с н а с т о я щ и м и ; и е г о м е т о д р а з м е н и в а н и я и п р о и з в е д е н и я п е р е р а с ч е т а , к о т о р ы й о с н о в ы в а е т с я л и ш ь н а д е м о н с т р а ц и и [м н и м о г о] б о г а т с т в а , з д е с ь с о в е р ш е н н о н е у м е с т е н .

Итак: как можно меньше рассудка, но по возможности [больше] чистой интуиции (*intuitio sine comprehensione**); действительно, нам это напоминает речи мистиков, описывающих интеллектуальное умозреие, которое

* *intuitio sine comprehensione* — интуиция без познания (понимания) (лат.).

не есть рассудочное знание. И целое искусство состоит в том, чтобы чистым образом предоставить слово усматривающему взору и не допустить тесно переплетенное с усмотрением трансцендирующее подразумевание, мнимое имение-со-данным (*das Mitgegebenhaben*), со-мыслимое (*das Mitgedachte*), и возможно — посредством присоединяющейся рефлексии — вложенный смысл (*das Hineingedeutete*). Неизменный вопрос звучит так: дано ли это подразумеваемое (*das Vermeinte*) в настоящем смысле, усмотрено ли и схвачено ли в строжайшем смысле, или же подразумевание (*das Vermeinen*) выходит за пределы этого [схватывания]?

При таком условии, как мы вскоре увидим, было бы ф и к ц и е й поверить, будто усматривающее исследование движется в сфере так называемого в н у т р е н н е г о в о с п р и я т и я и некой на этом построенной чисто имманентной, идеирующей его феномены и феномены-моменты (*Phänomen-Momente*) абстракции. Имеются разнообразные модусы предметности и вместе с ними [модусы] так называемой данности, и, возможно, имеется данность сущего в смысле так называемого

«внутреннего восприятия», и опять-таки данность сущего естественной и объективирующей науки есть лишь один из [видов] этих данностей, тогда как другие, несмотря на то, что они не указывают ни на какое сущее, все же также являются данностями и только благодаря тому, что они таковы, тем другим могут быть противопоставлены и в очевидности от них отличены.

Лекция пятая

Конституция сознания времени — Схватывание сущности как очевидной данности эссенции (Essenz); конституция сингулярной сущности и сознания всеобщности — Категориальные данности — Символически помысленное (das Gedachte) как таковое — Область исследования в своем широчайшем объеме: конституция различных модусов предметности в познании; проблема корреляции познания и предметности познания

Если мы установили очевидность *cogitatio* и, кроме того, сделали следующий шаг, признав очевидную данность всеобщего, то этот шаг тотчас приводит к последующим [шагам].

Воспринимая цвет и при этом упражняясь в редукции, я обретаю чистый феномен «цвет». И если я совершаю теперь чистую абстракцию, то добываю сущность «феноменологический цвет» вообще. Но не являюсь ли я также полным обладателем этой сущности [уже тогда], когда имею некую отчетливую фантазию*?

Что же касается воспоминания, то оно не является такой уж простой вещью и уже обнаруживает различные формы предметности и формы данности, тесно переплетенные друг с другом. Здесь можно было бы указать на так называемое первичное воспоминание, на ретенцию, необходимым образом тесно переплетенную с каждым восприятием. Переживание, которое мы сейчас испытываем, становится для нас предметным в непосредственной рефлексии, в нем постоянно представляется то же самое предметное: тот же самый звук, бывший только что действительным *Теперь* (Jetzt), постоянно тот же самый, но отодвигающийся назад, в прошлое, и при этом конституирующий тот же самый объективный момент времени (Zeitpunkt). И когда звук не прекращается, но длится, и в течение своего дления (Dauer) представляется по содержанию как тот же самый или как изменяющийся, нельзя ли тогда то, что он длится или изменяется, схватить с очевидностью (в определенных границах)? Не обнаруживается ли в этом опять-таки то, что усмотрение чистого момента-*Теперь* (Jetztpunkt) простирается за его пределы, и следовательно, удастся интенционально удерживать

более-теперь-не-сущее (das nicht mehr jetzt Seiende) в соответствующем новом *Теперь* и способом очевидной данности несомненно получить отрезок прошлого? И здесь снова расходятся, с одной стороны, соответствующее предметное, которое есть и было, которое длится и изменяется, и, с другой стороны, соответствующий феномен настоящего и феномен прошлого, феномен дления и феномен изменения, который в каждом случае есть *Теперь* и в своем оттенении (Abschattung), которое он содержит, и в своем постоянном изменении, которое он сам претерпевает, доводит темпоральное бытие (das zeitliche Sein) до явления, до представления. Предметное не есть реальная часть феномена; в своей временности оно имеет нечто, что совершенно не может быть обнаружено в феномене и в нем растворено, и все же оно конституируется в феномене. Оно являет себя в нем и в нем же с очевидностью дано как «сущее».

Далее, что касается данности сущности, то она конституируется не только на основании восприятия и тесно с ним переплетенной ретенции таким образом, что она, так сказать, изымает всеобщее из самого феномена, но и так, что она обобщает появляющийся

предмет, применительно к нему устанавливает всеобщее: например, темпоральное содержание вообще, дление вообще, изменение вообще. Далее также фантазия и воспроизведение в памяти (*Wiedererinnerung*) могут служить ей в качестве основания, они сами предоставляют чистым образом подлежащие схватыванию возможности; в том же смысле она так же изымает из этих актов всеобщности, которые, с другой стороны, все же в них реально не содержатся.

Ясно, что хотя совершенно очевидное схватывание сущности отсылает назад, к единичному созерцанию, на основании которого оно должно конституироваться, но при этом не к единичному восприятию, предоставившему образцовую единичность (*das exemplarisch Einzelne*) в качестве некоего реально теперь присутствующего (*Gegenwärtiges*). Сущность феноменологического качества звука, интенсивности звука, цветового тона, яркости и т. д. дана сама по себе, точно так же и тогда, когда идеирующая абстракция происходит на основании некоего восприятия или на основании «восприятия - фантазии» (*Phantasievergegenwärtigung*), и действитель-

ное и модифицированное полагание экзистенции (*Existenzsetzung*) является в обоих случаях иррелевантным. То же самое имеет силу и для схватывания сущности, которое относится к видам в собственном смысле психических «дат» (*Data*), как то суждение, согласие, отрицание, восприятие, заключение и т. п. И далее это, конечно же, имеет силу для общих положений вещей, которые принадлежат к подобным всеобщностям. Уразумение (*Einsicht*)*, что из двух видов звука один более низкий, другой более высокий, и что это соотношение не является обратимым, конституируется в усмотрении. Примеры должны предстать перед взором, но не в качестве положения вещей восприятия. Для рассмот-

* Некоторые слова и выражения Гуссерля, которые нельзя назвать терминами в строгом смысле, нередко с трудом поддаются единообразной передаче. В этих случаях мы иногда отказываемся от уже существующих вариантов перевода такого рода слов и выражений, но стараемся по возможности согласовать свой перевод с более или менее принятой передачей их на русский язык. Так, например, слова «*Einsicht*», «*Einsehen*» чаще всего переводят как «усмотрение», «усматривание», «понимание». Мы же переводим их здесь как «понимание», «уразумение», «проникновение».

рения сущности восприятие и представление в фантазии стоят совершенно на равных: из одного, равно как и из другого, та же сущность может быть одинаково хорошо усмотрена, из них абстрагирована, и вплетенные [в них] положенности экзистенции являются иррелевантными. То, что воспринятый звук вместе с его интенсивностью, качеством и т. д. в определенном смысле *с у щ е с т в у е т*, а звук в фантазии, скажем мы, прямо-таки выдуманный [звук], *н е с у щ е с т в у е т*; то, что один реально присутствует очевидным образом, а другой нет, что он в случае воспроизведения в памяти вместо теперь присутствующего, напротив того, положен как бывший, и в *Теперь* только представлен снова настоящим (*ist gegenwärtigt*) — все это относится к некоторому другому рассмотрению. Для рассмотрения сущности об этом не может быть и речи, разве что оно оказывается направленным на то, чтобы именно эти отличия, которые также имеют свою данность, предъявить и установить о них общие представления (*Einsichten*).

Впрочем, ведь ясно, что даже если в восприятиях даны соответствующие примеры, именно то не принимается во внимание, что является меткой данности восприятия, то есть

экзистенция. Однако фантазия действует не только при рассмотрении сущности на равных с восприятием, — она, по-видимому, также содержит в себе самой *с и н г у л я р н ы е д а н н о с т и*, а именно в качестве действительно очевидных данностей.

Возьмем только лишь фантазию — без полагания в качестве воспоминания (*Erinnerungssetzung*). Некий сфантазированный цвет не является данностью в смысле некоего цветоощущения. Мы отличаем сфантазированный цвет от некоего переживания фантазирования этого цвета. Мне-представление (*Mir-vorschweben*) цвета (условно выражаясь) есть некое *Теперь*, есть некая теперь сущая *cogitatio*, но сам цвет не есть теперь сущий цвет, он не ощущается. С другой стороны, он все же определенным образом дан, он стоит перед моим взором. Так же хорошо, как и ощущаемый цвет, он [сфантазированный цвет] может быть редуцирован, посредством исключения всех трансцендентных значений он означает для меня, стало быть, не цвет бумаги, не цвет дома и т. п.² Любое эмпирическое полагание экзистенции может быть приостановлено; тогда я беру его [цвет] именно так, как я его «усматриваю», как бы «пережи-

ваю». Но, несмотря на это, он не является некой реальной частью переживания фантазии, он является не присутствующим, но снова восприсутствующим (*vergegenwärtigte*) цветом, он словно стоит перед взором, но не как реальное присутствие (*Gegenwart*). Однако при всем том он усматриваем и как усмотренный он в некотором смысле дан. Вместе с тем я полагаю его не как физическую или психическую экзистенцию, я полагаю его также не как экзистенцию в смысле некой подлинной *cogitatio*, ибо это есть некое реальное *Теперь*, некая данность, которая с очевидностью характеризуется как данность *Теперь*. То, что цвет в фантазии в том или ином смысле не дан, однако, не означает того, что он не дан ни в каком смысле. Он появляется и появляется сам, он представляет себя сам; усматривая его самого в его воспроизведении (*Vergegenwärtigung*)*, я могу выносить суждения о

* Перевод этого термина, на наш взгляд, один из наиболее проблематичных. А. В. Михайлов переводил его в «Идеях I» (см.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999) различными способами: «призывать в настоящее», «вызывание», «реактуализация», «актуализация в настоя-

нем, о его конституирующих моментах и их связях. Конечно, эти последние также даны в том же самом смысле и в таком же смысле, не существуя «действительно» в целом переживании фантазии, не реально присутствуют, а лишь «представлены» («*vorgestellt*»). Чистое суждение фантазии, которое выражает лишь содержание, сингулярная сущность являющегося может сказать: это таково, содержит такие-то моменты, изменяется так-то и так-то,

щем» и др. В. И. Молчанов в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» (см.: Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994) переводит этот термин как «воспроизведение». Н. В. Мотрошилова предлагает переводить его как «аппрезентация», «осовременивание», «актуализация» (см.: Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003). У разных переводчиков встречается также такой вариант перевода этого термина, как «репрезентация». В русском языке нет, к сожалению, слова адекватного немецкому «*Vergegenwärtigung*». В настоящем издании «*Vergegenwärtigung*» переводится нами как «восприсутствование» или «воспроизведение». Во всяком, даже самом точном переводе, всегда есть момент приблизительности и для разрешения сомнений в тех или иных случаях читатель может обратиться только к подлиннику.

без того, чтобы выносить суждения об экзистенции, как о реальном бытии в реальном времени, о реальном бытии-*Теперь* (Jetztsein), бытии-бывшим (Vergangensein), бытии-настающим (Künftigsein). Мы могли бы, следовательно, сказать: речь идет об индивидуальной эссенции, а не об экзистенции. Именно потому это общее суждение сущности, которое мы обычно обозначаем просто-напросто как суждение сущности, не зависит от различия между восприятием и фантазией. Восприятие полагает экзистенцию, но также имеет некую эссенцию; содержание, положенное в качестве существующего, может быть одним и тем же в восприятии (Vergegenwärtigung).

Но противопоставление экзистенции и эссенции означает ни что иное как то, что здесь проявляются и подлежат различению два бытийных способа в двух модусах самоданности. В одном только фантазировании некоторого цвета экзистенция, которая устанавливает цвет как реальность во времени, оказывается вне поля зрения; об этом не выносится суждение и это также никак не представлено в содержании фантазии. Но этот цвет появляется, он находится здесь, он есть

некое Это (Dies), он может выступить субъектом некого суждения — некого очевидного [суждения]. Стало быть, некий модус данности обнаруживается в созерцаниях фантазии и очевидных суждениях, которые на них основаны. Правда, если мы удерживаем себя в индивидуально единичной сфере, то от такого рода суждений немного толку. Лишь когда мы конституируем общие сущностные суждения, мы добываем прочную объективность, которая требуется наукой. Здесь, однако, не в этом дело. Но в какой заманчивый водоворот мы с этим, по-видимому, попадаем!

Началом явилась очевидность *cogitatio*. Тогда прежде всего казалось, будто бы мы обрели твердую почву, исключительно чистое бытие. Нужно было будто бы лишь просто схватывать и усматривать. То, что применительно к этим данностям можно было бы сравнивать и различать, то, что здесь специфические всеобщности можно было бы выставлять и таким образом добывать сущностные суждения — все это было бы легко признать. Но теперь оказывается, что чистое бытие *cogitatio* при более точном рассмотрении представляет собой вовсе не такую простую вещь; оказалось, что уже в картезианской

сфере «конституируются» различные предметности и конституирование (Konstituieren) означает, что имманентные данности не присутствуют в сознании, как это поначалу кажется, просто как в некой коробке, но они представляют себя каждый раз в чем-то вроде «явлений» — в явлениях, которые сами не являются предметами и предметы реально не содержат; в явлениях, которые в своем изменяющемся и весьма примечательном строении как бы создают для Я предметы, поскольку явления именно подобной характеристики и образования требуются для того, чтобы имелось то, что здесь называется «данностью».

В восприятии с его ретенцией конституируется изначальный временной объект (-), только в некоем подобном сознании может быть дано время. Так, в сознании всеобщего, построенного на восприятии или фантазии, конституируется всеобщее; в фантазии, но также и в восприятии, в отвлечении от полагания экзистенции конституируется содержание созерцания в смысле сингулярной эссенции. К этому присоединяются, дабы сейчас снова об этом напомнить, категориальные акты, которые

везде здесь являются условием очевидных высказываний. Категориальные формы, которые здесь выступают, которые находят выражение в таких словах как есть и нет, то же самое и другое, некое и некоторые, и и или в форме предикации, атрибуции и т. д., указывают на формы мышления, посредством которых, если они подходящим образом выстраиваются, данности на подпочве подлежащих связыванию элементарных актов синтетически приходят к сознанию — положения вещей той или иной онтологической формы³. Также здесь «совершается» себя-«конституирование» (sich «Konstituieren») соответствующей предметности в так-то и так-то оформленных актах мышления; и сознание, в котором исполняется «бытие данным» (Gegebensein), как бы чистое усмотрение вещей, не есть опять-таки что-то вроде какой-то коробки, в которой эти данности просто находятся, но есть усматривающее сознание. Это — не считая внимания — так-то и так-то оформленные акты мышления, и вещи, которые не являются актами мышления, конституированы все же в них и приходят в них к данности, и при этом — сущностным образом.

Будучи конституированными только таким образом, они показывают себя такими, какие они есть.

Но не чудеса ли это какие-то? И где начинается это конституирование-предметности (*Gegenständlichkeit-konstituieren*) и где оно заканчивается? Имеются ли здесь действительные границы? Разве не осуществляется в некотором смысле в каждом представлении и суждении некая данность; не выставляется ли каждая предметность, поскольку она так-то и так-то усмотрена, не мыслится ли некая данность и некая очевидная данность? При восприятии какой-то внешней вещи, скажем, находящегося перед глазами дома, вещь называется воспринятой. Этот дом есть некая трансценденция и после феноменологической редукции его экзистенция отпадает. Действительно, очевидным образом дано явление дома, эта *cogitatio*, в потоке сознания возникающее и протекающее. В этом феномене дома мы находим феномен красного, феномен протяженности и т. д. Это есть очевидные данности. Но не является ли очевидным также и то, что в феномене дома явлен именно некий дом, — из-за чего он как раз называется неким восприятием-дома (*Haus-wahrnehmung*), — и не только ка-

кой-то дом вообще, но именно этот дом, так-то и так-то определенный и в подобной определенности являющийся. Не могу ли я, очевидным образом вынося суждение, сказать: в сфере явлений (*erscheinungsmässig*) или в смысле этого восприятия этот дом есть такой-то и такой-то, некое кирпичное, с шиферной кровлей сооружение и т. д.?

И когда я осуществляю некую фикцию в фантазии таким образом, что мне, например, мысленно представляется Св. Георгий на коне, убивающий дракона, не является ли очевидным, что феномен фантазии представляет как раз Св. Георгия, а именно того, «который» так-то и так-то может «быть» описан; именно теперь это «трансценденция». Не могу ли я здесь с очевидностью выносить суждение не о реальном содержании явления фантазии, но о являющейся вещи-предмете (*Dinggegenstand*)? Правда, только одна сторона предмета, и при этом то одна, то другая сторона, попадает в пределы непосредственного воспроизведения, но как бы то ни было, очевидным является все же то, что этот предмет — Св. Георгий на коне и т. д. — находится в смысле явления и обнаруживается в этой сфере явления «как данность».

И, наконец, так называемое символическое мышление. Я думаю, допустим, без всякой интуиции, что $2 \times 2 = 4$. Могут ли я сомневаться, что я мыслю это числовое высказывание и что мыслимое не имеет отношения, скажем, к сегодняшней погоде? Стало быть, и здесь я имею очевидность, нечто вроде данности? Если мы зашли так далеко, то ничего уже не поделаешь, и мы должны также признать, что некоторым образом «дано» противомысленное, полный абсурд. Некий круглый четырехугольник явлен не в фантазии, как мне явлен победитель дракона, и не в восприятии, как любая внешняя вещь (Aus-sending), но все же очевиден здесь как некий интенциональный объект. Феномен «помысливание некоего круглого четырехугольника» я могу описать согласно его реальному содержанию, но круглый четырехугольник все же не в этом, и все-таки очевидно, что он помыслен в этом мышлении и что к таким образом помысленному как таковому круглость и четырехугольность как раз таки примыслены, или что объект этого мышления есть некий круглый и одновременно четырехугольный.

Никоим образом нельзя сказать, что эти в последнюю очередь приведенные данности

являются действительными данностями в настоящем смысле, в связи с чем, в конце концов, всякое воспринятое, представленное, вымышленное, символически представленное, всякая фикция и абсурд были бы «очевидно даны»; указывается только на то, что здесь обнаруживаются большие трудности. В принципе, до их прояснения они не мешают нам сказать: насколько простирается действительная очевидность, настолько же простирается и данность. Но, конечно, каждый раз будет возникать вопрос: [как] при исполнении очевидности чистым образом установить, что в ней действительно дано и что нет; что несобственное мышление при этом привносит только из себя и не на основании данности примысливает.

Каждый раз речь идет не о том, чтобы установить любые явления как данные, но о том, чтобы привести к уразумению сущность данности и себя-конституирование (Sich-konstituieren) различных модусов предметности. Правда, каждый феномен мышления имеет свою предметную связь и каждый — и это есть некое первое уразумение сущности — имеет свое реальное содержание как череда момен-

тов, составляющих его в реальном смысле; с другой стороны, [феномен мышления имеет] свой интенциональный предмет, некий предмет, который он же подразумевает так-то и так-то конституированным согласно своей сущностной характеристике.

Если это положение вещей может быть действительно приведено к очевидности, то эта очевидность должна научить нас всему необходимому; в ней должно проясниться, что́ это «интенциональное существование» («*intentionale Inexistenz*»), собственно говоря, означает и как оно относится к самому реальному содержанию феномена мышления. Мы должны увидеть, в какой связи выступает она в качестве действительной и подлинной очевидности, и что в этой связи является действительной и подлинной данностью. Тогда все будет зависеть от выставления различных модусов подлинной данности, другими словами, конституции (*Konstitution*) различных модусов предметности и их взаимосоотношения: данность *cogitatio*, данность в свежем припоминании сохраняющейся живой (*nachlebenden*) *cogitatio*, данность в феноменальном потоке длящегося един-

ства явления, данность изменения того же самого, данность вещи во «внешнем» восприятии, данность различных форм фантазии и воспроизведения в памяти, а также различных восприятий, синтетически объединяющихся в соответствующих связях, и прочих представлений. Конечно, также логические данности, данность всеобщего, предиката, положения вещей и т. д., также данность противомыслицы, противоречия, не-бытия и т. д. Эта данность — обнаруживается ли в ней лишь представленное или истинно сущее, реальное или идеальное, возможное или невозможное — везде является данностью в феномене познания, в феномене некоего мышления в самом широком смысле этого слова, и везде в сущностном рассмотрении надо расследовать прежде всего эту столь замечательную корреляцию.

Только в познании сущность предметности может быть вообще изучена согласно всем ее основным образованиям (*Grundgestaltungen*), ведь только в нем она дана и может быть очевидным образом усмотрена. Ведь это очевидное усмотрение само есть

познание в самом что ни на есть точном смысле; и предметность не есть какая-то вещь, которая внутри познания помещается как в каком-то мешке, как если бы познание было бы везде некой одинаково пустой формой, одним и тем же пустым мешком, в который один раз вложено это, в другой раз то. Однако в данности мы видим, что предмет конституируется в познании [так], что можно отличить столь много основных образований предметности, а также столь много основных образований актов познания, дающих [предметность], и групп, связей актов познания. И акты познания, далее также акты мышления вообще, не есть бессвязные сингулярности, в потоке познания внесвязно приходящие и уходящие. Сущностно соотнесенные друг с другом, они демонстрируют телеологические сопринадлежности (*Zusammengehörigkeiten*) и соответствующие связи исполнения, заверения (*Bekräftigung*), подтверждения (*Bewährung*), и их противоположности. Все дело в этих связях, которые представляют собой рассудочное единство (*verstandesmäßige Einheit*). Они сами таковы, что конституируют предметность; они логически связывают неподлинно

дающие акты и подлинно дающие, акты одного лишь представления или, скорее, одной лишь веры и акты проникновения (*Einsehen*), и опять-таки разнообразия актов, относящихся к тому же самому предметному, [актов] будь то наглядного, будь то ненаглядного мышления.

Лишь в этих связях конституируется — не мгновенно, но в некоем восходящем процессе — предметность объективной науки и прежде всего предметность реальной пространственно-временной действительности.

Все это подлежит изучению и подлежит изучению в сфере чистой очевидности, дабы прояснить большие проблемы сущности познания и смысла корреляции между познанием и предметностью познания. Изначальная проблема состояла в соотношении между субъективно-психологическим переживанием и в нем схваченной действительностью в себе, прежде всего реальной действительностью, и далее также математической и прочими идеальными действительностями. Сначала требуется уразумение, что радикальная проблема, напротив, должна затрагивать соотношение между познанием и предметом, но в

редуцированном смысле, таким образом, речь идет не о человеческом познании, но о познании вообще, безо всякого экзистенциального отношения-соположенности (Mitsetzungsbeziehung), будь то к эмпирическому Я или к реальному миру⁴. Требуется уразуметь, что истинно знаменательной проблемой является проблема последнего смыслопридания (Sinnggebung) познания и вместе с тем одновременно предметности вообще, которая есть только то, что она есть в своей корреляции к возможному познанию. Далее требуется уразуметь, что эта проблема подлежит разрешению только в сфере чистой очевидности, в сфере основной-нормирующей (letztnormierenden) — ибо абсолютной — данности, и что мы сообразно этому должны в отделимости расследовать все основные образования познания и все основные образования предметностей, в нем полностью или частично приходящих к данности в усматривающей процедуре, чтобы определить смысл всех подлежащих прояснению корреляций.

Приложения

Приложение I*

В познании дана природа, но также и человечество в своих сообществах и в своих произведениях культуры. Все это познаваемо. Но к познанию культуры принадлежат как конституирующие смысл предметности акты, так и оценочные и волевые [процессы].

Познание относится к предмету с некоторым варьирующимся смыслом в меняющихся переживаниях, в меняющихся аффектациях и действиях Я.

Наряду с формальным логическим смыслом (Sinneslehre) и учением об истинных предложениях, [имеющих] действительные смыслы, в естественной установке мы имеем еще и другие естественные научные исследования: мы разделяем основные

* Это приложение — более позднее (1916?). — *Прим. нем. изд.*

в и д ы (регионы) предметов и обдумываем, например, для региона только лишь физической природы в принципиальной всеобщности, что к нему и к каждому предмету природы самому по себе и в качестве объекта природы принадлежит неотъемлемым образом. Мы занимаемся онтологией природы. Мы разясняем при этом смысл, и здесь это означает действительный смысл некого объекта природы как предмета познания природы, как подразумеваемого в [этом предмете познания] объекта — то, без чего некий возможный объект природы, то есть некий объект возможного внешнего опыта природы, не может быть помыслен, если он должен быть возможен как истинно сущий. Стало быть, мы обдумываем с м ы с л внешнего опыта (предмет-подразумеваемое), а именно смысл в е г о и с т и н е, его истинном или действительном существовании согласно неотъемлемым составляющим.

Таким же образом мы обдумываем и с т и н н ы й смысл произведения искусства в о о б щ е и особый смысл определенного произведения искусства. В первом случае мы изучаем «сущность» произведения искусства в чистой всеобщности, во втором случае — действительное содержание действительно данного произведения искусства, что равняется здесь познанию определенного предмета (как истинно сущего, со-

гласно его истинной определенности), например, какой-нибудь симфонии Бетховена. Таким же образом мы изучаем сущность государства вообще, или эмпирически сущность немецкого государства в какую-либо эпоху, в общих чертах или в совершенно индивидуальных определениях, следовательно, это индивидуальное предметное бытие — «немецкое государство». Параллель тогда, к примеру, — определение [как предмета] природы индивидуального предмета «земля». Иначе говоря, наряду с эмпирическими исследованиями, эмпирическими и индивидуальными закономерностями, мы имеем онтологические изыскания; они являются изысканиями истинно действительных смыслов не только в формальной всеобщности, но и в содержательной региональной определенности.

Конечно, чистые исследования сущности еще ни разу не были проведены (или [были проведены] лишь в виде исключения) в чистом виде. По крайней мере, некоторые группы научных исследований указывают в данном направлении; при этом они остаются на естественной почве. Также и психологическое исследование, направленное на акты познания и Я-деятельность (*Ich-Tätigkeiten*) в общем или в отношении соответствующих предметных регионов, на субъективные способы, которыми подобные предметы нам себя представляют, на то, как субъект относится к ним, как

он приходит к тому, чтобы самому построить о них подобные «представления», и какие особенные виды актов и виды переживания (возможно, оценивающие и волевые) при этом играют роль.

Далее:

Проблема возможности ощущается как проблема подступа к бытию самого объекта, для начала только в отношении природы. Она есть, говорим мы себе, присутствуем ли мы при этом как познающие или нет, она сама собой идет своим ходом. Людей мы познаем посредством их проявления в их телесности, — стало быть, как физические объекты, — а также через произведения искусства и другие объекты культуры; с другой стороны — через общественные образования. Поначалу кажется, что если бы мы только поняли возможность познания природы, возможность любого другого познания стала бы понятной посредством психологии. Кажется, однако, что психология не предоставляет в дальнейшем никаких особых трудностей: здесь познающий напрямую переживает свою собственную внутреннюю жизнь и посредством «вчувствования» («Einfühlung») переживает других по аналогии с самим собой. Мы ограничиваем себя теорией познания природы, так же как до недавнего времени [этим ограничивалась] и теория познания.

Приложение II*

Попытка правки и дополнения: предположим, я есть такой, какой я есть, я был таким, каким я был и буду таким, каким я буду; предположим, при этом не отсутствовало бы ни одно из моих зрительных и осязательных восприятий и прочих восприятий вообще; не отсутствовали бы никакие из моих апперцептивных процессов, не отсутствовало бы мое понятийное мышление, никакие из моих представлений и опытов мышления и переживаний вообще. Они все взяты в их конкретной полноте, в их определенном расположении и связи. Почему бы не допустить, что наряду с этим более ничего, совершенно ничего не было бы? Не мог бы некий всемогущий Бог или дух-обманщик так сотворить мою душу и так обеспечить содержанием сознания, что из всех в нем подразумеваемых предметностей, насколько они являются только чем-то внешнепсихическим, ничего не существовало бы? Возможно, есть вещи вне меня, но нет ни одной из тех, которые я считаю действительными. И, возможно, нет никаких вещей вне меня вообще.

Однако я полагаю, что существуют действительные вещи, вещи вне меня, однако на каком

* Второе и третье *Приложения* написаны не намного позднее основного текста.

основании? На основании внешнего восприятия? Некий беглый взор охватывает мое вещественное окружение вплоть до самого далекого мира неподвижных звезд. Но, возможно, все это сон, обман внешнего чувства. Такие-то и такие-то визуальные содержания, такие-то и такие-то апперцепции, такие-то и такие-то суждения — это есть данное, единственно данное в настоящем смысле. Принадлежит ли восприятию очевидность в отношении исполнения трансценденции? Но очевидность — не есть ли она ни что иное, как определенная психическая особенность? Восприятие и характер очевидности, стало быть, есть данное, и загадочно теперь то, почему нечто должно соответствовать этому комплексу. Тогда я, возможно, скажу: мы заключаем о трансценденции, посредством выводов мы переступаем непосредственно данное; это вообще есть дело выводов — посредством данного обосновывать не-данное. Однако [даже] если мы не принимаем [во внимание] вопрос, как обоснование подобного может быть исполнено, то мы все же ответим себе: аналитические выводы ничем не помогли бы, трансцендентное не имплицировано в имманентном. Но как синтетические заключения могут быть чем-то другим, как не заключениями опыта? Опытное предлагает основания опыта, как то: разумные основания вероятности для еще-не-став-

шего-опытным (*nicht Erfahrenes*), — но в этом случае все же лишь для [того, что может стать] опытным (*Erfahrbares*). Трансцендентное, однако, принципиально не явлено в опыте.

Приложение III

Неясным является отношение познания к трансцендентному. Когда бы мы имели ясность и где мы имели бы ее? [Именно] тогда и [именно] там, где сущность этого отношения была бы дана нам так, что мы могли бы ее усматривать, и в этом случае мы поняли бы возможность познания (для соответствующего вида познания, где это было бы исполнимо). Правда, это требование кажется с самого начала невыполнимым для всякого трансцендентного познания, а [само] трансцендентное познание — невозможным.

Говорит же скептик: познание есть [что-то] другое, нежели познаваемый объект. Познание дано, познаваемый объект не дан, а именно принципиально [не дан] в сфере объектов, которые называются трансцендентными. И все же познание должно относиться к объекту и его познавать. Однако как это возможно?

Как некая картина соответствует некой вещи — это, кажется, мы понимаем. Но то, что это картина, мы можем знать только потому, что нам были

даны случаи, в которых мы эту вещь имели [перед взором] именно так, как картину, сравнивая одно с другим.

Но как познание может за пределами себя [относиться к] объекту и в этом отношении иметь уверенность в своей несомненности? Как можно было бы понять, что познание, без того, чтобы потерять свою имманентность, не только может быть достоверным, но может также засвидетельствовать эту достоверность? Это бытие, эта возможность засвидетельствования предполагает, что при познании соответствующего порядка я могу видеть, что оно исполняет то, что здесь требуется. Только в этом случае мы можем понять возможность познания. Однако является ли трансценденция неким сущностным характером определенных объектов познания; как здесь обстоят дела?

Так, рассмотрение предполагает как раз то, что трансценденция являлась бы неким сущностным характером определенных объектов, и что объекты познания того же вида никогда не даны имманентно и не могут быть даны. Вся эта концепция (*Auffassung*) предполагает уже, что сама имманенция не стоит под вопросом. Как может быть познана имманенция — понятно, как [может быть познана] трансценденция — [совершенно] непонятно.

Примечания

Экспозиция и общее членение лекций

¹ Условия возможности познания не совпадают с условиями реализации («исполнения») этой возможности. То или иное познание может быть обосновано в своей возможности, но это, однако, не значит, что его исполнение не может быть подвергнуто пересмотру или даже отброшено. Равно как и наоборот: обоснованная и доказанная возможность определенного исполнения познания может требовать прояснения поля, в котором это исполнение реализуется. В качестве примера можно привести историю любой конкретной науки: сама возможность, скажем, физического познания обладает различными способами собственного обоснования, что отнюдь не означает неизменность методов («исполнений»), которыми это познание осуществляется. Напротив, логические операции в качестве определенных исполнений познания, которые не ставятся под вопрос в рамках естественной установки (об отрицании логики, приводящем к бессмыслице в указанной уста-

Выдержки из предисловия В. Бимеля ко второму тому «Гуссерлианы»

Спустя шесть лет после появления «Логических исследований» Гуссерль переживает тяжелый кризис. В то же время он переносит унижение: предложение, выдвинутое министерством просвещения о назначении его на должность ординарного профессора философии, было отклонено Университетом Гёттингена. Кажется, что это «коллегиальное неуважение» его оскорбило больше, чем он сам хотел бы признать. Но более серьезным, нежели этот внешний неуспех, было сомнение в себе самом, которое его терзало настолько, что он ставит под вопрос свое существование как философа.

Из этого отчаяния возникает решение разобраться в себе и прийти к ясности относительно своей задачи.

25 сентября 1906 года Гуссерль пишет в своем дневнике:

«На первое место я ставлю общую задачу, которую я для себя должен решить, если я могу по-

зволить себе называть себя философом. Я имею в виду некую критику разума. Критику логического и практического разума, вообще оценивающего. Без того, чтобы в общих чертах привести к ясности смысл, существо, методы, основные вопросы критики разума, без того, чтобы продумать для нее некий общий эскиз, набросать, установить и обосновать, я не могу по-настоящему и по истине жить <...>».

Отсылка к названию основного кантовского труда вне сомнения. В это время Гуссерль усиленно занимался Кантом; из этих занятий у него возникает идея феноменологии как трансцендентальной философии, как трансцендентального идеализма, а также идея феноменологической редукции <...>.

Доступ к трансцендентальному способу рассмотрения прокладывает феноменологическая редукция, она делает возможным возврат к «сознанию». В сознании же мы увидим, как предметы себя конституируют, поскольку вместе с [проблемой] трансцендентального идеализма в центр его внимания была поставлена и проблема конституции предметов в сознании или, как также говорит Гуссерль, «растворения бытия в сознании» <...>.

Первый подступ к идее редукции мы находим уже летом 1905 года в так называемых

Seefelder Blätter* (A VII 25), отличие которых от «Пяти лекций», однако, довольно сильное <...>.

В одной из рукописей (сентябрь 1907 года) Гуссерль заявляет следующее о своем новом завоеванном положении в связи с «Логическими исследованиями»:

«“Логические исследования” признают феноменологию действительной в качестве дескриптивной психологии (несмотря на то, что познавательно-теоретический интерес в них был определяющим). Однако следует отличать эту дескриптивную психологию, а именно, понятие в качестве эмпирической феноменологии, от трансцендентальной феноменологии...»

То, что в моих “Логических исследованиях” было обозначено в качестве дескриптивной психологической феноменологии, касается только лишь сферы переживаний согласно их реальному содержанию. Переживания являются переживаниями переживающего Я, поскольку они эмпирически относятся к естественным объектам

* Гуссерлевские рукописи, относящиеся к 1905 г., опубликованы в качестве приложения к X тому «Гуссерлианы» (*Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* / Hrsg. von R. Boehm. *Gesammelte Werke (Husserliana)* Bd. X. Den Haag, 1966).

(*Naturobjektitäten*). Для феноменологии, которая желает быть познавательно-теоретической, для некоего учения о сущности познания (*a priori*), эмпирическая отнесенность остается, однако, исключенной. Так возникает трансцендентальная феноменология, которая, собственно говоря, и была; которая в “Логических исследованиях” фрагментарно изложена.

В этой трансцендентальной феноменологии мы не имеем никакого дела ни с априорной онтологией, ни с формальной логикой и формальной математикой, ни с геометрией как априорным учением о пространстве, ни с априорной хронометрией и форономией (*Phoronomie*), ни с реальной априорной онтологией любого вида (вещь, изменение и т. д.).

Трансцендентальная феноменология есть феноменология конституирующего сознания <...>.

Трансцендентальный интерес, интерес трансцендентальной феноменологии, исходит из сознания как сознания, исходит только из феноменов, феноменов в двояком смысле: 1) в смысле явления, явленного в объектности; 2) в смысле объектности, рассмотренной лишь в том отношении, в каком она как раз явлена в явлениях, а именно, “трансцендентально”, при исключении всех эмпирических положений...

Задача трансцендентальной феноменологии (или трансцендентальной философии) — привести к ясности эти связи между действительным бытием и познанием (Erkennen) и таким образом вообще исследовать корреляции между актом, значением, предметом» (Цит. по рукописи: В II 1, Bl. 25 a. f.). <...>

«Пять лекций» были призваны стать вступлением к «Лекции о вещи» («Dingvorlesung»), четырехчасовой лекции летнего семестра 1907 года. «Лекция о вещи» относится к циклу лекций «Основные разделы из феноменологии и критики разума» («Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft»), в которых Гуссерль пытается осилить «общую задачу» некой «критики разума» <...>.

Однако ученики были, по-видимому, не способны понять значение «Лекции о вещи», судя по тому, какую заметку сделал Гуссерль 6 марта 1908 года: «Это было новое начало, к сожалению, моими учениками не настолько понятое и принятое, насколько я того ожидал. Трудности были также слишком велики и не могли быть преодолены с первого раза» (X x 5, S. 24)*.

* *Biemel W.* Einleitung des Herausgebers // *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hua II, 2. Aufl. Den Haag, 1958. S. VII–XI.

Словарь основных терминов и понятий, употребляемых Э. Гуссерлем в «Лекциях»

Abschattung	оттенение
Absehen	устремление
Absolutes	абсолютное
Abzweckung	установка
Allgemeinheiten	всеобщности
Anleihe	заимствование
Ausgestaltung	форма
Aussending	внешняя вещь
Bedenklichkeit	опасение
Bedeutungen	значения
Bedeutungsgehalt	смысловое содержание
Bedeutungsgeltungen	правомерности значения
Bekräftigung	заверение
Bewährung	подтверждение
Datum	«дата»
Dauer	дление
Denkbewegungen	мыслительные операции
Denkgestaltungen	мыслеобразования
Denkhaltung	установка мышления
Denksystem	система (наук)
«die»	«всякий»

Dies-da Dinggegenstand	Это-Вот вещь-предмет
Eigenberechtigung	правомочность
Einfühlung	вчувствование
einfach dasein	быть просто наличным
Einsicht, Einsehen	понимание, уразумение, проникновение
Einzelheit	сингулярность
Einzelnes	единичность
Erfahrenes	переживаемое, опытное
Erfassen, Fassen	схватывание
Erinnerungssetzung	полагание в качестве воспоминания
Erkannten	познанное
Erkennen	познавание
Erkenntniserlebnis	акт познания, пережива- ние-познание
Erkenntnisgestaltung	вид познания
Erkenntnisobjekt	когнитивный объект
Erlebnis	переживание
Erscheinendes	являющееся
Erscheinung, Erscheinen	явление
Erwachen	пробуждение
Existenzsetzung	полагание экзистенции
Festsetzung	установление
funktionell	функциональный
für sich	в себе
Gedachtes	помысленное
Gefühlsindex	чувственный указатель
Gegebenes	данное

Gegebensein	«бытие данным», бытие данности
Gegenständliches	предметное
Gegenständlichkeit	предметность
Gegenwärtiges	присутствующее
Gegenwärtigkeiten	присутствия
Gegenwart	присутствие
Geisteshaltung	направленность образа мыслей
Geisteswissenschaften	науки о духе
Geltung	значимость
Gemeintes, Vermeintes	подразумеваемое
Gesetzlichkeit, Gesetzmässigkeit	закономерность
Gewesenheitsphasen	фазы бытности
Giltigkeit	значимость, действитель- ность
Grundgestaltungen	основные образования
Haben	обладание
Herausstellung	выставить на показ
Hinausgemeintes	за-пределами-себя-подра- зумеваемое
Hineingedeutetes	вложенный смысл
Ichbewusstsein	Я-сознание
Icherlebnis	Я-переживание
Immanenz	имманенция
Immanentes	имманентное
In-Frage-stellen	под-вопрос-поставленность
intentionale Inexistenz	интенсиональное суще- ствование
ist vergegenwärtigt	быть представленным снова настоящим

Jetzt	Теперь
Jetztpunkt	момент- <i>Теперь</i>
Jetztsein	бытие- <i>Теперь</i>
Konstitution	конституция
Konstituieren	конституирование
Künftigsein	бытие-настающим
Kunde	учение
Kunstlehre	пособие для научения
Leistung	исполнение, произведенная работа, достижение
Letztes	последнее
meinen	подразумевать, полагать
Meinen, Meinung	подразумевание
Mir-vorschweben	мне-представление
Mitgedachtes	со-мыслимое
Mitgegebenhaben	имение-со-данным
Mitsetzungsbeziehung	отношение-соположен- ности
natürlichen Wissen- schaften	естественные науки
Naturwissenschaften	науки о природе
Nullität	обнуление
Phantasievergegenwär- tigung	восприсутствование-фан- тазия
Sachen selbst	сами вещи
Sachlage, Sachverhalt	положение вещей
Schauen, Schauung	усмотрение

Seinsart, Seinsweise	бытийный способ, способ бытия
Selbstgegebenheit	само-данность
Selbsthaben	само-наличие
Selbstverständigung	саморазумение
Selbstverständlichkeit	само-понятность
setzen	полагать, устанавливать
Setzung	полагание, положение
Sich-auf-Transzendentes- beziehen	отнесение-себя-к-транс- цендентному
Sich-beziehen	себя-отнесение
Sich-konstituieren	себя-конституирование
Sinneslehre	смыслоучение
Sinngebung	смысло-придавание
Superplus	дополнительная ценность
Tondauer	дление звука
Tonjetzt	<i>Теперь</i> -звук
treffen	настичь, постичь
Treffen	постижение
Transzendenz	трансценденция
Transzendentes	трансцендентное
Triftigkeit	достоверность
über sich hinaus Meinens	за-пределами-себя-подра- зумевание
Untergrund	под-почва
Unzuträglichkeiten	«нездоровости»
Vagheit	смутность
Verfahrungsweisen	приемы
Vergangenheitsphasen	фазы прошедшего
Vergangensein	бытие-бывшим

vergegenwärtigen	представить
vergegenwärtigt	снова восприсутствующий
Vergegenwärtigung	восприсутствование, вос- произведение
Verkehrtheiten	«несуразицы»
Vermeinen	подразумевание
Verwirrung	путаница
Verworrenheit	запутанность
vollziehen	актуализировать, совершать
Vorgegebenheit	пред-данность
Vormeinungen	предусмотрения
Wert	значимость, ценность
Wertung	оценивание, оценка
Wesen	сущность, существо, характер
Wert-Vorzug	ценностная отличитель- ность
Wesen-Sinn	существо-смысл
Wesenslehre	учение о сущности, учение о существе
Widersinnigkeit	противосмыслица
Wiedererinnerung	воспроизведение в памяти
Wirklichkeit	реальность, действитель- ность
Wissenschaftslehre	наукоучение
zeitliches Sein	темпоральное бытие
Zeitpunkt	момент времени
Zeitstrecke	временной интервал
Zusammengehörigkeiten	сопринадлежности
Zweifelsbetrachtung	размышление-сомнение

Содержание

И. И. Мавринский. Трансцендирование и редуци-
рование теории познания в лекциях Э. Гуссерля
«Идея феноменологии» 5

Н. А. Артеменко. От переводчика 33

ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Экспозиция и общее членение лекций 41

А. Феноменологическое рассмотрение 44

В. Феноменологическое рассмотрение.

Вторая ступень 52

С. Феноменологическое рассмотрение.

Третья ступень 60

Лекция первая

*Естественная установка мышления (Denk-
haltung) и наука — Философская (рефлексив-
ная) установка мышления — Противоречия
познавательной рефлексии в естественной
установке — Двоякая задача истинной кри-
тики познания — Истинная критика позна-
ния как феноменология познания — Новое
измерение философии; ее собственный метод
в противоположность науке* 71

Лекция вторая

Начало критики познания: под-вопрос-поставленность (In-Frage-stellen) любого знания — Получение абсолютно достоверной почвы в связи с декартовским размышлением-сомнением (Zweifelsbetrachtung) — Сфера абсолютных данностей — Повторение и дополнение; опровержение аргумента против возможности критики познания — Загадка естественного познания: трансценденция — Разделение двух понятий — «имманенция» и «трансценденция» — Первая проблема критики познания: возможность трансцендентного познания — Принцип познавательно-теоретической редукции 91

Лекция третья

Выполнение познавательно-теоретической редукции: исключение всего трансцендентного — Тема исследования: чистые феномены — Вопрос об «объективной значимости» (Giltigkeit) абсолютных феноменов — Невозможность ограничения сингулярными данностями; феноменологическое познание как сущностное познание — Два значения понятия «Apriori» 117

Лекция четвертая

Расширение сферы исследования посредством интенциональности — Само-данность всеобщего; философский метод анализа сущности — Критика чувственной теории очевидности; очевидность как само-данность — Отсутствие ограничения сферой

реальной имманенции; предмет обсуждения — вся само-данность 139

Лекция пятая

Конституция сознания времени — Схватывание сущности как очевидной данности эссенции (Essenz); конституция сингулярной сущности и сознания всеобщности — Категориальные данности — Символически помысленное (das Gedachte) как таковое — Область исследования в своем широчайшем объеме: конституция различных модусов предметности в познании; проблема корреляции познания и предметности познания . . . 159

Приложения

Приложение I 181
Приложение II 185
Приложение III 187

Примечания 189

Выдержки из предисловия В. Бимеля ко второму тому «Гуссерлианы» 210

Словарь основных терминов и понятий, употребляемых Э. Гуссерлем в «Лекциях» 215

Эдмунд Гуссерль
ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
Пять лекций

Ответственный редактор *Ю. С. Довженко*
Редактор *Е. А. Кий*
Художник *П. П. Лосев*
Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Лицензия ЛП № 000333 от 15.12.1999
Издательский Центр «Гуманитарная Академия»,
197183, СПб., ул. Сестрорецкая, д. 8.
Тел. (812) 430-70-74.

Директор издательства *Ю. С. Довженко*

Подписано в печать 08.08.2006. Формат 70×90^{1/32}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 8,2. Доп. тираж 1000 экз.
Заказ № 3469

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12