HORIZON 14 (2) 2025 : II. Translations and Commentaries : E. Shestova (trans.) : 646–689

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

EDN NAOPWL

*ОЙГЕН ФИНК*

# ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ В СОВРЕМЕННОЙ КРИТИКЕ (ЧАСТЬ 1)

*ЕВГЕНИЯ ШЕСТОВА (пер. с нем.)*

Кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.
https://orcid.org/0000-0003-4246-9256

E-mail: eschestowa@gmail.com

Знаменитая статья О. Финка, опубликованная в конце 1933 года в „Kant-Studien“, представляет собой ответ на критику феноменологической философии со стороны «критицистов», т. е. представителей современной ему критической философии, неокантианцев Р. Цохера и Фр. Крайса. В первой половине статьи Финк подробно излагает их критику в адрес «Логических исследований», в адрес представленной в «Идеях I» феноменологической методологии и, наконец, относительно идеи «общего истока» критицистского и феноменологического варианта трансцендентальной философии. Финк показывает, что ошибка критицистов коренится в неверном истолковании основных феноменологических понятий, поэтому их критика промахивается мимо цели. Отчасти он видит проблему в их предпосылках, отчасти же в недостаточно ясном изложении основных идей феноменологии. Во второй половине статьи Финк дает разъяснение и истолкование феноменологической редукции, трансцендентальной субъективности, феноменологического понятия мира и «Абсолютного». В качестве основной проблемы феноменологии он называет вопрос об истоке мира. Статья вышла с предисловием Э. Гуссерля, уже лишенного к тому моменту возможности публиковать свои работы. В нем Гуссерль выражает полное согласие с финковским изложением феноменологии. Тем не менее в этой статье уже видна оригинальная финковская трактовка феноменологии.

*Ключевые слова:* О. Финк, Э. Гуссерль, феноменология, неокантианство, трансцендентальная философия, критицизм, феноменологическая редукция, мир.

© ЕВГЕНИЯ ШЕСТОВА (пер. с нем.), 2025

*EUGEN FINK*

# THE PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF EDMUND HUSSERL AND CONTEMPORARY CRITICISM (PART I)

*EVGENIYA SHESTOVA (trans. from German)*

PhD in Philosophy, Associate Professor, Researcher.
Russian State University for the Humanities.
125993 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0003-4246-9256

E-mail: eschestowa@gmail.com

The famous article by E. Fink, published at the end of 1933 in the „Kant-Studien", is a response to the critique of phenomenological philosophy by the "criticists", i. e. by contemporary critical philosophers, the neo-Kantians R. Zocher and F. Kreis. In the first half of the article, Fink presents in detail their insinuations against the "Logical Investigations", against the phenomenological methodology presented in "Ideas I" and, finally, against the idea of a "common origin" of the critical and phenomenological versions of transcendental philosophy. Fink shows that the miunderstandings of the criticists are rooted in the incorrect interpretation of the basic phenomenological concepts. In part, Fink sees the reason of such a misunderstanding in the premises of criticists, and in part in the insufficiently clear presentation of the basic ideas of phenomenology. In the second half of the article, Fink provides an explanation and interpretation of the phenomenological reduction, transcendental subjectivity, the phenomenological concept of the world and the "Absolute". He posits the problem of the origin of the world as the main problem of phenomenology. The article was published with a preface by E. Husserl, who by that time had no right to publish his works. Husserl expresses complete agreement with Fink's exposition of phenomenology. Nevertheless, the interpretation of phenomenology in this article is mostly Fink's original interpretation.

*Keywords:* E. Fink, E. Husserl, phenomenology, neo-Kantianism, transcendental philosophy, criticism, phenomenological reduction, world.

*[Предисловие Э. Гуссерля к журнальной публикации статьи О. Финка]*

Многих задевало, что в последние десятилетия я уклонялся от того, чтобы вступать в дискуссии с критиками («трансцендентальной», «конститутивной») феноменологии, основы которой были положены в моих работах, где она продолжала развиваться с внутренней последовательностью. О мотиве своего молчания я время от времени высказывался: все известные мне критики до такой степени не усматривали основной смысл моей феноменологии, что вообще промахивались мимо нее — несмотря на то, что цитировали мои слова. Мне же казалось важнее в ходе конкретной прикладной работы разобраться с теми вызовами, которые бросали нам заявляющие о себе на все новых уровнях проблемы этой новой науки, и вывести ее (частично посредством методической

шлифовки, частично посредством сознательного прояснения ее принципиально новаторского философского смысла) на новый уровень всесторонней проработанности, на котором она в будущем могла бы заявить свое неоспоримое право на истину — право ввиду проделанной работы.

Но помимо зачастую поверхностной критики, исходящей по большей части от начинающих философов, которые недостаточно зрелы, чтобы принимать плоды их критической деятельности всерьез, со временем со стороны разных философских школ появились основательные и ответственные критические выступления, и в них разобраться совершенно необходимо. И необходимо тем более, что в неверном понимании отчасти повинны и бесспорная незавершенность моих изложений, неизбежная, когда новаторские мысли впервые пробивают себе дорогу, и те исходные предпосылки, которыми осознанно или неосознанно руководствуются эти критики. По моей просьбе автор нижеприведенной статьи взялся за то, чтобы дать набросок разъяснений, необходимых для прояснения этих принципиальных ошибок понимания. Он был предназначен для этой задачи: с самого начала я руководил его философским образованием. Завершив учебу, он как мой ассистент уже пятый год почти ежедневно общается со мной. Таким образом, он в полной мере знаком и со всеми моими философскими интенциями, и с основным содержанием моих неопубликованных конкретных исследований. По просьбе уважаемой редакции *Kant-Studien* я подробно прочел это сочинение и рад, что могу сказать: в нем нет ни одного предложения, с которым я не был бы полностью согласен и которое не мог бы признать безоговорочно моим собственным убеждением.

*Эдмунд Гуссерль*
*Фрайбург-в-Брайсгау, июнь 1933 года*

Настоящая статья касается возражений, которые выдвинуты критицизмом, представленным Риккертом и его школой; при этом мы главным образом ориентируемся на формулировки Цохера и Крайса, которые чрезвычайно проницательно и вдумчиво изложили «критицистскую» оценку феноменологии. См.: *Rudolf Zocher, Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee, 1932. Friedrich Kreis, Phänomenologie und Kritizismus // Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1930.*

Распространенное и неоднократно высказанное мнение состоит в том, что развитие гуссерлевской философии вовсе не представляет собой последовательное разворачивание изначальных, появившихся в «Логических исследованиях»

(1900/1901) прорывных мотивов; напротив, под влиянием *неокантианства* она будто бы претерпела радикальное изменение, которое впервые стало явным в «Идеях». Невозможно отрицать, что после написания «Логических исследований» Гуссерль произвел глубинное преобразование своих философских идей, но *направление* его «революции в способе мышления» осталось по большей части неверно понятым. Этот внутренний переворот совершается в борьбе за то, чтобы достичь философского самопонимания, совершается как овладение глубинными интенциями, которые движут его мышлением. Только исходя из них предшествующая эпоха его философии может быть понята в ее действительном «смысле». Еще строго коррелятивистская исследовательская позиция «Логических исследований»: «объективная» установка на логические образования и «субъективное» возвращение к «переживаниям» (в которых тематические предметы чистой логики приходят к данности), этот «коррелятивизм» в непрозрачности своего методологического обоснования — несла в себе беспокоящий и движущий мотив, который вел к зарождению идеи «феноменологической редукции», благодаря чему философская интенция Гуссерля обрела себя[1]. *Новая идея философии* была основана на фундаментальной идее философской редукции; этот прорыв к более глубокой постановке проблемы, впервые изложенный в печати в [изданном] фрагменте «Идей» (1913), стал предметом многочисленных интерпретаций: с одной стороны, он был неверно истолкован как отказ от «поворота к объекту» и впадение в «субъективизм», как отклонение от онтологической проблематики; с другой стороны — как сближение с «критицизмом». Это последнее истолкование и есть та непроговариваемая предпосылка критики в адрес феноменологии, к которой мы сейчас обращаемся. Сначала мы попытаемся представить общие возражения этой критики и ее базовое понимание феноменологии, чтобы затем нейтрализовать предпосылку критики, указав на принципиальное различие между феноменологической и критической идеей трансцендентальной философии. Затем мы перейдем к тому, чтобы продемонстрировать расхождение между обеими философскими концепциями на примере предельно конкретных возражений. И завершим тем, что обозначим общую проблематику «трансцендентальной видимости» феноменологии; в этой видимости коренятся все неверные понимания, заслуживающие того, чтобы их принимали *всерьез*.

Даже если нельзя оспаривать право той или иной фактической философии судить другие, противостоящие ей философемы исходя из своей собствен-

[1] Первое упоминание в рукописи о феноменологической редукции относится к 1905 году. Двумя годами позже Гуссерль уже говорил о ней в своих гёттингенских лекциях.

ной руководящей идеи философии, все же для всякой действительной критики необходимой остается предпосылка: прежде всего критикуемая философия должна быть понята исходя из нее самой. Критика «критицизма» в адрес феноменологии не удовлетворяет этому условию[2]. Она начинает и делает первый шаг исходя из критического истолкования феноменологической позиции познания, поскольку, согласно ее концепции, все феноменологические учения, с которыми она борется, базируются на этих методических убеждениях. Общее суждение исходящей от «критицизма» критики феноменологии, а именно: что-де феноменология как только дофилософская наука о непосредственных данностях имеет относительные и ограниченные права (и вместе с тем как только таковая обладает похвальным методическим достоинством в схватывании непосредственного с помощью присущей ей аналитической дескрипции); взятая же как «философия», она будто бы «*догматична*» и «*ненаучна*», — также покоится в конечном счете на критицистском отрицании «феноменологических методов». Если допустить, что, исходя из критики метода, можно вынести окончательный приговор философскому учению, тогда необходимо принимать в расчет в качестве его собственной методики только то, о чем оно само явно заявляет в своем методологическом самоосмыслении. Основной метод феноменологической философии Э. Гуссерля — это только и единственно «феноменологическая редукция»: она является для начинающего философского мышления тем путем познания, который ведет к «тематической» области философии, она является «доступом» к трансцендентальной субъективности, в ней заключены все проблемы феноменологии и принадлежащие ей специфические методы. Но критицистская критика феноменологического метода относится не к этой целокупности фундаментальных знаний («редукции»); она кладет в основу понятие метода, которое ориентируется на познавательную способность, задействованную философствующим. Чтобы реально оценить пределы действия этой критики, важно обратить внимание на то, что методический характер феноменологии определяется ее критиками при рассмотрении того периода гуссерлевских исследований, который *предшествовал* открытию феноменологической редукции и был изложен в «Логических исследованиях». Это означает по меньшей мере то, что методическая характеристика феноменологии ориен-

[2] Это не означает упрека критикам, поскольку по крайней мере Цохер и Крайс добросовестно и внимательно вникли в опубликованные материалы Гуссерля (к сожалению, они недостаточно учли «Формальную и трансцендентальную логику»), но указывает на принципиальный вопрос: может ли вообще сущностное содержание феноменологии быть понято исходя из внутримирной, т. е. не совершившей феноменологическую редукцию философии.

тируется на некую еще не ставшую эксплицитной в своем фундаментальном философском смысле, еще непрозрачную феноменологию, чья значимость становится ясна только исходя из более позднего периода. Критика же (Цохера и Крайса) полагает, так сказать, совершенно обратное: что она сможет вычитать в этой начальной эпохе гуссерлевской философии основные методические убеждения, которые господствуют во всем ходе развития. Характеристика, которую при этом получает феноменология, не идет дальше общепринятого смутного понятия, которое обозначает всякую дескриптивную, основывающуюся на простых результатах наблюдения науку как феноменологию.

*[Далее пересказ критики Цохера и Крайса в адрес «Логических исследований», в оригинале выделено другим шрифтом. — примеч. пер.]*

Когда речь заходит о методе, критицизм выдвигает в адрес феноменологии упрек в интуиционизме, и этот упрек приобретает сущностную остроту прежде всего в свете его собственных методических убеждений. Хотя критицизм — согласно его собственной характеристике — никогда и ни в коем случае не оспаривает право созерцания, право интуитивного познания, но он ограничивает его, определяет пределы его действия: вместо того чтобы, нивелируя, стереть принципиальное различие между познавательными силами человека, он артикулирует две познавательные способности и заставляет их, выделяясь на фоне друг друга, достичь принципиальной определенности. Интуиционизм феноменологии, т. е. неправомерное расширение понятия «созерцание», он рассматривает в двояком отношении: как интуиционистскую интерпретацию познания вообще (в отношении обычного понятия познания *предметно* направленного опыта) и как интуиционистскую концепцию *философского* познания. Первое означает: феноменология определяет понятие познания вообще через понятие самодающего созерцания (изначальной данности). При этом в качестве, так сказать, прототипа самоданности, функционирует восприятие (в самом строгом смысле — адекватное восприятие). Тем самым сущность познания с самого начала переносится в до-логическую и допредикативную сферу. Тотальная ориентированность понятия познания на простое созерцательное схватывание непосредственно данного (на «очевидную самоданность») ведет теперь — согласно тезису критицистиской критики — к эмпиристской концепции познания: не только сущность познания определяется посредством неправомерной формализации очевидного восприятия (в первую очередь — чувственного опыта), но и неверным образом, позитивно, толкуется своеобразие

дискурсивного и априорного мышления — в учении о «категориальном *созерцании*» и об *усмотрении* сущности. Если интуиционизм феноменологии в ее концепции предметного познания таким образом сказывается в невозможности распознать принципиальное различие чувственного опыта и собственно мышления, в нивелировании противоположности чувственности и рассудка, то еще более серьезную опасность представляет интуиционизм для *философского* познания. Причина в том, что он — если рассматривать с точки зрения критицизма — санкционирует наивность, отбрасывая всякое конструктивное мышление и требуя, чтобы и в поле философского познания основным методическим принципом была только очевидная самоданность. Тем самым изначальная и интуитивная очевидность возводится до уровня легитимизирующей инстанции, идея обоснования ориентируется на идею удостоверения, самопоказывания, или, другими словами, понятие философской истины ориентируется на наивную теорию соответствия. Критицизм рассматривает как свое принципиальное достижение то, что он не только сохраняет, но даже обосновывает и оправдывает наивное понятие истины и познания «эмпирического реализма» (повседневной жизненной практики и позитивных наук), однако радикально преодолевает его в философском познании благодаря методу конструирования «теоретических предметов» с помощью синтеза трансцендентально-логической формы и «данного содержания»; и это позволяет понять, что в характеристике феноменологического метода как интуиционизма содержится радикальное неприятие феноменологии: она догматична. Это означает, что она останавливается на «самоданности» предметов опыта, застывает и успокаивается в «очевидности» — не ставя вопроса о правомерности простой и попросту принимаемой очевидности, не проблематизируя отчетливо возможность опыта и объективность. Подводя итог: интуиционизм феноменологии, который в качестве теории познания предметов, уже принципиально ориентированной на чувственный опыт, привел к эмпирицистскому нераспознаванию специфического своеобразия мышления и прежде всего априорного познания, оборачивается в теории философского познания безнадежным догматизмом; не только потому, что наивное (и к тому же неверно толкуемое в духе эмпиризма) понятие познания переносится на уровень философских проблем, но и потому, что из этого переноса выводится его право *a limine*[3] отклонять всякое «конструирование» и тем самым все возможные вопросы о правомочности опыта и предметного познания вообще.

[3] «Сразу», «с порога» (лат.) — примеч. пер.

К упреку в интуиционизме присовокупляется и другое принципиальное возражение, которое выдвигает критицизм против феноменологии Гуссерля: феноменология «онтологистична» (*ontologistisch*). При внимательном рассмотрении это означает только видоизменение первого упрека, самохарактеристику феноменологии исходя из ее тематики. «Онтологизм» означает здесь неправомерное сужение тематики познания до «сущего». Методологическому эмпиризму феноменологии соответствует тематический позитивизм. Упрек в том, что феноменология онтологистична, так же как и упрек в интуитивизме, выдвигается в двойном смысле. Во-первых, возражают, что понятие предмета познания определяется главным образом в ориентации на предмет восприятия, т. е. на психически и физически реальное; так что, несмотря на неоспоримые заслуги «Логических исследований» в том, чтобы защитить и уберечь идеальность логической предметности от позитивизма, выступающего в грубой форме психологизма, неустранимый остаток позитивистской концепции остается, поскольку «идеальное» вводится как *существующая* предметность. Это прежде всего выражается в феноменологическом учении об эйдосе. В то время как критицизм строго придерживается разделения между реально существующим, которое доступно в правомерной онтологической установке, и *значащим смыслом (geltendem Sinn)* (который именно значит, а не «есть»), феноменология онтологизировала априори и подчинила его как существующую предметность, как «сущность» интуитивному, самодающему созерцанию. В этом заключается промах в понимании специфического своеобразия значащего, имеющий далеко идущие последствия: перетолкование *смысловых* феноменов в сущности (*Entitäten*), овеществление ценностей. Слепота в отношении ценностного характера значимостей мешает феноменологии увидеть глубокое и принципиальное различие между бытием и смыслом, реальностью и значимостью, а значит и надлежащим образом определить тематику познания. Ошибочный интуитивистский подход в определении метода познания (а именно определение его как созерцания) закономерно ведет к ошибочной онтологистической интерпретации предметов познания. Даже если «идеальное» будет отчетливо отличено от реального сущего, если будет постулировано различие восприятия и «категориального созерцания», все равно останется чересчур «гомогенное» уподобление идеальности и реальности: значащие смыслы овеществляются, [превращаясь] в онтически введенные «предметы высшего порядка».

[Во-вторых,] упрек в онтологизме направлен, однако, главным образом против феноменологического определения темы *философии*. Как упрек в интуиционизме, будучи отнесен к феноменологической теории познания вооб-

ще, предполагает преодолеваемый посредством вдумчивого осмысления и тем самым восполнимый вред и достигает подлинной остроты только в применении к феноменологической теории философского познания, которая предстает (для «критицистов») как недопустимый перенос [на нее] наивного понятия познания, — так и здесь основная проблема заключается в переносе уже онтологистски введенного понятия темы на фундирующую сферу, познавать которую следует философски. Слепота феноменологии в отношении ценностей, ее онтологизирование всякого значащего отрезают ей возможность посредством вопрошания вернуться за «вещи», в сферу теоретических значимостей, открываемую посредством конструирования и фундирующую вещность всех вещей. Так она останавливается на принципиально «предпоследнем»; темой философии она провозглашает «вещь». Поскольку она вследствие своего интуиционистского и онтологистского базового подхода неизбежно останавливается на непосредственной данности предметов (вещей), не в состоянии спросить об условиях возможности данности вещей и не в состоянии предельно, т. е. философски, понять их, феноменология делает из недостатка преимущество: она выдвигает программный лозунг «К самим вещам!». С точки зрения «критицизма», это означает отречение от философского понимания, отказ от вопросов о правомочности (*quid juris*)[4] в отношении данности в пользу аналитической, просто принимающей данное дескрипции.

Связанные друг с другом упреки в интуиционизме и онтологизме объединяются в радикальном смысловом нападении с позиций «критицистской» философии: неспособность феноменологии выйти за пределы очевидной самоданности, поставить философский вопрос о возможности теоретического предмета и ответить на него выдает в ней «догматическую» философему. Ее догматизм не только в том, что она не выходит за пределы наивной установки (*Eingestelltheit*) на сущее («вещи»), которая составляет теоретический габитус как повседневного, так и позитивно-научного опыта мира, что она неспособна преодолеть методическую фиксированность на простом *само*показывании, *само*удостоверении сущего, — [этот догматизм] заявляет о себе совершенно элементарным и грубым образом в прямом введении сущего как «не зависящего от субъекта», в рассмотрении «вещей» как «вещей в себе». Поэтому — по крайней мере для критиков — эпоха «Логических исследований» как будто бы определяется попыткой реставрировать наивную идею докантовской онтологии. При этом — с точки зрения критического идеализма — не имеет значения,

[4] «Каков закон» (лат.) — примеч. пер.

что Гуссерль переходит от тематически-объективной установки на (полностью онтологизированные) логические предметы к коррелятивному рассмотрению субъективных переживаний; ведь сама «отнесенность к субъекту» здесь все еще остается догматичной: она претворяется в актуальное познавательное отношение между эмпирическими содержаниями субъекта (его переживаниями) и «данной» предметностью. Да, создается впечатление, что она все еще интерпретируется реалистически, в той мере, в какой феноменология логических переживаний определяется как «дескриптивная психология». Психология же как онтическая наука (даже если она функционирует «эйдетически») догматична (в критицистском смысле), поскольку в рефлексивной установке она наивно полагает данное сущее (или существующие сущности (*Wesenheiten*)) как вещи в себе, происходит ли это в модусе правомерной, но ограниченной в своем праве позитивности дофилософской науки или в доктринарной форме догматической онтологии. В любом случае с возвращением к психической данности сущего в соответствующем опыте еще никоим образом не интендируется та самая «отнесенность к субъекту», познание которой снимает всякий догматизм и образует сущностное содержание критицистской философии. Не реализованная в актуальном опыте отнесенность сущего к эмпирическому субъекту, а лежащая *до* всякого опыта и делающая его возможным отнесенность априорных бытийных структур (теоретических значимостей) к неэмпирическому «теоретико-познавательному Я» («трансцендентальная апперцепция») образует, в концепции критицизма, основную проблему философии — постановка и решение которой и определяет «научный» характер философемы. Поскольку же феноменология — с точки зрения критицизма — вследствие своего промаха с методическим подходом (интуиционизм и онтологизм) являет собою одну из форм «догматизма», ей нужно отказать в характеристике «научности». Это означает самую резкую критику духовного предприятия Гуссерля, которое стремится прийти к «философии как строгой науке».

До сих пор мы излагали критицистскую критику в адрес феноменологии, относящуюся к первой фазе гуссерлевской философии, которая, по сути, представлена «Логическими исследованиями». Но основной удар этой критики направлен не против первой фазы, а прежде всего против второй фазы, выражающейся в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии». При этом, как упомянуто выше, можно наблюдать, что критика ключевого периода философии Гуссерля построена на аргументах, выработанных в споре с «Логическими исследованиями», и на их состоятельности. Критика методов, которые при этом подаются как «феноменологические», целиком и полностью

основана на убеждении, что она касается общего и принципиального характера феноменологии. Основная мысль, которой руководится критицистская критика, при этом такова: после начальной эпохи феноменологической философии («Логические исследования»), определенной зарождением основных методических убеждений, которые с точки зрения критицизма необходимо рассматривать как догматические и ненаучные (в философском смысле), в «Идеях» феноменология Гуссерля поразительным образом сближается с основной мыслью критицистской философии. Неважно, под прямым или опосредованным влиянием неокантианства, но Гуссерль выбирает сходящийся с критицизмом путь идеалистической трансцендентальной философии и порывает с объективизмом и онтологизмом «Логических исследований». Но только цель этого пути он видит ошибочно. Зародившиеся в самом начале [феноменологии] методические теории, которые критицизм расценивает как догматические предрассудки, не преодолены полностью, они (в усовершенствованной форме) оттесняют Гуссерля от плодотворных и подлинных критицистских подходов и подталкивают его к интуиционистски-онтологистическому перетолкованию критицизма. Гуссерль находится под властью скрытых и в то же время настойчивых мотивов своей докритической эпохи.

*[Пересказ заканчивается. — примеч. пер.]*

Несмотря на то, что выпады критицизма направлены преимущественно против феноменологии «Идей», его основные эристические понятия были выработаны в ходе критического разбора «Логических исследований», и потому может показаться, что опровержение его критики нужно начинать с защиты «Логических исследований». Но здесь мы сталкиваемся с принципиальной трудностью интерпретации: действительно проницательное и исчерпывающее понимание «Логических исследований» как раз предполагает знакомство с основным смыслом *феноменологической* трансцендентальной философии. А как уже было сказано, только исходя из «Идей» можно уловить живую интенцию, философскую нацеленность «Логических исследований». И поскольку только истолкование, эксплицитно располагающее теми философскими теориями, к *которым движутся «Логические исследования»*, действительно способно прояснить их ключевой смысл, предприятие критицистской критики неизбежно терпит крах. Она не только не видит, что к проблемам «Логических исследований» надо подходить с единственно возможным пониманием, исходящим из «Идей», но и сами «Идеи» ставит в методологическую зависимость от «Ло-

гических исследований» — интерпретированных не в их собственном смысле. Таким образом, критицистская критика отягощена двойным предрассудком: 1) тезисом о догматическом методическом характере «Логических исследований» (который в форме «интуиционистского онтологизма» будто бы определяет и дальнейшее развитие феноменологии); 2) тезисом, что с «Идеями» как будто предпринимается поворот к «критицизму». Но обе эти предпосылки неверны. Ни теоретически-методический габитус первой фазы («Логические исследования») не есть габитус реалистически-догматической онтологии, ни вторая фаза («Идеи») не является «идеалистической» в смысле, родственном критицизму. Именно из-за того, что критики пытаются определить феноменологию с помощью традиционных систематических понятий, они — неважно, идет речь о признании или об отвержении — лишают себя возможности узнать феноменологию с точки зрения определяющей ее принципиально новой идеи философии[5]. Но нельзя оспорить и определенную мотивированность такого толкования развития феноменологии, поскольку все же переход от проблематики «Логических исследований» к проблематике «Идей» формально подобен переходу от наивного, эмпирического познания сущего к «критицистскому» познанию возможности опыта. Путь от «Логических исследований» к «Идеям» для феноменологов тоже характеризуется преодолением догматизма и достижением собственно философской установки. Но формальное подобие и терминологическая омонимия здесь — это опаснейшая видимость (*Schein*), которая скрывает бездну раскола, пролегающего между критицизмом и феноменологией. Лишь в той мере, в какой понятия вроде «догматизма» и прочих остаются в тумане формальной неопределенности, можно поддаться искушению считать, что эти различающиеся философемы движутся в одном направлении.

Отказ критицистской критике в правоте не может *in extenso*[6] относиться к возражениям против «Логических исследований», поскольку, чтобы лишить эти возражения силы, требуется сначала выявить истинный смысл «Идей» по сравнению с тем смыслом, который находит там неокантианская критика, и затем активно вникнуть в скрытую историю развития гуссерлевских моти-

[5] При этом промах в понимании феноменологии Гуссерля допускают не только противники из других направлений современной философии, но и соратники по так называемому «феноменологическому движению»: «реалистические онтологи». В осуждении гуссерлевского развития они едины с критицистами, пусть даже критерии для такой оценки у них другие. Они обозначают фазу «Логических исследований» как «поворот к объекту», как освобождение от непродуктивной теоретико-познавательной проблематики благодаря онтологической постановке вопроса, и видят в «Идеях» влияние «неокантианства».

[6] «В целом» (лат.) — примеч. пер.

ваций. Мы хотим сделать лишь несколько принципиальных замечаний, чтобы затем подробнее остановиться на критике в адрес решающей фазы феноменологии — «Идей». Прежде всего, выдвинутый в качестве критики метода упрек в интуиционизме к «Логическим исследованиям» не относится: речь в них идет не о примате созерцания как познавательной способности, но о примате созерцательности всякого познания — в сравнении с простым сигнификативным осуществлением познания. Понятие познания ни в коем случае не ориентируется по своему способу на восприятие (в первую очередь на чувственное) так, чтобы созерцательный характер *этого восприятия*, простого и непосредственного схватывания чего-то как его самого (простой самоданности предмета), провозглашался как основная черта всякого познания и тем самым подавлялось бы логическое познание. Скорее это означает: познание (в точном смысле актуальной очевидности) повсюду, для всех способов очевидности — это самоданность очевидных в нем вещей (положений дел, ценностей и ценностных положений и т. д.), то есть их схватывание и обладание ими как «ими самими». Отсюда простая самоданность, предоставление самого себя всего разом, — это особый случай, характерный для чувственного восприятия. Ему противостоит категориальное познание и познание сущности, самоданность которых сущностно возможна только в некотором выстраивании посредством чрезвычайно многообразных конкретных фундирований. Эта критика целиком и полностью слепа к фундаментально новому в гуссерлевском учении, в этом первом прояснении интенциональной сущности очевидности, т. е. очевидности как некоего основного модуса, принадлежащего интенциональности вообще (всем видам актов), — модуса, противоположным модусом которого везде является «сигнитивная», «пустая» интенция. Добавим о значении удостоверения, что оба эти основных модуса интенциональности связаны посредством возможных и всегда функционирующих в действующей жизни (*Aktleben*) переходных форм — как форм исполнения, так и разочарования, — благодаря чему проясняется сознание правильности как очевидности. И снова в соответствии с тем, что сознается в сознании очевидности, предметы, данные в очевидной интенции, разделяются в зависимости от того, простая это или фундированная очевидность, на просто чувственные и категориальные предметы (множества, положения дел, целое и т. д.), которым согласно их сути свойственно: одни познаются в усмотрении только в простых актах, другие только в определенных категориально фундированных. В дальнейшие аналитические разъяснения мы входить не будем (они были развиты подробнее прежде всего в последней логической работе «Формальная и трансцендентальная логика»). В любом случае

надо видеть, что учение об очевидности (без которого всякая теория познания останется пустыми словами), много обсуждавшееся начиная с декартовской *clara et distincta perceptio*, но так и располагающее только пустыми понятиями, в «Логических исследованиях» в первый раз оказывается аналитической темой, главной составляющей прорывного общего учения об интенциональности. В феноменологическом учении об эйдосе тоже не кроется никакой «эмпиристский интуиционизм»: понимавшееся зачастую неверно «усмотрение сущности» ни в коем случае не определяется как некий мистический акт, так сказать простое «видение» нечувственного, как рецептивная интуиция; скорее эйдос является коррелятом действия мышления, спонтанности интеллекта. В вариативном переборе в мышлении возможных преобразований того или иного сущего, удерживаемого в его самоидентичности, эйдос распознается как инвариант. Как речь об *усмотрении* сущности указывает на модус исполнения интенциональности мышления, то есть имеет только значение *аналогии*, так и само феноменологическое определение сущности как некой существующей предметности не подразумевает гипостазированную субстанциальность этой сущности, а нацелено на «категориальное» существование эйдоса, т. е. на его произведенность в спонтанном акте мышления. В I томе «Логических исследований» речь шла о том, чтобы выделить своеобразие идеальностей в противопоставлении с психологизмом, но при этом, быть может, была слишком акцентирована бытийная самостоятельность «идеального». Если же ретроспективно окинуть взглядом общую позицию «Логических исследований» по этому вопросу, то всякий «реализм» в отношении идеального исчезнет. После наивно-тематической установки в отношении образований чистой логики в I томе, во II томе предметность логических образований уже вводится как проблема; «коррелятивная» установка на субъективные переживания уже притязает на статус философского обоснования чистой логики. Проблема бытия идеального (в широком смысле) выступает здесь как интенциональный анализ его данности[7]. Упрек со стороны критицизма в том, что в феноменологическом учении об эйдосе значащее (*das Geltende*) подвергается онтологизации, исходит из различения существующего и значащего. Поскольку же в действительности феноменология «Логических исследований» такого различения не делает, а вместо

[7] То, что таким образом наивно-онтологический вопрос о бытии идеального уже в самом начале, пусть и скрыто, преобразуется в феноменологически-*конститутивную* проблему идеальных предметов, проясняется из более позднего сочинения Гуссерля, где он повторяет проблематику «Логических исследований» на уровне эксплицитной трансцендентальной философии. Ср. «Формальную и трансцендентальную логику».

того, чтобы сужать понятие «существующего» до реального, использует его неопределенно широко[8], этот пункт критических нападок имеет предпосылкой не *внутреннее* (*insinuierte*) понимание феноменологии. Позитивное обоснование феноменологической позиции и ее защита от критицистского учения относится к полемике между феноменологией и критицизмом, в которую мы не хотим вступать здесь, где речь идет только о том, чтобы отклонить протаскиваемое [критицизмом] определение «феноменологии».

Антиформалистический пафос ранней феноменологии, выраженный в раз за разом повторяемом лозунге «К самим вещам!», используется как повод для критицистского упрека в онтологизме (т. е. в зацикленности на сущем, на вещах, на содержаниях, на данном), но этот упрек надо решительным образом отклонить. «К самим вещам» не означает предварительного решения о возможной тематике феноменологии, которая закреплена за ней, это не привязка к некой предметной области, охарактеризованной как «вещь». Только если понятие вещи берется, так сказать, содержательно и вдобавок в ориентации на критицистскую мысль о сконституированности «вещи» (как предмета опыта) посредством трансцендентально-логической формы и данного материала, можно прийти к пониманию, что требование «К самим вещам!» будто бы провозглашает дофилософскую наивность методом философского познания. В такой ошибочной интерпретации феноменология обретает облик науки, дескриптивно и эйдетически схватывающей просто обнаруженное, — науки, которая таким образом выказывает, в сущности, совершенно позитивистский методический характер.

Если мы понимаем действительный смысл лозунга «К самим вещам», то, во-первых, понятие «вещи» должно пониматься *формально. В*се, что приводится к видимости как оно само, будь то реальное, идеальное, горизонт, смысл, смысловая отсылка, ничто и т. д., может быть вещью в смысле феноменологической *исследовательской максимы*: сквозь все покровы исторической, традиционной истолкованности, вопреки всем попыткам аргументативно-сконструированного решения снова обратиться к предметному содержанию самой проблемы. «Предметной» в таком понимании может и должна быть и «конструкция», если она действительно содержит философское познание. Во-вто-

[8] Неопределенная широта охвата в понятии существующего не означает доктринального тезиса, который бы гомогенно уравнивал реальное и идеальное в качестве существующего; она как раз оставляет открытой возможность поставить онтологический вопрос о различающихся способах бытия реального и идеального. Тем самым она заранее обеспечивает понятию существующего пространство, где разворачивается его проблематика.

рых же, императив «к вещам» обозначает не просто самопринуждение феноменологического исследования к предметности, но имеет смысл указания на такую предметность, которая возможна только благодаря феноменологическому методу: на интенционально-аналитическую конкретность. Абсолютно новаторское методическое своеобразие введенного Гуссерлем интенционального анализа ничему его так сильно не противопоставляет, как наивно-тематической познавательной установке на данное. Естественная позитивность опыта состоит в обращении к присутствующему для него предмету, интенциональное же истолкование познавательного отношения ведет не только к присутствующему, к присутствующим субъективным переживаниям и т. д., но всегда означает выход за пределы сферы присутствующего и наличествующего, вхождение в смысловые горизонты интенциональности, во всю функционирующую систему взаимопереплетения презентирующих и аппрезентирующих интенций, антиципаций, хабитуально приобретенного и т. д. В простом познании интенциональная система исполнения (*Leistungssystem*), на основании которой предмет приходит к актуальной данности, уже действует, хотя и неявно, «анонимно». Уже в анализе простого познания мы наталкиваемся на сбивающую с толку полноту интенциональных смыслоприданий, которые составляют «предпосылку» простой данности знакомого сущего. Другими словами, интенциональная аналитика — рассмотренная в самом общем виде, — это раскрытие «условий возможности» данности сущего в соответствии с опытом. Совершенно ясно, что это смысл этого раскрытия не «критицистский». Если оно (с точки зрения критицизма) «догматично», поскольку представляет собой подробное истолкование актуального отношения опыта, которое как таковое будто бы в целом основывается в соотнесенности теоретических значимостей с функциями суждения «трансцендентальной апперцепции»; если оно таким образом помещается в «фундированную» (а не «фундирующую») сферу, — то все же его нельзя смешивать с наивной, тематически-позитивной познавательной позицией, нельзя пережить в опыте соответствующую методологическую характеристику. Выдвигаемая со стороны критицизма в адрес «Логических исследований» критика метода, которая призвана зафиксировать принципиальный, в дальнейшем продолжающий скрыто действовать методический характер феноменологии вообще, не замечает как раз ее ключевого теоретического принципа (*Habitus*): создать методику интенционального вопрошания. Поскольку эта критика предполагает, что феноменология может быть представлена в ориентации на путеводное понятие дескриптивной и эйдетической науки вместо понятия дескриптивной интенциональной аналитики, она неизбежно

промахивается в отношении еще очень непрозрачной и скрытой методической структуры той феноменологии, которая вводится во II томе «Логических исследований». И пусть упреки в «интуиционизме» и «онтологизме» — отвлекаясь от того, что определение феноменологического метода может быть удачным только если принимать в расчет период, начавшийся с «Идей» (хотя и не заканчивающийся ими), период зрелого и развитого самоосмысления метода, — не попадают в цель, поскольку они ориентируются на ошибочное понятие (на понятие феноменологии как застрявшей в естественной позитивности опыта дескриптивной науки), критика все еще может вернуться к своему самому сильному упреку — упреку в «догматизме». Так и есть: основной «трансцендентальный» вопрос о возможности объективного познания (в критицистском смысле) в «Логических исследованиях» не ставится и ответа на него не дается. Он вообще отсутствует в их методологическом горизонте. В *столь же малой степени* он присутствует во второй фазе феноменологической философии Гуссерля, представленной в «Идеях» и интерпретируемой критицизмом как поворот к его собственной проблематике.

С помощью методики *интенционального* опрашивания и истолкования уже в «Логических исследованиях» поднимается проблематика, которая затем ведет к феноменологической редукции и тем самым выводит нас за рамки «догматизма», *внутри* которых принципиально остаются как наивный «эмпирический реализм» повседневной и позитивно-научной познавательной позиции, так и «трансцендентальное познание» возможности «теоретического предмета» (в критицистском смысле). Что вообще значит то, что Гуссерль начинает с анализа актуального познавательного отношения, с интенционального опрашивания онтического опыта, что он начинает в «догматической» ситуации, как это может показаться критицизму, — это можно показать, только прояснив принципиальное отношение между интенциональной и «конститутивной» аналитикой. Подобное прояснение было бы не чем иным, как демонстрацией внутренней взаимосвязи первой и второй фазы гуссерлевской философии. То преобразование, которое происходит между двумя фазами, тем самым можно понять как имманентную необходимость развернуть зачатки действующих уже в «Логических исследованиях» трансцендентально-феноменологических мотивов. Если мы не станем интерпретировать «Логические исследования» в перспективе их внутренней завершенности, становящейся ясной только в «Идеях», то предпринятый в «Идеях» поворот останется совершенно непонятым. И тогда кажется естественным объяснять его каким-то «влиянием» извне и рассматривать намеченную в «Идеях» в основных чертах трансцендентальную фило-

софию как некий «критицизм», искаженный методическими предрассудками первой эпохи [гуссерлевской феноменологии].

Если тезис о догматическом характере метода «Логических исследований», который описывается спорными понятиями «интуиционизм» и «онтологизм», образует ключевую предпосылку для критики в адрес феноменологии, поскольку этим обозначены мотив и направление предполагаемого искажения основной мысли критицизма, то еще более фундаментальная предпосылка этой критики — заранее отождествлять критицистскую и феноменологическую идею трансцендентальной философии. И хотя их «идентичность» полагается только в общности проблематики и постановки цели, это все-таки оказывается *совершенно ложным обвинением (Insinuation),* которое препятствует подлинной полемике между критицизмом и феноменологией: этим обвинением, которое лежит в основании действующего предрассудка, критика заслоняет сама от себя *чужеродность* оппонента. Однако глубоко неверное понимание сущности феноменологической философии Гуссерля, [то есть] отождествление ее с тенденцией критицистского философствования, покоится не на поверхностном недопонимании, не на невнимательном истолковании, но — что стоит признать без околичностей — как будто бы получает легитимное основание в первом литературном воплощении основных феноменологических мыслей (в «Идеях»). Есть три первоочередные причины, которые делают мотивы ошибочной интерпретации понятными. Первая — это обширная терминологическая омонимия основных понятий и определений, которая маскирует и скрывает глубокое различие их значений. («Трансцендентальный», «трансцендентальное я», «конституирование», «трансцендентальный идеализм» и т. д. имеют радикально разный смысл в контексте критицистской и феноменологической философии.) Во-вторых, кроме того можно установить определенное формальное сходство элементов, из которых состоят критицистская и феноменологическая системы, и это сходство слишком легко принимается за свидетельство внутреннего тождества систем (например, отношение философии к позитивным наукам, трансцендентальный идеализм как оправдание эмпирического реализма и т. д.). Третья причина заключается в своеобразии «Идей» — с их прорывной, совершенно новой идеей философии, — которые высказываются осторожно и сдержанно, поскольку Гуссерль тогда впервые пришел к тому, чтобы предъявить выявленную посредством «редукции» трансцендентальную субъективность как тематическую область работы. И поскольку по сей день «Идеи» нуждаются в том, чтобы их сущностные разработки были зафиксированы, многие из представленных там положений (из-за неудачных обстоятельств вышла только пер-

вая часть «Идей») требуют комментария, потому что скрытая в их философском самосознании концепция «философии» остается в тени, а относящиеся к ней рассуждения отложены до обещанной третьей части. Недостаточная артикулированность феноменологического понятия философии, формально-поверхностное сродство системного устройства и терминологическая омонимия (между критицизмом и феноменологией) — все это, по всей видимости, внесло свой вклад в то, что критика, адресованная феноменологии со стороны критицизма, возводится на совершенно ложной предпосылке.

*[Далее пересказ критики в адрес «Идей I», в оригинале выделено другим шрифтом. — примеч. пер.]*

Как выглядит эта критика? Кратко повторим ее, ограничившись лишь самыми существенными ходами мысли; при этом в первую очередь представим «общность» между критицизмом и феноменологией так, как она принимается в качестве предпосылки. Идентичная направленность критицистского и феноменологического философствования видна в одинаковой постановке проблемы, как бы по-разному ни выглядели в частностях теоретические ответы. Общее у обеих философем — то, что они не застывают в догматизме наивного взгляда на мир, а преодолевают этот догматизм, делая его эксплицитной *проблемой*. «Логические исследования» все еще наивны в теоретико-познавательном отношении, поскольку самоданность сущего все еще функционирует как обосновывающая инстанция, но в «Идеях» Гуссерль прорывается к основной проблеме критицизма: к постановке вопроса о возможности познания. На этот вопрос, впрочем, нельзя ответить с помощью анализа фактического познавательного отношения между субъектом и объектом, необходимо возвести само познавательное отношение назад к предпосылкам, делающим его возможным, чтобы разъяснить, как вообще познанию может быть присуще свойство объективной значимости. Если наивность повседневной практики познания и позитивно-научного исследования состоит в том, что они непроблематично протекают в исполнении опыта и познания, что самодавание и самопоказывание сущего в познающем схватывании (созерцании, мышлении, эксперименте) служат несомненным правовым источником их суждений, что, далее, предметное бытие сущего вообще, удостоверенное опытом его бытие-в-себе (*Ansichsein*) («эмпирическая реальность» сущего) означает вовсе не проблему, а изначальное отношение (*Urverhalt*) [к нему], — то проблема философии определяется как раз вопросом о правомочности позитивного онтического

познания. Но всегда надо иметь в виду, что преодолевающая «догматизм» философия как «теория познания» — это не просто теоретическое истолкование онтического познания, а теория *возможности* онтического познания. Понять это познание исходя из его возможности значит сделать видимой сферу «предпосылок», которая очерчивает тематическое поле и проблемное измерение философии. Критицизм, в модифицированном виде продолжая *Канта*, определяет функции суждения «трансцендентальной апперцепции», т. е. априорную отнесенность чистого Я (Я как чистой формы, как Я-принципа) к теоретическим значимостям, которые располагаются до всякого опыта, как «фундирующую сферу» (если использовать выражение Цохера). Феноменология («Идей») также совершает переход из естественно-догматической установки, в которой возможность познания сама по себе не проблематизируется, к «трансцендентальной постановке вопроса». Задействуемое при этом обосновывающее возвращение к «фундирующей сфере» предстает здесь как редукция к «трансцендентальному сознанию». Далее, критицизм определяет Я «трансцендентальной апперцепции» как *не-эмпирическое*, чистое Я, и Гуссерль тоже подчеркнуто резко отделяет «трансцендентальное эго» от психического, эмпирического Я. Более того: Гуссерль так же, как и критицизм, определяет «трансцендентальное Я» как *ирреальное.* Тем самым явно зафиксирована «критическая» тенденция его главного теоретико-познавательного начинания: гуссерлевское понятие трансцендентального эго подразумевает (*intendiert*) то же, что и фундаментальное критицистское понятие «трансцендентальной апперцепции». Таким образом, явно видна идентичность не только в постановке проблемы, но и в принципиальном направлении ее теоретического решения: критицизм и феноменология совпадают — по крайней мере в своем подразумевании (*Intention*) — в общем понятии «трансцендентальной философии». Характеристика критицизма как «теории познания» обозначает только один аспект его проблематики, но феноменология родственна ему также и в других перспективах: например, в принципиальном определении отношения между философией и позитивной наукой. Все позитивные науки действуют в догматической ситуации, т. е. базируются на «предпосылках», которые сами не в состоянии распознать. Поскольку философия, собственно, относит их[9] [предпосылки] к этой сфере предпосылок, она делает основу, на которой покоятся позитивные науки, прозрачной, она

[9] Здесь расхождение журнальной публикации 1933 года и откорректированной публикации в „Studien zur Phänomenologie". В „Studien zur Phänomenologie": „Sofern nun die Philosophie sie eigens auf jene Sphäre der Voraussetzungen bezieht…" В журнальном варианте: „Sofern nun die Philosophie sich eigens auf jene Sphäre der Voraussetzungen bezieht…", что можно перева-

обосновывает их так, как сами они в своих «основоположениях» не способны. Философия таким образом обретает перспективу трансцендентального наукоучения. — И для критицизма, и для феноменологии трансцендентально-философская проблема познания оборачивается согласованной теорией сущего, фундаментальным онтологическим тезисом: с философской точки зрения сущее (т. е. теоретический предмет познания) — это в принципе результат «конституирования». И критицисты, и Гуссерль отчетливо и подчеркнуто отделяют выражающийся в этом тезисе «идеализм» как «трансцендентальный идеализм» от «субъективистского идеализма». И в том, и в другом случае в характеристике «трансцендентального идеализма» видны общие черты. Во-первых, как с критицистской, так и с феноменологической позиции, «трансцендентальная идеальность» сущего не просто совместима с его «эмпирической реальностью» — эта реальность основана в идеальности и может быть действительно понята только в возвращении к ней. Во-вторых, в «идеалистической» идее конституированности сущего явно содержится примат смысла по отношению к бытию. Реальности, реальному предмету познания, с точки зрения критицизма, предшествует смысл, теоретическая значимость — и только если мы признаем эту значимость в чистых функциях суждения «трансцендентальной апперцепции», возможна предметная данность реального. (Так, Цохер, к примеру, называет критицистский идеализм «идеализмом смысла».) Феноменология же прямо формулирует проблему конституирования как проблему «*смысло*наделения».

Во всех этих совпадениях проявляется, и как будто бы непротиворечиво, внутреннее родство феноменологии с духом «критического реализма». Но феноменология, как полагает критика, демонстрирует примечательную двуликость, раздвоенность и отсутствие единства, что снова с неизбежностью резко противопоставляет ее критицизму. Несмотря на то что Гуссерль в своей концепции идеи философии добирается до подлинно «критического подхода» (независимо от того, зафиксировал его критицизм в письменной форме или нет), который мог бы быть чрезвычайно плодотворным, он снова отказывается от него, продвигая свой «подход». Тень его догматического прошлого: зародившиеся в эпоху «Логических исследований» методические идеи замутняют ясную картину основных критических определений, которые претерпевают тут интуиционистски-онтологическое перетолкование. Отход от критического начинания происходит не в форме тотального впадения в догматическую позицию «Логических исследова-

сти так: «Поскольку философия, собственно, относится к сфере предпосылок…». — Примеч. пер.

ний», а посредством своеобразной *сублимации* выработанной в них методической позиции. Взаимное противоречие критических и догматических мотивов приводит к внутренней несогласованности в структуре феноменологической философии, которую так сложно понять и изложить в ее шатких и мерцающих основных принципах. Собственно, однозначно можно определить только направление ее отпадения от чистой идеи критицизма (обусловленное скрытым догматизмом методов). Самые принципиальные перетолкования критических положений можно было бы коротко резюмировать так: феноменологическое определение центрального понятия всякой «трансцендентальной философии» — «трансцендентальной апперцепции» — насквозь интуиционистское и онтологистское (пусть и в сублимированной форме). Коренящаяся в методических предрассудках боязнь «конструирования» не позволяет феноменологии освободить определение теоретико-познавательного Я от всякого эмпиризма и понять его как *чистую форму*. Поэтому Гуссерль вводит «трансцендентальное эго» как индивидуальное, *существующее* Я. И даже если он придерживается «неэмпирического» определения последнего, он все же не получает понятия трансцендентального Я «неонтологического субъекта» (Цохер), а всего лишь производит сомнительное «метафизическое» различение между существующим Я во внутримирной «апперцепции» (согласно которой Я есть предмет внутреннего опыта и эмпирической психологии) и неким освобожденным от этой апперцепции существующим Я. Содержание же эмпирического и псевдо-«трансцендентального» Я у Гуссерля одно и то же. Это означает: трансцендентальное Я *онтично*.

Наряду с общим методическим догматизмом, особый мотив для неверного феноменологического истолкования «фундирующей сферы» как онтической состоит в наивном переносе *эйдетического* метода, выработанного в отношении сущего [встречающегося] в дофилософском опыте мира, на философский проблемный уровень. Уже в наивно-теоретической установке феноменологическое учение об эйдосе — это недопустимая (интуиционистская) онтологизация значимого, однако в переносе этого метода на тематическую область трансцендентального познания «онтологизм» проявляется фатальным образом: применение эйдетики к «трансцендентальному эго» — это его онтологизация.

Онтическое понимание «фундирующей сферы» оспаривает глубинный смысл критицизма. Оно отказывается от универсального превосходства значащей формы, которая как теоретически значимая в коррелятивном соотнесении с допредметным «содержанием» создает трансцендентальную возможность, т. е. «конституирует» предмет познания: сущее, — отказывается в пользу превосходства *сущего*. «Фундирующая сфера» неверно истолковывается как бытий-

ная область внутреннего опыта. При этом «критическая идея имманентности» превращается в наивную: «имманентность» сущего вообще (предметов внешнего и внутреннего опыта) в трансцендентальной форме мира (чистая форма Я — априорные функции суждения — теоретические значимости: в их взаимной смысловой соотнесенности) превращается, вследствие интуиционистских предрассудков, в соотнесенность трансцендентного сущего и «сознания». Даже если Гуссерль не желает этого признавать, его понятие «трансцендентального идеализма» обнаруживает черты, которые непосредственно сближают его с «субъективистским идеализмом». И хотя неоднократно подчеркивается, что «эмпирическая реальность» сущего должна сохраниться невзирая на его «трансцендентальную идеальность», все-таки, если мы примем гуссерлевское понятие «конституирования», к этому его тезису надо относиться с подозрением. И здесь тоже, как утверждает критика, можно увидеть вырождение изначально верного критического начинания. Критический идеализм — это идеализм «конституирования». Он преодолевает догматизм наивности (который останавливается на данной реальности) благодаря возведению реальности обратно к «теоретическому сознанию». Однако это «сознание» — ни в коем случае не сущее, а чистая форма осознанности (*Bewußtheit*) вообще и как таковая — «предпосылка» всякого сущего. И поскольку феноменология, будучи в плену движущих ею предрассудков, неверно понимает это сознание как сущее, она приходит и к насквозь *онтической* идее «конституирования». Это проявляется в том, что она неправомерно превращает конституирование в отношение между предметами «внутреннего восприятия» и предметами «внешнего восприятия», определяет его как отношение «имманентных» актов (переживаний) к «трансцендентным» предметам как интенциональным смыслообразованиям.

Подведем итог: решающий отход феноменологии от критицизма, с которым она разделяет общую *проблему и направление* ее решения, можно увидеть в том, что она (и это более сублимированный результат развития ее интуиционистской и онтологистской методической специфики) не в состоянии, как критицизм, «объяснить» сущее в возвращении к его трансцендентальным «предпосылкам», но объясняет *сущее через сущее.*

*[Пересказ заканчивается. — примеч. пер.]*

Что можно возразить этой — переданной только в ее основных и принципиальных чертах — критике в адрес феноменологии? Правомерна ли она? Сама критика в своем отрицании сосредотачивается на том, чтобы продемонстриро-

вать отход феноменологии от основной мысли критицизма, продемонстрировать «интуиционистски-онтологистическое отклонение от введенной критицизмом идеи имманентности» (Цохер). Ответ на эту критику не может состоять в том, чтобы опротестовать непризнание и показать, что в действительности феноменология не отходит от проблематики критицизма. Нужно разрушить ту предпосылку, на которой выстраивается критика. Феноменология никак не может отдаляться от критицизма, поскольку никогда не была близка к нему. И если ее изначально понимают с критической точки зрения как «отклонение» от кантовского или неокантианского начинания, то тем самым уже заранее преграждают себе доступ к ней и за этой инсинуацией не видят ее саму. Как неизбежное следствие, [эти критики] не видят внутренней цельности самой феноменологии и вынуждены интерпретировать ее как противоречивое объединение разнонаправленных тенденций (к примеру, «критической» и «догматической»). Разрушить базовую предпосылку критики означает продемонстрировать позитивное своеобразие феноменологии, подчеркнуть различие между нею и критицизмом. Но в этом деле возникают большие трудности[10]. Здесь мы можем предпринять только ограниченную попытку указать на *оригинальную сущность* феноменологической философии Гуссерля из *одной конкретной* перспективы. Это неизбежно будет не более чем намеком, указанием направления, которому должно следовать понимание. И хотя в сущностном корпусе феноменологического философствования создан целый ряд методических «введений» — которые всевозможным и различным образом исходят из традиционных постановок проблем (феноменология как теория познания, как универсальное наукоучение, как радикальное самоосмысление, обоснование логики и т. д.), здесь нам придется отказаться от того, чтобы войти вместе с ними этим путем; невозможно кратко интерпретировать каждую трансформацию проблемы из традиционной формы в ее феноменологическое понимание. Поэтому нам придется, так сказать, приложить усилие и решительно проникнуть взглядом в сокровеннейший смысл феноменологии. Грубые и упрощающие понятия, которые мы при этом используем, надо понимать только как предварительные указания, как отсылки, которые снова и снова вовлекаются обратно в аналитическую работу.

---

[10] Во-первых, общая характеристика не дает понимания философии, которая полагает, что может прийти к своим положениям только последовательно пройдя путь всеобъемлющих аналитических удостоверений. Во-вторых, общие самоинтерпретации феноменологии в опубликованных сочинениях Гуссерля *предварительные*, т. е. соотнесены с исходной проблематикой (например, «онтология», «теория познания»), которая затем радикально преобразуется, — и поэтому опасно омонимичны историческим философемам.

Если правда, что всякая философия проявляет свою сокровеннейшую сущность не столько в теоретическом воплощении, — которое всегда остается незавершенной человеческой работой, — сколько в движущем ею основном вопросе, то и отличие феноменологии от критицизма можно определить как различие их основных проблем. Критицизм по-разному формулирует свою основную проблему: будь то вопрос о возможности объективно значимого познания или вопрос «Как возможны априорные синтетические суждения?» и т. д. — но во всех преобразованиях он остается вопросом о той смысловой сфере, которая является предпосылкой всякого сущего. Эта «фундирующая сфера» — это тематическая область философской проблематики. Как охарактеризовать ее подробнее? Набросок философского вопроса означает преодоление наивной захваченности сущим, установки на онтическое и возвышение до смысловой априорной формы мира, которая только и делает возможным опыт сущего, данного как «теоретическая предметность». Априорная форма мира — это не какой-то, так сказать, универсум сущностей, усматриваемый в непосредственной установке (познания, относящегося к предметам), но отнесенность теоретических полаганий, которые расположены до всякого опыта, к чистой форме сознания — к «трансцендентальной апперцепции»; такая отнесенность впервые делает возможным предметное отношение познания и доступна только благодаря «конструированию». Указывая на область критицистской проблематики посредством понятия «априорная форма мира» (в только что разъясненном смысле), мы хотим подчеркнуть *внутримирный характер* критицистской философии. Тем самым возникает понятие, которое играет решающую роль в различении феноменологии и критицизма. Несмотря на то что критицизм поднимается над позитивностью опыта и вырабатывает философскую постановку вопроса, которая в противоположность догматической метафизике «объясняет» сущее, возводя его к *смыслу*, предшествующему всякому сущему и делающему его тем, что оно есть, все же его постановка вопроса принципиально остается на почве мира. Его интерпретация проблемы мира остается *имманентной миру* (именно в возвращении к «априорной форме мира»). (Действительно, «критический» пафос критицизма сущностно определяется имманентным миру характером его объяснения мира: отказ от познания «вещей в себе» и т. д.).

Основной вопрос феноменологии, к которому она движется, отправляясь от многих точек, привязанных к традиционным проблемам, и в котором обнажается ее радикальная противоположность критицизму, можно сформулировать как *вопрос об истоке мира*. Неопределенность и открытость этой

формулировки, на которой мы поначалу и остановимся, благодаря множеству резонирующих и отзывающихся значений указывает на первичный характера этого вопроса. Это вечный и изначальный человеческий вопрос, на который миф, религия, теология и философское размышление отвечают по-своему. Мир в проблематичности и загадочности его бытия понимается посредством возведения его к «трансцендентной миру» причине, основанию мира, Богу и т. д. Ориентация основных «метафизических» понятий, которые должны выразить соотношение мира и основания мира, на внутримирные отношения сущего к сущему (например, причина и следствие, изготовление и продукт, явление сокрытого и т. д.) дает скептикам оружие для критики, которая, конечно, обрушивает метафизическую систему (но не пронизывающую ее проблему). Разрушая наивные формы ответа на проблему истока, критика все больше обнажает ее проблемный характер. Уничтожение догматической метафизики — это первое дело в обосновании философии. Но критика может зайти так далеко, что будет вообще оспаривать возможность познания мира в перспективе «трансцендентного» основания мира и ориентировать проблему философии на имманентное миру познание сущего: будь то наивно-позитивистская форма фиксации на сущем или какая-то разновидность возвращения к априорным предпосылкам сущего.

В основном вопросе феноменологии Гуссерля мотивы, противоборствующие друг с другом в истории философии, пришли к внутреннему единству: проблема, до сих пор выступавшая только в спекулятивной форме, сохраняется в своем принципиальном смысле и вместе с тем преобразуется благодаря радикализации критики. Вопрос об истоке мира не может быть поставлен в той наивности, которая все еще подходит к миру как к совокупности существующих самих по себе вещей, поскольку это с необходимостью приведет к догматической (т. е. здесь — объясняющей сущее через сущее) метафизике. Превосходство критической философии над всякой догматической метафизикой состоит не только в том, что она разрушает наивную ситуацию функционирования метафизики, показывает неприменимость онтических понятий и бытийных отношений к тому измерению, которое «трансцендентно миру» (например, «имманентное применение категорий»!), но и в том, что она разворачивает проблему более высокого порядка. Прежде чем сущее сможет сделаться проблемой в истоке своего бытия тем или иным (*Daß-Sein*), своей фактичности, надо все же предварительно понять, *что такое* вообще есть сущее. «Критицизм», который по-своему откликается на эту проблему конструктивным раскрытием «трансцендентальных» предпосылок смысла, «фундирующей сферы смысла», не переходит к тому, чтобы

поставить вопрос об истоке как *теоретическую* проблему. В то время как проблематизация критицистов останавливается на интерпретации *смысла* сущего, феноменология видит свою главную постановку проблемы в вопросе об истоке мира, и этот вопрос она принципиально освобождает от всякого наивного (докритического) понимания бытия. Если догматическая метафизика сформулировала движущую ею основную проблему как вопрос об истоке *сущего*, то феноменология тогда, наоборот, эксплицитно спрашивает об истоке *мира*. Имеется в виду, что она ставит под вопрос единство сущего и формы мира (в терминах Цохера), общность «фундированной» и «фундирующей сферы». Если критицизм с полным правом возражает догматической метафизике, что она объясняет сущее посредством сущего, вообще не проблематизируя сущее, т. е. не спрашивая об условиях возможности его данности, то тем самым «критическая» философия (поскольку она отбрасывает вместе с догматической метафизикой и руководящую ею *проблему*) характеризует себя — в феноменологической перспективе — как объяснение внутримирного (сущего) через форму мира, то есть как принципиально *внутримирная* философия.

Феноменология, определенная с точки зрения своей центральной проблемы, притязает на то, чтобы реализовать философское понимание мира, которое превосходит все относящиеся к миру формы объяснения, прояснения, обоснования и т. д.: она нацелена на то, чтобы сделать мир понятным во всех его реальных и идеальных определенностях исходя из последнего основания его бытия. Она устремлена к абсолютному познанию мира. Дерзость (*Hybris*) этого притязания, как кажется, ставит феноменологию в один ряд со спекулятивными системами традиционной философии, которые, несмотря на масштабы своего систематического наброска, всегда пасовали перед задачей обоснования своих спекулятивных тезисов. Как бы ни определялась исходя из феноменологии сущность философской спекуляции, теоретический габитус самой феноменологии никоим образом не «спекулятивен»; скорее, она хочет быть абсолютным познанием мира в форме «строгой науки». Это не означает ни онаучивания спекулятивной метафизики, какого-то исследования проблемы «научными» методами (так что при этом понятие науки остается ориентированным на внутримирные науки), ни «спекулятивного» определения научности философского познания, введения особой способности познания. Это означает лишь то, что феноменология делает «основу мира», полагаемую обычно в доктринальной форме веры или спекулятивного чаяния, *предметом теоретического опыта и познания*; благодаря собственной методике она делает эту основу доступной саму по себе, раскрывает ее, позволяет увидеть, удостоверяет — другими словами, феноме-

нология живет единственно в пафосе исследования. Однако то, что значат здесь эти «предмет познания», «показывать», «удостоверять» и т. д., может быть понято только если реализуется доступ к измерению истока мира. Мы ни в коем случае не переносим те методы познания и удостоверения, которые направлены на внутримирно-сущее, прямо на проблемную сферу феноменологии — в этом случае «трансцендентальная» (в критицистском смысле) теория возможности познания играла бы фундирующую роль для обоснования специфически феноменологического опыта. Желание феноменологии быть «наукой» хотя и имеет лишь формальный смысл нацеленности на теоретическую взаимосвязанность ее «знания», означает вместе с тем в первую очередь преобразование *идеи науки:* познавая *мир из его истока*, она производит (*realisiert*) знание, которое принципиально превосходит все формы внутримирного познания (в том числе и познание лежащей до всякого опыта сферы смысла), и тем самым несет в себе зародыш *нового понятия* науки. Традиционное «общеупотребимое» понятие науки принципиально относится к «мироимманентному» познанию, а с осуществлением «миротрансцендентного» познания понятие науки, так сказать, «расширяется». Однако феноменологическое познание «истока» стоит не *наряду*, как это говорится, с внутримирными науками и не подпадает вместе с ними под общее «родовое понятие» «науки вообще»; оно располагается в определенном смысле *до* всякого внутримирного познания: поскольку в миротрансцендентном познании абсолютное «основание» всего того, что познается в мироимманентной науке посредством опыта (позитивные науки) и «конструирования» (например, критицистская трансцендентальная философия), становится тематическим полем удостоверяющего и истолковывающего опыта, строгая наука феноменологии «обосновывает» в радикальном смысле — не ориентирующемся на внутримирные отношения обоснования между науками — все внутримирные науки вообще. И если на первый взгляд феноменологию с критицизмом объединяет то, что все позитивные науки в предельном смысле могут быть обоснованы только посредством философии, именно здесь пролегает и их фундаментальное различие. В критицизме речь идет о мироимманентном отношении обоснования между философией как конструирующим раскрытием сферы смысла, фундирующей всякую реальность (сущее), — и позитивными науками, наивно относящимися к сущему. В феноменологии вводится отношение обоснования между познающей *исток мира* философией и всяким внутримирным познанием вообще. Тем самым феноменология притязает на то, чтобы обосновать всякое познание той проблемной сферы, к которой в некотором смысле относится и критицизм.

Но как она может подтвердить это притязание? Как она может осмысленно выходить в своем вопрошании за пределы мира и отвечать на этот вопрос о *не*данном «истоке», пресловутой теме теологии и спекулятивной философии, посредством теоретического познания? Радикально противопоставляя себя всякой религиозной или спекулятивной метафизике, феноменология вырабатывает *метод познания*, который ведет к самому истоку мира и делает его тематическим предметом возможного знания. Этот метод, этот путь познания, который полностью[11] определяет своеобразие феноменологии — это «феноменологическая редукция». Она является систематической совокупностью знаний об основании, благодаря которым мы «трансцендируем» мир (иными словами, охватывающий горизонт всякой проблематики познания) и возвращаемся к миротрансцендентному истоку.

Однако феноменология противоположна догматической метафизике не только *теоретической* формой феноменологического трансцендирования мира, но и принципиально *иной направленностью*. В то время как догматическая метафизика (будь то вера или спекулятивная философия) согласна с критической философией, вводя принципиальное отношение между миром и основанием мира (разве что одна утверждает то, что отрицает другая), а именно изначальное отношение как *трансцендентную* связь между миром, с одной стороны, и основанием мира, с другой стороны, — феноменология как раз благодаря тому, что она теоретически подходит к этой *проблеме*, преодолевает «трансцендентный» (ориентированный на онтические отношения) подход и определяет связь истока мира с миром «*трансцендентальным образом*». То есть трансцендирование мира, которое происходит при исполнении феноменологической редукции, не уводит прочь из мира, от мира к некоему отделенному от него (и связанному с ним только благодаря соотнесению) истоку как к чему-то иному. Феноменологическое трансцендирование мира как открытие трансцендентальной субъективности — это вместе с тем и *удержание мира* в открывшемся универсуме абсолютного «бытия». Мир остается *имманентным* «абсолютному», он даже, можно сказать, открывается как находящийся в абсолютном. В феноменологической редукции трансцендируется не мир, а лишь *ограниченность* той «естественной установки», которая рассматривает мир просто как универсум сущего. В этой установке берут начало внутримирные философии, и с ней они остаются связаны, спекулятивно по-

[11] Нет феноменологии, которая не проходит через «редукцию». То, что все еще хочет обозначать себя как «феноменология», отказываясь от редукции, — это принципиально внутримирная философия и тем самым «догматическая» (в феноменологическом понимании).

лагая исток мира «трансцендентным образом». Движение познания, которое происходит в редукции, — это хотя и трансцендирующий переход (от мира к «трансцендентальной субъективности»), но принципиально происходящий внутри единства абсолютного. В качестве абсолютного мы, пройдя через феноменологическую философию, опознаем «конститутивное становление» мира из истоков «трансцендентальной» жизни. И так же как мир есть то, что он есть, исходя из «истока», так же и сам исток есть то, что он есть, только по отношению к миру. Познать мир посредством возвращения к «трансценденции», которая его *содержит в себе*, означает реализовать *трансцендентальное* познание мира. И только в этом смысле феноменология является «трансцендентальной философией». В том, как отличаются значения этого понятия, обнаруживается радикальное различие между критицизмом и феноменологией. Проблематика познания в критицизме сущностно определена трансцензусом от сущего (соответственно, от онтического познания) к его *смыслу*: к априорным связям между «трансцендентальной апперцепцией» и теоретическими («трансцендентными») значимостями, которые вообще делают возможной данность сущего, — то есть определена переходом от внутримирно-сущего к априорной форме мира. Смысл критицистской «трансцендентальной философии» по-прежнему определен как полностью мироимманентный. Основная проблема феноменологии, наоборот, имплицитно предполагает трансцензус, имеющий совершенно иную смысловую направленность: трансцензус за пределы *мира*, а не только за пределы внутримирного сущего; и не в направлении к лежащему по ту сторону мира «абсолютному», как в догматически-спекулятивной метафизике. Феноменология в *том, что касается познания* эксплицитно вбирает мир обратно в глубину абсолютного, где он сам по себе — *до* феноменологической редукции — располагается сокрыто.

*[Далее пересказ критики относительно предполагаемого «искажения» Гуссерлем трансцендентальной философии, в оригинале выделено другим шрифтом. — примеч. пер.]*

Мы намеренно использовали до сих пор приблизительные понятия, чтобы наглядно представить ключевое различие между критицизмом и феноменологией уже в их *основной проблеме*. Поскольку именно это основное различие оказывается скрыто ввиду их омонимичного определения в качестве «трансцендентальной философии», нужно в первую очередь посредством приблизительных и грубых понятий устранить эту сокрытость. Эти формальные разъ-

яснения следует понимать не как определения смысла феноменологии, а как указание тех направлений, где можно найти действительные определения. Но и они берутся не из рассуждений о феноменологии (о ее литературной объективации), а только из нее самой, из действительного погружения в руководящую ею основную проблему, стоящую за всеми анализами. И хотя полагать общую характеристику до начала аналитической работы противоречит духу феноменологии, все же, защищаясь от инсинуаций [со стороны критицизма], нельзя обойтись без предварительного указания на основной смысл.

Пусть беглый взгляд на внутреннюю сущность феноменологии покажется неопределенным и пусто-формальным, он все же позволяет понять различие между критицизмом и феноменологией как различие *основной проблемы* и тем самым *идеи философии*. Когда различие предельно заостряется и фундаментально углубляется, то обе философемы приводятся к предельной противоположности, разрушается предпосылка, образующая неизменное основание всей той критики, от которой мы здесь хотим защититься. Неверное понимание феноменологии коренится в недопустимом отождествлении критической и феноменологической проблематики. Но это сомнительное отождествление — не столько эксплицитная констатация идентичности их основной проблемы, сколько непроговоренное *пред*полагание, которое зафиксировано в тематических интерпретациях основных идей феноменологии. Если считать, что учение о «феноменологической редукции» и учение о «трансцендентальном конституировании» родственны методам и теориям критицизма, тогда они остаются принципиально непонятыми. И это неверное понимание в двояком смысле: во-первых, в той мере, в которой критицизм оценивает их положительно как «подлинно критицистские начинания», во-вторых, поскольку они негативно расцениваются как «отклонения». Спрашивая о причине неверного понимания, мы ищем мотив того, как критицистской критике, несмотря на тщательное изучение феноменологических текстов, удалось возвести феноменологическую редукцию и учение о трансцендентальном конституировании к собственной (критицистской) основной проблеме. Один мотив мы находим в сокрытости основной проблемы, которая движет феноменологией. Если философская теория всегда проясняется в перспективе той проблемы, которую она стремится философски разрешить, поскольку тем самым становится очевидным *мотив* создания теории, — то феноменология заведомо несет в себе некую «непонятность», поскольку принципиально не может быть понята в перспективе внутримирных проблем, т. е. в перспективе тех вопросов, которые находятся в горизонте «естественной установки». Ее основная проблема скрыта таким образом, что

никак не присутствует как беспокоящая проблема заранее, *до* феноменологической теории, и не является угрозой, требующей философского познания. Как проблема она впервые возникает в ходе и благодаря феноменологической редукции, которая уже является первым шагом к ее разрешению. Лишь в трансцендировании мира может случиться набросок «трансцендентальной» проблемы мира. Феноменологическая философия не может зависеть ни от каких внутримирных проблем, которые стали бы для нее мотивирующим толчком. А следовательно, ей по-прежнему грозит то, что вместо того чтобы отдаться познавательному движению редукции, пусть поначалу и немотивированному, феноменологию будут изначально направлять на внутримирную проблематику, чтобы первым делом понять ее мотивированно. Если при этом ее подчинят вопросам, которые происходят из горизонта «естественной установки», — например, вопросу о возможности познания (как вопроса о предпосылках теоретической значимости), — то тем самым неизбежно упустят не только ее общие принципиальные черты, но и смысл всех специфически феноменологических методов познания. Однако к неверному пониманию феноменологии приводит в каком-то смысле не только сокрытость основной проблемы, но и, далее, [как второй мотив,] конкретные постановки проблемы, из которых может исходить феноменологическая философия. Есть множество способов привязать ее к внутримирным проблемам, будь то [рассмотрение ее] как теории познания, как наукоучения, как онтологии, как универсального самоосмысления и т. д., — чтобы в конечном счете коренным образом *преобразовать* все эти внутримирные проблемы, достигнув феноменологической редукции. Но феноменология в принципе не признает того, что ее отправление от внутримирных постановок проблемы носит характер *философского* осмысления. Феноменологическая философия начинается только с «редукции». Сокрытость основной проблемы феноменологии вкупе с внутримирной данностью вводной проблемы создает впечатление, будто феноменологию можно определить в перспективе ее более или менее случайных исходных пунктов во внутримирных проблемах. Критика, которой подвергается феноменология со стороны критицизма, промахивается мимо своего «предмета»; она в точном смысле слова беспредметна, поскольку еще до феноменологической редукции критицизм выдвигает в качестве мотивации собственную проблематику — так как не выдерживает пугающей «немотивированности» феноменологии и тем самым низводит ее на уровень внутримирной философии. Здесь мы можем только предварительно наметить возражения этой критике. Мы должны попытаться четко отделить обе центральные систематические идеи феноменологии — учение о редукции

и учение о конституировании — от той ошибочной интерпретации, которой они подвергаются в критицистской критике, причем ошибочной в двояком отношении (как в том, что она признает, так и в том, что она отвергает). Мы не можем представить здесь феноменологические теории, непосредственно воплощая их, нам приходится говорить о *них*; из предварительного обзора *основной проблемы* феноменологии (вопроса об истоке мира) мы все же получаем некоторую (пусть и несколько туманную) ясность, в свете которой обретают очертания смутные феноменологические понятия «редукции» и «конституирования». Не противоречим ли мы здесь сами себе? Можем ли мы заранее указать на *мотив к* редукции, а именно на проблему «истока мира»? Если мы практикуем феноменологию, то есть действительно идем по этому пути познания, у нас нет никакой предданной внутри мира проблемы, которая мотивировала бы нас. Проблема истока мира в том виде, в каком она возникает в теологии и спекулятивной философии, в такой форме не является мотивом для основного вопроса феноменологии. Скорее, феноменология отклоняет эти формы как внутримирные облики собственной проблемы истока мира и может признать их только в качестве «символических предвосхищений». Но если *до* исполнения редукции основная проблема феноменологии попросту не возникает, а впервые образуется только в ходе редукции и благодаря ей, то, когда мы говорим о феноменологии, движущая ею основная проблема может — пусть даже смутно и предварительно — быть обозначена заранее, поскольку всякая речь о феноменологии предполагает уже завершенный переход. Сколь бы удивительным ни казалось обозначать философию, основной пафос которой определяется отказом от смелых, слишком смелых системных построений и непреклонным требованием строгой научности, как познание истока мира, это все же не означает попытки постфактум затребовать от феноменологии «метафизического» характера. Это лишь обобщающее выражение для совокупности возможных благодаря редукции познаний, [принадлежащих] феноменологической «трансцендентальной философии».

Та интерпретация, которую «феноменологическая редукция» получает в критицистской критике, неверна в двояком отношении. Во-первых, редукция вводится как метод получения «фундирующей сферы», то есть направлена на то же, что и последовательное абстрагирование, которое приводит критицизм к концепции «теоретико-познавательного Я». И хотя признается, что между этими методами есть различие, но по меньшей мере то, на что направлены эти различающиеся методы, обозначается как одна и та же тематика: «трансцендентальная апперцепция» (теоретико-познавательное Я) отождествляется с «тран-

сцендентальным эго». Это подразумевает и дальнейшие отождествления: «естественная установка» интерпретируется как позитивная установка познания (установка на сущее); переход из нее в «трансцендентальную установку» ложно — так как упускает из виду сущностное различие в понятии «трансцендентального» — истолковывается как переход к «трансцендентальным» в смысле *критицизма* предпосылкам возможности «позитивного» познания (к «трансцендентально-логической» модели предмета познания). «Ирреальность» трансцендентального эго у Гуссерля тоже перетолковывается в перспективе критицистского понятия «ирреального», отождествляется с *чистой формой*. Феноменологическое эпохе как выключение реального словно бы является методикой выявления ирреальных предпосылок самого реального. Из таких «истолкований» для критиков и складывается «подлинно критицистский подход Гуссерля». Но на самом деле у Гуссерля нет никакого подобного подхода. И точно так же ошибочно провозглашаемое «вырождение критического подхода». По мнению критиков, Гуссерль низводит трансцендентальную мысль об отнесенности сущего вообще к теоретической форме сознания вообще до зависимости предметов «внешнего опыта» от сферы имманентного[12]: у него будто бы в конечном счете «трансцендентальный идеализм» все же трансформируется в субъективный идеализм. Феноменологическое эпохе, которое само по себе предназначено для того, чтобы вообще выключить сущее (и имманентное, и трансцендентное сущее) и тем самым впервые выявить сферу смысла («фундирующую сферу»), вообще делающую возможным сущее, якобы становится у Гуссерля методом выключения трансцендентного сущего и получения «региона сознания». То, что феноменологическая редукция не является ни методом обнаружения (в критицистском смысле) «трансцендентального» априори значимостей, ни методом обретения человеческой, то есть внутримирной, имманентности в чистом виде; то, что трансцендентальное эго — доступное в редукции — не является чистой формой Я, Я-принципом, и не идентично с внутримирным, существующим Я (с эмпирическим предметом опыта себя или предметом психологии); то, что посредством редукции не полагается основание ни критицистской «трансцендентальной философии», ни догматической субъективистской имманентной

[12] Наряду с общей онтологистски-интуиционистской тенденцией Крайс указывает на специфическую привязанность Гуссерля к докритическому понятию познания: хотя Гуссерль отказывается от него ради познания трансцендентного и отстаивает критицистско-трансцендентальное конституирование предмета, он пытается спасти докритическое понятие познания для сферы сущего, и это приводит к абсолютному полаганию сферы «имманентного».

философии, — все это мы хотим попытаться показать в кратком изложении редукции. При этом нужно прежде всего заняться тем, чтобы понять эти недопонимания, исходя в том числе и из тех мотивов, которые могут корениться в слишком сжатом изложении редукции в «Идеях I».

*[Пересказ заканчивается. — примеч. пер.]*

Всякое, пусть даже столь схематичное, истолкование феноменологической редукции обнаруживает себя перед практически неразрешимой трудностью: о ней приходится говорить как о постоянно возможном и всегда уже заранее присутствующем в горизонте наших человеческих возможностей познавательном действии, в то время как в действительности она совершенно не является возможностью нашего *человеческого* бытия (*Dasein*). Редукция незнакома нам не только фактически, нам незнакома и ее возможность. И хотя в случае какого-нибудь сложного вида познания (к примеру, в физике), далекого от повседневного познания, мы тоже говорим, что всякий разговор о нем имеет предпосылкой его *исполнение* (поскольку оно не принадлежит к тому, что знакомо нам в повседневном познании и опыте), объяснение редукции означает не только призыв к исполнению, но и императивное требование исполнения, которое выводит нас за горизонт наших собственных возможностей, «трансцендирует» нас в отношении наших *человеческих* возможностей. Немотивированность феноменологической редукции (то есть то, что никакая внутримирная проблема не будет действительным мотивом [к редукции]) — это выражение своеобразной «незнакомости» редукции. Редукция и должна быть незнакома нам, так как она никак не может возникнуть внутри «естественной установки» — ведь она является снятием этой установки. Только в трансцендировании мира мы можем узнать ее саму как «*трансцендентально* мотивированную». Это означает: редукция предпосылает сама себя, а именно так, что сначала размыкает проблемное измерение, [а затем] обосновывает возможность его теоретического познания. Эта странная парадоксальность начала философии выражается в том, что всякая попытка эксплицитно представить феноменологическую редукцию сталкивается с принципиальным затруднением. Незнакомость (в том, что касается ее возможности) и немотивированность феноменологической редукции делают всякое ее изложение в некотором смысле *ложным.* Эта ложность коренится том, что изложение *вводится внутримирным образом*, т. е. на почве «естественной установки», которая в совершении редукции как раз и снимается. Таким образом, феноменологическая редукция сначала

возникает как определенная теория, на свой манер откликающаяся на философскую проблематику, внутри которой мы, люди философствующие, всегда уже оказываемся в этом вызывающем вопросы мире, — возникает как некая теория наряду с другими теориями. Но на самом деле мы вовсе не находимся изначально внутри философской проблематики (как ее следует понимать исходя из феноменологии), но в самом радикальном смысле оказываемся *вне ее.* Пока мы существуем в естественной установке, проблема философии не только «незнакома» нам, поскольку не дана фактически, но вообще недоступна: к сущности естественной установки принадлежит *закрытость* от измерения «трансцендентального», захваченность миром. Философская проблема феноменологии — это не та проблема, которую можно продемонстрировать в ситуации естественной установки; введение в философию предстает как *exemplum crucis*[13] начинающегося внутри естественной установки *выхода из* нее. Другими словами, «ложность» вводной экспозиции сама снимает себя в осуществлении, все первые определения редукции принципиально должны быть преодолены. А это, в свою очередь, означает: истинная теория редукции никак не может заранее предшествовать ей; начальные, предварительные и с необходимостью «ложные» определения вводной стадии редукции не должны пониматься как окончательная теория метода редукции. Именно здесь и надо искать причину распространенных заблуждений относительно редукции. Вместо того чтобы действительно отдаться познающему движению основного метода феноменологии и, исполняя его, выйти за рамки определений, ограниченных тем, что они вводятся внутри естественной установки, продолжают придерживаться того, что представлено в предварительной экспозиции, и в конце концов приходят к интерпретациям, которые превращают редукцию в возвращение к условиям возможности познания или к сфере психической имманентности. Изложение феноменологической редукции в «Идеях», на которое постоянно ссылается критицистская критика, будучи первым текстуальным воплощением, все еще в строгом смысле слова «остается вводным». В упрощенной форме введения не так-то легко распознать этот радикально новый смысл впервые намеченной проблемы, и здесь изложение [редукции] становится в самом прямом смысле призывом к исполнению. Сюда же относится и специфическое намерение, которым руководствовался Гуссерль при написании «Идей»: как бы он ни подчеркивал, что речь здесь идет о принципиально новой науке, основное внимание переносится на множество конкретных интенциональных анализов; указание

[13] «Ключевой эксперимент» (лат.) — примеч. пер.

на то, что здесь действительно можно получить совершенно новое знание и понимание, что открывается совершенно новая исследовательская тематика, — вот что интересовало его в первую очередь. Он верил, что действительное исполнение анализов вослед предложенным (а не просто чтение) приведет к тому, чтобы правильно запустить феноменологическую редукцию, и потому позволил себе остановиться на начальном и предварительном изложении редукции. Такое изложение — и это надо решительно подчеркнуть — и сегодня еще не ложно в смысле «неправильности», но содержит неизбежную «ложность», которая присуща всякому первому изложению редукции, так как оно апеллирует к исполнению, преодолевающему и превосходящему [это первое изложение].

Продолжая ориентироваться на приведенное в «Идеях» изложение, мы хотели бы сейчас подчеркнуть некоторые существенные моменты редукции, с тем чтобы указать, где критицистская интерпретация сбивается с пути. Эта фундаментальная феноменологическая мысль поначалу вводится в «Идеях» как универсальное изменение генерального тезиса естественной установки. Но при этом понятие естественной установки не развернуто в его самом полном и глубоком значении, а только эксплицируется в некотором, так сказать, самом простом для понимания аспекте. Сжатый анализ естественной установки, в свою очередь, становится поводом для ошибочного понимания редукции. Тем не менее понятие «естественной установки» не может быть полностью развернуто и раскрыто в начале, поскольку само это понятие никак не *пред*дано внутри мира, а, напротив, является понятием «трансцендентальным». Мы находимся в естественной установке, мы захвачены и пленены ею так, что никак не можем выделить ее, если не осуществим прорыв. Этот прорыв и есть феноменологическая редукция. Поэтому подлинное изложение захваченности естественной установкой — захваченности, которая сущностно определяет человеческое существование (*Dasein*), — уже имеет предпосылкой, что в редукции мы из этой захваченности ускользнули. Производимое *до* редукции описание естественной установки само совершается на почве этой установки, и смысл его только в том, чтобы подготовить введение феноменологической постановки проблемы. Предварительное и несобственное выделение естественной установки посредством [указания на] один коренящийся в ней момент — насквозь тетический характер нашей внутримирной отнесенности к сущему (теоретической или практической) — позволяет увидеть ее как *тематическую установку*. Ее пытаются отождествить с непосредственной установкой нашей жизни-направленной-в-мир или с позициональной установкой на сущее вообще (предметы внутреннего и внешнего опыта), и тогда изменение установки

якобы может означать последовательную рефлексивную тематизацию или разворот к априорным предпосылкам сущего. Поводом для обоих истолкований трансцендентальной установки (в феноменологическом смысле), представленных в критицистской критике, видимо, служит ошибочное истолкование той «установки», против которой эта трансцендентальная установка направлена и от которой она отмежевывается. Но в действительности естественная установка — это вообще не такая установка, на смену которой может прийти психологическая тематизация имманентности или философская познавательная позиция критицизма. Наоборот, все человеческие установки принципиально находятся *внутри* нее. Гуссерлевское описание, исходно вводящееся внутри естественной установки, на первом шаге подчеркивает полагающий характер нашего человеческого опыта мира, то есть он как будто начинает с психологии. Мир, о котором мы знаем и в котором знаем о самих себе, дан нам как *универсум значимостей,* дан в универсальной вере в мир, когда все отдельные бытийные полагания опыта сходятся воедино в «генеральном тезисе естественной установки» — полагании действительности мира, которое носит характер веры. Однако эта вера человека в мир не вовлекается в работу эксплицитно, не разворачивается как конкретно протекающая апперцепция мира в том, что касается составляющих этой веры (это уже задача, необходимая для совершения редукции), но определяется как сущность естественной установки. Понять, что, собственно, при этом происходит, — это *решающий момент* для усвоения истинного смысла редукции. Истолкование естественной установки, берущее в ней начало, обозначает сущность этой установки как быть-верящим-в-мир. Вопрос только в том, что на самом деле входит в это определение. Мы уже сказали, что проблема феноменологического введения в философию заключается в парадоксе: начинаясь внутри естественной установки, выводить за ее пределы. Не скрывается ли в указании на сущность этой установки начало возможного выхода за пределы? Поначалу быть-верящим-в-мир обозначает положение *человека*, верящего в мир, то есть человек — это субъект, который в своей подразумевающей жизни удерживает значимость мира и входящую сюда значимость себя как человека, и притом во всем многообразии способов. Всеобъемлющие интенциональные исследования необходимы, чтобы мы могли постичь бытие мира для нас, эту невообразимо многообразную и сложную, понятую в постоянных изменениях систему значимостей в ее внутреннем устройстве. При этом мы должны анализировать не только актуальные и потенциальные бытийные полагания нашего собственного опыта, вытекающие из них приобретенные значимости и состав хабитуальных подразумеваний, но прежде всего многооб-

разные модусы перенятия значимостей из чужого опыта и т. д. Но наша подразумевающая жизнь соотносится при этом не только с трансцендентным сущим, но и с самим нашим душевным бытием, с имманентным сущим и даже не только с сущим (предметами), но и с горизонтом сущего, а в конечном счете и с универсальным горизонтом, охватывающим все горизонты; а значит, генеральный тезис — это не просто какое-то бытийное полагание, протекающее наряду с отдельными моментами опыта и добавляющееся к ним, но универсальное, устойчивое, содержательно изменяющееся в протекании сознание мира, устойчивая апперцепция мира.

Она есть и остается верой в мир при изменении отдельных апперцепций и даже при крахе отдельных актов этой веры (превращение бытия в видимость), постоянно удерживаясь благодаря вносимым поправкам. Значит, эта вера в мир, взятая в таком основополагающем размахе, и есть то, что составляет сущность естественной установки? Значит, быть-верящим-в-мир — это тетическое исполнение универсального подразумевания мира *человеком*? На почве естественной установки ее определение вводится в ситуации *внутримирной* веры в мир, в бытие мира: вера в мир — это специфический способ такого сущего, как человек, быть в мире. Но мы повторяем вопрос: является ли онтическая (внутримирная) вера в мир сущностью естественной установки? Или это начинание в ситуации внутримирной веры в мир — это все еще привязанная к началу («ложная») попытка определения, которая впервые открывает свою истину только тогда, когда расшатывается? То, что акты веры в мир, которые исполняет человек, сами находятся в мире, как раз и принадлежит к содержанию этой веры; называть себя или кого-то другого человеком — значит уже быть уверенным в том, что я человек среди других людей, а значит, и знать, что я тот, кто существует внутри мира и относится к нему посредством сознания. Быть-верящим-в-мир и верить, что я человек, — связано неразделимо. Причем таким образом, что (как и всякая вера в что-то отдельное внутримирное) универсальная вера, универсальная апперцепция мира является человеческой, т. е. находится в мире — как психическое переживание. Конечно, веру в мир невозможно раскрыть, следуя по путеводной нити интенциональности отдельных человеческих актов. В них мы находим на «объективной» стороне ноэматически подразумеваемое, а на «субъективной» — ноэтическое подразумевание. Но в вере в мир мир объективен для человека не так, что противостоит ему как универсальное единство значимостей; напротив, в своем подразумевании мира человек сам втянут в эту веру, охвачен ею. Если первое и с необходимостью предварительное определение сущности естественной установки со-

вершается как верование в мир, как универсально протекающая апперцепция мира, внутри самой этой установки, т. е. на *почве* самой этой веры, то ключевой момент — это пробуждение безмерного удивления перед загадочностью этого положения дел. Принимать его как само собой разумеющийся факт — значит быть слепым к первейшей из всех загадок, к бытию самого мира, получающего свой смысл и бытийную значимость в первую очередь из протекающей апперцепции мира, — мира со всем мыслимым содержанием, в котором он существует для нас. Разумеется, это значимо для нас и нашего человеческого бытия, которое одновременно включает в себя бытие мира, как и бытие мира имплицитно включает в себя человеческое бытие. Тем самым уже получена основополагающая точка зрения, которая только глубже *преобразуется в* переходе от предварительного определения естественной установки к ее собственному [определению].

Такое преобразование, однако, происходит в исполнении феноменологического эпохе. Будучи выключением веры в мир, оно является не просто прекращением-значимости некоей веры, в которой мы уже опознали веру, — в действительности это, собственно, и есть *открытие веры в мир,* открытие мира как *трансцендентальной догмы;* другими словами, эпохе только и делает доступной веру в мир в ее исходной глубине, и в этом качестве она должна быть заключена в скобки, чтобы в качестве «феномена» стать темой феноменологии. Усмотреть эту принципиальную взаимосвязь очень важно для понимания редукции. Эпохе — это не внутримирное выключение (*Inhibierung*) онтической, внутримирной веры в бытие мира, но (как последовательное и радикальное прекращение исполнения актов веры в мир) выключение веры в того самого человека, который эту веру исполняет, т. е. заключение в скобки самопонимания веры в мир, посредством которого человек апперципирует сам себя как существующего в мире. И при этом вера в мир не исчезает, когда происходит выключение самого «человека» как единства веры, самоапперцептивной значимости. Наоборот, только теперь впервые обнаруживается подлинный «субъект» веры: трансцендентальное эго, для которого мир (внутримирный субъект и вся совокупность его предметов) — это универсум трансцендентальных значимостей. Выключить веру в мир в глубине ее трансцендентальной изначальности и означает совершить феноменологическую редукцию. Речь здесь идет о том, чтобы уберечься от неверного понимания. Трансцендентальное эпохе не совершается как бы в две стадии: как если бы сначала выключалась вера в бытие внешнего мира, а затем дополнительно выключалась и самоапперцепция субъекта веры как человека. И так же не работает, если рассматривать стадии

в обратном порядке. Это значило бы, что, когда предпринимается заключение в скобки, то в отношении мира, универсума пространственно-временных объектов, как будто бы достаточно объединить вместе все отдельные заключения в скобки, которые мыслятся как продолжающиеся *in infinitum*[14]. При этом философствующее Я [будто бы] движется в идеальном (*ideell*) протекании отдельных актов возможной человеческой жизни в мире и следует ему, приняв универсальное решение: не допускать никакие результаты этих актов в качестве, так сказать, предпосылок для «феноменологии». Притом оно придерживается такого порядка: универсальное заключение в скобки всех актов и объектов, связанных с внешним миром, а затем заключение в скобки своего собственного бытия (*Dasein*) в отношении всех отнесенных к себе как человеку действительных и возможных актов. Но здесь не замечают того, что предпосылкой каждого акта, того, как он в значимости соотнесен со своим объектом и исполняется в объекте, уже является универсальный пространственно-временной мир, уже до того устойчиво существующий для меня, субъекта акта. [Он существует] как сознаваемый вместе с бытийной значимостью пространственно-временной горизонт мира, из которого конкретный отдельный объект всякий раз — соотносясь с сознанием — извлекается, приводится к бытийной значимости, делается темой теоретических или других исследований. Каждый акт — это в самом широком смысле тематизация, он имеет предпосылкой «пред-данный мир» в качестве нетематического основания всякой бодрствующей жизни, которая продолжается как жизнь в актах. В этом заключено и то, что действительно конкретная жизнь — это универсальная и продолжающая течь устойчивая апперцепция: она протекает как устойчивое в череде превращений мотивационное основание все новых актов, которые черпают из него мотивации, и только таким образом они конкретны и мотивированы в том числе и в своих (модализируемых) значимостях.

Радикальная осмысляющая рефлексия делает эту протекающую конкретную жизнь видимой для взгляда как опыт. Несмотря на постоянные изменения, [жизнь] — это единство апперцепции мира, восстанавливающей и поддерживающей свою веру в мир (она постоянно корректирует саму себя, «вычеркивая» ничтожные «видимости» и переоценивая отдельные случаи, когда что-то оказывается не одним, а другим). В поле зрения попадают фундирования, мотивации жизни в актах, коренящиеся в горизонте устойчивой *пред*-данности. Все аффекты, без возбуждения со стороны которых не может совершиться никакое

[14] «До бесконечности» (лат.) — примеч. пер.

обращение к чему-либо, никакое схватывание, понимающее исследование или исполнение, берут начало в *пред*-дающей апперцепции в ее соответствующем модусе. То, что аффицирует, как осмысленное всегда уже находится в горизонте значимости «мир» — будь то в модусе определенности или неопределенности, знакомости или незнакомости. В перспективе этой универсальной апперцепции мира, этой абсолютно конкретной жизни, конкретно и полностью несущей в себе бытийный смысл мира, по сравнению с универсальным эпохе естественной установки (эпохе всех отдельных схватываемых объектов), которое в своей «абстрактности» еще полно предпосылок, становится понятной возможность поистине конкретного, полностью универсального эпохе — а именно возможность эпохе в отношении всегда уже *пред*-данного мира, а вместе с ним всех мотивированных или мотивируемых в нем актов и их исполнений. В этом предельном радикализме заключается в скобки — одним махом — абсолютно конкретная апперцепция мира, а соответственно и принадлежащая к ней вера в мир. Это заключение в скобки затрагивает и устойчивую самоапперцепцию «Я — человек» в отношении ее бытия и определенного-бытия (*So-sein*). *Eo ipso*[15] теперь эпохе подвергаются и все отдельные естественно-человеческие акты, а также устойчивое основание их значимости — *пред*-данный мир. Посредством этой *трансцендентальной редукции*, и только посредством нее, мы достигаем трансцендентального феномена мира, соответственно трансцендентальной апперцепции мира как феномена в коррелятивном смысле. Это абсолютно конкретная трансцендентальная жизнь, в которой мир и я сам как человеческий субъект являемся онтическими феноменами. И только теперь открывается измерение вопроса об абсолютной жизни как предельно интенционально конституирующей жизни, особенно об исполняющей жизни в актах, «результаты» которой переходят из модуса актуальности в модус неактуальности и тем самым в качестве «традиции» включаются в изменчивый резервуар, т. е. в пред-данный мир. Всякая традиция существует, сохраняясь в превращениях своего «сейчас». И все же это понятие «традиции» получает новую чеканку по сравнению с естественным понятием традиции и требует новых способов формирования (к примеру, апперцептивный перенос как модус этой живой традиции).

То, что с настоящей трансцендентальной редукцией попадает в поле нашего зрения как абсолютно конкретный поток жизни, остается с сущностной неизбежностью недоступным для любого возможного опыта и мышления че-

[15] «Тем самым» (лат.) — примеч. пер.

ловеческой жизни в мире, жизни в «естественной установке». Метод доступа к нему — принципиальная выключенность в трансцендентальной редукции. При совершении редукции трансцендентальная, абсолютно конкретная апперцепция мира как постоянный поток попадает в сферу *опыта* — трансцендентального опыта, опыта нового рода. Теперь необходимо произвести экспликацию опыта бесконечности конститутивных, соединяющихся в синтезе апперцептивных исполнений, и на этом основании ввести в игру мышление нового рода, в первую очередь эйдетическое, теоретизирующее трансцендентально. Все, что при этом обнаруживается, превосходит универсум всякой естественной знакомости и незнакомости, универсум всего сознательного и бессознательного в естественно-психическом смысле. Ведь все это само по себе сущностно доступно феноменологическому методу в качестве интенционального истока внутримирного бытийного смысла [этого универсума], то есть тоже принадлежит к универсуму феноменологических проблем.

И вследствие всего этого неправильно понимать проблематизируемую здесь редукцию как доступную для пошагового общепонятного изложения духовную технику — протекающую в естественно-психическом русле, так что любой образованный человек мог бы без труда исполнить ее, следуя надлежащим указаниям; так, словно речь идет просто о «естественном понятии мира», который следует заключить в скобки, а соответственно, и об актах теоретической и практической жизни человека в мире, который должен быть выведен из игры. Меж тем эпохе, с одной стороны, открывает истинного «субъекта» и субъективную жизнь, из которой берет начало вера в мир, то есть возвращается в вопрошании к тому, что [стоит] за человеком как единством значимостей, верящим в мир; и, с другой стороны, тем самым оно как раз распознает и разрушает захваченность человека как таковую. Благодаря этому оно формирует трансцендентальную проблему мира, основную проблему феноменологии. В открытии мира с помощью эпохе как трансцендентального универсума значимостей впервые становится возможна проблематизация, которые сама не находится *на почве мира,* т. е. в захваченности миром, свойственной естественной установке, а имеет мир «перед» собой. В такой манере, превосходящей всякую постановку проблемы в философии, «находящейся в естественной установке», феноменология спрашивает о *бытии мира.* Но она спрашивает это, не будучи захвачена бытием мира; распознавая бытие мира как трансцендентальную значимость, она возводит его назад к «трансцендентальной субъективности», в жизни которой мир «значим». Если руководящий вопрос всякой философии может быть определен как познание мира, то это верно и для феноменологии; но только она

ставит проблему мира так, что помещает мир под вопрос, *выходя в вопрошании* за пределы мира. Вырвавшись из наивного понимания мира в стремлении к знанию того, что смысл внутримирного бытия в его (всегда скрытой в обычном случае) глубине является «*значимостью*», эта постановка вопроса трансцендирует мир, задает вопросы, касающиеся находящегося принципиально «вне» мира измерения трансцендентальной жизни. Вопрос о бытии мира превращается в феноменологии в вопрос о сущности трансцендентальной субъективности, для которой в конечном счете «мир» имеет значимость и в жизни которой, имеющей форму единства универсальной апперцепции, постоянно совершается вера в мир и ее бытийный смысл — мир.