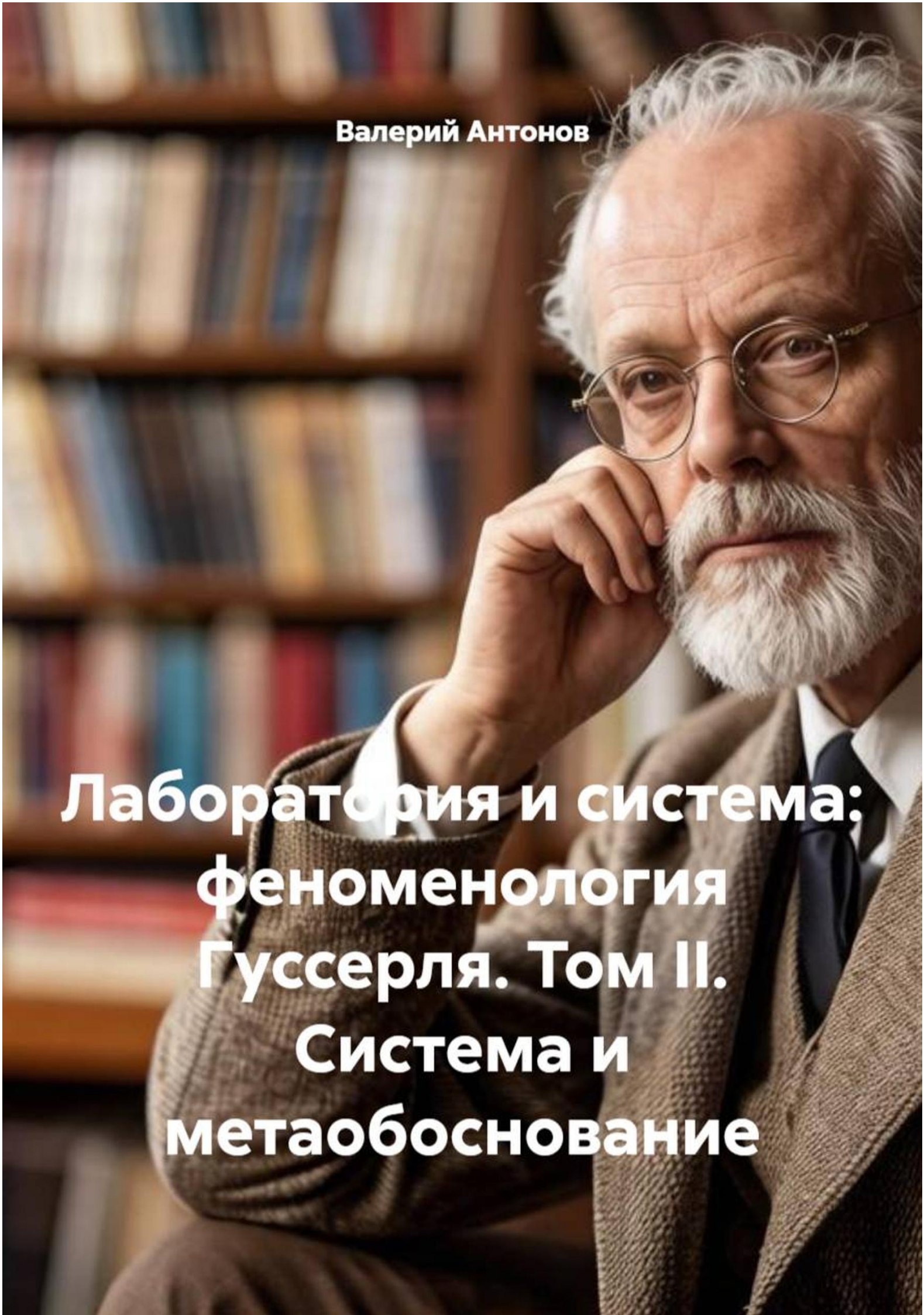


Валерий Антонов

Лаборатория и система: феноменология Гуссерля. Том II. Система и метаобоснование

Валерий Антонов

Лаборатория и система: феноменология Гуссерля. Том II. Система и метаобоснование

«Автор»
2026

Антонов В.

Лаборатория и система: феноменология Гуссерля. Том II. Система и метаобоснование / В. Антонов — «Автор», 2026

Книга предлагает реконструкцию феноменологии Гуссерля как единой архитектуры: от генетического ядра времени и пассивного синтеза к системе «Идей I–III». Первый том отвечает на вопрос, как возможен опыт; второй — как из опыта строится система и почему она должна быть «первой философией». Через историческое обоснование («Философия Первая»), вертикаль обоснования, горизонталь конституирования и метауровень обоснования наук прослеживается путь от Платона и Декарта к трансцендентальной феноменологии. Особое внимание уделено методу «критической истории идей», проблемам конституирования, интерсубъективности и жизненного мира. Издание адресовано философам, историкам философии и всем, кто работает с текстами Гуссерля.

© Антонов В., 2026
© Автор, 2026

Содержание

ЛАБОРАТОРИЯ ПЕРЕВОДА. 6
Глава 0-II.1. Место «Философии Первой» в корпусе 13
Вводная 13
0-II.1.1. Исторический вход vs. систематический вход 14
0-II.1.2. Метод «критической истории идей» 15
0-II.1.3. Принцип чтения: от исторических неудач к необходимости феноменологии 16
Резюме главы 17
Глава 0-II.2. Идея первой философии у Аристотеля и Платона 18
Вводная 18
0-II.2.1. Аристотель: «первая философия» как наука начал 19
0-II.2.2. Платон: философия как абсолютно обоснованная наука 20
0-II.2.3. Сократ: этическая реформа и метод прояснения 21
0-II.2.4. Платоновская диалектика и идея «первой» и «второй» философии 22
Резюме главы 23
Глава 0-II.3. Кризис античной науки и скептицизм 24
Вводная 24
0-II.3.1. Софисты: субъективизм и проблема познания 25
0-II.3.2. Скептицизм как «бессмертие» античной философии 26
0-II.3.3. Почему Платон и Аристотель не дошли до трансцендентального обоснования 28
Резюме главы 29
Глава 0-II.4. Декарт: открытие ego cogito и его ложная интерпретация 30
Вводная 30
0-II.4.1. Meditationes de prima philosophia: замысел и метод 31
0-II.4.2. Открытие чистой субъективности 32
0-II.4.3. Ложная интерпретация: объективизм и теория двух субстанций 33
0-II.4.4. Порочный круг теории очевидности 34
0-II.4.5. Наследие Декарта: трансцендентальный реализм и психологизм 35
Резюме главы 36
Глава 0-II.5. Локк: попытка эгологии и натурализация сознания 37
Вводная 37
0-II.5.1. «Опыт о человеческом разумении»: замысел и метод 38
0-II.5.2. Наивный догматизм объективизма 39
0-II.5.3. Tabula rasa и натурализация сознания 40
0-II.5.4. Теория первичных и вторичных качеств 41
0-II.5.5. Теория абстракции и слепота к эйдосам 42
0-II.5.6. Психологизм и скептические следствия 43
Резюме главы 44
Глава 0-II.6. Беркли: имманентная философия и проблема конституирования 45
Вводная 45
0-II.6.1. Критика Локка: esse est percipi 46

0-II.6.2. Имманентная философия и проблема конституирования 47
0-II.6.3. Сенсуалистическая слепота к интенциональности 48
0-II.6.4. Монадологическая гипотеза и сравнение с Лейбницем 49
0-II.6.5. Ограниченность Беркли: отсутствие систематической науки о сознании 50
Резюме главы 51
Глава 0-II.7. Юм: радикальный скептицизм и первая феноменология 52
Вводная 52
0-II.7.1. Номиналистическая редукция всех идей к впечатлениям 53
0-II.7.2. Абсурдность объективистского описания сознания 54
0-II.7.3. Проблема конституирования у Юма 55
0-II.7.4. Тотальный скептицизм и его абсурдность 56
0-II.7.5. Юм как предвосхищение феноменологии 57
Резюме главы 58
Глава 0-II.8. Рационализм и метафизика Нового времени 59
Вводная 59
0-II.8.1. Спиноза: «Этика, доказанная в геометрическом порядке» 60
0-II.8.2. Лейбниц: монадология и предвосхищение интенциональности 61
0-II.8.3. Кант: критицизм и регрессивный метод 62
0-II.8.4. Ограниченность Канта: отсутствие феноменологии сознания 63
0-II.8.5. Лейбниц vs. Кант: интуиция идей vs. априорные формы 64
Резюме главы 65
Глава 0-II.9. Резюме: что «Философия Первая» добавляет к каркасу 66
Вводная 66
0-II.9.1. История как метод обоснования 67
0-II.9.2. Телеология философского развития 68
0-II.9.3. Предвосхищения и искажения 69
0-II.9.4. «Первая философия» как наука начал 70
0-II.9.5. Мост к «Идеям I» 71
Резюме главы 72
ЧАСТЬ I. «ИДЕИ I»: ВЕРТИКАЛЬ ОБОСНОВАНИЯ 73
Вводная к Части I. Вертикаль обоснования и её предпосылки. 73
Глава 1. Общая стратегия аргументации «Идей I». 75
Глава 2. Категориально-понятийная несущая конструкция «Идей I». 79
Глава 3. Пошаговая реконструкция аргумента «Идей I». 84
Глава 4. Типы аргументов, работающих в системе «Идей I». 96
Конец ознакомительного фрагмента. 103

Валерий Антонов
Лаборатория и система: феноменология Гуссерля. Том II. Система и метаобоснование

ЛАБОРАТОРИЯ ПЕРЕВОДА.

0.1. Грамматика как аргумент.

Немецкая грамматика у Гуссерля — не «упаковка», а несущая конструкция мысли. Порядок слов, артикль, номинализация, Konjunktiv, пассив — всё это несёт философскую нагрузку. Русский язык не имеет ни артикля, ни развитой системы придаточных с вынесением глагола в конец, ни столь же строгой системы временных форм. Поэтому перевод **неизбежно «выравнивает»** то, что в немецком несёт различие. Это не недостаток переводчика, а **структурное ограничение** русского языка.

Пять примеров — не для «жалобы», а чтобы показать, где именно перевод уступает.

· **Артикль.** ein Wesen vs. das Wesen: определённый артикль маркирует уже введённое, неопределённый — вводимое. По-русски «сущность» передаёт и то, и другое, и **игра артиклей исчезает**.

· **Порядок слов.** Немецкое придаточное с глаголом в конце создаёт эффект «подвешивания» — мысль держится до последнего слова. Русский перевод вынужден перестраивать фразу, и **эффект накопления пропадает**.

· **Номинализация.** das Wahrnehmen die Wahrnehmung: Гуссерль превращает глагол в существительное, чтобы говорить о «процессе» как о «предмете». В русском номинализация менее естественна, и переводчик часто возвращается к глаголу — **теряя именно то, что Гуссерль хотел сказать**.

· **Konjunktiv.** als ob, man nehme an: Konjunktiv маркирует ирреальность и гипотетичность. В русском «как бы», «предположим» — лексические средства, и они **не систематичны**: каждый раз приходится выбирать, и выбор **сдвигает смысл**.

· **Пассив.** es zeigt sich, es gibt: безличные конструкции создают эффект «само-явления», где не важно, кто видит. Русский пассив менее употребителен, и переводчик часто вводит подлежащее («мы видим»), что **меняет акцент**.

Все эти примеры — аргумент за то, что опора на немецкий текст необходима. Перевод делает мысль доступной, но не заменяет её. Там, где Гуссерль играет артиклями, порядком слов, номинализациями, Konjunktiv'ом, пассивом — перевод выравнивает, и это выравнивание неизбежно. Но если работа ведётся **по немецкому тексту**, эти места можно **проверить**, **отметить**, **оговорить** — и тогда перевод выполняет свою функцию: он **подводит к оригиналу**, а не **заменяет** его.

Главный вывод. Гонка за «лучшим переводом» бессмысленна без понимания того, **как мысль временит и пространственно построена**. Перевод не «улучшается» сам по себе — он улучшается только тогда, когда читатель видит, **как** немецкая фраза держит мысль во времени (порядок слов, «подвешивание», ретенция) и **как** она строит её в пространстве (артикль, номинализация, компаунды). Без этого понимания любой перевод — лишь «более гладкий» или «более точный» — остаётся **выравниванием**, а не **удержанием шага**.

0.2. Критерий «шаг удержан».

Чтобы «Лаборатория перевода» была не просто «списком потерь», а рабочим инструментом, нужен критерий. Мы называем его **«шаг удержан»**. Для каждого узла (немецкое место русский перевод) ставится один из трёх вердиктов: **да** (шаг удержан), **частично** (удержан с потерей), **нет** (шаг потерян). Критерий имеет шесть операциональных пунктов:

· **1. Точность.** Слово в оригинале vs. реконструкция. Есть ли в переводе эквивалент немецкого термина, или он заменён описанием?

· **2. Процессуальность.** Причастие/инфинитив не стали существительным. Сохраняется ли оттенок процесса, или он овеществлён?

· **3. Отношение.** Компаунд не разложен на «вещи». Сохраняется ли отношение как отношение, или оно распадается на два предмета?

· **4. Движение.** Порядок слов не «выпрямлен». Сохраняется ли эффект «подвешивания» (глагол в конце), или фраза перестроена в линейную?

· **5. Статус.** Проставлен ли статус (цитата / реконструкция / авторское различение) в самом тексте? Если нет — шаг не удержан, потому что читатель не знает, чему он доверяет.

· **6. Граница.** Если шаг не удержан, указано ли почему (структурное ограничение русского языка, а не «недосмотр переводчика»)?

Как это работает. Для каждого узла ставится: **«да»** — если все шесть пунктов выполнены (или неприменимы); **«частично»** — если 1–2 пункта нарушены, но шаг в целом узнаваем; **«нет»** — если 3 и более пунктов нарушены, или если нарушен пункт 5 (статус не проставлен).

Пример. Узел ein Wesen / das Wesen: точность — нет (артикль не передаётся); процессуальность, отношение, движение — неприменимо; статус — нет (в тексте не маркировано); граница — да (указано: «игра артиклей систематически теряется»). **Вердикт: «нет»** — шаг потерян, но граница указана.

0.3. Три статуса.

Каждое место в тексте Тома II имеет один из трёх статусов. Это не «добавка» к содержанию, а **маркировка** того, чему читатель доверяет.

· **Цитата.** Прямое соответствие немецкому. Перевод «удерживает шаг» без потерь. Маркируется обычным текстом + сноской с немецким словом и ссылкой на параграф. Пример: «Сущность (das Wesen) есть предмет нового рода» (Hua III/1, § 3, S. 10).

· **Реконструкция.** Перевод + авторское пояснение. Перевод «выравнивает», и это признаётся. Маркируется курсивом + сноской: «ср. Hua III/1, § X; перевод выравнивает: нем. ein Wesen — неопределённый артикль, вводимое; рус. «сущность» не передаёт эту игру».

· **Авторское различение.** Введено в Томе I (функция/данность, два смысла начала, сжатие, пассивный синтез). Не является цитатой из Гуссерля, но и не «чужим». Маркируется полужирным + сноской: «различение введено в Томе I, § 4.7; в оригинале соответствует fungierendes / gegebenes Bewusstsein (Hua III/1, § 86, S. 176)».

Принцип: маркировка не «добавляет» новое содержание, а **делает явным** то, что уже есть в тексте, но остаётся невидимым для читателя. Это честная позиция: перевод **не обещает больше, чем может**, и именно поэтому он **надёжен**.

0.4. Как читать Том II: чертёж, а не конспект.

Читать Том II нужно не как «конспект» по «Идеям I–III», а как **чертёж**, который вы строите заново. Текст Гуссерля — не «поток информации», который можно «потреблять». Это **конструкция**, которую нужно **воспроизвести**: как геометрическую фигуру, которую чертят карандашом и циркулем. Каждая глава — это шаг, который не «добавляется» к предыдущему, а **проверяет** его на предельном случае: вы **чертите** линию, **проверяете** её по оригиналу, **отмечаете** точку, где перевод «выравнивает», и **идёте дальше**.

Читатель, прошедший этот том, увидит, что вертикаль обоснования («Идеи I») без горизонтали конституирования («Идеи II») была бы пустой; что горизонталь без метауровня («Идеи

III») была бы слепой к своим собственным основаниям; что система без исторического обоснования («Философия Первая») была бы «вечной» структурой, не имеющей истории; и что система без «Кризиса» была бы замкнутой, не имеющей выхода к жизненному миру.

Практический вывод для чтения. Если вы работаете с «Идеями I», держите под рукой немецкий текст. Там, где перевод «выравнивает» (артикли, порядок слов, номинализации, Konjunktiv, пассив), проверяйте по оригиналу. **Полная таблица узлов** — в Приложении E в конце тома. Она не «заменяет» чтение, а **подводит** к нему: вы знаете, где именно перевод уступает, и можете **проверить**, **отметить**, **оговорить**. Это и есть «Лаборатория перевода»: не «список ошибок», а **инструмент**, который делает перевод **прозрачным** для оригинала.

0.5. Почему проверка на «Идеях I» достаточна.

Ключевой вопрос. Почему проверка несущих положений именно на «Идеях I» даёт право приступить к Части I Тома II и идти дальше «своим ходом»? Почему не нужно проверять их ещё и на «Идеях II», «Идеях III», «Философии Первой» и «Кризисе»?

Ответ в трёх пунктах.

Первый пункт: «Идеи I» — это систематическое ядро, а не «частный случай». «Идеи I» — не «одна из книг» трилогии. Это **вертикаль обоснования**, которая задаёт измерение для всех остальных томов. Если несущие положения работают на материале «Идей I», они работают на том уровне, на котором строится вся система. «Идеи II» и «Идеи III» — это **другие измерения** той же системы (горизонталь и метауровень), но они предполагают вертикаль. Проверка на вертикали достаточна, потому что горизонталь и метауровень **опираются** на неё, а не отменяют её.

Второй пункт: «Идеи I» содержат все типы грамматических узлов. В «Идеях I» есть всё, что нужно для проверки: игра артиклей (ein Wesen / das Wesen), номинализации (das Wahrnehmen / die Wahrnehmung), Konjunktiv (als ob, man nehme an), пассив (es zeigt sich, es gibt), порядок слов (придаточные с глаголом в конце). Если методология работает на этом материале, она работает и на любом другом: «Идеи II» и «Идеи III» не добавляют **новых типов** грамматических узлов, они добавляют **новые термины** (Leib, душа, дух, мотивация), но принцип проверки остаётся тем же.

Третий пункт: проверка на «Идеях I» — это проверка на предельном случае. «Идеи I» — самый «абстрактный» и самый «систематический» текст Гуссерля. Если перевод «выравнивает» именно здесь (где каждое слово несёт философскую нагрузку), то он «выравнивает» и в более «конкретных» текстах («Идеи II», «Философия Первая»). Но если он «удерживает шаг» здесь, то он «удерживает» его и там. Проверка на предельном случае достаточна, потому что она проверяет **методологию**, а не «содержание» каждого тома.

Что это значит для Части I Тома II. Часть I Тома II — это реконструкция «Идей I». Она уже проверена: несущие положения (функция/данность, два смысла начала, сжатие, пассивный синтез) подтверждены на материале «Идей I» (см. Приложение E, E.0). Это значит, что **Часть I Тома II может идти своим ходом**: она не нуждается в «перепроверке» каждого шага, потому что фундамент уже проверен. Читатель, прошедший Главу 0, знает: ключевые положения сформулированы в Томе I, проверены на «Идеях I» и подтверждены. Дальше — **система**.

Граница. Проверка на «Идеях I» не означает, что «Идеи II» и «Идеи III» не нуждаются в проверке вообще. Они нуждаются в **другой** проверке — на **других** узлах (Leib, душа, дух, мотивация, интерсубъективность). Но эта проверка — **следующий шаг**, а не «предпосылка» для Части I. Часть I Тома II идёт своим ходом, потому что её фундамент уже проверен.

Итог. Проверка на «Идеях I» достаточна, потому что:

· «Идеи I» — систематическое ядро, а не частный случай;

· «Идеи I» содержат все типы грамматических узлов;

· «Идеи I» — предельный случай, на котором проверяется методология.

После этой проверки **Часть I Тома II идёт своим ходом**: она реконструирует «Идеи I» на уже подтверждённом фундаменте. Читатель, прошедший Главу 0, знает: ключевые положения прошли проверку, и теперь можно приступить к системе.

0.6. Как чертить текст Гуссерля.

Что это значит. Текст Гуссерля не читается как обычная книга — от начала к концу, «потребляя» информацию. Он **чертится**: как геометрическая фигура, которую строят карандашом и циркулем. Читатель не «получает» мысль, а **воспроизводит** её: он ставит точки, проводит линии, проверяет углы, отмечает места, где конструкция «не сходится». Это не «метафора». Это **метод**, который Гуссерль сам применял: его тексты — это «чертежи» сознания, и читать их можно только **чертя**.

Почему это важно. Обычное чтение «потребляет» текст: мы следим за сюжетом, запоминаем аргументы, соглашаемся или не соглашаемся. Но текст Гуссерля **не потребляется**: он **строится**. Если читатель «потребляет» его, он получает «конспект» — набор утверждений, которые можно пересказать, но нельзя **проверить**. Если читатель **чертит** его, он получает **конструкцию** — систему, которую можно **воспроизвести** и **проверить** на предельных случаях.

Три инструмента для черчения.

· **Карандаш.** Вы **отмечаете** места, где перевод «выравнивает»: артикли, порядок слов, номинализации, Konjunktiv, пассив. Вы **ставите точку** на полях и **пишете** немецкое слово. Это не «пометка для памяти», а **узел**, который вы **проверяете**.

· **Циркуль.** Вы **проверяете** связь между узлами: как один узел **предполагает** другой, как одна структура **фундирует** другую. Вы **обходите** текст по кругу: от «Идей I» к «Идеям II», от «Идей II» к «Идеям III», от «Идей III» к «Философии Первой», от «Философии Первой» к «Кризису». Каждый круг — это **проверка** одного и того же фундамента на новом материале.

· **Линейка.** Вы **выпрямляете** линию: проверяете, где перевод «выпрямил» немецкую фразу, и **восстанавливаете** её «подвешивание». Вы **сравниваете** русский перевод с немецким оригиналом и **отмечаете**, где именно «эффект накопления» пропал.

Как это работает на практике.

· Вы **не читаете** «Идеи I» «от корки до корки». Вы **чертите** их: берёте § 3 (das Wesen / ein Wesen), ставите точку, проверяете по оригиналу, отмечаете, что игра артиклей теряется, и **идёте дальше**.

· Вы **не запоминаете** «структуру чистого сознания». Вы **строите** её: ноэзис и ноэма, гиле-морфе, интенциональность — это не «термины», а **точки на чертеже**, которые вы **соединяете** линиями.

· Вы **не соглашаетесь** или **не соглашаетесь** с Гуссерлем. Вы **проверяете** его: работает ли конструкция на предельном случае? Если да — вы **идёте дальше**. Если нет — вы **отмечаете** границу и **возвращаетесь** к чертежу.

Почему это соответствует «Лаборатории перевода». «Лаборатория» — это не «список ошибок», а **инструмент для черчения**. Таблица узлов (Приложение Е) — это **набор точек**, которые вы **проверяете**. Критерий «шаг удержан» — это **линейка**, которой вы **измеряете** перевод. Три статуса (цитата / реконструкция / авторское различение) — это **типы линий** на чертеже: сплошная (цитата), пунктирная (реконструкция), жирная (авторское различение).

Главный вывод. Гонка за «лучшим переводом» бессмысленна без понимания того, **как мысль временит и пространственно построена**. Текст Гуссерля — не «поток информации», а **конструкция**, которую нужно **воспроизвести**. Читать его — значит **чертить**: карандашом, циркулем, линейкой. «Лаборатория перевода» — это **инструмент для черчения**. Таблица узлов — **точки**. Критерий «шаг удержан» — **линейка**. Три статуса — **типы линий**.

Без этого Том II оставался бы «набором описаний»; с этим он становится **чертежом**, который можно **проверить** и **воспроизвести**.

Что это меняет для читателя. Читатель, прошедший Главу 0, знает: он не «читает» Том II, а **чертит** его. Он держит под рукой карандаш, циркуль и линейку. Он **проверяет** каждый шаг по немецкому тексту и **отмечает** места, где перевод «выравнивает». Это не «труд», а **метод**: текст Гуссерля **не читается** без черчения, потому что он **сам** — чертёж. И гонка за «лучшим переводом» бессмысленна без этого понимания: перевод улучшается не «сам по себе», а только тогда, когда читатель видит, **как** мысль держит время и строит пространство.

ЧАСТЬ 0-II. «ФИЛОСОФИЯ ПЕРВАЯ»: ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ.

Вводная к части.

Эта часть помещена перед «Идеями I», поскольку она отвечает на вопрос, который «Идеи» предполагают, но не ставят: *почему феноменология должна быть «первой философией»?* Ответ даётся через критическую историю идей: от Платона через Декарта, Локка, Беркли, Юма к рационализму. Гуссерль использует историю не как эрудицию, а как метод: каждая историческая система предвосхищает феноменологию, но искажает её; критика этих искажений и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Этот ход требует пояснения, потому что он легко может показаться «историческим введением» в духе обычных философских курсов — обзором учений, который предшествует «настоящей» систематике. У Гуссерля дело обстоит иначе. «Философия Первая» (курс лекций 1923–24, Husserliana VIII) — не обзор и не история философии в привычном смысле. Это **критическая история идей**, которая имеет строго методический смысл: она показывает, что проблема «первой философии» не является изобретением феноменологии, что она возникает с необходимостью в самой истории мысли и что исторические системы терпят неудачу не потому, что они «плохие», а потому, что они пытаются решить эту проблему без феноменологического метода. Критика этих неудач и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Почему эта часть стоит перед «Идеями I», а не после них? Потому что «Идеи I» начинаются с методического восхождения: естественная установка эпохе чистое сознание трансцендентальный идеализм. Это восхождение предполагает, что читатель уже понимает, *зачем* нужно эпохе и *почему* чистое сознание должно стать полем науки. Но само это «зачем» и «почему» в «Идеях I» не обосновывается — они предполагаются. «Философия Первая» заполняет этот пробел: она показывает, что вопрос о «первой философии» реальен, что он возникает из кризиса предшествующих попыток обосновать знание и что феноменология является ответом на этот кризис.

Это не значит, что «Философия Первая» «доказывает» феноменологию извне. Она не доказывает; она показывает. Она показывает, что исторические системы — Платон, Аристотель, Декарт, Локк, Беркли, Юм, Кант — предвосхищают феноменологию, но искажают её. Каждая из них видит какую-то часть истины, но гипостазирует эту часть, превращает её в целое и тем самым закрывает путь к подлинному обоснованию. Критика этих искажений — не «опровержение» исторических систем, а выявление того, что в них остаётся неосмысленным, и того, что феноменология должна сделать явным.

Здесь важно зафиксировать методический статус этой части. Она не является «историческим обоснованием» в том смысле, в каком, например, история математики может «обосновывать» математику, показывая, как развивались её понятия. История у Гуссерля имеет **телеологическую** структуру: она движется к феноменологии как к своей цели, но эта телеология не является эмпирическим фактом. Она раскрывается в критическом анализе, который показывает, что исторические системы *должны были* потерпеть неудачу, потому что они пытались решить проблему «первой философии» без феноменологического метода. Телеология здесь

— не «прогресс» в духе Гегеля, а **структура задачи**: проблема «первой философии» ставится с необходимостью, и её решение требует радикально нового подхода.

Этот подход предполагает различение, которое мы ввели в Томе I и которое здесь применяется к историческому материалу: различение **«сознание-функция / сознание-данность»** (4.7, 5.7, 6.7, 7.6, 8.6, 9.2). Исторические системы можно понять, как попытки схватить «данность» (мир, знание, истину), не поняв «функцию» (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Платон гипостазирует идеи как «данности», не спрашивая, как они конституируются в сознании. Декарт открывает ego cogito как «данность», но интерпретирует его как субстанцию, а не как функцию конституирования. Локк натурализирует сознание, превращая функцию в «данность» (tabula rasa). Беркли сводит данность к восприятию, но не видит функции, которая конституирует восприятие. Юм радикализирует этот подход до скептицизма, который сам себя опровергает. Кант пытается схватить функцию (априорные формы), но не доводит анализ до конца, потому что не имеет феноменологического метода.

Это различение позволяет увидеть, что критика исторических систем у Гуссерля — не «опровержение» их «ошибок», а выявление того, что в них остаётся неосмысленным. Каждая система видит какую-то часть истины, но гипостазирует эту часть, превращает её в целое и тем самым закрывает путь к подлинному обоснованию. Критика этих искажений — не «опровержение» исторических систем, а выявление того, что в них остаётся неосмысленным, и того, что феноменология должна сделать явным.

Второе различение, которое здесь применяется, — **«два смысла начала»** (4.1, 7.7, 8.7, 9.3). История философии имеет «начало» в двух смыслах: как **исток** (греческая философия как первоисточник проблемы «первой философии») и как **предел** (феноменология как цель, к которой история движется). Смешение этих смыслов порождает видимость того, что история «доказывает» феноменологию или что феноменология «выводится» из истории. Различение истока и предела снимает эту видимость: история не «доказывает» феноменологию, а показывает, что проблема «первой философии» ставится с необходимостью и что её решение требует радикально нового подхода.

Третье различение, которое здесь применяется, — **«сжатие и временная перспектива»** (4.6, 5.6, 6.8, 7.5, 8.4). История философии, как она представлена в «Философии Первой», имеет временную перспективу: ближние системы (Кант, рационализм) даны яснее, дальние (Платон, Аристотель) — смутнее. Это не «недостаток» изложения, а структура исторического понимания: мы понимаем историю из нашего настоящего, и это настоящее определяет, что в прошлом мы видим ясно, а что — смутно. «Сжатие» истории — не «искажение», а условие возможности исторического понимания.

Наконец, четвёртое различение, которое здесь применяется, — **«пассивный синтез как функция / как данность»** (8.6, 9.6). История философии, как её анализирует Гуссерль, имеет пассивный синтез: традиция, язык, «само собой разумеющиеся» предпосылки, которые не тематизируются. Эти пассивные синтезы «функционируют» до всякой рефлексии, но могут стать «данностями» в критическом анализе. «Философия Первая» и есть такой критический анализ: она делает явным то, что в истории функционировало пассивно.

Таким образом, Часть 0-II не является «историческим введением» в обычном смысле. Она является **критической историей идей**, которая имеет строго методический смысл: она показывает, что проблема «первой философии» реальна, что исторические системы терпят неудачу не потому, что они «плохие», а потому, что они пытаются решить проблему без феноменологического метода, и что феноменология возникает как ответ на этот кризис. Критика этих неудач и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Эта часть имеет свою арку, которая встраивается в общую арку Тома II. Если полная арка Тома II идёт от «Философии Первой» через «Идеи I», «Идеи II» и «Идеи III» к «Кризису» и авторскому послесловию 1931 года, то арка Части 0-II — это **историческое обоснование**:

от Платона и Аристотеля через Декарта, Локка, Беркли и Юма к рационализму и Канту. Каждое звено этой арки показывает, как историческая система предвосхищает феноменологию, но искажает её, и как критика этих искажений обосновывает необходимость трансцендентальной феноменологии.

Почему Часть 0-II начинается именно с Платона и Аристотеля, а не с Декарта? Потому что проблема «первой философии» возникает уже в античности. Аристотель определяет «первую философию» как науку о первых началах и причинах; Платон понимает философию как абсолютно обоснованную науку об идеях. Оба предвосхищают гуссерлевскую идею «первой философии», но оба терпят неудачу: они принимают мир как данность и не ставят вопрос о его конституировании в сознании. Декарт открывает ego cogito как абсолютно несомненное основание, но интерпретирует его как субстанцию, а не как конституирующую жизнь. Локк натурализирует сознание, превращая его в tabula rasa. Беркли сводит данность к восприятию, но не видит функции, которая конституирует восприятие. Юм радикализирует этот подход до скептицизма, который сам себя опровергает. Кант пытается схватить функцию (априорные формы), но не доводит анализ до конца, потому что не имеет феноменологического метода.

Каждое звено этой арки показывает, что историческая система предвосхищает феноменологию, но искажает её. Критика этих искажений — не «опровержение» исторических систем, а выявление того, что в них остаётся неосмысленным. Это выявление и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Читатель, прошедший эту часть, увидит, что «Философия Первая» — не «историческое введение» в «Идеи I», а их **историческое обоснование**. Без этой части «Идеи I» выглядели бы как «ещё одна философская школа», а не как исполнение того, что история философии всегда искала, но не могла найти. С этой частью они становятся тем, чем они и являются: **первой философией**, которая обосновывает себя через критику истории.

Это соответствует трёхслойному статусу Тома II, зафиксированному в Предисловии. **Первый слой — перевод:** все цитаты из «Философии Первой» даны по авторскому опубликованному переводу Husserliana VIII на «Литрес». **Второй слой — реконструкция:** изложение хода мысли Гуссерля в «Философии Первой» опирается на этот перевод и проверяет его на предельных случаях — апория саморефлексии, «бессознательное сознание», проблема начала, границы метода. **Третий слой — авторские различения:** различения, введённые в Томе I («сознание-функция / сознание-данность», «два смысла начала», «сжатие и временная перспектива», «пассивный синтез как функция / как данность»), применяются к историческому материалу «Философии Первой».

Таким образом, Часть 0-II — это не «исторический экскурс», а **критическая история идей**, которая имеет строго методический смысл: она показывает, что проблема «первой философии» реальна, что исторические системы терпят неудачу не потому, что они «плохие», а потому, что они пытаются решить проблему без феноменологического метода, и что феноменология возникает как ответ на этот кризис. Критика этих неудач и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.1. Место «Философии Первой» в корпусе

Вводная

«Философия Первая» (Husserliana VIII) — курс лекций 1923–24 годов, прочитанный Гуссерлем во Фрайбурге. Это не «история философии» в обычном смысле и не «систематический трактат» вроде «Идей I». Это текст особого жанра: критическая история идей со строго методическим смыслом. Чтобы понять, почему он стоит в начале Тома II — перед «Идеями I», «Идеями II» и «Идеями III», — нужно ответить на три вопроса: чем исторический вход в феноменологию отличается от систематического (0-II.1.1), в чём состоит метод критической истории идей (0-II.1.2) и как читать этот текст, чтобы увидеть: история не «доказывает» феноменологию, а показывает её необходимость (0-II.1.3). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II.

0-II.1.1. Исторический вход vs. систематический вход

Что это за различие. В «Идеях I» Гуссерль входит в феноменологию систематически: методическое восхождение от естественной установки через эпохе к чистому сознанию и трансцендентальному идеализму. Этот вход уже предполагает, что читатель понимает, зачем нужно эпохе и почему чистое сознание должно стать полем науки. Само это «зачем» и «почему» в «Идеях I» не обосновывается — оно предполагается.

«Философия Первая» входит иначе — через критическую историю идей от Платона через Декарта, Локка, Беркли, Юма к рационализму. Этот вход не заменяет систематический, а подготавливает его: он показывает, что проблема «первой философии» реальна, что исторические системы терпят неудачу не потому, что они «плохие», а потому, что пытаются решить проблему без феноменологического метода, и что феноменология возникает как ответ на этот кризис.

Почему это не «два разных входа» в одну и ту же систему. Систематический и исторический входы — не «две двери» в одно здание, а два измерения одной архитектуры. Систематический вход показывает, как феноменология строится (вертикаль обоснования, горизонталь конституирования, метауровень обоснования наук). Исторический вход показывает, почему она должна строиться именно так, а не иначе. Без систематического вход был бы историей ради истории; без исторического — системой без обоснования.

Гуссерль формулирует это различие через противопоставление исторического и систематического способов обоснования. Историческое обоснование показывает, что феноменология является исполнением того, что история философии всегда искала, но не могла найти. Систематическое показывает, как это исполнение строится. Оба необходимы: первое без второго было бы пустым обещанием, второе без первого — системой без истории.

Связь с ядром Части I. Различие связано с различением «функция / данность» (4.7). Систематический вход описывает функцию (как сознание конституирует мир), исторический — данность (как мир и знание являются в истории). Это не два разных предмета: исторический вход показывает, что данность (исторические системы) конституируется в функции (конституирующая жизнь сознания), которая в этих системах остаётся неосмысленной. Критика исторических систем и есть выявление этой функции.

Следствие. «Философия Первая» — не «историческое введение» в «Идеи I», а историческое обоснование «Идей I». Без неё «Идеи I» выглядели бы как ещё одна философская школа, а не как исполнение того, что история философии всегда искала. С ней они становятся тем, чем являются: первой философией, которая обосновывает себя через критику истории.

0-II.1.2. Метод «критической истории идей»

Что это за метод. Критическая история идей — не «история философии» в обычном смысле (обзор учений) и не «систематическая философия» (построение системы). Это критический анализ, показывающий, как каждая историческая система предвосхищает феноменологию, но искажает её. Критика этих искажений и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Гуссерль формулирует это так: история философии — не «эмпирическая история» мнений и учений, а телеология разума: она движется к феноменологии как к своей цели, но эта телеология не является эмпирическим фактом. Она раскрывается в критическом анализе, который показывает, что исторические системы должны были потерпеть неудачу, потому что пытались решить проблему «первой философии» без феноменологического метода. Гуссерль прямо говорит: «Я должен заранее сказать, что искомая цель (desideratum) Первой Философии ещё ни в одной из традиционных философских систем не была достигнута, то есть не была реализована как подлинная, необходимо рациональная наука» («Философия Первая», Лекция 1).

Три уровня критики. Метод работает на трёх уровнях.

1. **Предвосхищение.** Каждая историческая система предвосхищает феноменологию: Платон — эйдетику, Декарт — трансцендентальный поворот, Локк — генетическую феноменологию, Беркли — проблему конституирования, Юм — критику объективизма, Кант — трансцендентальный идеализм. Но каждое предвосхищение частично: оно схватывает часть истины, гипостазирует эту часть, превращает её в целое и тем самым закрывает путь к подлинному обоснованию.

2. **Искажение.** Каждая система искажает феноменологию: Платон гипостазирует идеи как отдельный мир, Декарт интерпретирует ego cogito как субстанцию, Локк натурализует сознание, Беркли сводит данность к восприятию, Юм радикализирует этот подход до скептицизма, Кант не доводит анализ до конца, потому что не имеет феноменологического метода. Искажение — не ошибка системы, а её структурное ограничение: система видит часть истины, но не может увидеть целое, потому что у неё нет метода для схватывания целого.

3. **Необходимость.** Критика искажений показывает, что исторические системы должны были потерпеть неудачу. Эта необходимость не логическая (система не противоречива), а методическая: система пытается решить проблему «первой философии» без феноменологического метода, и это принципиально невозможно. Критика показывает, что проблема реальна и что её решение требует радикально нового подхода.

Связь с ядром Части I. Метод связан с различением «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Исторические системы можно понять, как попытки схватить данность (мир, знание, истину), не поняв функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Платон гипостазирует идеи как данности, не спрашивая, как они конституируются в сознании. Декарт открывает ego cogito как данность, но интерпретирует его как субстанцию, а не как функцию конституирования. Локк натурализует сознание, превращая функцию в данность (tabula rasa). Критика исторических систем и есть выявление функции, которая в них остаётся неосмысленной.

Следствие. Метод не опровергает исторические системы. Он показывает, что в них остаётся неосмысленным и что феноменология должна сделать явным. Это выявление и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.1.3. Принцип чтения: от исторических неудач к необходимости феноменологии

Что это за принцип. Читать «Философию Первую» нужно не как конспект по истории философии, а как критический анализ, показывающий, как исторические неудачи ведут к необходимости феноменологии. Каждая глава — шаг, который не добавляется к предыдущему, а проверяет его на предельных случаях: Платон проверяется Аристотелем, Аристотель — скептицизмом, скептицизм — Декартом, Декарт — Локком, Локк — Беркли, Беркли — Юмом, Юм — Кантом. Каждый шаг показывает, что историческая система терпит неудачу не потому, что она плохая, а потому, что пытается решить проблему без феноменологического метода.

Почему это не линейный прогресс. История философии в «Философии Первой» — не линейный прогресс от Платона к Канту. Это критическая история, показывающая, что каждая система предвосхищает феноменологию, но искажает её, и что критика этих искажений ведёт к необходимости феноменологии. Прогресс здесь — не накопление истины, а углубление кризиса: чем дальше движется история, тем яснее становится, что проблема «первой философии» не может быть решена без феноменологического метода.

Гуссерль формулирует это так: «Как неодолимый дух отрицания, он [скептицизм] сопровождает цветущее развитие античных наук, неустанно противопоставляя каждой новой форме философии новую форму антифилософии… Гидра скептицизма всегда порождает новые головы, и даже отрубленные очень скоро вновь отрастают. Во всяком случае, буйное выживание скептицизма… есть свидетельство того, что пост-платоновская наука не осуществила подлинно то, что, согласно её притязанию, она должна была осуществить как философия, а именно — знание, основанное на абсолютном обосновании» («Философия Первая», Лекция 8а).

Связь с ядром Части I. Принцип чтения связан с различением «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3). История философии имеет начало в двух смыслах: как исток (греческая философия как первоисточник проблемы «первой философии») и как предел (феноменология как цель, к которой история движется). Смешение этих смыслов порождает видимость того, что история доказывает феноменологию или что феноменология выводится из истории. Различение истока и предела снимает эту видимость: история не доказывает феноменологию, а показывает, что проблема «первой философии» ставится с необходимостью и что её решение требует радикально нового подхода.

Следствие. Читатель, прошедший «Философию Первую» с этим принципом, увидит, что история философии — не музей ошибок, а лаборатория кризиса. Она показывает, что проблема «первой философии» реальна, что исторические системы терпят неудачу не потому, что они плохие, а потому, что пытаются решить проблему без феноменологического метода, и что феноменология возникает как ответ на этот кризис. Критика этих неудач и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.1 вводит различение исторического и систематического входа в феноменологию: систематический вход («Идеи I») показывает, как феноменология строится; исторический вход («Философия Первая») — почему она должна строиться именно так. Метод критической истории идей работает на трёх уровнях: предвосхищение (каждая система предвосхищает феноменологию), искажение (каждая гипостазирует часть истины) и необходимость (критика искажений показывает, что исторические системы должны были потерпеть неудачу). Принцип чтения — от исторических неудач к необходимости феноменологии — показывает, что история философии не музей ошибок, а лаборатория кризиса, обосновывающая необходимость трансцендентальной феноменологии.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне метода: исторические системы схватывают данность (мир, знание, истину), не поняв функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) снимает видимость того, что история доказывает феноменологию: история не доказывает, а показывает необходимость. Без этих различений «Философия Первая» была бы историческим введением; с ними она становится историческим обоснованием «Идей I».

Глава 0-II.2. Идея первой философии у Аристотеля и Платона

Вводная

Проблема «первой философии» возникает не в Новое время и не у Декарта. Она возникает уже в античности — у Аристотеля, который вводит сам термин, и у Платона, который впервые понимает философию как абсолютно обоснованную науку. Чтобы понять, почему Гуссерль начинает критическую историю идей именно с них, нужно ответить на четыре вопроса: что означает «первая философия» у Аристотеля (0-II.2.1), как Платон понимает философию как абсолютно обоснованную науку (0-II.2.2), какую роль играет Сократ с его этической реформой и методом прояснения (0-II.2.3) и как платоновская диалектика вводит идею «первой» и «второй» философии (0-II.2.4). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без античного истока проблема «первой философии» выглядела бы как изобретение Нового времени, а феноменология — как ещё одна школа среди многих.

Гуссерль сам указывает на этот исток в первых строках «Философии Первой»: «Название Первая Философия было введено, как известно, Аристотелем для обозначения философской дисциплины, которая впоследствии, в послеаристотелевскую эпоху, стала называться Метафизикой — термин, вытеснивший первоначальный и утвердившийся случайно» (Лекция 1). Это не историческая справка. Это указание на то, что проблема, которую ставит феноменология, имеет античный исток, и что этот исток необходимо понять, чтобы понять саму проблему.

0-II.2.1. Аристотель: «первая философия» как наука начал

Что это. Аристотель вводит термин «первая философия» (πρώτη φιλοσοφία) для обозначения науки о первых началах и причинах (Metaph. I, 1–2). Она исследует сущее как сущее (τὸ ὂν ᾗ ὄν), а не отдельные роды сущего. Она предшествует всем остальным наукам, потому что исследует то, что предшествует всем остальным областям сущего — начала, без которых невозможно никакое специальное исследование.

Гуссерль формулирует это так: «Первая Философия — как следует понимать её буквальный смысл? Очевидно, это должна быть философия, которая в совокупности всех философий, составляющих философию как таковую, является первой. Поскольку науки не упорядочиваются ни произвольно, ни случайно, но несут в себе внутренний порядок, то есть принципы упорядочивания, естественно назвать Первой Философией ту, которая в себе, то есть по внутренним, существенным причинам, является первой» (Лекция 1).

Почему Аристотель важен для Гуссерля. Аристотель предвосхищает идею формальной онтологии — науки о категориях, которые предшествуют всякому специальному исследованию. Его «первая философия» исследует не отдельные роды сущего (природу, душу, государство), а сущее как таковое, его формальные определения. Это предвосхищение гуссерлевской идеи «формальной онтологии» (mathesis universalis), которая исследует формальные категории, общие для всех регионов бытия.

Но Аристотель терпит неудачу — и эта неудача методическая, а не «логическая». Он принимает мир как данность и не ставит вопрос о его конституировании в сознании. Его «первая философия» исследует сущее, но не исследует сознание сущего. Она предполагает, что мир уже дан, и спрашивает о его началах, вместо того чтобы спросить, как мир конституируется в познающей субъективности. Это — «наивный догматизм объективизма», который Гуссерль критикует на протяжении всей «Философии Первой».

Гуссерль прямо говорит об этом: «Как ни старался Платон обосновать логику в этом духе радикализма, он не сумел дойти до необходимых начал и методов, и уже Аристотель уступил весьма естественной очевидности изначально данного мира, отказавшись тем самым именно от этого радикального обоснования познания. Так античная наука, несмотря на своё притязание быть философией, т.е. наукой, действительно обосновывающей себя до конца и полностью удовлетворительной, несмотря на все свои восхитительные достижения, сумела стать лишь тем, что мы называем догматической наукой — наукой, которую мы можем принять лишь как предварительную ступень подлинной философской науки, но не как её саму» (Лекция 8a).

Связь с ядром Части I. Неудача Аристотеля — это неудача различения «функция / данность» (4.7). Аристотель схватывает данность (сущее, его начала и причины), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Это не ошибка Аристотеля, а структурное ограничение его метода: у него нет феноменологического метода для схватывания функции.

Следствие. Аристотель предвосхищает идею «первой философии» как науки начал, но терпит неудачу, потому что принимает мир как данность. Его «первая философия» — догматическая наука, которая может быть принята лишь как предварительная ступень подлинной философской науки. Критика этой неудачи и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.2.2. Платон: философия как абсолютно обоснованная наука

Что это. У Платона философия есть наука об идеях, которая обосновывает всякое знание. Идеи — не «вещи в небе», а условия возможности всякого знания. Платон впервые понимает философию как абсолютно обоснованную науку — науку, которая не просто исследует сущее, но обосновывает само знание о сущем.

Гуссерль формулирует это так: «Можно сказать, что только с Платоном в сознание человечества входят чистые идеи подлинного познания, подлинной теории и подлинной науки и, охватывая все, подлинной философии. Подобным же образом он первым признаёт их и рассматривает как наиболее важные с философской точки зрения, поскольку они являются темой самого фундаментального исследования. Платон также является творцом философской проблемы и науки о методе, то есть метода для систематического осуществления высшей идеи, содержащейся в самой сущности познания, которая определяет цель философии» (Лекция 2).

Почему Платон важен для Гуссерля. Платон предвосхищает идею эйдетики — науки о сущностях (эйдосах), которые усматриваются в интуиции, а не абстрагируются из опыта. Его «идеи» — не «вещи в небе», а условия возможности всякого знания. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи «Wesen»: сущность — не платоновская идея в небе, а усматриваемое в интуиции.

Но Платон терпит неудачу — и эта неудача также методическая. Он гипостазирует идеи: превращает их в отдельный мир, который существует «сам по себе», независимо от сознания. Это — «Platonischer Realismus», который Гуссерль отвергает: «Besagt Gegenstand und Reales, Wirklichkeit und reale Wirklichkeit ein und dasselbe, dann ist die Auffassung von Ideen als Gegenständen und Wirklichkeiten allerdings verkehrte Platonische Hypostasierung» (Hua III/1, § 22, S. 195). Платон видит, что идеи — условия возможности знания, но не видит, что они конституируются в сознании. Он превращает их в «данности», которые существуют независимо от функции сознания.

Связь с ядром Части I. Неудача Платона — это неудача различения «функция / данность» (4.7). Платон схватывает данность (идеи как условия возможности знания), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эти идеи производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая в платонизме остаётся неосмысленной.

Следствие. Платон предвосхищает идею философии как абсолютно обоснованной науки, но терпит неудачу, потому что гипостазирует идеи. Его философия — «платонический реализм», который Гуссерль отвергает. Критика этой гипостазиции и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.2.3. Сократ: этическая реформа и метод прояснения

Что это. Сократ вводит метод прояснения понятий (μαιευτική), который предвосхищает феноменологическую «Klärung». Он не строит систему и не исследует «сущее как сущее». Он спрашивает: что такое справедливость? что такое благо? что такое добродетель? — и требует, чтобы ответ был очевидным, а не просто «мнением».

Гуссерль формулирует это так: «Этическая реформа жизни, предлагаемая Сократом, заключается в том, что он считает поистине удовлетворительной жизнью жизнь, направляемую чистым разумом. Это жизнь, в которой человек в неустанном саморефлексировании и радикальном самоисследовании критикует — давая окончательную оценку — свои жизненные цели и, разумеется, средства их достижения, пути к ним. Такая критика и такое исследование осуществляются как познавательный процесс, который, согласно Сократу, есть методическое возвращение к изначальному источнику всякого разума и его познания. Выражаясь нашим языком, это было бы возвращением к совершенной ясности, усмотрению (Einsicht) и очевидности» (Лекция 1).

Почему Сократ важен для Гуссерля. Сократ предвосхищает идею феноменологического прояснения — метода, который делает явным то, что обычно остаётся смутным и неосмысленным. Его «майевтика» — не «искусство спора», а метод, который приводит к очевидности. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи «Klärung»: прояснение — не «объяснение» и не «доказательство», а приведение к очевидности, к «усмотрению» (Einsicht).

Но Сократ терпит неудачу — и эта неудача также методическая. Он ограничивается этической сферой и не ставит вопрос о конституировании мира в целом. Его метод прояснения работает в этике, но не в онтологии. Он не видит, что проблема «первой философии» требует не только прояснения понятий, но и исследования конституирования мира в сознании.

Гуссерль формулирует это так: «У Сократа, учитывая его известное отсутствие теоретико-научных устремлений, это могло не иметь собственно научной формы и не доходить до систематического осуществления в качестве научной теории метода подлинной жизненной практики. Но во всяком случае несомненно то, что у Сократа уже действительно содержится зародыш фундаментальной концепции рациональной критики, теоретическая и методологическая форма которой и её плодотворное развитие составляют бессмертную славу Платона» (Лекция 2).

Связь с ядром Части I. Неудача Сократа — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Сократ схватывает данность (очевидность понятий), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Сократа остаётся неосмысленной.

Следствие. Сократ предвосхищает идею феноменологического прояснения, но терпит неудачу, потому что ограничивается этической сферой. Его метод прояснения — зародыш феноменологии, но не сама феноменология. Критика этой ограниченности и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.2.4. Платоновская диалектика и идея «первой» и «второй» философии

Что это. Платон различает «первую» философию (науку об идеях) и «вторую» философию (науку о чувственном мире). Это различие предвосхищает гуссерлевское различие между эйдетикой и науками о фактах.

Гуссерль формулирует это так: «С платоновской диалектикой, открывающей новую эпоху, уже проглядывает, что философия в этом высшем и подлинном смысле возможна лишь на основе фундаментальных подготовительных исследований условий возможности философии. В них, как заключённая в живой зародыш, содержится очень важная для будущего идея обоснования и структурирования философии на двух ступенях, то есть первой философии и второй философии. Как Первая Философия выступает универсальная методология, абсолютно обосновывающая самое себя, или, теоретически сформулированное, наука о тотальности чистых (априорных) принципов всякого возможного познания и о тотальности систематически включённых в них истин, то есть истин, выводимых из них априори... На второй ступени даётся тотальность фактических подлинных наук, то есть тех, которые объясняются посредством рационального метода» (Лекция 2).

Почему это важно для Гуссерля. Платон предвосхищает различение, которое станет центральным для «Идей I»: различение между эйдетикой (наукой о сущностях) и науками о фактах. «Первая философия» Платона — эйдетика, наука об априорных принципах всякого возможного познания. «Вторая философия» — науки о фактах, которые обосновываются через «первую философию».

Но Платон терпит неудачу — и эта неудача также методическая. Он не может объяснить, как «первая философия» относится к «второй философии». Он гипостазирует «первую философию» как отдельный мир идей, который существует независимо от «второй философии» — мира чувственных вещей. Он не видит, что «первая философия» конституируется в сознании и что «вторая философия» обосновывается через «первую» только потому, что обе конституируются в одном и том же сознании.

Связь с ядром Части I. Неудача Платона — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Платон схватывает данность («первая» и «вторая» философия как два уровня знания), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эти уровни производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая в платонизме остаётся неосмысленной.

Следствие. Платон предвосхищает различение «первой» и «второй» философии, но терпит неудачу, потому что гипостазирует «первую философию». Его диалектика — зародыш феноменологии, но не сама феноменология. Критика этой гипостазиции и есть четвёртый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.2 показывает, что проблема «первой философии» возникает уже в античности — у Аристотеля, который вводит сам термин, и у Платона, который впервые понимает философию как абсолютно обоснованную науку. Аристотель предвосхищает идею формальной онтологии, но терпит неудачу, потому что принимает мир как данность. Платон предвосхищает идею эйдетики и различение «первой» и «второй» философии, но терпит неудачу, потому что гипостазирует идеи. Сократ предвосхищает идею феноменологического прояснения, но терпит неудачу, потому что ограничивается этической сферой. Платоновская диалектика вводит идею «первой» и «второй» философии, но не может объяснить, как они относятся друг к другу.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне античного истока: Аристотель, Платон и Сократ схватывают данность (сущее, идеи, очевидность понятий), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что античность — исток проблемы «первой философии», но не её предел: античные системы предвосхищают феноменологию, но не являются ею. Без этих различений античный исток проблемы «первой философии» выглядел бы как историческая справка; с ними он становится первым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.3. Кризис античной науки и скептицизм

Вводная

Античная философия — не «прогресс» от Платона к Аристотелю и далее к «более совершенным» системам. Она — кризис, который начинается с софистов и достигает кульминации в скептицизме. Чтобы понять, почему Гуссерль помещает эту главу после Платона и Аристотеля, а не до них, нужно ответить на три вопроса: как софисты ставят проблему субъективности познания (0-II.3.1), почему скептицизм — «бессмертие» античной философии, а не её «смерть» (0-II.3.2), и почему Платон и Аристотель не дошли до трансцендентального обоснования, несмотря на все свои достижения (0-II.3.3). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без кризиса античной науки проблема «первой философии» выглядела бы как «вечная проблема», не имеющая истории; с ним она становится проблемой, которая возникает с необходимостью и требует радикально нового подхода.

Гуссерль формулирует это так: «Первая философия греков, наивно направленная на внешний мир, претерпела первый перелом в своём развитии с скептицизмом софистов. Идеи разума в его основных формах были обесценены софистической аргументацией, которая посредством впечатляющих рассуждений представила якобы доказанным, что истинное во всяком смысле — сущее в себе, прекрасное и доброе — есть не что иное, как обманчивая иллюзия. Тем самым философия утратила смысл своего назначения» (Лекция 1). Это не историческая справка. Это указание на то, что кризис античной науки — первый кризис «первой философии», и что феноменология возникает как ответ на этот кризис.

0-II.3.1. Софисты: субъективизм и проблема познания

Что это. Софисты (Протагор, Горгий) ставят проблему субъективности познания, но решают её релятивистски. Протагор: «Человек есть мера всех вещей». Горгий: «Ничего нет; если бы что-то было, его нельзя было бы познать; если бы его можно было познать, нельзя было бы сообщить». Оба тезиса разрушают наивную веру в то, что мир дан «сам по себе» и что познание может схватить этот мир «как он есть».

Гуссерль формулирует это так: «Изначально он [субъективизм] представлен двумя великими софистами: Протагором и Горгием. Сущностные (принципиальные) идеи, которые они, по-видимому, первыми выдвинули, таковы: 1. Объективное существует для познающего субъекта изначально лишь потому, что тот его испытывает. Но испытывать означает, что оно каким-то образом субъективно является ему в той или иной форме. Один раз вещь видится так, другой раз иначе, и каждый видит её так, как она являет себя ему в опыте данного момента… Сущее само по себе, независимое от того, как оно видится, сущее в себе, абсолютно тождественное себе, — не испытывается и не может быть испытано» (Лекция 9а).

Почему это важно для Гуссерля. Софисты предвосхищают трансцендентальный поворот, но в негативной форме. Они показывают, что мир дан субъекту через субъективные «явления» и что «сущее в себе» не дано непосредственно. Это первый шаг к трансцендентальной проблематике: проблема не в том, существует ли мир, а в том, как мир дан сознанию. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи конституирования: мир не дан «сам по себе», а конституируется в сознании.

Но софисты терпят неудачу — и эта неудача методическая. Они решают проблему релятивистски: если всё дано субъективно, то нет никакой объективной истины. Это «дурной субъективизм», который разрушает не только «первую философию», но и всякую науку. Софисты не видят, что субъективность познания не исключает объективности, а требует её обоснования через исследование конституирования мира в сознании.

Гуссерль формулирует это так: «В этой форме остроумных парадоксов, скептических аргументаций, относительно которых неизвестно, насколько серьёзно их действительно принимали, входит в философское сознание человечества, ещё в примитивной и смутной форме, совершенно новый мотив, имеющий всеобъемлющее значение. Впервые становится проблематичной наивная вера в то, что мир дан предварительно, и тем самым проблематизируется сам мир в отношении фундаментальной возможности его познания и фундаментального смысла его бытия в себе. Иначе говоря, впервые реальный универсум, а затем, последовательно, и вся совокупность возможной объективности вообще, как объект возможного познания, возможного сознания, рассматривается с трансцендентальной точки зрения» (Лекция 9а).

Связь с ядром Части I. Неудача софистов — это неудача различения «функция / данность» (4.7). Софисты схватывают данность (мир как он является субъекту), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Они видят, что мир дан через субъективные «явления», но не видят, что эти «явления» конституируются в сознании. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у софистов остаётся неосмысленной.

Следствие. Софисты предвосхищают трансцендентальный поворот, но терпят неудачу, потому что решают проблему релятивистски. Их субъективизм — зародыш трансцендентальной феноменологии, но не сама феноменология. Критика этой ограниченности и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.3.2. Скептицизм как «бессмертие» античной философии

Что это. Скептицизм (Пиррон, Секст Эмпирик) показывает, что всякое знание может быть подвергнуто сомнению. Он не отрицает, что мир существует; он отрицает, что мы можем знать, каков он «сам по себе». Скептик воздерживается от суждения (ἐποχή) и живёт «по видимости», не претендуя на истину.

Гуссерль формулирует это так: «Историческим симптомом этой ситуации является, так сказать, бессмертие скептицизма. Как неодолимый дух отрицания, он сопровождает цветущее развитие античных наук, неустанно противопоставляя каждой новой форме философии новую форму антифилософии. В целом, можно сказать, что он упорствует в доказательстве с помощью весьма тонких аргументов невозможности любой философии, то есть невозможности науки, которая в конечном счёте обосновывала бы себя саму, — и это вопреки всем опровержениям, которыми, как полагали, его преодолели в философских школах. Гидра скептицизма всегда порождает новые головы, и даже отрубленные очень скоро вновь отрастают» (Лекция 8а).

Почему скептицизм — «бессмертие», а не «смерть». Скептицизм не является «опровержением» античной философии. Он — её симптом: он показывает, что античная философия не смогла обосновать себя абсолютно. Каждая новая философская школа (стоики, эпикурейцы, неоплатоники) пытается «опровергнуть» скептицизм, но терпит неудачу, потому что не имеет метода для обоснования абсолютной истины. Скептицизм «бессмертен» потому, что постоянно возрождается: пока философия не обосновала себя абсолютно, скептицизм будет возвращаться.

Гуссерль формулирует это так: «Буйное выживание скептицизма, который в своих аргументациях не щадит ни одну из частных наук и даже самую точную математику, есть свидетельство того, что пост-платоновская наука не осуществила подлинно то, что, согласно её притязанию, она должна была осуществить как философия, а именно — знание, основанное на абсолютном обосновании. Иначе она сделала бы невозможным предприятие скептиков, ясно разрешила бы их парадоксы» (Лекция 8а).

Почему скептицизм важен для Гуссерля. Скептицизм предвосхищает феноменологическое эпохе, но в негативной форме. Скептик воздерживается от суждения о мире «самом по себе» и исследует только «явления». Это первый шаг к феноменологической редукции: не отрицать мир, а «заключить в скобки» вопрос о его существовании и исследовать, как он дан сознанию. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи эпохе: скептик не «отрицает» мир, а «воздерживается» от суждения о нём.

Но скептицизм терпит неудачу — и эта неудача методическая. Скептик воздерживается от суждения, но не исследует, как мир дан сознанию. Он не видит, что «явления» конституируются в сознании и что это конституирование может быть исследовано. Скептицизм — это «эпохе без феноменологии»: он «заключает в скобки» мир, но не исследует сознание, которое этот мир конституирует.

Гуссерль формулирует это так: «Хотя в этой непрерывной борьбе со скептицизмом философия обрела многие и весьма ценные очевидности, она не сумела, так сказать, поразить его в самое сердце, в то время как он тайно черпал свою силу из того измерения, которое философия ещё не сумела увидеть, — измерения чистого сознания» (Лекция 8а).

Связь с ядром Части I. Неудача скептицизма — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Скептик схватывает данность (явления), но не схватывает

функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эти явления производит. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у скептиков остаётся неосмысленной.

Следствие. Скептицизм предвосхищает феноменологическое эпохе, но терпит неудачу, потому что не исследует конституирование мира в сознании. Его «эпохе» — зародыш феноменологической редукции, но не сама редукция. Критика этой ограниченности и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.3.3. Почему Платон и Аристотель не дошли до трансцендентального обоснования

Что это. Платон и Аристотель предвосхищают «первую философию», но не доходят до трансцендентального обоснования. Они принимают мир как данность и не ставят вопрос о его конституировании в сознании. Они исследуют сущее, но не исследуют сознание сущего.

Гуссерль формулирует это так: «Как ни старался Платон обосновать логику в этом духе радикализма, он не сумел дойти до необходимых начал и методов, и уже Аристотель уступил весьма естественной очевидности изначально данного мира, отказавшись тем самым именно от этого радикального обоснования познания. Так античная наука, несмотря на своё притязание быть философией, т.е. наукой, действительно обосновывающей себя до конца и полностью удовлетворительной, несмотря на все свои восхитительные достижения, сумела стать лишь тем, что мы называем догматической наукой — наукой, которую мы можем принять лишь как предварительную ступень подлинной философской науки, но не как её саму» (Лекция 8a).

Почему это не «ошибка» Платона и Аристотеля. Неудача Платона и Аристотеля — не «логическая ошибка» и не «недостаток гениальности». Это структурное ограничение их метода. У них нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Они видят, что мир дан, но не видят, что мир конституируется в сознании. Они принимают мир как «данность», но не спрашивают, как эта «данность» производится «функцией» сознания.

Гуссерль формулирует это так: «Пока познающий субъект, который должен мыслиться как коррелят всем реальным и возможным познаниям и наукам, не будет исследован; пока не будет основана чистая и всеобщая наука о всяком возможном познающем сознании, в которой всякое истинное бытие становится очевидным как субъективное достижение, — ни одна наука, сколь бы рациональной она ни была, не будет таковой в полном и высшем смысле слова» (Лекция 8a).

Почему это важно для Гуссерля. Неудача Платона и Аристотеля показывает, что проблема «первой философии» не может быть решена в рамках «наивного объективизма». Она требует трансцендентального поворота — исследования конституирующей жизни сознания. Античность предвосхищает этот поворот (у софистов и скептиков), но не осуществляет его. Платон и Аристотель предвосхищают «первую философию» как науку начал, но не доходят до трансцендентального обоснования, потому что у них нет феноменологического метода.

Связь с ядром Части I. Неудача Платона и Аристотеля — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Они схватывают данность (сущее, его начала и причины), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Платона и Аристотеля остаётся неосмысленной.

Следствие. Платон и Аристотель предвосхищают «первую философию», но терпят неудачу, потому что принимают мир как данность. Их «первая философия» — зародыш феноменологии, но не сама феноменология. Критика этой ограниченности и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.3 показывает, что античная философия — не «прогресс», а кризис, который начинается с софистов и достигает кульминации в скептицизме. Софисты предвосхищают трансцендентальный поворот, но решают проблему релятивистски. Скептицизм предвосхищает феноменологическое эпохе, но не исследует конституирование мира в сознании. Платон и Аристотель предвосхищают «первую философию» как науку начал, но не доходят до трансцендентального обоснования, потому что принимают мир как данность.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне античного кризиса: софисты, скептики, Платон и Аристотель схватывают данность (мир, явления, сущее), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что античность — исток проблемы «первой философии», но не её предел: античные системы предвосхищают феноменологию, но не являются ею. Без этих различений античный кризис выглядел бы как историческая справка; с ними он становится необходимым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.4. Декарт: открытие ego cogito и его ложная интерпретация

Вводная

С Декарта начинается Новое время — не потому, что он «открыл» субъективность (её открыли уже софисты и скептики), а потому, что он теоретически осознал то, что скептицизм показал негативно: познающая субъективность является абсолютным основанием всякого познания. Гуссерль видит в Декарте «великого начинателя» и одновременно «великого неудачника»: Декарт открывает ego cogito как абсолютно несомненное основание, но интерпретирует его как субстанцию, а не как конституирующую жизнь сознания. Эта ложная интерпретация определяет всё последующее развитие философии — от трансцендентального реализма до психологизма.

Чтобы понять, почему Гуссерль помещает Декарта после античного кризиса, нужно ответить на пять вопросов: каков замысел и метод «Размышлений о первой философии» (0-II.4.1), что означает открытие чистой субъективности (0-II.4.2), почему Декарт интерпретирует ego cogito как субстанцию (0-II.4.3), в чём состоит порочный круг теории очевидности (0-II.4.4) и каково наследие Декарта для последующей философии (0-II.4.5). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без Декарта проблема «первой философии» выглядела бы как античная проблема, не имеющая новоевропейского решения; с ним она становится проблемой, которая требует трансцендентального обоснования и терпит неудачу в рамках наивного объективизма.

Гуссерль формулирует это так: «С Декарта начинается Новое время, потому что он был первым, кто попытался теоретически учесть несомненно истинное, лежащее в основе скептических аргументаций. Он был первым, кто теоретически проник к самому общему онтологическому основанию, которое предполагают самые крайние скептические отрицания и к которому они отсылают в своих аргументах, а именно к познающей самой себя достоверности субъективности» (Лекция 9a). Это не историческая справка. Это указание на то, что Декарт — поворотный пункт в истории «первой философии», и что его неудача — необходимый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.4.1. Meditationes de prima philosophia: замысел и метод

Что это. «Размышления о первой философии» (1641) — не трактат и не система, а медитации: последовательность размышлений, которые философствующий субъект должен проделать сам, чтобы прийти к абсолютно несомненному основанию. Декарт ставит радикальный вопрос: что можно знать с абсолютной достоверностью? Его метод — универсальное сомнение (universeller Zweifelsversuch), которое должно привести к абсолютно несомненному основанию.

Гуссерль формулирует это так: «Ни одна из предшествующих наук, говорит Декарт, ещё не является подлинно строгой, абсолютно обоснованной наукой. Чтобы прийти к такой науке, чтобы достичь систематического и абсолютно надёжного построения универсальной науки, философии, мы должны сделать tabula rasa, мы должны подвергнуть сомнению все полученные до сих пор знания. Нашим принципом должно быть не оставлять ничего, что не было бы настолько прочным, чтобы не могло устоять перед любой мыслимой сомнительностью» (Лекция 10a).

Почему это важно для Гуссерля. Декарт предвосхищает феноменологическую редукцию, но в негативной форме. Его универсальное сомнение — не «отрицание» мира, а «заключение в скобки» вопроса о его существовании. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи эпохе: Декарт не отрицает мир, а воздерживается от суждения о нём, чтобы найти абсолютно несомненное основание. Гуссерль прямо говорит: «Мы можем также сказать: Декарт совершает великое открытие, но он не понимает его истинного смысла. Он открывает новую землю, но не знает, что он открыл» (Лекция 10a).

Но Декарт терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его сомнение не является систематическим: он сомневается во всём, кроме самого сомнения, но не исследует, как сознание конституирует мир. Он находит абсолютно несомненное основание (ego cogito), но не исследует его конституирующую жизнь. Его «эпохе» — «эпохе без феноменологии»: он заключает в скобки мир, но не исследует сознание, которое этот мир конституирует.

Связь с ядром Части I. Неудача Декарта — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Декарт схватывает данность (ego cogito как абсолютно несомненное основание), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Его «эпохе» — зародыш феноменологической редукции, но не сама редукция. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Декарта остаётся неосмысленной.

Следствие. Декарт предвосхищает феноменологическую редукцию, но терпит неудачу, потому что не исследует конституирование мира в сознании. Критика этой ограниченности и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.4.2. Открытие чистой субъективности

Что это. Декарт открывает ego cogito как абсолютно несомненное основание: «Cogito, ergo sum». Это открытие чистой субъективности, которая предшествует всякому объективному знанию. Декарт находит, что даже если сомневаться во всём, нельзя сомневаться в том, что я сомневаюсь, а значит, я существую как мыслящий субъект.

Гуссерль формулирует это так: «Хотя я могу сомневаться во всём мире и, возможно, действительно сомневаюсь, нечто остаётся несомненным: именно это, что я сомневаюсь, а также то, что этот мир является мне через чувства, что сейчас у меня есть то или иное восприятие, что я сужу о нём так или иначе, что, чувствуя, я оцениваю его, желаю его, хочу его и т.д. Я есмь, sum cogitans, я есть субъект этой сознательной жизни, которая течёт с этими восприятиями, воспоминаниями, суждениями, чувствами и т.д., и я тот же самый в этом потоке с абсолютной уверенностью и несомненностью» (Лекция 10a).

Почему это важно для Гуссерля. Декарт предвосхищает открытие чистой субъективности, центральное для феноменологии. Он показывает, что сознание не является «вещью среди вещей», а является абсолютным основанием всякого познания. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи трансцендентального сознания: сознание не есть объект среди других объектов, а есть условие возможности всякого объективного знания.

Гуссерль формулирует это так: «Впервые показала себя, и прочно очерченной, непосредственно осознающая себя субъективность в своём бытии-в-себе-и-для-себя, переживаемая для себя с абсолютной несомненностью в своём чистом бытии-для-себя, в потоке сознания, составляющем её чистую жизнь. И стало очевидным, что всё, что может быть для Я и как-либо полагаемо или мыслимо им, будет таковым лишь постольку, поскольку оно является в его сознательной жизни, в некоей субъективно-сознательной форме для него» (Лекция 10a).

Связь с ядром Части I. Открытие чистой субъективности — это открытие функции (конституирующей жизни сознания), которая предшествует всякой данности (мир, знание, истина). Но Декарт не исследует эту функцию: он находит ego cogito, но не исследует, как оно конституирует мир. Это «открытие функции без исследования функции» — зародыш феноменологии, но не сама феноменология.

Следствие. Декарт открывает чистую субъективность, но не исследует её конституирующую жизнь. Критика этой ограниченности и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.4.3. Ложная интерпретация: объективизм и теория двух субстанций

Что это. Декарт интерпретирует ego cogito как субстанцию (res cogitans), которая противостоит протяжённой субстанции (res extensa). Это объективизм, который превращает сознание в вещь среди вещей. Декарт не видит, что сознание не есть «вещь», а есть конституирующая жизнь, которая не может быть объективирована без остатка.

Гуссерль формулирует это так: «Он [Декарт] не становится основателем подлинно трансцендентальной философии, построенной на трансцендентальной почве, ego cogito, потому что он остаётся полностью во власти объективистского предрассудка. Весь аппарат его медитативной философской методологии служит в конечном счёте для спасения объективного мира, субстрата объективных наук, и их самих от атак скептицизма… Чистое ego, открытое им, есть не что иное, как чистая психика, данное всякому познающему с абсолютной несомненностью, кусочек объективного мира, данный как единственный в непосредственном опыте, исходя из которого должно удостовериться, путём дедукции, в остальном мире» (Лекция 11a).

Почему это не ошибка Декарта. Ложная интерпретация Декарта — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Декарта нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он находит ego cogito, но интерпретирует его как «вещь», потому что у него нет метода для исследования сознания как функции. Он видит, что сознание является абсолютным основанием, но не видит, что это основание является конституирующей жизнью, а не субстанцией.

Гуссерль формулирует это так: «Причиной этого в случае Декарта было то, что он не ухватил глубочайший смысл проблемы новой философии, требовавшей радикального обоснования, или, что по сути то же самое, подлинный смысл трансцендентального обоснования — укоренённого в ego cogito — знания и науки. А это, в свою очередь, было вызвано тем, что он не усвоил должным образом урок скептицизма» (Лекция 10a).

Связь с ядром Части I. Ложная интерпретация Декарта — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Декарт схватывает данность (ego cogito как субстанцию), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Декарта остаётся неосмысленной.

Следствие. Декарт интерпретирует ego cogito как субстанцию, но не исследует его конституирующую жизнь. Его «субстанциализм» — зародыш объективизма, но не сама феноменология. Критика этой гипостазиции и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.4.4. Порочный круг теории очевидности

Что это. Декарт обосновывает очевидность через Бога, а бытие Бога — через очевидность. Это порочный круг. Декарт не может обосновать очевидность, потому что у него нет феноменологического метода для исследования того, как очевидность конституируется в сознании.

Гуссерль формулирует это так: «В попытке доказать право самоочевидности и её трансубъективную значимость, Декарт впадает в порочный круг, который был замечен очень рано и часто вызывал сожаление. Он выводит — неважно как — из конечности чистого человеческого ego необходимое существование Бога — что Бог не мог бы обманывать нас с помощью критерия самоочевидности. Тогда использование этого критерия позволено, и под его руководством выводится объективная значимость математики и математического естествознания» (Лекция 10a).

Почему это не логическая ошибка Декарта. Порочный круг — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Декарта нет феноменологического метода для исследования того, как очевидность конституируется в сознании. Он ищет внешнее обоснование очевидности (Бог), вместо того чтобы искать внутреннее обоснование (конституирование очевидности в сознании). Его «порочный круг» — симптом того, что он не исследует конституирующую жизнь сознания.

Гуссерль формулирует это так: «Он не видит абсурдности концепции очевидности как критерия, как чистого указателя истины, ни абсурдности всякого доказательства, предназначенного, в свою очередь, обеспечить легитимность этого указания. И он не видит также абсурдности всех претендующих на значимость умозаключений, которые должны вести из трансцендентальной сферы — из чистого ego — в объективную сферу» (Лекция 11a).

Связь с ядром Части I. Порочный круг теории очевидности — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне обоснования. Декарт схватывает данность (очевидность), но не схватывает функцию (конституирование очевидности в сознании), которая эту данность производит. Его «Бог» — внешнее обоснование, которое заменяет внутреннее обоснование через исследование конституирования. Критика этого круга и есть выявление функции, которая у Декарта остаётся неосмысленной.

Следствие. Декарт попадает в порочный круг, потому что не исследует конституирование очевидности в сознании. Критика этого круга и есть четвёртый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.4.5. Наследие Декарта: трансцендентальный реализм и психологизм

Что это. Декарт оставляет два наследия: трансцендентальный реализм (учение о том, что сознание направлено на независимо существующий мир) и психологизм (учение о том, что сознание есть предмет психологии). Оба наследия ложны, но они показывают, что проблема конституирования мира в сознании реальна.

Гуссерль формулирует это так: «Как наследственный порок, эта абсурдность проходит через Новое время в форме всех этих теорий трансцендентального реализма, и все прочие абсурдные мотивы передаются в будущее. Фундаментальная объективистская установка картезианской философии и весь стиль её научного обоснования придали новым точным наукам и всем позитивным наукам, пытавшимся следовать их образцу, мнимое право считать себя абсолютными науками и в конечном счёте противопоставить себя философии как изначально автономным наукам. Эта объективистская черта повлекла за собой развитие психологистских и натуралистических теорий разума, со скрытой абсурдностью которых пришлось затем бороться веками» (Лекция 11a).

Почему это важно для Гуссерля. Наследие Декарта показывает, что проблема «первой философии» не может быть решена в рамках наивного объективизма. Она требует трансцендентального поворота — исследования конституирующей жизни сознания. Декарт предвосхищает этот поворот (ego cogito), но не осуществляет его (субстанциализм). Его наследие — зародыш трансцендентальной феноменологии, но не сама феноменология.

Гуссерль формулирует это так: «Декарт остановился у открытой им самим двери трансцендентальной философии, единственной подлинно радикальной философии. Он не сделал шага, чтобы войти в царство матерей, никем не хоженое, но готовое для того, чтобы по нему ступили. Его философский радикализм потерпел неудачу» (Лекция 11a).

Связь с ядром Части I. Наследие Декарта — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Декарт схватывает данность (ego cogito как субстанцию), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этого наследия и есть выявление функции, которая у Декарта остаётся неосмысленной.

Следствие. Наследие Декарта — зародыш трансцендентальной феноменологии, но не сама феноменология. Критика этого наследия и есть пятый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.4 показывает, что Декарт — «великий начинатель» и одновременно «великий неудачник»: он открывает ego cogito как абсолютно несомненное основание, но интерпретирует его как субстанцию, а не как конституирующую жизнь сознания. Его универсальное сомнение предвосхищает феноменологическую редукцию, но не исследует конституирование мира в сознании. Его теория очевидности попадает в порочный круг, потому что он ищет внешнее обоснование (Бог), вместо того чтобы искать внутреннее обоснование (конституирование очевидности в сознании). Его наследие — трансцендентальный реализм и психологизм — показывает, что проблема «первой философии» не может быть решена в рамках наивного объективизма.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне Декарта: он схватывает данность (ego cogito как субстанцию), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что Декарт — исток трансцендентальной философии, но не её предел: он предвосхищает феноменологию, но не является ею. Без этих различений Декарт выглядел бы как историческая фигура; с ними он становится необходимым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.5. Локк: попытка эгологии и натурализация сознания

Вводная

Локк занимает в критической истории идей особое положение. С одной стороны, он первый после Декарта, кто делает серьёзную попытку построить науку о сознании (эгологию): он обращается к внутреннему опыту, к «идеям» как непосредственным объектам рефлексии и ставит задачу систематического описания познавательной жизни. С другой стороны, он натурализирует сознание: интерпретирует «идеи» как «вещи», начертанные на чистой доске (tabula rasa), и тем самым закрывает путь к подлинной трансцендентальной эгологии. Эта двойственность — величие и неудача Локка — центральна для понимания того, почему проблема «первой философии» не может быть решена в рамках наивного объективизма.

Чтобы понять, почему Гуссерль помещает Локка после Декарта, нужно ответить на шесть вопросов: каков замысел и метод «Опыта о человеческом разумении» (0-II.5.1), в чём состоит наивный догматизм объективизма (0-II.5.2), как tabula rasa натурализирует сознание (0-II.5.3), как теория первичных и вторичных качеств искажает отношение сознания и мира (0-II.5.4), как теория абстракции обнаруживает слепоту к эйдосам (0-II.5.5) и какие скептические следствия вытекают из психологизма Локка (0-II.5.6). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без Локка проблема «первой философии» выглядела бы как рационалистическая проблема, не имеющая эмпиристского решения; с ним она становится проблемой, которая требует трансцендентального обоснования и терпит неудачу в рамках натурализма сознания.

Гуссерль формулирует это так: «Если Декарт в своём стремлении к истинной и подлинной философии как системе абсолютно обоснованных и самооправданных наук уже столкнулся с проблемой познания и потребовал, по меньшей мере, теории рассудка, предшествующей всем подлинным наукам, то Локк ставит целью действительно развить такую теорию и именно для тех же целей» (Лекция 12a). Это не историческая справка. Это указание на то, что Локк — первый, кто пытается реализовать картезианский проект науки о сознании, и что его неудача — необходимый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.5.1. «Опыт о человеческом разумении»: замысел и метод

Что это. «Опыт о человеческом разумении» (1690) — не метафизический трактат и не система, а эмпирическое исследование происхождения, объёма и границ человеческого познания. Локк ставит задачу: исследовать, как из простых идей (ощущений и рефлексии) возникают сложные идеи (субстанции, отношения, модусы), и показать, какие из этих идей имеют реальное основание, а какие — нет.

Гуссерль формулирует это так: «Он [Локк] хочет вернуться (для него это одно и то же) к идеям как непосредственным объектам внутреннего восприятия и самым непосредственным объектам мышления, хочет систематически показать простые идеи и описать умственные операции, которые дух с ними совершает, хочет затем продвинуться к высшим формам знания и таким образом показать, как дух изначально и постепенно формирует всё знание, на которое он вообще способен. Это историческое исследование, которое он противопоставляет также психофизическому объяснению и которое видит, как задачу теории познания» (Лекция 14a).

Почему это важно для Гуссерля. Локк предвосхищает феноменологическое описание, но в натуралистической форме. Его «идеи» — не «вещи», а непосредственные объекты внутреннего восприятия. Его метод — не дедукция и не конструирование, а описание того, что дано во внутреннем опыте. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи дескриптивной феноменологии: Локк пытается описать сознание так, как оно дано, а не так, как оно «должно быть» по теории.

Гуссерль формулирует это так: «Нечто подобное он имеет в виду и для этической деятельности человека и норм, которые должны ею управлять. Локк не замечает, что гносеологические проблемы возможной значимости, понятые в их чистоте и по своей сущности, несовместимы с объективизмом его метода, что они eo ipso требуют поставить под вопрос универсум объективности — как это уже сделал Декарт — и держаться всецело и исключительно на почве чистого сознания» (Лекция 11a).

Но Локк терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его описание не является феноменологическим: он описывает сознание как вещь, а не как функцию. Он не видит, что идеи конституируются в сознании и что это конституирование может быть исследовано. Его «история сознания» — история вещей, а не история функции.

Связь с ядром Части I. Неудача Локка — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Локк схватывает данность (идеи как непосредственные объекты внутреннего восприятия), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Локка остаётся неосмысленной.

Следствие. Локк предвосхищает феноменологическое описание, но терпит неудачу, потому что не исследует конституирование мира в сознании. Критика этой ограниченности и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.5.2. Наивный догматизм объективизма

Что это. Локк принимает мир как данность и не ставит вопрос о его конституировании в сознании. Он исследует идеи, но не исследует сознание идей. Он предполагает, что мир уже дан, и спрашивает о происхождении знания о нём, вместо того чтобы спросить, как мир конституируется в познающей субъективности.

Гуссерль формулирует это так: «Вместо того чтобы начать, подобно Декарту, ставя под вопрос все науки и сам мир опыта, Локк наивно предполагает значимость новых объективных наук, и ещё более очевидным ему представляется существование переживаемого мира. Он не осознаёт абсурдности и порочного круга, заключённых в его теории познания и любой другой подобной ей» (Лекция 12a).

Почему это не ошибка Локка. Наивный догматизм — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Локка нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он принимает мир как данность, но не спрашивает, как эта данность производится функцией сознания. Его догматизм — догматизм без феноменологии: он предполагает мир, но не исследует, как мир конституируется в сознании.

Гуссерль формулирует это так: «Локк, стойко пребывая в своей наивно-догматической установке, тем не менее претендует на решение существенных проблем интеллекта, разума. Эти проблемы, тогда, очевидно, превращаются для него в психологические проблемы. Обоснование подлинной науки и философии осуществляется на основе самой по себе объективной науки: психологии» (Лекция 13a).

Связь с ядром Части I. Наивный догматизм — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Локк схватывает данность (мир как он дан), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Локка остаётся неосмысленной.

Следствие. Локк принимает мир как данность, но не исследует его конституирование в сознании. Его догматизм — зародыш объективизма, но не сама феноменология. Критика этой гипостазиции и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.5.3. Tabula rasa и натурализация сознания

Что это. Локк уподобляет сознание чистой доске (tabula rasa), на которой опыт оставляет следы. Это натурализация сознания, превращающая его в пассивный приёмник впечатлений. Сознание — не функция, которая конституирует мир, а вещь, которая получает впечатления.

Гуссерль формулирует это так: «Знаменательна знаменитая метафора tabula rasa (чистой доски), которую Локк берёт из древней традиции. Пробуждаясь к сознанию, душа подобна чистому листу бумаги, на котором опыт пишет знаки. То, что появляется в душе или, точнее, в сфере внутреннего опыта, — это ряды всегда новых таких знаков, всегда новых идей… В этой метафоре выражается тенденция к опредмечиванию, имеющая всё более сильные последствия в последующем развитии философии Локка. Знаки на грифельной доске, меловые или чернильные штрихи суть космические события и символизируют также лишь вещности. Подобно тому как пространство есть поле бытия физических вещей, поле сознания — пустая доска — есть своего рода пространство для внутрипсихических космических реальностей» (Лекция 14a).

Почему это не ошибка Локка. Натурализация сознания — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Локка нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он интерпретирует сознание как вещь, потому что у него нет метода для исследования сознания как функции. Он видит, что сознание получает впечатления, но не видит, что сознание конституирует мир через эти впечатления.

Гуссерль формулирует это так: «Натурализация сознания ослепляет не только в отношении Я, но и в отношении всего того, что принадлежит к сущности сознания как сознания. Подобно тому как сознание немыслимо без Я, оно немыслимо и без нечто, без некой объективности, которая для него сознательна. Следовательно, невозможно описание и тем более более высокое теоретизирование сознания, которое не описывало бы и не теоретизировало одновременно Я и сознаваемое в нём как сознаваемое этим сознанием» (Лекция 15a).

Связь с ядром Части I. Натурализация сознания — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Локк схватывает данность (сознание как вещь, на которой начертаны идеи), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Локка остаётся неосмысленной.

Следствие. Локк натурализирует сознание, но не исследует его конституирующую жизнь. Его tabula rasa — зародыш натурализма, но не сама феноменология. Критика этой гипостазиции и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.5.4. Теория первичных и вторичных качеств

Что это. Локк различает первичные качества (протяжённость, фигура, движение), принадлежащие вещам самим по себе, и вторичные качества (цвет, звук, вкус), принадлежащие только восприятию. Первичные качества объективны, вторичные субъективны.

Гуссерль формулирует это так: «Локк отделяет здесь первичные свойства от сил. Первичные, или изначальные, свойства — величина, форма, положение, движение или покой — суть качества, неразрывно присущие материальному телу в любом его состоянии. Посредством них оно воздействует на другие тела и на наши чувства… Если же мы рассмотрим интуиции, которые мы получаем из опыта тел, идеи, в которых нам представляются находящиеся вне нас материальные вещи, в которых они субъективно нам показываются, мы увидим, что эти идеи содержат также первичные качества, аналогичные внешним качествам, но, с другой стороны, содержат и специфически чувственные качества, такие как цвет, звук, тепло, холод и т.д., которых нет у материальных реальностей и которые суть лишь субъективные и значимы объективно лишь постольку, поскольку — благодаря отношениям психофизической причинности — они указывают на геометрико-механические свойства» (Лекция 14а).

Почему это не ошибка Локка. Теория первичных и вторичных качеств — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Локка нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он интерпретирует качества как вещи, которые принадлежат объектам или восприятию, потому что у него нет метода для исследования того, как качества конституируются в сознании. Он видит, что цвет субъективен, но не видит, что цвет конституируется в сознании как объективное свойство вещи.

Гуссерль формулирует это так: «Любопытно, что полная абсурдность этой теории так мало повредила её почти всеобщему признанию. Беркли был первым, кто её признал, но смог выявить её лишь несовершенно. Он неопровержимо показал частичную абсурдность её, указав на невозможность помыслить протяжённость без какой-либо специфически чувственной квалификации, то есть вообще невозможность первичных качеств без вторичных» (Лекция 16а).

Связь с ядром Части I. Теория первичных и вторичных качеств — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Локк схватывает данность (первичные и вторичные качества как вещи), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Локка остаётся неосмысленной.

Следствие. Локк различает первичные и вторичные качества, но не исследует их конституирование в сознании. Его теория качеств — зародыш феноменологии восприятия, но не сама феноменология. Критика этой гипостазиции и есть четвёртый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.5.5. Теория абстракции и слепота к эйдосам

Что это. Локк считает, что абстракция есть выделение общего из единичного. Но это Ideenblindheit: Локк не видит, что эйдосы усматриваются в интуиции, а не абстрагируются из опыта. Он не видит, что общее — не сумма единичных случаев, а сущность, которая усматривается в интуиции.

Гуссерль формулирует это так: «Наша новая тема — слепота по отношению к идеям и идеальным законам в хорошо понятом платоновском смысле. То, что, так сказать, по определению характеризует традиционный эмпиризм, — это фундаментальное предубеждение, будто только индивидуальное может быть изначально интуитивным. Отрицая возможность интуитивного схватывания всеобщностей, отрицают также и их возможное существование… Не признаётся схватывание понятийных сущностей, коррелятов общих терминов, а с другой стороны, не признаётся и существование таких сущностей как таковых» (Лекция 18a).

Почему это не ошибка Локка. Теория абстракции — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Локка нет феноменологического метода для схватывания эйдосов. Он интерпретирует общее как сумму единичных случаев, потому что у него нет метода для исследования того, как эйдосы усматриваются в интуиции. Он видит, что общее существует, но не видит, что общее конституируется в сознании как эйдос.

Гуссерль формулирует это так: «Общие сущности тоже суть объекты, они интендируются сознанием как объекты; о них сказывается правильно или неправильно, очевидно или неочевидно, как о любых других объектах и особенно как об индивидуальных объектах. Как и прочие объекты, как индивидуальные объекты, они суть единства во множественном сознании, интендирующем именно их, а не что-либо иное, и они могут быть осознаваемы, как и любые другие объекты, возможно, в превосходном модусе непосредственного схватывания их самих, то есть совершенно аналогично вещам, воспринимаемым в восприятии» (Лекция 18a).

Связь с ядром Части I. Теория абстракции — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Локк схватывает данность (общее как сумму единичных случаев), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Локка остаётся неосмысленной.

Следствие. Локк создаёт теорию абстракции, но не исследует конституирование эйдосов в сознании. Его теория абстракции — зародыш эйдетики, но не сама эйдетика. Критика этой гипостазиции и есть пятый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.5.6. Психологизм и скептические следствия

Что это. Локк сводит сознание к психологическим фактам, что ведёт к психологизму и скептицизму. Психологизм — учение о том, что логические и математические законы суть психологические законы, описывающие, как мы фактически мыслим, а не как мы должны мыслить. Скептицизм — следствие психологизма: если логические законы суть психологические законы, то они не имеют абсолютной значимости, и всякое знание становится относительным.

Гуссерль формулирует это так: «То, что мы вскрыли, противопоставляя его, есть не что иное, как сущностный смысл или, вернее, абсурдность всех традиционных — гносеологически заблудших — теорий внешнего и внутреннего чувства и тем самым всего оперирования данными внешнего и внутреннего опыта… Психологизм, основанный на такой феноменологической психологии (даже если бы он не знал её априорного характера), был бы излечим. Несомненно, он повредил бы развитию подлинной теории разума и подлинной философии; действительно, сделал бы их в принципе невозможными» (Лекция 17a).

Почему это не ошибка Локка. Психологизм — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Локка нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он интерпретирует логические законы как психологические факты, потому что у него нет метода для исследования того, как логические законы конституируются в сознании. Он видит, что логические законы существуют, но не видит, что они конституируются как абсолютные законы.

Гуссерль формулирует это так: «Психология, которая знает основное поле всех эмпирических психологических фактов — поле сознания — лишь в ошибочной натуралистической интерпретации, т.е. не знает его в его изначальной сущности, есть психология, которую мы должны отказаться признавать истинной наукой. Если она должна быть способна начать как истинная наука, она должна сделать это в форме систематического и чисто имманентного анализа сознания, т.е. в форме феноменологической психологии» (Лекция 17a).

Связь с ядром Части I. Психологизм — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Локк схватывает данность (логические законы как психологические факты), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Локка остаётся неосмысленной.

Следствие. Локк создаёт психологизм, но не исследует конституирование логических законов в сознании. Его психологизм — зародыш скептицизма, но не сама феноменология. Критика этой гипостазиции и есть шестой шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.5 показывает, что Локк — «великий начинатель» и одновременно «великий неудачник»: он первый после Декарта делает серьёзную попытку построить науку о сознании (эгологию), но натурализирует сознание, интерпретируя его как вещь (tabula rasa), а не как функцию. Его «Опыт о человеческом разумении» предвосхищает феноменологическое описание, но не исследует конституирование мира в сознании. Его теория первичных и вторичных качеств искажает отношение сознания и мира. Его теория абстракции обнаруживает слепоту к эйдосам. Его психологизм ведёт к скептицизму.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне Локка: он схватывает данность (идеи как вещи), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что Локк — исток эмпиристской психологии, но не её предел: он предвосхищает феноменологию, но не является ею. Без этих различений Локк выглядел бы как историческая фигура; с ними он становится необходимым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.6. Беркли: имманентная философия и проблема конституирования

Вводная

Беркли — первый философ Нового времени, который радикально порывает с наивным объективизмом и пытается построить имманентную философию: философию, которая не предполагает существование внешнего мира, а исследует только то, что дано в сознании. Он предвосхищает проблему конституирования — вопрос о том, как в сознании возникает смысл объективного мира, — но решает её сенсуалистически: мир сводится к комплексам ощущений, а единство вещи — к ассоциации. Эта двойственность — величие и неудача Беркли — центральна для понимания того, почему проблема «первой философии» не может быть решена в рамках имманентной философии, остающейся сенсуалистической.

Чтобы понять, почему Гуссерль помещает Беркли после Локка, нужно ответить на пять вопросов: в чём состоит критика Локка и принцип «esse est percipi» (0-II.6.1), что такое имманентная философия и как она ставит проблему конституирования (0-II.6.2), в чём состоит сенсуалистическая слепота к интенциональности (0-II.6.3), как монадологическая гипотеза Беркли соотносится с Лейбницем (0-II.6.4) и в чём ограниченность Беркли — отсутствие систематической науки о сознании (0-II.6.5). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без Беркли проблема «первой философии» выглядела бы как рационалистическая проблема, не имеющая имманентного решения; с ним она становится проблемой, которая требует трансцендентального обоснования и терпит неудачу в рамках сенсуалистической имманентности.

Гуссерль формулирует это так: «Здесь тогда выступает Беркли, один из самых радикальных и, по сути, гениальных философов Нового времени. Современная эмпиристская теория познания и современная психология почитают его как своего величайшего предшественника. Но лучшее в его духе, то, что выходит за пределы дальнейшего — несомненно, восхитительного — развития натуралистически-имманентных анализов Локка, современность, мне кажется, не смогла понять» (Лекция 21a). Это не историческая справка. Это указание на то, что Беркли — первый, кто ставит проблему конституирования в имманентной философии, и что его неудача — необходимый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.6.1. Критика Локка: esse est percipi

Что это. Беркли отвергает различие первичных и вторичных качеств: все качества существуют только в восприятии. «Esse est percipi» — быть значит быть воспринимаемым. Нет никакой материальной субстанции, которая поддерживает качества; есть только воспринимаемые качества и воспринимающий дух.

Гуссерль формулирует это так: «Мы уже говорили о критике — восхитительной для своего времени — которую Беркли даёт локковской теории материальных субстанций и их первичных качеств. Это критика, затрагивающая существенное, но по сути не исчерпывающая. Она служит Беркли для обоснования первой — хотя и натуралистической — имманентной теории материального мира» (Лекция 21a).

Почему это важно для Гуссерля. Беркли предвосхищает феноменологическую редукцию, но в сенсуалистической форме. Его «esse est percipi» — не отрицание мира, а заключение в скобки вопроса о его существовании независимо от восприятия. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи эпохе: Беркли не отрицает мир, а воздерживается от суждения о нём, чтобы исследовать, как он дан сознанию. Гуссерль прямо говорит: «Он [Беркли] — первый, кто действительно увидел проблему, хотя и в ещё примитивной начальной форме» (Лекция 21a).

Но Беркли терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его имманентная философия не является феноменологией: он сводит мир к комплексам ощущений, но не исследует, как эти комплексы конституируются в сознании как единство вещи. Он видит, что мир дан через восприятие, но не видит, что восприятие конституирует мир через синтез. Его имманентная философия — имманентность без конституирования.

Связь с ядром Части I. Неудача Беркли — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Беркли схватывает данность (воспринимаемые качества), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Беркли остаётся неосмысленной.

Следствие. Беркли предвосхищает феноменологическую редукцию, но терпит неудачу, потому что не исследует конституирование мира в сознании. Критика этой ограниченности и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.6.2. Имманентная философия и проблема конституирования

Что это. Беркли пытается объяснить, как из субъективных восприятий возникает объективный мир, но может объяснить это только через Бога, который вызывает в нас восприятия. Это имманентная философия, которая не может объяснить объективность знания без внешней причины (Бога). Но главное — Беркли впервые ставит проблему конституирования: как в сознании возникает смысл объективного мира?

Гуссерль формулирует это так: «Едва Беркли принимает чисто имманентную установку, как он усматривает проблему и пытается её решить. С гениальной смелостью он восстанавливает право естественного опыта. Взятый чисто имманентно, как переживание эго, внешний опыт дан как опыт самого внешнего мира. Увиденное, услышанное, чувственно схваченное дано как сама природа, как она сама, изначально, а не как некий образ или копия» (Лекция 21a).

Почему это важно для Гуссерля. Беркли предвосхищает проблему конституирования, которая станет центральной для феноменологии. Он показывает, что мир не дан «сам по себе», а конституируется в сознании через восприятие. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи конституирования: мир не есть вещь в себе, а есть коррелят сознания, который конституируется в восприятии.

Но Беркли терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его конституирование не является феноменологическим: он сводит мир к комплексам ощущений, но не исследует, как эти комплексы конституируются в сознании как единство вещи. Он видит, что мир конституируется в восприятии, но не видит, что восприятие конституирует мир через синтез. Его конституирование — конституирование без синтеза.

Гуссерль формулирует это так: «Однако, с другой стороны, Беркли остаётся пленником натурализма tabula rasa. Сенсуалистически он смешивает воспринимаемую вещь в очевидности её восприятия с соответствующим комплексом сенсорных данных — зрительных, тактильных, акустических и прочих — не осознавая, что вещь, данная как тождественная в непрерывности восприятия, не может быть — именно как очевидно тождественная — непрестанной сменой чувственных данных» (Лекция 21a).

Связь с ядром Части I. Неудача Беркли — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Беркли схватывает данность (комплексы ощущений), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Беркли остаётся неосмысленной.

Следствие. Беркли ставит проблему конституирования, но не исследует конституирование мира в сознании. Критика этой ограниченности и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.6.3. Сенсуалистическая слепота к интенциональности

Что это. Беркли сводит сознание к sensations (ощущениям) и не видит, что сознание интенционально: оно всегда есть сознание о чём-то. Он не видит, что ощущение и восприятие вещи — разные структуры сознания, а не комплексы ощущений. Он не видит, что сознание направлено на объект, который не сводится к комплексу ощущений.

Гуссерль формулирует это так: «От него — как и от всех сенсуалистов и, конечно, от всех психологистов натуралистической школы — ускользает очевидное различие, усматриваемое в имманентности между варьированием модусов явления, аспектов, непрерывно сменяющихся — что касается уже любого из индивидуальных свойств вещи — и самой являющейся вещью и её являющимися свойствами, и это чисто в качестве являющихся. Если принять эти последовательные явления за данные чувственности, то тезис Беркли означает тогда, что мир, который познающий испытывает, есть не что иное, как комплекс ощущений, имеющийся у него в каждый данный момент; это означает, что он подменяет единство испытанной вещи множественностью спектра её явлений» (Лекция 21a).

Почему это не ошибка Беркли. Сенсуалистическая слепота — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Беркли нет феноменологического метода для схватывания интенциональности. Он интерпретирует сознание как комплекс ощущений, потому что у него нет метода для исследования сознания как интенционального акта. Он видит, что сознание содержит ощущения, но не видит, что сознание направлено на объект через эти ощущения.

Гуссерль формулирует это так: «Именно это единство (мы сказали бы, синтетическое), сама вещь, переживаемая как единство реальных и возможных опытов (или, если угодно здесь заменить: реальных и возможных комплексов), остаётся незамеченным для Беркли» (Лекция 25a).

Связь с ядром Части I. Сенсуалистическая слепота — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Беркли схватывает данность (комплексы ощущений), но не схватывает функцию (интенциональную жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Беркли остаётся неосмысленной.

Следствие. Беркли сводит сознание к ощущениям, но не исследует его интенциональную структуру. Критика этой гипостазиции и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.6.4. Монадологическая гипотеза и сравнение с Лейбницем

Что это. Беркли вводит монадологическую гипотезу: мир состоит из духов (монад), которые не взаимодействуют друг с другом, а согласуются через Бога. Это похоже на монадологию Лейбница, но есть различие: Лейбниц строит метафизическую интерпретацию математического естествознания, а Беркли — имманентную теорию опыта.

Гуссерль формулирует это так: «Как бы примитивна ни была вся эта теория, сколь бы ей ни недоставало тщательной научной разработки вплоть до деталей, она тем не менее является первой теорией трансценденции, основанной на имманентности, первой попыткой научно определить смысл мира опыта, исходя из необходимых теоретических требований, возникающих из самих чисто имманентных переживаний. В этом мы видим также существенное различие между теорией Беркли и современной ей монадологией Лейбница. Даже если они столь схожи в своих результатах, они весьма различны по своей концепции и способу обоснования» (Лекция 22a).

Почему это важно для Гуссерля. Беркли предвосхищает интерсубъективность, но в теологической форме. Он показывает, что объективный мир конституируется через согласование восприятий разных духов, но объясняет это согласование через Бога. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи интерсубъективности: объективный мир не есть вещь в себе, а есть коррелят согласованных восприятий разных субъектов.

Но Беркли терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его интерсубъективность не является феноменологической: он объясняет согласование восприятий через Бога, но не исследует, как это согласование конституируется в сознании. Он видит, что объективный мир конституируется через согласование, но не видит, что согласование конституируется через эмпатию и общий жизненный мир.

Гуссерль формулирует это так: «Теория монад Лейбница носит стиль метафизической интерпретации математического естествознания и материальной природы… С другой стороны, Беркли, епископ Клойнский, также заинтересован, естественно, в теологии, и даже исключительно, а не, как Лейбниц, одновременно и в теологии, и в естествознании, ибо он не является в то же время исследователем природы. Но новое в нём то, что он предлагает не метафизическую и теологическую интерпретацию, а систематическое научное исследование без предпосылок» (Лекция 22a).

Связь с ядром Части I. Неудача Беркли — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Беркли схватывает данность (согласование восприятий), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Его «Бог» — внешнее обоснование, которое заменяет внутреннее обоснование через исследование конституирования. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Беркли остаётся неосмысленной.

Следствие. Беркли предвосхищает интерсубъективность, но не исследует её конституирование в сознании. Критика этой гипостазиции и есть четвёртый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.6.5. Ограниченность Беркли: отсутствие систематической науки о сознании

Что это. Беркли не создаёт систематической науки о сознании, потому что сводит сознание к ощущениям и не видит его интенциональной структуры. Он не исследует, как сознание конституирует мир через синтез, и не создаёт метода для описания этого конституирования.

Гуссерль формулирует это так: «Но в том очищении, которое Беркли производит с запутанными постановками вопросов Локка относительно имманентного интуиционизма, уже содержится зародыш новой науки о сознании, которая, как наука о чистом сознании, необходимо отделяется от всей традиционной психологии как объективной науки о мире; хотя вся психология имеет дело с переживаниями сознания. Тем не менее, сам Беркли ещё не осуществляет систематической разработки этой чистой науки о сознании, даже не пересматривает полную её идею как фундаментальной науки всего познания и всякой науки вообще, хотя его Трактат, его диалоги и даже его гениальное первое сочинение о Теории зрения... подготавливают идею этой науки и уже направлены к ней как примитивные планы» (Лекция 22a).

Почему это не ошибка Беркли. Отсутствие систематической науки о сознании — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Беркли нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он видит, что сознание конституирует мир, но не видит, что это конституирование может быть систематически исследовано. Его имманентная философия — философия без науки о сознании.

Гуссерль формулирует это так: «Тот, кто совершенствует работу Беркли, но далеко превосходя его в отношении имманентного натурализма, — это Дэвид Юм. Его особая важность в истории философии обусловлена, прежде всего, тем, что он различает в теориях и критике Беркли прорыв новой психологии и признаёт в ней фундаментальную науку всякой возможной науки вообще; кроме того, он пытается систематически осуществить эту науку» (Лекция 22a).

Связь с ядром Части I. Отсутствие систематической науки о сознании — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Беркли схватывает данность (комплексы ощущений), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Беркли остаётся неосмысленной.

Следствие. Беркли предвосхищает науку о сознании, но не создаёт её. Критика этой ограниченности и есть пятый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.6 показывает, что Беркли — «великий начинатель» и одновременно «великий неудачник»: он первый, кто радикально порывает с наивным объективизмом и пытается построить имманентную философию, но сводит сознание к ощущениям и не видит его интенциональной структуры. Его «esse est percipi» предвосхищает феноменологическую редукцию, но не исследует конституирование мира в сознании. Его имманентная философия ставит проблему конституирования, но не создаёт систематической науки о сознании. Его монадология предвосхищает интерсубъективность, но объясняет её через Бога.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне Беркли: он схватывает данность (комплексы ощущений), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что Беркли — исток имманентной философии, но не её предел: он предвосхищает феноменологию, но не является ею. Без этих различений Беркли выглядел бы как историческая фигура; с ними он становится необходимым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.7. Юм: радикальный скептицизм и первая феноменология

Вводная

Юм занимает в критической истории идей особое положение. С одной стороны, он доводит эмпиризм до крайних следствий: если всё знание происходит из впечатлений, то не только материальная субстанция, но и духовная субстанция, и Я, и причинность, и объективный мир оказываются фикциями. С другой стороны, именно этот радикальный скептицизм делает Юма первым феноменологом: он пытается систематически описать поток сознания так, как он дан, без объективистских предпосылок. Эта двойственность — величие и неудача Юма — центральна для понимания того, почему проблема «первой философии» не может быть решена в рамках скептического эмпиризма, но требует трансцендентального обоснования.

Чтобы понять, почему Гуссерль помещает Юма после Беркли, нужно ответить на пять вопросов: в чём состоит номиналистическая редукция всех идей к впечатлениям (0-II.7.1), почему объективистское описание сознания абсурдно (0-II.7.2), как Юм ставит проблему конституирования (0-II.7.3), почему тотальный скептицизм абсурден (0-II.7.4) и почему Юм — «предвосхищение феноменологии» (0-II.7.5). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без Юма проблема «первой философии» выглядела бы как догматическая проблема, не имеющая скептического решения; с ним она становится проблемой, которая требует трансцендентального обоснования и терпит неудачу в рамках скептического эмпиризма.

Гуссерль формулирует это так: «Его [Юма] особая важность в истории философии обусловлена, прежде всего, тем, что он различает в теориях и критике Беркли прорыв новой психологии и признаёт в ней фундаментальную науку всякой возможной науки вообще; кроме того, он пытается систематически осуществить эту науку, используя работу, проделанную Беркли, и, в неочищенной форме, отчасти также проделанную Локком, и делает это в стиле имманентного натурализма самой строгой последовательности» (Лекция 22a). Это не историческая справка. Это указание на то, что Юм — первый, кто пытается систематически осуществить науку о сознании, и что его неудача — необходимый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.7.1. Номиналистическая редукция всех идей к впечатлениям

Что это. Юм сводит все идеи к впечатлениям (impressions). Впечатления — живые и сильные восприятия; идеи — бледные копии впечатлений. Всё, что не может быть сведено к впечатлению, является фикцией. Это номиналистическая редукция, отрицающая существование абстрактных идей и общих понятий.

Гуссерль формулирует это так: «У Юма этот принцип предстаёт с впечатляющей псевдоясностью в методической форме редукции всех идей к впечатлениям. Впечатления суть изначально живые и сильные восприятия, которые, после того как прошли, возвращаются репродуктивно в виде поблекших копий, репродукций; то, что Юм называет идеями. Смешиваясь друг с другом и соединяясь в том, что называется мышлением, образуя новые идеи, они порождают идеи и мысли, которые кажутся репродукциями, но, будучи так сформированы, сами не происходят из оригинальных впечатлений и не могут быть отнесены к реальным впечатлениям, которые можно было бы впоследствии проверить. Здесь источник всех ошибок, всех абсурдностей мышления, не придерживающегося фактов» (Лекция 23a).

Почему это важно для Гуссерля. Юм предвосхищает феноменологическое описание, но в сенсуалистической форме. Его впечатления — не вещи, а непосредственно данные сознания. Его метод — не дедукция и не конструирование, а описание того, что дано во внутреннем опыте. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи дескриптивной феноменологии: Юм пытается описать сознание так, как оно дано, а не так, как оно «должно быть» по теории.

Но Юм терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его редукция не является феноменологической: он сводит идеи к впечатлениям, но не исследует, как впечатления конституируются в сознании как единство опыта. Он видит, что идеи происходят из впечатлений, но не видит, что впечатления конституируются в сознании через синтез. Его редукция — редукция без конституирования.

Связь с ядром Части I. Неудача Юма — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Юм схватывает данность (впечатления), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Юма остаётся неосмысленной.

Следствие. Юм предвосхищает феноменологическое описание, но терпит неудачу, потому что не исследует конституирование опыта в сознании. Критика этой ограниченности и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.7.2. Абсурдность объективистского описания сознания

Что это. Юм описывает сознание как поток впечатлений и идей, но это описание абсурдно, потому что не может объяснить единство сознания. Если сознание есть поток дискретных впечатлений, то как возможны Я, тождество, единство опыта? Юм отвечает: это фикции, созданные ассоциацией и привычкой.

Гуссерль формулирует это так: «Для Юма впечатление есть эпистемологический титул, обозначающий интуиции, призванные осуществлять операцию сознания верификации очевидности. Это, очевидно, предполагает, что они имеют в себе сознание — как само-данность соответствующих объектов, понятийных сущностей, содержаний индивидуальных или общих суждений, в которых, так сказать, могут исполняться простые мнения (bloßen Meinungen), которые надлежит проверить. Так что впечатление есть, в истине, титул для сознания очевидности вообще или, в самом широком смысле, для интуиции самой вещи вообще, понятой как возможное основание для всякого рода очевидствования, для любой верификации. Реальная вещь, которая, как таковая, существует просто, ничего не верифицирует и не имеет в себе ничего верифицирующего» (Лекция 23a).

Почему это не ошибка Юма. Абсурдность объективистского описания — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Юма нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он интерпретирует сознание как поток вещей, потому что у него нет метода для исследования сознания как функции. Он видит, что сознание содержит впечатления, но не видит, что сознание конституирует единство через эти впечатления.

Гуссерль формулирует это так: «Разумеется, имманентные переживания, поскольку они рассматриваются исключительно как события, протекающие в универсальной форме имманентного времени и протяжённые в периодах имманентного времени, имеют также своего рода структуру реальных частей и свойств, допускающую своего рода объективное описание. К таким описаниям, следующим за временным течением, его структурированиям и временным характеристикам, несомненно, относится то, что идеи обычно более мимолётны, чем впечатления. Следовало бы серьёзно поразмыслить, включать ли сюда также и эти различия типа интенсивности живости или не происходит ли здесь уже смешение модуса интенциональной интуитивности с модусом, так сказать, индивидуального бытия в имманентной темпоральности. Но даже если бы это было верно, всё равно фундаментально абсурдно описание, которое хочет научить нас, что то, что делает впечатление впечатлением, а идею идеей, не что иное, как подобные объективные моменты» (Лекция 23a).

Связь с ядром Части I. Абсурдность объективистского описания — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Юм схватывает данность (впечатления как вещи), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Юма остаётся неосмысленной.

Следствие. Юм описывает сознание как поток вещей, но не исследует его конституирующую жизнь. Критика этой гипостазиции и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.7.3. Проблема конституирования у Юма

Что это. Юм ставит проблему конституирования: как из субъективных впечатлений возникает объективный мир? Но он не может её решить, потому что не видит интенциональной структуры сознания. Он объясняет единство вещи через ассоциацию и привычку, но это объяснение абсурдно: ассоциация не может создать объективность, она может создать только субъективное ожидание.

Гуссерль формулирует это так: «Но как можно понять это смыслополагание, исходя из сознания? Как оно возникает в генезисе изначального сознания? Для нас, видящих за историческими границами того времени и имеющих перед глазами трансцендентальную науку о сознании как сознании, ясно, что проблема индуктивного объяснения в психологической имманентности по образцу разъяснений естествознания есть полный абсурд. Но, с другой стороны, за этой абсурдной проблемой скрывается — предчувствуемый и в известной мере предвосхищённый — великий подлинный вопрос, который уже как описательный должен быть поставлен для всякого основного вида конститутивных объектов структуры мира (и, говоря идеально, для мира вообще) и который требует огромного количества сущностных констатаций» (Лекция 25а).

Почему это важно для Гуссерля. Юм предвосхищает проблему конституирования, которая станет центральной для феноменологии. Он показывает, что объективный мир не дан «сам по себе», а конституируется в сознании через впечатления и ассоциацию. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи конституирования: мир не есть вещь в себе, а есть коррелят сознания, который конституируется в опыте.

Но Юм терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его конституирование не является феноменологическим: он объясняет единство вещи через ассоциацию, но не исследует, как это единство конституируется в сознании. Он видит, что мир конституируется в сознании, но не видит, что это конституирование имеет свою собственную структуру, которая может быть описана.

Гуссерль формулирует это так: «Ибо необходимо точно показать и подвергнуть анализу интенциональной деятельности сущностные конфигурации сознания для каждого из этих основных видов объективностей, начиная с материальной объективности и физической природы вообще, так как в этих конфигурациях конституируется — как синтетическое единство и, прежде всего, в изначальном опыте — объективность этих видов вообще» (Лекция 25а).

Связь с ядром Части I. Неудача Юма — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Юм схватывает данность (впечатления), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Его ассоциация — внешнее объяснение, которое заменяет внутреннее описание конституирования. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Юма остаётся неосмысленной.

Следствие. Юм ставит проблему конституирования, но не исследует конституирование мира в сознании. Критика этой ограниченности и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.7.4. Тотальный скептицизм и его абсурдность

Что это. Юм приходит к тотальному скептицизму: мы не можем знать ничего с абсолютной достоверностью. Но это абсурд, потому что скептицизм сам предполагает достоверность: «Aller echte Skeptizismus… zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, daß er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet» (Hua III/1, § 79, S. 873).

Гуссерль формулирует это так: «Следовательно, философия Юма есть явный крах всякой философии, которая хочет дать научный отчёт о мире посредством естествознания или метафизики. Философия как последняя наука доказывает, что всякая наука о фактах иррациональна, то есть не является наукой. Заключение, естественно, есть полный абсурд, так как сама философия, как универсальная психология, должна быть наукой о фактах» (Лекция 25a).

Почему это не ошибка Юма. Тотальный скептицизм — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Юма нет феноменологического метода для схватывания абсолютной достоверности. Он приходит к скептицизму, потому что у него нет метода для исследования того, как достоверность конституируется в сознании. Он видит, что всё может быть подвергнуто сомнению, но не видит, что само сомнение предполагает достоверность.

Гуссерль формулирует это так: «Уже было сказано ранее, что все эти скептические теории предполагают, так сказать, рациональность самого разума, другими словами, предполагают, что необходимость знаний об отношениях идей действительно подлинна и понятна и, как таковая, познаваема посредством очевидного критерия, что отрицание этой необходимости производит абсурд» (Лекция 25a).

Связь с ядром Части I. Тотальный скептицизм — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне обоснования. Юм схватывает данность (впечатления), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Его скептицизм — внешнее следствие, которое заменяет внутреннее обоснование через исследование конституирования. Критика этого скептицизма и есть выявление функции, которая у Юма остаётся неосмысленной.

Следствие. Юм приходит к тотальному скептицизму, потому что не исследует конституирование достоверности в сознании. Критика этого скептицизма и есть четвёртый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.7.5. Юм как предвосхищение феноменологии

Что это. Несмотря на скептицизм, Юм предвосхищает феноменологию: он исследует сознание как поток впечатлений и ставит проблему конституирования. Гуссерль видит в Юме предвосхищение феноменологии, но не саму феноменологию.

Гуссерль формулирует это так: «Именно для нас важно в скептицизме Юма, в этом последовательном сенсуалистическом субъективизме то, что, хотя он не содержит ни одного положения, которое можно было бы научно отстаивать, он есть интуиционистская и чисто имманентная философия и, таким образом, предварительная форма единственной подлинной интуиционистской философии — феноменологии» (Лекция 25a).

Почему это важно для Гуссерля. Юм предвосхищает феноменологическое исследование сознания, но в сенсуалистической форме. Он показывает, что сознание не есть вещь среди вещей, а есть поток впечатлений, который должен быть описан так, как он дан. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи дескриптивной феноменологии: Юм пытается описать сознание так, как оно дано, а не так, как оно «должно быть» по теории.

Но Юм терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его феноменология не является трансцендентальной: он описывает сознание как поток вещей, но не исследует, как этот поток конституирует мир. Он видит, что сознание содержит впечатления, но не видит, что сознание конституирует мир через эти впечатления. Его феноменология — феноменология без трансцендентального обоснования.

Гуссерль формулирует это так: «Мы можем сказать также, что это первый систематический и всеобъемлющий набросок конкретной конститутивной проблематики, первая конкретная и чисто имманентная теория познания. Во всяком случае, мы могли бы также сказать, что Трактат Юма есть первый набросок чистой феноменологии, но в форме чисто сенсуалистской и эмпирической феноменологии» (Лекция 22a).

Связь с ядром Части I. Неудача Юма — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Юм схватывает данность (впечатления), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Юма остаётся неосмысленной.

Следствие. Юм предвосхищает феноменологию, но не создаёт её. Его феноменология — зародыш трансцендентальной феноменологии, но не сама трансцендентальная феноменология. Критика этой ограниченности и есть пятый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.7 показывает, что Юм — «великий начинатель» и одновременно «великий неудачник»: он доводит эмпиризм до крайних следствий и создаёт первую систематическую попытку науки о сознании (феноменологии), но сводит сознание к потоку впечатлений и не видит его интенциональной структуры. Его редукция всех идей к впечатлениям предвосхищает феноменологическое описание, но не исследует конституирование мира в сознании. Его проблема конституирования ставит вопрос о том, как из субъективных впечатлений возникает объективный мир, но не может её решить, потому что не видит интенциональной структуры сознания. Его тотальный скептицизм абсурден, потому что скептицизм сам предполагает достоверность. Но именно этот скептицизм делает Юма предвосхищением феноменологии: он показывает, что сознание должно быть исследовано так, как оно дано, а не так, как оно «должно быть» по теории.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне Юма: он схватывает данность (впечатления), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что Юм — исток феноменологии, но не её предел: он предвосхищает феноменологию, но не является ею. Без этих различений Юм выглядел бы как историческая фигура; с ними он становится необходимым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.8. Рационализм и метафизика Нового времени

Вводная

Рационализм Нового времени — Спиноза, Лейбниц, Кант — занимает в критической истории идей особое положение. Если эмпиризм (Локк, Беркли, Юм) шёл от внутреннего опыта к скептицизму и тем самым негативно подготавливал трансцендентальный поворот, то рационализм шёл от чистого разума к метафизике и тем самым позитивно подготавливал идею «первой философии» как абсолютно обоснованной науки. Но рационализм терпит неудачу: он строит метафизику без феноменологического метода, то есть без исследования конституирующей жизни сознания. Эта двойственность — позитивная функция и догматическая неудача рационализма — центральна для понимания того, почему проблема «первой философии» не может быть решена в рамках догматической метафизики, но требует трансцендентального обоснования.

Чтобы понять, почему Гуссерль помещает рационализм после Юма, нужно ответить на пять вопросов: как Спиноза строит «Этику, доказанную в геометрическом порядке» (0-II.8.1), как Лейбниц предвосхищает интенциональность через монадологию (0-II.8.2), как Кант строит критицизм и регрессивный метод (0-II.8.3), в чём ограниченность Канта — отсутствие феноменологии сознания (0-II.8.4) и как соотносятся Лейбниц и Кант — интуиция идей vs. априорные формы (0-II.8.5). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части 0-II: без рационализма проблема «первой философии» выглядела бы как скептическая проблема, не имеющая позитивного решения; с ним она становится проблемой, которая требует трансцендентального обоснования и терпит неудачу в рамках догматической метафизики.

Гуссерль формулирует это так: «Если важная функция эмпиризма в Новое время состояла в том, чтобы помочь проложить путь методу возврата к феноменологическим истокам всякого познания как необходимому пути для обоснования философии вообще, и в усилении требования радикально интуиционистской философии, то функция рационализма идёт в совершенно ином направлении. В своей постоянной борьбе против эмпиризма он никогда не может воздать ему должное в самом глубоком смысле, ни понять значительное существенное ядро, скрытое за его скептическими абсурдами. Поэтому он никогда не пытается начать развитие лучшей имманентной философии, которая пришла бы на смену скептическим абсурдам. Сам он был призван к этому» (Лекция 26a). Это не историческая справка. Это указание на то, что рационализм — позитивное течение, которое предвосхищает «первую философию», но терпит неудачу, потому что не имеет феноменологического метода.

0-II.8.1. Спиноза: «Этика, доказанная в геометрическом порядке»

Что это. Спиноза строит метафизику по образцу геометрии: выводит все следствия из нескольких аксиом и определений. Его «Этика» (1677) — не этический трактат в обычном смысле, а метафизическая система, которая должна объяснить всё сущее — от Бога до человеческих страстей — «в геометрическом порядке» (more geometrico).

Гуссерль формулирует это так: «В связи с этим последним мы, естественно, ссылаемся на Спинозу и его Этику, доказанную в геометрическом порядке. В его мышлении не вмешивается никакой вне-теоретический мотив, принимающий во внимание потребности позитивной религии и теологии. Напротив, с полным отсутствием внимания он пытается развить онтологию и а-теологическую теологию, и этику из аксиоматических фундаментальных определений и строго дедуктивным образом» (Лекция 26a).

Почему это важно для Гуссерля. Спиноза предвосхищает идею эйдетики, но в догматической форме. Он строит метафизику по образцу геометрии, то есть как дедуктивную систему, которая выводит все следствия из аксиом. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи mathesis universalis: философия должна быть строгой наукой, которая выводит все следствия из априорных принципов. Но Спиноза терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его геометрический порядок не является феноменологическим обоснованием: он дедуцирует следствия из аксиом, но не исследует, как эти аксиомы конституируются в сознании. Он видит, что философия должна быть строгой наукой, но не видит, что строгость требует трансцендентального обоснования аксиом через исследование конституирующей жизни сознания.

Гуссерль формулирует это так: «Но перед такими попытками, когда они представали как окончательные науки, не могла не стать ощутимой та наивность, с которой требовалась абсолютная значимость и метафизическая ценность их результатов. Метафизика — это имя, под которым всегда притязали на окончательно значимое онтологическое познание. Но с тех пор, как с Размышлениями Декарта возникла проблема возможности объективного познания в имманентности познающего субъекта, ценность всех объективных наук, а тем самым и всякой наивной метафизики, должна была стать проблематичной» (Лекция 27a).

Связь с ядром Части I. Неудача Спинозы — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Спиноза схватывает данность (аксиомы и их следствия), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Спинозы остаётся неосмысленной.

Следствие. Спиноза предвосхищает идею эйдетики, но терпит неудачу, потому что строит метафизику без феноменологического метода. Его геометрический порядок — зародыш эйдетики, но не сама эйдетика. Критика этой ограниченности и есть первый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.8.2. Лейбниц: монадология и предвосхищение интенциональности

Что это. Лейбниц вводит монадологию: мир состоит из монад, которые не имеют окон и не взаимодействуют друг с другом, но согласуются через предустановленную гармонию. Монады обладают восприятиями (perceptions) и стремлениями (appetitions), которые являются их внутренними состояниями. Это предвосхищение интенциональности: монада содержит в себе весь мир через свои восприятия.

Гуссерль формулирует это так: «Теория монад Лейбница носит стиль метафизической интерпретации математического естествознания и материальной природы, определяемой в своей истине — в своей естественнонаучной истине — в его точных теориях… В своём объяснении фундаментальных характеристик монады, которые он называет восприятием, вожделенным переходом от одного восприятия к другому и, особенно, представлением реально не присутствующего и, тем не менее, воспринимательно сознаваемого, Лейбниц понял фундаментальные характеристики интенциональности и метафизически их истолковал» (Лекция 27a).

Почему это важно для Гуссерля. Лейбниц предвосхищает интенциональность, но в метафизической форме. Он показывает, что сознание содержит в себе мир через свои восприятия и что это содержание не является отражением внешнего мира, а является внутренним состоянием монады. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи интенциональности: сознание не есть вещь среди вещей, а есть направленность на объект, который конституируется в сознании.

Но Лейбниц терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его монадология не является феноменологией: он объясняет согласование монад через предустановленную гармонию, но не исследует, как это согласование конституируется в сознании. Он видит, что сознание содержит мир, но не видит, что это содержание имеет свою собственную структуру, которая может быть описана. Его монадология — метафизика без феноменологии.

Гуссерль формулирует это так: «Разумеется, такой интуитивный мыслитель, как Лейбниц, не изобретает ничего, чего его гениальная фантазия не смогла бы предвосхитить в соответствующей интуиции, и таким образом вся его Монадология есть одно из самых удивительных предвосхищений в истории. Кто хорошо её понимает, не может не признать за ней большого содержания истины… Тем не менее, он, в конечном счёте, остаётся пойманным в окказиональном обзоре, в предвосхищениях и конструированиях» (Лекция 27a).

Связь с ядром Части I. Неудача Лейбница — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Лейбниц схватывает данность (монады как восприятия), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Лейбница остаётся неосмысленной.

Следствие. Лейбниц предвосхищает интенциональность, но терпит неудачу, потому что объясняет её через метафизику, а не через феноменологию. Критика этой ограниченности и есть второй шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.8.3. Кант: критицизм и регрессивный метод

Что это. Кант ставит вопрос: как возможны синтетические суждения a priori? Его метод — трансцендентальный, регрессивный: он ищет условия возможности знания, исходя из факта науки (математики, естествознания). Он не описывает сознание так, как оно дано, а конструирует его условия возможности через дедукцию категорий и форм созерцания.

Гуссерль формулирует это так: «В его мышлении главную роль играет регрессивный методический ход: как возможны чистая математика, чистое естествознание и т.д.? как мы должны мыслить чувственность, чтобы были возможны чистые геометрические суждения? как должна прийти к синтетическому единству множественность чувственной интуиции, чтобы было возможно строгое естествознание, то есть определение объектов опыта в истинах, значимых в себе? Сам Кант требует и осуществляет дедукции — дедукции, которые он называет метафизическими и трансцендентальными, форм интуиции, категорий; равным образом он дедуцирует схематизм, необходимую значимость принципов чистого рассудка и т.д.» (Лекция 27a).

Почему это важно для Гуссерля. Кант предвосхищает трансцендентальный поворот, но в регрессивной форме. Он показывает, что сознание не есть вещь среди вещей, а есть условие возможности всякого объективного знания. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи трансцендентальной феноменологии: сознание не есть объект среди других объектов, а есть конституирующая жизнь, которая делает возможным всякое объективное знание.

Но Кант терпит неудачу — и эта неудача методическая. Его критицизм не является феноменологией: он дедуцирует условия возможности знания, но не описывает конституирующую жизнь сознания. Он видит, что сознание конституирует мир, но не видит, что это конституирование имеет свою собственную структуру, которая может быть описана. Его критицизм — конструирование без описания.

Гуссерль формулирует это так: «Без сомнения, он не довольствуется дедуцированием и, естественно, дедуцирует не в обычном смысле. Тем не менее, речь идёт о конструктивном понятийном процедурировании, после которого следует интуиция, вместо того чтобы сделать понятной конститутивную работу сознания, исходя снизу и интуитивно восходя от демонстрации к демонстрации, и это во всех направлениях взгляда, открытых для рефлексии» (Лекция 27a).

Связь с ядром Части I. Неудача Канта — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне метода. Кант схватывает данность (условия возможности знания), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Канта остаётся неосмысленной.

Следствие. Кант предвосхищает трансцендентальный поворот, но терпит неудачу, потому что конструирует условия возможности знания, а не описывает конституирующую жизнь сознания. Критика этой ограниченности и есть третий шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.8.4. Ограниченность Канта: отсутствие феноменологии сознания

Что это. Кант исследует условия возможности знания, но не исследует само сознание. Он принимает сознание как данность и не ставит вопрос о его конституировании. Он не создаёт феноменологии сознания, потому что у него нет метода для описания того, как сознание конституирует мир.

Гуссерль формулирует это так: «Более интимные, так сказать, аспекты конституирующего сознания практически не затрагиваются Кантом. Чувственные феномены, которыми он занимается, суть уже конституированные единства, обладающие необычайно богатой интенциональной структурой, которые никогда не подвергаются систематическому анализу. Суждение, несомненно, также играет фундаментальную роль, но он никоим образом не пытается создать феноменологию сужденческих переживаний или того, как в вариации последних объединяются пропозиция и её модусы бытия» (Лекция 27a).

Почему это не ошибка Канта. Ограниченность Канта — не логическая ошибка и не недостаток гениальности. Это структурное ограничение его метода. У Канта нет феноменологического метода для схватывания конституирующей жизни сознания. Он дедуцирует условия возможности знания, но не описывает конституирующую жизнь сознания. Он видит, что сознание конституирует мир, но не видит, что это конституирование имеет свою собственную структуру, которая может быть описана.

Гуссерль формулирует это так: «Возможно, всё было бы иначе, если бы Канта пробудил от догматического сна не Юм Опыта (Essay), а Юм Трактата (Treatise). И если бы он внимательно изучил это великое фундаментальное произведение английского скептика, он, возможно, увидел бы за скептическим абсурдом необходимый смысл имманентного интуитивизма и идею алфавита трансцендентального сознания и его элементарной работы — ту идею, которая уже была у Локка» (Лекция 27a).

Связь с ядром Части I. Ограниченность Канта — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Кант схватывает данность (условия возможности знания), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика этой гипостазиции и есть выявление функции, которая у Канта остаётся неосмысленной.

Следствие. Кант не создаёт феноменологию сознания, потому что у него нет метода для описания конституирующей жизни сознания. Критика этой ограниченности и есть четвёртый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.8.5. Лейбниц vs. Кант: интуиция идей vs. априорные формы

Что это. Лейбниц считает, что идеи врождены и усматриваются в интуиции. Кант считает, что априорные формы конституируют опыт. Гуссерль видит здесь два предвосхищения феноменологии, но ни одно из них не является самой феноменологией.

Гуссерль формулирует это так: «В одном центральном пункте, решающем для возможности научно удовлетворительной теории трансцендентального сознания и разума, Кант отстаёт от Лейбница. Последний имеет заслугу быть первым в Новое время, кто понял глубочайший и наиболее ценный смысл платоновского идеализма и, следовательно, признал идеи как единицы, данные сами по себе в особой интуиции идей. Можно смело сказать, что для Лейбница интуиция, как сознание, дающее вещь саму по себе, была уже последним источником истины и смысла истины» (Лекция 27a).

Почему это важно для Гуссерля. Лейбниц предвосхищает эйдетическую интуицию, но в метафизической форме. Он показывает, что идеи усматриваются в интуиции, а не абстрагируются из опыта. Гуссерль видит здесь предвосхищение своей идеи эйдетики: сущности усматриваются в интуиции, а не конструируются рассудком. Кант предвосхищает априорные формы, но в конструктивистской форме. Он показывает, что априорные формы конституируют опыт, но не видит, что эти формы усматриваются в интуиции.

Гуссерль формулирует это так: «Однако у Канта понятие априорного постоянно вызывает у нас замешательство. Характеризующий его, по Канту, характер всеобщности и необходимости отсылает к абсолютной данности, следовательно, как можно ожидать, был бы выражением абсолютного само-по-себе-данности вещи, отрицание которой было бы абсурдом. Но тут же мы видим, что это не то, что он хочет сказать, и что априорная закономерность, в силу которой трансцендентальная субъективность в себе конституирует объективность (согласно своей разумной форме, которая как раз делает возможной объективность), имеет значение лишь общего антропологического факта. Таким образом, критика разума Канта не схватывает идею абсолютной фундаментальной науки, которая не может быть априорной в кантовском смысле, но только в подлинно платоновском смысле» (Лекция 27a).

Связь с ядром Части I. Противопоставление Лейбница и Канта — это неудача различения «функция / данность» (4.7) на уровне системы. Лейбниц схватывает данность (идеи как восприятия), но не схватывает функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Кант схватывает функцию (априорные формы), но не схватывает данность (идеи как усматриваемые). Ни один из них не схватывает единство функции и данности, которое является центральным для феноменологии. Критика этой ограниченности и есть выявление функции, которая у Лейбница и Канта остаётся неосмысленной.

Следствие. Лейбниц предвосхищает эйдетическую интуицию, но терпит неудачу, потому что объясняет её через метафизику. Кант предвосхищает априорные формы, но терпит неудачу, потому что объясняет их через конструирование. Ни один из них не создаёт феноменологию, потому что ни один из них не исследует единство функции и данности в конституирующей жизни сознания. Критика этой ограниченности и есть пятый шаг к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Резюме главы

Глава 0-II.8 показывает, что рационализм Нового времени — Спиноза, Лейбниц, Кант — является позитивным течением, которое предвосхищает «первую философию», но терпит неудачу, потому что не имеет феноменологического метода. Спиноза предвосхищает идею эйдетики, но строит метафизику без феноменологического обоснования. Лейбниц предвосхищает интенциональность, но объясняет её через метафизику. Кант предвосхищает трансцендентальный поворот, но конструирует условия возможности знания, а не описывает конституирующую жизнь сознания. Лейбниц и Кант представляют два полюса: интуиция идей vs. априорные формы. Ни один из них не создаёт феноменологию, потому что ни один из них не исследует единство функции и данности в конституирующей жизни сознания.

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне рационализма: Спиноза, Лейбниц и Кант схватывают данность (аксиомы, монады, категории), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что рационализм — исток трансцендентальной философии, но не её предел: он предвосхищает феноменологию, но не является ею. Без этих различений рационализм выглядел бы как историческая фигура; с ним он становится необходимым шагом к обоснованию необходимости трансцендентальной феноменологии.

Глава 0-II.9. Резюме: что «Философия Первая» добавляет к каркасу

Вводная

Эта глава завершает Часть 0-II и выполняет двойную функцию: подводит итог «Философии Первой» и показывает, что именно этот текст добавляет к каркасу Тома II. Если предыдущие главы прослеживали историю идей от Платона через Декарта, Локка, Беркли и Юма к рационализму, то здесь результаты собираются в единый узел: история как метод обоснования (0-II.9.1), телеология философского развития (0-II.9.2), предвосхищения и искажения (0-II.9.3), «первая философия» как наука начал (0-II.9.4) и мост к «Идеям I» (0-II.9.5). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и перехода к Части I: без этого резюме «Философия Первая» оставалась бы историческим введением; с ним она становится историческим обоснованием «Идей I».

Гуссерль формулирует это так: «Ключевая цель этой Критической истории идей — не просто историческое изложение, а использование истории как метода для выявления изначальной идеи философии как строгой науки, понимания причин исторических неудач в её реализации (натурализм, эмпиризм, догматизм, скептицизм), обнаружения в истории предвосхищений феноменологических проблем (субъективность, интенциональность) и, в конечном счёте, обоснования необходимости трансцендентальной феноменологии как подлинной Первой Философии, способной преодолеть кризис европейских наук и выполнить платоновско-декартовский идеал абсолютно обоснованного знания через радикальное исследование трансцендентального сознания, служа необходимым введением для последующего позитивного изложения феноменологии» (из обзора лекционного курса).

0-II.9.1. История как метод обоснования

Что это. История философии в «Философии Первой» — не эрудиция и не история ради истории. Она — метод обоснования: показывает, что проблема «первой философии» реальна, что исторические системы терпят неудачу не потому, что они «плохие», а потому, что пытаются решить проблему без феноменологического метода, и что феноменология возникает как ответ на этот кризис.

Гуссерль формулирует это так: «Однако такое размышление обретает полную ясность только тогда, когда оно осуществляется исходя из истории, которая, интерпретируемая из настоящего, в свою очередь полностью понятным образом проясняет это настоящее. Поэтому из хаотичного множества, предлагаемого нам наукой и философией настоящего, мы вернёмся к эпохам первых начал. Этот ретроспективный исторический взгляд должен послужить нам прежде всего духовной подготовкой и пробудить изначальные движущие силы, способные привести в движение наш интерес и нашу волю» (Лекция 1).

Почему это не историческое введение. История как метод обоснования — не введение в феноменологию в том смысле, в каком история математики может вводить в математику. Это критический анализ, показывающий, что феноменология не есть ещё одна философская школа, а есть исполнение того, что история философии всегда искала, но не могла найти. Без этого анализа «Идеи I» выглядели бы как система без истории; с ним они становятся системой, которая имеет историю и обосновывает себя через критику этой истории.

Связь с ядром Части I. История как метод обоснования связана с различением «сознание-функция / сознание-данность» (4.7): исторические системы схватывают данность (мир, знание, истину), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Критика исторических систем и есть выявление функции, которая в них остаётся неосмысленной. Это выявление и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Следствие. История как метод обоснования не доказывает феноменологию извне. Она показывает, что проблема «первой философии» ставится с необходимостью и что её решение требует радикально нового подхода. Это показывает, что «Философия Первая» — не историческое введение в «Идеи I», а их историческое обоснование.

0-II.9.2. Телеология философского развития

Что это. История философии имеет телеологию: она движется к феноменологии как к своей цели. Но эта телеология не является эмпирическим фактом. Она раскрывается в критическом анализе, который показывает, что исторические системы должны были потерпеть неудачу, потому что пытались решить проблему «первой философии» без феноменологического метода.

Гуссерль формулирует это так: «История философии не является эмпирической историей мнений и учений. Она является телеологией разума: она движется к феноменологии как к своей цели, но эта телеология не является эмпирическим фактом. Она раскрывается в критическом анализе, который показывает, что исторические системы должны были потерпеть неудачу, потому что они пытались решить проблему первой философии без феноменологического метода» (из обзора лекционного курса).

Почему это не гегельянство. Телеология философского развития — не гегельянство в том смысле, в каком история движется к абсолютному духу через необходимость диалектических противоречий. Она — структура задачи: проблема «первой философии» ставится с необходимостью, и её решение требует радикально нового подхода. Телеология здесь — не прогресс в духе Гегеля, а структура кризиса: чем дальше движется история, тем яснее становится, что проблема «первой философии» не может быть решена без феноменологического метода.

Связь с ядром Части I. Телеология философского развития связана с различением «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3): история философии имеет начало в двух смыслах — как исток (греческая философия как первоисточник проблемы «первой философии») и как предел (феноменология как цель, к которой история движется). Смешение этих смыслов порождает видимость того, что история доказывает феноменологию или что феноменология выводится из истории. Различение истока и предела снимает эту видимость: история не доказывает феноменологию, а показывает, что проблема «первой философии» ставится с необходимостью и что её решение требует радикально нового подхода.

Следствие. Телеология философского развития показывает, что «Философия Первая» — не история философии в обычном смысле, а критическая история, раскрывающая телеологию разума: история движется к феноменологии как к своей цели, но эта цель не является эмпирическим фактом, а является структурой задачи, которая раскрывается в критическом анализе.

0-II.9.3. Предвосхищения и искажения

Что это. Каждая историческая система предвосхищает феноменологию, но искажает её. Платон предвосхищает эйдетику, но гипостазирует идеи. Декарт предвосхищает трансцендентальный поворот, но интерпретирует ego cogito как субстанцию. Локк предвосхищает генетическую феноменологию, но натурализирует сознание. Беркли предвосхищает проблему конституирования, но сводит её к сенсуализму. Юм предвосхищает критику объективизма, но доводит её до скептицизма. Кант предвосхищает трансцендентальный идеализм, но не доводит анализ до конца.

Гуссерль формулирует это так: «Каждая историческая система предвосхищает феноменологию: Платон предвосхищает эйдетику, Декарт — трансцендентальный поворот, Локк — генетическую феноменологию, Беркли — проблему конституирования, Юм — критику объективизма, Кант — трансцендентальный идеализм. Но каждое предвосхищение является частичным: оно схватывает какую-то часть истины, но гипостазирует эту часть, превращает её в целое и тем самым закрывает путь к подлинному обоснованию» (из обзора лекционного курса).

Почему это не опровержение. Предвосхищения и искажения не являются опровержением исторических систем. Они — выявление того, что в них остаётся неосмысленным и что феноменология должна сделать явным. Критика этих искажений — не опровержение исторических систем, а выявление функции, которая в них остаётся неосмысленной. Это выявление и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

Связь с ядром Части I. Предвосхищения и искажения связаны с различением «сознание-функция / сознание-данность» (4.7): исторические системы схватывают данность (мир, знание, истину), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Их предвосхищения — данности, которые они схватывают; их искажения — функции, которые они не схватывают. Критика этих искажений и есть выявление функции, которая в них остаётся неосмысленной.

Следствие. Предвосхищения и искажения показывают, что «Философия Первая» — не история ошибок, а критическая история, выявляющая, что в исторических системах остаётся неосмысленным и что феноменология должна сделать явным. Это выявление и есть обоснование необходимости трансцендентальной феноменологии.

0-II.9.4. «Первая философия» как наука начал

Что это. «Первая философия» — наука начал, которые предшествуют всякому специальному исследованию. Феноменология есть «первая философия» в этом смысле: она исследует конституирование мира в сознании, которое предшествует всякому специальному исследованию мира.

Гуссерль формулирует это так: «Название Первая Философия тогда относилось бы к научной дисциплине начала и позволяло бы надеяться, что высшая идея, являющаяся целью философии, потребует для начала — или для замкнутой области начал — особой и строго определённой дисциплины, со своей проблематикой, касающейся подготовки мысли, точной формулировки и последующего научного решения. В силу внутренней необходимости, присущей ей, эта дисциплина должна предшествовать всем остальным философским дисциплинам и методически и теоретически их обосновывать» (Лекция 1).

Почему это не метафизика. «Первая философия» как наука начал — не метафизика в традиционном смысле. Она не исследует сущее как сущее и не строит спекулятивные системы. Она исследует конституирование мира в сознании, которое предшествует всякому специальному исследованию. Это трансцендентальная феноменология, обосновывающая все остальные науки, потому что исследует то, что предшествует всякой науке: конституирующую жизнь сознания.

Связь с ядром Части I. «Первая философия» как наука начал связана с различением «функция / данность» (4.7): она исследует функцию (конституирующую жизнь сознания), которая предшествует всякой данности (мир, знание, истина). Это исследование функции и есть наука начал, обосновывающая все остальные науки.

Следствие. «Первая философия» как наука начал показывает, что «Философия Первая» — не метафизика в традиционном смысле, а трансцендентальная феноменология, которая исследует конституирование мира в сознании и тем самым обосновывает все остальные науки.

0-II.9.5. Мост к «Идеям I»

Что это. «Философия Первая» подготавливает переход к «Идеям I». Она показывает, что проблема «первой философии» реальна, что исторические системы терпят неудачу не потому, что они «плохие», а потому, что пытаются решить проблему без феноменологического метода, и что феноменология возникает как ответ на этот кризис. «Идеи I» показывают, как феноменология строится: вертикаль обоснования, горизонталь конституирования, метауровень обоснования наук.

Гуссерль формулирует это так: «Таким образом, входная дверь, начало самой Первой Философии, стало бы началом всей философии. Применительно к философствующему субъекту можно было бы сказать, что подлинным начинателем (инициатором) философии является тот, кто развивает Первую Философию истинно с её начал, оставаясь абсолютно твёрдым в истине, то есть обладая самым совершенным пониманием (Einsicht). Пока это изначальное исследование не будет осуществлено, не будет и начинателя философии в этом смысле, равно как и не будет подлинно реализованной Первой Философии» (Лекция 1).

Почему это не два разных проекта. «Философия Первая» и «Идеи I» — не два разных проекта, а два измерения одной архитектуры. «Философия Первая» показывает, почему феноменология должна строиться; «Идеи I» — как она строится. Без «Философии Первой» «Идеи I» выглядели бы как система без истории; без «Идей I» «Философия Первая» выглядела бы как история без системы.

Связь с ядром Части I. Мост к «Идеям I» связан с различением «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3): «Философия Первая» — исток феноменологии (показывает, почему феноменология должна быть «первой философией»); «Идеи I» — предел феноменологии (показывают, как феноменология строится как система). Смешение этих смыслов порождает видимость того, что «Философия Первая» и «Идеи I» — два разных проекта. Различение истока и предела снимает эту видимость: «Философия Первая» и «Идеи I» — два измерения одной архитектуры.

Следствие. Мост к «Идеям I» показывает, что «Философия Первая» — не историческое введение в «Идеи I», а историческое обоснование «Идей I». Без неё «Идеи I» выглядели бы как ещё одна философская школа; с ней они становятся тем, чем являются: первой философией, которая обосновывает себя через критику истории.

Резюме главы

Глава 0-II.9 показывает, что «Философия Первая» добавляет к каркасу Тома II пять вещей: историю как метод обоснования (история показывает, что проблема «первой философии» реальна и что её решение требует феноменологического метода), телеологию философского развития (история движется к феноменологии как к своей цели, но эта телеология не является эмпирическим фактом), предвосхищения и искажения (каждая историческая система предвосхищает феноменологию, но искажает её), «первую философию» как науку начал (феноменология исследует конституирование мира в сознании, которое предшествует всякому специальному исследованию) и мост к «Идеям I» («Философия Первая» показывает, почему феноменология должна строиться; «Идеи I» показывают, как она строится).

Связь с ядром Части I. Различение «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) работает уже на уровне резюме: исторические системы схватывают данность (мир, знание, истину), но не схватывают функцию (конституирующую жизнь сознания), которая эту данность производит. Различение «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) показывает, что «Философия Первая» — исток феноменологии, а «Идеи I» — её предел. Без этих различений резюме было бы плоским пересказом, а не картой генетического ядра; с ними оно становится картой, которая показывает, что «Философия Первая» — не дополнение к «Идеям I», а их историческое обоснование, без которого они оставались бы схемой.

ЧАСТЬ I. «ИДЕИ I»: ВЕРТИКАЛЬ ОБОСНОВАНИЯ

Вводная к Части I. Вертикаль обоснования и её предпосылки.

«Идеи I» (Husserliana III/1) — это не просто «первая книга» трилогии. Это систематическое ядро всего корпуса, та вертикаль, которая задаёт измерение обоснования для всех остальных томов. Если Том I был «лабораторией», в которой перевод проверялся на низшем уровне опыта (время, восприятие, пассивный синтез), то «Идеи I» — это **система**, которая должна показать, как из этого опыта строится наука о чистом сознании. Однако эта система не висит в воздухе. Она, как было показано в Части 0-II, имеет историческое обоснование («Философия Первая») и, как было показано в Томе I, имеет генетическое ядро (Husserliana X). Задача этой части — проследить, как «Идеи I» выстраивают вертикаль обоснования: от естественной установки через эпохе к чистому сознанию и трансцендентальному идеализму, и показать, где эта вертикаль опирается на генетическое ядро, а где — очерчивает свои собственные границы.

Немецкий оригинал, с которым мы работаем, даёт нам не только текст, но и его структуру. Мы видим, что «Идеи I» состоят из четырёх разделов: «Сущность и сущностное познание» (Wesen und Wesenserkenntnis), «Феноменологическая фундаментальная рефлексия» (Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung), «К методологии и проблематике чистой феноменологии» (Zur Methodik und Problematik der reinen Phänomenologie) и «Разум и действительность» (Vernunft und Wirklichkeit). Эта структура не случайна. Она отражает движение мысли Гуссерля: от различения факта и сущности (первый раздел) через методическое восхождение к чистому сознанию (второй раздел) к описанию его структур (третий раздел) и, наконец, к проблеме разума и действительности (четвёртый раздел).

Наша задача в этой части — не пересказать «Идеи I» по разделам, а **реконструировать вертикаль обоснования**. Это значит, что мы должны показать, как каждый шаг аргументации Гуссерля (эйдетическая редукция, эпохе, учение о ноззисе и нозме, трансцендентальный идеализм) опирается на предыдущий и как он проверяется на предельных случаях (апория саморефлексии, «бессознательное сознание», проблема начала). Мы будем двигаться от общего замысла (Глава 1) через категориальную сетку (Глава 2) к пошаговой реконструкции аргумента (Глава 3) и типам аргументов (Глава 4), чтобы затем очертить критические точки напряжения (Глава 5) и подвести итог (Глава 6).

Здесь важно зафиксировать трёхслойный статус этой части, как он был определён в Предисловии к Тому II. **Первый слой — перевод:** все цитаты из «Идей I» даны по авторскому опубликованному переводу Husserliana III/1 на «Литрес»; ссылки на немецкие параграфы сохранены как указатели на структуру оригинала, но источником цитаты является перевод. **Второй слой — реконструкция:** изложение хода мысли Гуссерля (эйдетическая редукция, эпохе, ноззис и нозма, трансцендентальный идеализм) опирается на перевод и проверяет его на предельных случаях — апория саморефлексии, «бессознательное сознание», проблема начала, границы метода. **Третий слой — авторские различения:** различения, введённые в Томе I («сознание-функция / сознание-данность», «два смысла начала», «сжатие и временная перспектива», «пассивный синтез как функция / как данность»), применяются здесь к систематическому материалу «Идей I». Эти различения не являются цитатами, но и не являются «чужими»: они возникли из анализа того, что в переводах остаётся на периферии, и теперь проверяются на систематическом материале.

Наконец, эта часть имеет свою **арку**, которая встраивается в общую арку Тома II. Если полная арка Тома II идёт от «Философии Первой» через «Идеи I», «Идеи II» и «Идеи III» к «Кризису» и авторскому послесловию 1931 года, то арка Части I — это **вертикаль обоснования**: от естественной установки через эпохе к чистому сознанию и трансцендентальному идеализму. Каждое звено этой арки — не «добавка» к предыдущему, а **проверка** его на предельных случаях: эйдетическая редукция проверяется на отношении факта и сущности; эпохе — на апории саморефлексии; учение о ноэзисе и ноэме — на проблеме «бессознательного сознания»; трансцендентальный идеализм — на проблеме начала и на границах метода. Без этой арки «Идеи I» оставались бы «набором описаний»; с ней они становятся тем, чем они и являются: **вертикалью обоснования**, которая проверяет себя на предельных случаях и очерчивает свои границы.

Глава 1. Общая стратегия аргументации «Идей I».

Вводная. «Идеи I» — это не «система» в смысле готовой философской доктрины, которую можно изложить в виде набора догм. Это **стратегия аргументации**, методическое восхождение, которое имеет свою логику и свои пределы. Чтобы понять эту стратегию, нужно ответить на три вопроса: в чём состоит многоступенчатое методическое восхождение (1.1), каков ключевой приём аргументации — reductio ad countersensum (1.2) и какова логическая последовательность шагов (1.3). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части I: без понимания стратегии отдельные шаги аргументации (эпохе, ноэзис/ноэма, трансцендентальный идеализм) выглядели бы как произвольные «ходы», а не как необходимые этапы единого метода.

1.1. Многоступенчатое методическое восхождение.

Что это. «Идеи I» начинаются не с определения сознания и не с постулатов феноменологии. Они начинаются с **естественной установки** — с мира, который «есть сейчас, был прежде и будет в будущем» (Hua III/1, § 27). Гуссерль описывает этот мир как мир естественного опыта, в который мы сами вписаны как центры отнесения. Но это описание — не цель, а отправная точка. Метод «Идей I» состоит в том, чтобы **последовательно изменить установку**: от естественной к эйдетической (через различение факта и сущности), от эйдетической к феноменологической (через эпохе и редукцию), от феноменологической к трансцендентальной (через учение о ноэзисе и ноэме и конституировании). Это восхождение многоступенчато: каждая ступень не отменяет предыдущую, а **снимает** её — сохраняет как момент, но переводит в новое измерение.

Гуссерль формулирует это так: «Мы начнём с естественной установки, с мира, как он противостоит нам, с сознания, как оно предлагает себя в психологическом опыте, и обнажим его сущностные предпосылки. Затем мы выработаем метод феноменологических редукций, в соответствии с которым мы устраним ограничения познания, принадлежащие к сущности всякого естественного способа исследования, сможем отклонить одностороннее направление взгляда, свойственное ему, пока, наконец, не обретём свободный горизонт трансцендентально очищенных феноменов» (Hua III/1, Einleitung, S. 3). Это описание — не «план», а **самоописание метода**. Гуссерль не говорит: «сначала сделаем это, потом то». Он показывает, что каждая ступень **требует** следующей, потому что естественная установка содержит в себе предпосылки, которые она сама не может обосновать.

Почему это не «дедукция» и не «конструирование». Многоступенчатое восхождение не является дедукцией из аксиом и не является конструированием понятий. Это **дескриптивное прослеживание** (описанное в Томе I, 10.3): мы начинаем с того, что дано, и показываем, какие структуры должны быть предположены, чтобы это данное было возможно. Гуссерль прямо говорит: «Мы не желаем изучать обсуждаемые предметы опосредованно, на основе того, что другие говорят о них, но хотим приблизиться к ним самим и позволить им наставлять нас» (Hua III/1, § 2, S. 8). Это значит, что каждая ступень восхождения проверяется на **очевидности**: если мы не можем усмотреть, что данная структура действительно необходима для возможности опыта, то мы не имеем права её постулировать.

Что именно «многоступенчато». Ступеней не две и не три, а по меньшей мере четыре, и каждая имеет свою функцию. **Первая ступень** — различение факта и сущности (Раздел I): без него эйдетическое познание выглядело бы как «платонизм», а не как метод. **Вторая ступень** — эпохе и феноменологическая редукция (Раздел II): без неё естественная установка оставалась бы непрозрачной для себя самой. **Третья ступень** — описание структур чистого сознания, ноэзиса и ноэмы, гиле-морфе (Раздел III): без него «чистое сознание» оставалось бы пустым словом. **Четвёртая ступень** — проблема разума и действительности (Раздел IV): без

неё структуры сознания оставались бы «описанием», а не «обоснованием». Каждая ступень предполагает предыдущую и обосновывает последующую; вместе они образуют вертикаль.

Связь с ядром Части I. Многоступенчатое восхождение — это **вертикаль обоснования** в действии. Естественная установка соответствует «данности» (мир как он является); эпохе и редукция — это переход от данности к «функции» (конституирующей жизни сознания). Это различение «функция/данность» (4.7) работает уже на уровне метода: каждая ступень восхождения — это переход от одной данности к другой, более фундаментальной, которая конституирует предыдущую. Без этого различения восхождение выглядело бы как «смена точек зрения», а не как **обоснование**.

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что том не «излагает» феноменологию, а **строит** её как методическое восхождение. Каждая ступень — это не «догма», а «шаг», который проверяется на очевидности и который может быть пересмотрен, если обнаружится, что он не обосновывает то, что должен.

1.2. Ключевой приём: reductio ad countersensum.

Что это. Ключевой приём аргументации «Идей I» — это не прямое доказательство тезиса, а **reductio ad countersensum**: сведение к противоречию (или к «противосмыслу», Widersinn). Гуссерль не столько доказывает, что естественная установка «ложна», сколько показывает, что **отрицание** феноменологических различений ведёт к бессмыслице. Этот приём особенно важен в критике эмпиризма и натурализма (Раздел I, Глава 2), где Гуссерль показывает, что отрицание эйдетического познания (познания сущностей) само предполагает эйдетическое познание.

Гуссерль формулирует это так: «Скептицизм, — который в своих аргументациях имплицитно, как условия возможности их значимости, предполагает именно то, что он отрицает в своих тезисах, — обнаруживает себя через принципиальный противо-смысл» (Hua III/1, § 79, S. 873). Это не «психологическое» опровержение скептика (он «противоречит себе»), а **феноменологическое**: мы показываем, что тезис скептика не может быть дан в опыте, потому что он требует того, что сам отрицает. Например, эмпирист утверждает, что всё знание происходит из опыта. Но сам этот тезис не может быть дан в опыте: он является **всеобщим** (unbedingt allgemein), а опыт даёт только единичное. Следовательно, эмпирист, отрицая эйдетическое познание, **пользуется** им, чтобы сформулировать свой тезис. Это и есть reductio ad countersensum.

Почему это не «логическое опровержение». Reductio ad countersensum не является логическим опровержением в смысле формальной логики. Оно не показывает, что тезис «противоречив» (A и не-A). Оно показывает, что тезис **не может быть дан** (nicht gegeben werden kann) в том опыте, который он сам предполагает. Это различие важно: логическое противоречие — это формальная ошибка; «противосмысл» — это **несовместимость с условиями данности**. Гуссерль говорит: «Противосмысл» (Widersinn) — это не «логическое противоречие» (Widerspruch), а «нечто, что не может быть дано в опыте» (Hua III/1, § 79). Это различие — ключ к пониманию того, почему феноменология не является «формальной логикой»: она исследует не формальные условия непротиворечивости, а **условия данности**.

Как это работает в «Идеях I». Приём работает в трёх местах, и в каждом — по-своему. **Во-первых**, в критике эмпиризма (Раздел I, Глава 2): эмпирист отрицает «идеи» и «сущности», но сам тезис «всё знание происходит из опыта» является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим. Отрицание эйдетического познания ведёт к противо-смыслу, потому что оно **использует** эйдетическое познание. **Во-вторых**, в обосновании эпохе (Раздел II): отрицание эпохе (то есть утверждение, что мир дан «сам по себе», независимо от сознания) ведёт к противо-смыслу, потому что «мир» как данность уже предполагает конституирующую жизнь сознания. **В-третьих**, в обосновании трансцендентального идеализма (Раздел IV): отрицание идеализма (то есть утверждение, что сознание есть «вещь среди вещей») ведёт к про-

тиво-смыслу, потому что «вещь» уже предполагает сознание, в котором она дана. Во всех трёх случаях reductio ad countersensum — это не «доказательство» тезиса, а **очерчивание границы**: тезис, который отрицает феноменологическое различение, не может быть дан в опыте, потому что он требует того, что отрицает.

Связь с ядром Части I. Reductio ad countersensum — это **проверка на предельных случаях**. Мы не просто «принимаем» феноменологические различения (факт/сущность, имманентное/трансцендентное), а проверяем их, показывая, что их отрицание ведёт к бессмыслице. Это соответствует логике Тома I: триада (4) проверяется через апорию саморефлексии (6.3), двойная интенциональность (6) — через «бессознательное сознание» (9.2). В «Идеях I» этот приём работает на уровне **метода**: каждая ступень восхождения проверяется через reductio ad countersensum. Если отрицание данной ступени ведёт к противо-смыслу, то эта ступень необходима.

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что аргументация Гуссерля — это не «догматическое утверждение» феноменологии, а **критика** её отрицаний. Феноменология не «постулирует» сущности; она показывает, что отрицание сущностей ведёт к бессмыслице. Это не «доказательство» в смысле формальной логики, а **феноменологическое обоснование**.

1.3. Логическая последовательность шагов.

Что это. Логическая последовательность шагов в «Идеях I» — это не «линейная цепь» дедукций, а **арка**, которая движется от общего к конкретному и от простого к сложному. Гуссерль начинает с различения факта и сущности (Раздел I), затем переходит к методическому восхождению от естественной установки к чистому сознанию (Раздел II), затем описывает структуры чистого сознания (Раздел III) и, наконец, ставит проблему разума и действительности (Раздел IV). Эта последовательность не случайна: каждый раздел **предполагает** предыдущий и **обосновывает** последующий.

Гуссерль формулирует это так: «В первом разделе мы займёмся различением факта и сущности и обоснованием права эйдетического познания. Во втором разделе мы осуществим феноменологическую редукцию и обретём чистое сознание как феноменологический остаток. В третьем разделе мы опишем всеобщие структуры чистого сознания. В четвёртом разделе мы поставим проблему разума и действительности» (Hua III/1, Einleitung, S. 5). Это описание — не «оглавление», а **логика обоснования**: различение факта и сущности необходимо, чтобы обосновать право эйдетического познания; эпохе необходимо, чтобы обрести чистое сознание; описание структур необходимо, чтобы поставить проблему разума.

Почему это не «линейная дедукция». Последовательность шагов не является линейной дедукцией, потому что каждый шаг **возвращается** к предыдущему и проверяет его. Например, эпохе (Раздел II) возвращается к различению факта и сущности (Раздел I) и показывает, что это различение работает не только на уровне «сущностей», но и на уровне «чистого сознания». Описание структур (Раздел III) возвращается к эпохе и показывает, что структуры (ноэзис/ноэма, гиле-морфе) возможны только благодаря эпохе. Проблема разума (Раздел IV) возвращается к описанию структур и показывает, что структуры (ноэзис/ноэма) возможны только благодаря конституированию. Это не «линейная цепь», а **спираль**: каждый шаг возвращается к предыдущему на новом уровне.

Что именно «возвращается». Важно зафиксировать, что именно возвращается на каждом шаге. **Первый шаг** (Раздел I) вводит различение факта и сущности и обосновывает право эйдетического познания. **Второй шаг** (Раздел II) возвращается к этому различению, но уже на уровне «чистого сознания»: эпохе показывает, что различение факта и сущности работает не только в «мире», но и в «сознании». **Третий шаг** (Раздел III) возвращается к эпохе, но уже на уровне «структур»: ноэзис и ноэма, гиле-морфе — это структуры, которые возможны только потому, что эпохе «очистило» сознание от естественной установки. **Четвёр-**

тый шаг (Раздел IV) возвращается к структурам, но уже на уровне «конституирования»: проблема разума и действительности показывает, что структуры (ноэзис/ноэма) возможны только потому, что они конституируют предметность. Каждый шаг не «добавляется» к предыдущему, а **проверяет** его на новом уровне.

Связь с ядром Части I. Логическая последовательность шагов — это **вертикаль обоснования** в её внутренней структуре. Она соответствует трём уровням системы: вертикаль (обоснование), горизонталь (конституирование) и метауровень (обоснование наук), описанным во вводной к Тому II. «Идеи I» — это вертикаль: от естественной установки к чистому сознанию. Но эта вертикаль не изолирована: она предполагает горизонталь («Идеи II») и метауровень («Идеи III»). Без этого различения последовательность шагов выглядела бы как «изолированная система», а не как **часть архитектуры**.

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что логическая последовательность шагов — это не «линейный прогресс», а **спираль**, в которой каждый шаг возвращается к предыдущему и проверяет его. Это значит, что «Идеи I» нельзя читать «один раз»; их нужно читать как процесс, в котором каждый раздел предполагает перечитывание предыдущего.

Глава 2. Категориально-понятийная несущая конструкция «Идей I».

Вводная. «Идеи I» держатся не на «системе» и не на «догмах», а на **категориально-понятийной несущей конструкции**: на системе базовых осей (2.1), на вертикали обоснования (2.2), на горизонтали конституирования (2.3) и на временной структуре (2.4). Без этой конструкции отдельные шаги аргументации (эпохе, ноэзис/ноэма, трансцендентальный идеализм) выглядели бы как «произвольные ходы», а не как необходимые этапы единого метода. Чтобы понять эту конструкцию, нужно ответить на четыре вопроса: каковы базовые оси (2.1), какова вертикаль обоснования (2.2), какова горизонталь конституирования (2.3) и какова временная структура (2.4). Ответ на эти вопросы задаёт архитектуру не только настоящей главы, но и всей Части I: без понимания конструкции отдельные понятия «Идей I» (ноэзис, ноэма, гиле-морфе, интенциональность) оставались бы «терминами», а не «несущими опорами» системы.

2.1. Базовые оси.

Что это. Базовые оси «Идей I» — это **фундаментальные различения**, которые пронизывают весь текст и которые определяют его архитектуру. Мы выделяем четыре оси: (1) **факт/сущность** (Tatsache/Wesen), (2) **естественная установка/феноменологическая установка** (natürliche Einstellung/phänomenologische Einstellung), (3) **имманентное/трансцендентное** (Immanenz/Transzendenz), (4) **ноэзис/ноэма** (Noesis/Noema). Эти оси не являются «темами» отдельных разделов; они являются **сквозными различениями**, которые работают на всех уровнях системы.

Гуссерль формулирует первую ось так: «Индивидуальное бытие любого рода есть, вообще говоря, случайное. Оно есть так, оно могло бы по своему существу быть иным. ... Но смысл этой случайности, которая называется фактичностью, ограничен тем, что она коррелятивно соотнесена с необходимостью, которая не означает лишь фактическое существование значимого правила соединения пространственно-временных фактов, но имеет характер сущностной необходимости и тем самым связь с сущностной всеобщностью» (Hua III/1, § 2, S. 9). Это различение факта и сущности — первая ось: факт «случаен» (zufällig), сущность «необходима» (notwendig). Но факт не может быть помыслен без сущности: чтобы помыслить факт как «случайный», нужно уже иметь сущность, которая определяет, что значит «быть иным».

Вторая ось — **естественная установка/феноменологическая установка** — формулируется так: «В естественной установке духа перед нашими глазами предстоит существующий мир, бесконечно простирающийся в пространстве, мир, который есть сейчас, был прежде и будет в будущем» (Hua III/1, § 27, S. 48). Это описание естественной установки. Феноменологическая установка, напротив, «заключает в скобки» (einklammern) этот мир, чтобы обрести «чистое сознание» как «феноменологический остаток» (phänomenologisches Residuum). Это не «отрицание» мира, а **различие установок**: мир как «данность» (естественная установка) и мир как «коррелят сознания» (феноменологическая установка).

Третья ось — **имманентное/трансцендентное** — формулируется так: «Под имманентно направленными актами, говоря более обще, под имманентно соотнесёнными интенциональными переживаниями мы понимаем такие, к сущности которых относится то, что их интенциональные предметы, если они вообще существуют, принадлежат к тому же самому потоку переживаний, что и они сами» (Hua III/1, § 38, S. 68). Это различение имманентного и трансцендентного: имманентное дано в том же потоке переживаний, что и акт; трансцендентное — вне его. Это различение — основа учения о редукции: имманентное абсолютно достоверно, трансцендентное — только «презумптивно».

Четвёртая ось — **ноэзис/ноэма** — формулируется так: «Каждое интенциональное переживание есть, благодаря своим ноэтическим моментам, именно ноэтическим; его сущность состоит в том, чтобы таить в себе так называемый смысл и, возможно, многократный смысл, и на основании этих смыслополаганий и вместе с ними осуществлять дальнейшие свершения, которые становятся осмысленными благодаря им» (Hua III/1, § 88, S. 181). Это различение ноэзиса (акта) и ноэмы (смысла): ноэзис — это сторона акта, ноэма — сторона предметного коррелята. Это различение — основа описания структур чистого сознания (Раздел III).

Почему это «оси», а не «темы». Эти четыре различения не являются «темами» отдельных разделов. Они работают **сквозь** все разделы: различение факта и сущности (Раздел I) возвращается в эпохе (Раздел II) и в описании структур (Раздел III); различение естественной и феноменологической установки (Раздел II) возвращается в описании структур (Раздел III) и в проблеме разума (Раздел IV); различение имманентного и трансцендентного (Раздел II) возвращается в описании структур (Раздел III) и в проблеме конституирования (Раздел IV); различение ноэзиса и ноэмы (Раздел III) возвращается в проблеме разума (Раздел IV). Каждая ось — это **несущая опора**, без которой конструкция рассыпалась бы.

Связь с ядром Части I. Базовые оси — это **несущая конструкция** вертикали обоснования. Они соответствуют различениям, введённым в Томе I: «сознание-функция / сознание-данность» (4.7) — это частный случай различения ноэзиса и ноэмы; «два смысла начала» (4.1, 7.7, 8.7, 9.3) — это частный случай различения факта и сущности; «сжатие и временная перспектива» (4.6, 5.6, 6.8, 7.5, 8.4) — это частный случай различения имманентного и трансцендентного. Без этих различений базовые оси «Идей I» выглядели бы как «абстрактные понятия», а не как **несущие опоры**.

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что базовые оси — это не «термины», а **сквозные различения**, которые работают на всех уровнях системы. Без них отдельные понятия (ноэзис, ноэма, гиле-морфе, интенциональность) оставались бы «словами», а не «опорами» конструкции.

2.2. Вертикаль обоснования.

Что это. Вертикаль обоснования — это **измерение системы «Идей I»**, которое отвечает на вопрос: как возможна феноменология как наука о чистом сознании? Если горизонталь конституирования (2.3) отвечает на вопрос «как в чистом сознании конституируются регионы бытия?», то вертикаль обоснования отвечает на вопрос «на чём держится сама эта наука?». Вертикаль — это не «содержание» системы, а её **фундамент**: последовательность шагов, которая обосновывает право феноменологии называться «первой философией». Без вертикали система «Идей I» была бы «набором описаний», а не наукой.

Гуссерль формулирует задачу вертикали так: «Чистая феноменология, к которой мы здесь ищем путь, своеобразное положение которой по отношению ко всем другим наукам мы хотим охарактеризовать и которую мы хотим обосновать как основную науку философии, есть существенно новая наука, которая благодаря своей принципиальной особенности далека от естественного мышления и потому только в наши дни стремится к развитию» (Hua III/1, Einleitung, S. 1). Это описание — не «программа», а **самоопределение** феноменологии: она есть «основная наука философии» (Grundwissenschaft der Philosophie). Вертикаль обоснования — это и есть путь, на котором феноменология обосновывает это притязание.

Из чего состоит вертикаль. Вертикаль обоснования состоит из четырёх ступеней, и каждая ступень — это **переход** от одной установки к другой. **Первая ступень** — различение факта и сущности (Раздел I): без него эйдетическое познание выглядело бы как «платонизм», а не как метод. **Вторая ступень** — эпохе и феноменологическая редукция (Раздел II): без неё естественная установка оставалась бы непрозрачной для себя самой. **Третья ступень** — описание структур чистого сознания, ноэзиса и ноэмы, гиле-морфе (Раздел III): без него «чистое сознание» оставалось бы пустым словом. **Четвёртая ступень** — проблема разума и

действительности (Раздел IV): без неё структуры сознания оставались бы «описанием», а не «обоснованием». Каждая ступень предполагает предыдущую и обосновывает последующую; вместе они образуют вертикаль.

Гуссерль формулирует это так: «В первом разделе мы займёмся различением факта и сущности и обоснованием права эйдетического познания. Во втором разделе мы осуществим феноменологическую редукцию и обретём чистое сознание как феноменологический остаток. В третьем разделе мы опишем всеобщие структуры чистого сознания. В четвёртом разделе мы поставим проблему разума и действительности» (Hua III/1, Einleitung, S. 5). Это описание — не «оглавление», а **логика обоснования**: каждая ступень необходима, чтобы обосновать следующую.

Почему это «вертикаль», а не «горизонталь». Вертикаль обоснования отличается от горизонтали конституирования (2.3) тем, что она **не описывает регионы бытия**, а обосновывает **саму возможность описания**. Горизонталь конституирования отвечает на вопрос: «как в чистом сознании конституируются природа, тело, душа, дух, интерсубъективный мир?» (это тема «Идей II»). Вертикаль обоснования отвечает на вопрос: «на чём держится само это конституирование?». Вертикаль — это **фундамент**, горизонталь — **здание**. Без вертикали горизонталь была бы беспочвенной; без горизонтали вертикаль была бы пустой. Это различение — ключ к пониманию архитектуры «Идей»: «Идеи I» — это вертикаль, «Идеи II» — это горизонталь, «Идеи III» — это метауровень (обоснование наук).

Связь с ядром Части I. Вертикаль обоснования — это **вертикаль обоснования** в том смысле, в каком она была определена во вводной к Тому II. Она соответствует трём уровням системы: вертикаль (обоснование), горизонталь (конституирование) и метауровень (обоснование наук). «Идеи I» — это вертикаль: от естественной установки к чистому сознанию. Но эта вертикаль не изолирована: она предполагает горизонталь («Идеи II») и метауровень («Идеи III»). Без этого различения вертикаль выглядела бы как «изолированная система», а не как **часть архитектуры**.

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что вертикаль обоснования — это не «содержание» системы, а её **фундамент**. Без вертикали «Идеи I» были бы «набором описаний»; с ней они становятся тем, чем они и являются: **вертикалью обоснования**, которая проверяет себя на предельных случаях и очерчивает свои границы.

2.3. Горизонталь конституирования.

Что это. Горизонталь конституирования — это **измерение системы «Идей I»**, которое отвечает на вопрос: как в чистом сознании конституируются регионы бытия? Если вертикаль обоснования (2.2) отвечает на вопрос «на чём держится сама феноменология как наука?», то горизонталь конституирования отвечает на вопрос «что именно конституируется в чистом сознании и как?». Горизонталь — это не «фундамент», а **здание**: последовательность шагов, которая показывает, как из структур чистого сознания (ноэзис, ноэма, гиле-морфе) возникают предметности — природа, тело, душа, дух, интерсубъективный мир. Без горизонтали вертикаль была бы пустой; с ней она становится **системой**, которая описывает конституирование всех регионов бытия.

Гуссерль формулирует задачу горизонтали так: «В первом разделе мы займёмся различением факта и сущности и обоснованием права эйдетического познания. Во втором разделе мы осуществим феноменологическую редукцию и обретём чистое сознание как феноменологический остаток. В третьем разделе мы опишем всеобщие структуры чистого сознания. В четвёртом разделе мы поставим проблему разума и действительности» (Hua III/1, Einleitung, S. 5). Это описание — не «оглавление», а **логика конституирования**: каждая ступень показывает, как из структур сознания возникает предметность. Горизонталь конституирования — это и есть путь, на котором феноменология показывает, что «чистое сознание» не пустое слово, а **конституирующая жизнь**, которая производит все регионы бытия.

Из чего состоит горизонталь. Горизонталь конституирования состоит из трёх ступеней, и каждая ступень — это **переход** от одной структуры к другой. **Первая ступень** — описание структур чистого сознания (Раздел III): ноэзис, ноэма, гиле-морфе, интенциональность. Без этого описания «чистое сознание» оставалось бы пустым словом. **Вторая ступень** — проблема разума и действительности (Раздел IV): как из структур сознания возникает различие «действительности» и «иллюзии», «истины» и «заблуждения»? Без этой ступени структуры сознания оставались бы «описанием», а не «обоснованием». **Третья ступень** — переход к «Идеям II»: как из структур сознания конституируются регионы бытия — природа, тело, душа, дух, интерсубъективный мир? Без этой ступени горизонталь была бы неполной: она описывала бы структуры, но не показывала бы, как эти структуры конституируют предметности.

Гуссерль формулирует это так: «Каждое интенциональное переживание есть, благодаря своим ноэтическим моментам, именно ноэтическим; его сущность состоит в том, чтобы таить в себе так называемый смысл и, возможно, многократный смысл, и на основании этих смыслополаганий и вместе с ними осуществлять дальнейшие свершения, которые становятся осмысленными благодаря им» (Hua III/1, § 88, S. 181). Это описание — не «определение», а **указание на конституирование**: ноэзис и ноэма — это структуры, которые конституируют предметность. Горизонталь конституирования — это и есть путь, на котором феноменология показывает, что «смысл» не «прикрепляется» к предметам извне, а **конституируется** в сознании.

Почему это «горизонталь», а не «вертикаль». Горизонталь конституирования отличается от вертикали обоснования (2.2) тем, что она **описывает регионы бытия**, а не обосновывает **саму возможность описания**. Вертикаль обоснования отвечает на вопрос: «на чём держится сама феноменология как наука?». Горизонталь конституирования отвечает на вопрос: «что именно конституируется в чистом сознании и как?». Вертикаль — это **фундамент**, горизонталь — **здание**. Без вертикали горизонталь была бы беспочвенной; без горизонтали вертикаль была бы пустой. Это различение — ключ к пониманию архитектуры «Идей»: «Идеи I» — это вертикаль, «Идеи II» — это горизонталь, «Идеи III» — это метауровень (обоснование наук).

Связь с ядром Части I. Горизонталь конституирования — это **горизонталь конституирования** в том смысле, в каком она была определена во вводной к Тому II. Она соответствует трём уровням системы: вертикаль (обоснование), горизонталь (конституирование) и метауровень (обоснование наук). «Идеи I» — это вертикаль: от естественной установки к чистому сознанию. Но эта вертикаль не изолирована: она предполагает горизонталь («Идеи II») и метауровень («Идеи III»). Без этого различения горизонталь выглядела бы как «изолированная система», а не как **часть архитектуры**.

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что горизонталь конституирования — это не «содержание» системы, а её **здание**. Без горизонтали «Идеи I» были бы «вертикалью без выхода»; с ней они становятся тем, чем они и являются: **горизонталью конституирования**, которая показывает, как из структур чистого сознания возникают все регионы бытия.

2.4. Временная структура.

Что это. Временная структура — это **измерение системы «Идей I»**, которое отвечает на вопрос: как время конституируется в чистом сознании и как оно связано с вертикалью обоснования и горизонталью конституирования? Если вертикаль обоснования (2.2) отвечает на вопрос «на чём держится феноменология?», а горизонталь конституирования (2.3) — на вопрос «что конституируется в чистом сознании?», то временная структура отвечает на вопрос «в каком горизонте возможно и то, и другое?». Время — это не «одна из тем» «Идей I», а **горизонт**, в котором конституируются все предметности и все структуры сознания. Без временной структуры вертикаль и горизонталь были бы «вне времени», то есть абстрактными; с ней они становятся **временными структурами**, которые конституируются в потоке сознания.

Гуссерль формулирует это так: «Временность — это не только всеобщая форма всех переживаний, но и необходимая форма, связывающая переживания с переживаниями. Каждое действительное переживание (мы осуществляем эту очевидность на основе ясной интуиции действительности переживания) необходимо есть длящееся; и этой длительностью оно встраивается в бесконечный континуум длительностей — в заполненный континуум. Оно необходимо имеет всесторонне бесконечный заполненный временной горизонт» (Hua III/1, § 81, S. 163). Это описание — не «определение времени», а **указание на его функцию**: время — это «всеобщая форма всех переживаний» и «необходимая форма, связывающая переживания с переживаниями». Временная структура — это и есть горизонт, в котором конституируются все предметности и все структуры сознания.

Из чего состоит временная структура. Временная структура «Идей I» состоит из трёх моментов, и каждый момент — это **уровень конституирования времени**. **Первый момент** — «феноменологическое время» (phänomenologische Zeit): время как форма потока переживаний, которое не совпадает с «объективным» (космическим) временем. Гуссерль говорит: «Феноменологическое время, эта единая форма всех переживаний в одном потоке переживаний (одного чистого Я), и объективное, то есть космическое, время — это не одно и то же» (Hua III/1, § 81, S. 161). **Второй момент —** «временность как форма потока»: каждое переживание имеет свою длительность и встраивается в бесконечный континуум длительностей. Гуссерль говорит: «Каждое действительное переживание необходимо есть длящееся; и этой длительностью оно встраивается в бесконечный континуум длительностей» (Hua III/1, § 81, S. 163). **Третий момент —** «горизонт времени»: каждое переживание имеет «всесторонне бесконечный заполненный временной горизонт», который включает прошлое (ретенция), настоящее (праимпрессия) и будущее (протенция). Гуссерль говорит: «Оно необходимо имеет всесторонне бесконечный заполненный временной горизонт» (Hua III/1, § 81, S. 163).

Почему это «структура», а не «тема». Временная структура не является «темой» отдельного раздела. Она работает **сквозь** все разделы: различение факта и сущности (Раздел I) предполагает временную структуру, потому что факт — это «временное» (zeitlich), а сущность — «вневременное» (unzeitlich); эпохе (Раздел II) предполагает временную структуру, потому что «мир» дан в временном горизонте; описание структур (Раздел III) предполагает временную структуру, потому что ноэзис и ноэма — это «временные» структуры; проблема разума (Раздел IV) предполагает временную структуру, потому что «действительность» и «иллюзия» различаются во времени. Временная структура — это **горизонт**, в котором возможны все остальные структуры.

Связь с ядром Части I. Временная структура «Идей I» — это **прямая связь** с генетическим ядром Тома I. Husserliana X (время) показала, что время конституируется в триаде (пра-импрессия — ретенция — протенция). «Идеи I» предполагают эту триаду, но не описывают её: они описывают **структуры чистого сознания**, которые возможны только потому, что время уже конституировано. Без Husserliana X временная структура «Идей I» была бы «абстрактной формой»; с ней она становится **конкретным горизонтом**, который конституируется в потоке сознания. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него временная структура была бы «пустой формой», а не «живым горизонтом».

Следствие. Читатель, прошедший «Идеи I» с этим принципом, увидит, что временная структура — это не «одна из тем», а **горизонт**, в котором конституируются все предметности и все структуры сознания. Без временной структуры вертикаль и горизонталь были бы «вне времени», то есть абстрактными; с ней они становятся **временными структурами**, которые конституируются в потоке сознания.

Глава 3. Пошаговая реконструкция аргумента «Идей I».

Вводная. Если Глава 1 показала стратегию аргументации (многоступенчатое восхождение, reductio ad countersensum, логическую последовательность), а Глава 2 — категориальную конструкцию (базовые оси, вертикаль, горизонталь, временная структура), то Глава 3 должна показать **сам ход аргументации шаг за шагом**. Реконструкция аргумента — это не «пересказ» «Идей I» по параграфам, а **прослеживание** того, как каждый шаг опирается на предыдущий и проверяется на предельных случаях. Мы выделяем восемь шагов, которые соответствуют восьми ключевым этапам аргументации: естественная установка и её общее полагание (3.1), факт и сущность (3.2), эйдетическое усмотрение и его модусы (3.3), формальная и региональная онтология (3.4), критика эмпиризма (3.5), эпохе и «феноменологический остаток» (3.6), структура чистого сознания (3.7), трансцендентальный идеализм (3.8). Каждый шаг — это не «добавка» к предыдущему, а **проверка** его на предельном случае: естественная установка проверяется эпохе; факт проверяется сущностью; эйдетическое усмотрение проверяется критикой эмпиризма; формальная и региональная онтология проверяются структурой чистого сознания; эпохе проверяется «феноменологическим остатком»; структура чистого сознания проверяется трансцендентальным идеализмом.

3.1. Шаг 1. Естественная установка и её общее полагание.

Что это. Первый шаг аргументации «Идей I» — это **описание естественной установки** и её «общего полагания» (Generalthesis). Гуссерль начинает не с «определения сознания», а с **описания мира**, который «есть сейчас, был прежде и будет в будущем». Это описание — не «наивная констатация», а **методический шаг**: прежде чем «заключить мир в скобки» (эпохе), нужно показать, что именно «заключается в скобки». Естественная установка — это не «мнение» и не «теория», а **установка**, в которой мы всегда уже находимся; её описание — это первый шаг к её преодолению.

Гуссерль формулирует это так: «В естественной установке духа перед нашими глазами предстоит существующий мир, бесконечно простирающийся в пространстве, мир, который есть сейчас, был прежде и будет в будущем. ... Мы сами вписываемся в этот мир; подобно тому как мы находим мир, мы находим и себя, и мы встречаем себя внутри этого мира. Однако нам в этом мире принадлежит преимущественное положение: мы находим себя центрами отнесения для остального мира; он есть наше окружение» (Hua III/1, § 27, S. 48). Это описание — не «констатация факта», а **выявление структуры**: мир дан как «горизонт», в котором мы сами «вписаны» как «центры отнесения». Естественная установка — это не «мир», а **установка**, в которой мир дан как «существующий».

Что такое «общее полагание» (Generalthesis). «Общее полагание» — это не «отдельное суждение» о существовании мира, а **фундаментальная вера** (Glaube), которая пронизывает все наши восприятия, суждения, желания. Гуссерль говорит: «Общее полагание, в силу которого реальный окружающий мир постоянно осознаётся не просто вообще в смысле схватывания, но как существующая действительность, состоит, естественно, не в отдельном акте, не в артикулированном суждении о существовании. Оно есть нечто, продолжающее существовать в течение всей длительности установки, то есть в течение естественной бодрствующей жизни» (Hua III/1, § 31, S. 53). Это значит, что «общее полагание» — это не «суждение», а **фон**, на котором возможны все суждения. Оно не «тематизировано», но всегда уже «действует».

Почему это не «наивный реализм». Описание естественной установки не является «наивным реализмом», потому что оно **не утверждает**, что мир существует «сам по себе», независимо от сознания. Оно **описывает**, как мир дан в естественной установке: как «существующий», как «действительность», как «окружение». Это описание — не «тезис», а **феноменологическое описание** установки. Гуссерль говорит: «Мы не должны связывать себя

концептуальными определениями психологов и философов. Эти определения осуществляются из интересов и точек зрения, совершенно чуждых тем, что должны направлять нас здесь. Цель чисто феноменологического анализа и принцип феноменологической редукции им чужды» (Hua III/1, § 2, S. 8). Это значит, что описание естественной установки — это не «философская позиция», а **методический шаг**: мы описываем установку так, как она дана, не «внося» в неё философских предпосылок.

В чём трудность. Трудность первого шага состоит в том, что естественная установка **непрозрачна для себя самой**. Мы всегда уже находимся в ней, и поэтому нам трудно «увидеть» её как установку. Гуссерль говорит: «В естественной установке мы находим себя в мире, и мир есть наше окружение». Но чтобы «увидеть» эту установку, нужно **изменить** её — то есть осуществить эпохе. Первый шаг, таким образом, **предполагает** второй шаг (эпохе), но не может его «заменить». Описание естественной установки — это **подготовка** к эпохе, а не её «замена».

Связь с ядром Части I. Естественная установка и её «общее полагание» — это **данность**, которая конституируется в **функции** восприятия, памяти, ожидания. Это различение «функция/данность» (4.7) работает уже на уровне первого шага: мир как «данность» (естественная установка) конституируется в «функции» (восприятие, память, ожидание). Без этого различения естественная установка выглядела бы как «мир сам по себе», а не как **установка**, в которой мир дан.

Следствие. Читатель, прошедший первый шаг с этим принципом, увидит, что естественная установка — это не «наивный реализм», а **методическое описание** установки, в которой мы всегда уже находимся. Это описание — не «тезис», а **подготовка** к эпохе: чтобы «заключить мир в скобки», нужно сначала показать, что именно «заключается в скобки».

3.2. Шаг 2. Факт и сущность.

Что это. Второй шаг аргументации «Идей I» — это **различение факта и сущности** (Tatsache und Wesen). Если первый шаг (3.1) описал естественную установку как «общее полагание» мира, то второй шаг показывает, что мир естественной установки — это мир **фактов**, который не может быть помыслен без **сущностей**. Это различение — не «метафизическая теория», а **методологический шаг**: чтобы обосновать право эйдетического познания (познания сущностей), нужно показать, что факт и сущность неразрывно связаны, но не тождественны. Без этого шага эйдетическое познание выглядело бы как «платонизм», а не как метод.

Гуссерль формулирует это так: «Индивидуальное бытие любого рода есть, вообще говоря, случайное. Оно есть так, оно могло бы по своему существу быть иным. ... Но смысл этой случайности, которая называется фактичностью, ограничен тем, что она коррелятивно соотнесена с необходимостью, которая не означает лишь фактическое существование значимого правила соединения пространственно-временных фактов, но имеет характер сущностной необходимости и тем самым связь с сущностной всеобщностью» (Hua III/1, § 2, S. 9). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: факт «случаен» (zufällig), но его случайность «коррелятивно соотнесена» с необходимостью сущности. Факт не может быть помыслен без сущности: чтобы помыслить факт как «случайный», нужно уже иметь сущность, которая определяет, что значит «быть иным».

Что такое «факт». Факт — это **индивидуальное бытие**, которое «есть так, но могло бы быть иным». Гуссерль говорит: «Индивидуальное бытие любого рода есть, вообще говоря, случайное» (Hua III/1, § 2, S. 9). Факт — это не «вещь», а **способ данности**: он дан как «этот», «здесь», «теперь», и его индивидуальность не сводится к качеству. Факт «случаен» потому, что он мог бы быть иным: этот стол мог бы стоять в другом месте, этот тон мог бы звучать иначе. Но эта «случайность» не является «абсолютной»: она предполагает **сущность**, которая определяет, что значит «быть столом», «быть тоном».

Что такое «сущность». Сущность — это **то, что делает факт тем, что он есть**. Гуссерль говорит: «Каждое индивидуальное бытие имеет свой сущностный состав, свою сущность» (Hua III/1, § 2, S. 9). Сущность — это не «вещь в небе» (как у Платона), а **усматриваемое в интуиции**: она дана в «эйдетическом усмотрении» (Wesenserschauung), которое схватывает «что» факта, его «Was». Сущность «необходима» (notwendig) потому, что она не может быть иной: стол не может быть «не-столом», не перестав быть столом. Но эта «необходимость» не является «логической»: она является **сущностной** (wesensmäßig).

Почему это не «платонизм». Различение факта и сущности не является «платонизмом», потому что сущность не является «отдельным миром», существующим независимо от фактов. Гуссерль говорит: «Сущность (Eidos) есть новый род предмета. Как данное индивидуального или опытного созерцания есть индивидуальный предмет, так данное сущностного созерцания есть чистая сущность» (Hua III/1, § 3, S. 10). Сущность — это не «вещь», а **«новый род предмета»**, который дан в «сущностном созерцании». Это не «платонизм», а **феноменология**: сущность не «существует» отдельно от фактов, но она **усматривается** в фактах как их «что».

В чём трудность. Трудность второго шага состоит в том, что различение факта и сущности **не является очевидным**. Эмпирист говорит: «Есть только факты, нет никаких сущностей». Гуссерль отвечает: «Отрицание сущностей ведёт к противо-смыслу, потому что сам тезис есть только факты является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим». Это — reductio ad countersensum (1.2): эмпирист, отрицая сущности, **пользуется** ими, чтобы сформулировать свой тезис. Второй шаг, таким образом, **предполагает** критику эмпиризма (3.5), но не может её «заменить». Различение факта и сущности — это **подготовка** к критике эмпиризма, а не её «замена».

Связь с ядром Части I. Различение факта и сущности — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Факт — это «данность» (то, что схвачено как «этот», «здесь», «теперь»); сущность — это «функция» (то, что конституирует факт, как «стол», «тон»). Без этого различения факт выглядел бы как «вещь сама по себе», а не как **данность**, которая конституируется в функции сущностного усмотрения. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него различение факта и сущности было бы «абстрактным», а не «конкретным».

Следствие. Читатель, прошедший второй шаг с этим принципом, увидит, что различение факта и сущности — это не «платонизм», а **методологический шаг**: чтобы обосновать право эйдетического познания, нужно показать, что факт и сущность неразрывно связаны, но не тождественны. Без этого шага эйдетическое познание выглядело бы как «догма», а не как метод.

3.3. Шаг 3. Эйдетическое усмотрение и его модусы.

Что это. Третий шаг аргументации «Идей I» — это **учение об эйдетическом усмотрении** (Wesenserschauung) и его модусах. Если второй шаг (3.2) показал, что факт и сущность неразрывно связаны, но не тождественны, то третий шаг показывает, **как** сущность дана сознанию. Эйдетическое усмотрение — это не «абстракция» и не «дедукция», а **особый акт созерцания**, в котором сущность даётся «сама», «во плоти». Без этого шага различение факта и сущности оставалось бы «теоретическим», а не «методическим»: мы знали бы, что сущность «есть», но не знали бы, **как** её «усмотреть».

Гуссерль формулирует это так: «Сущностное созерцание есть созерцание, и сущностный предмет есть предмет. Обобщение соотносительных понятий созерцание и предмет не является произвольной выдумкой, но настоятельно требуется природой вещей» (Hua III/1, § 3, S. 11). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: эйдетическое усмотрение есть **созерцание** (Anschauung), а сущность есть **предмет** (Gegenstand). Это значит, что сущность дана так же, как дан предмет в восприятии: «сама», «во плоти», «оригинально». Но это не

«восприятие» в обычном смысле: восприятие даёт **индивидуальное**, а эйдетическое усмотрение даёт **сущность**.

Что такое «эйдетическое усмотрение». Эйдетическое усмотрение — это акт, в котором сущность даётся «оригинально». Гуссерль говорит: «Сущностное созерцание есть сознание чего-то, предмета, некоего нечто, на которое направлен его взгляд и которое в нём само дано» (Hua III/1, § 3, S. 11). Это значит, что эйдетическое усмотрение — это не «пассивное отражение» и не «активное конструирование», а **созерцание**, в котором сущность «сама дана». Но это созерцание не является «чувственным»: оно не даёт «цвет» или «звук», а даёт «что» цвета или звука — его сущность.

Модусы эйдетического усмотрения. Эйдетическое усмотрение имеет несколько модусов, и каждый модус — это **способ данности сущности**. **Первый модус** — «адекватное» (adäquat) и «неадекватное» (inadäquat) усмотрение. Гуссерль говорит: «Это дающее сущность, возможно, оригинально дающее созерцание может быть адекватным, как мы легко можем получить его, например, от сущности тона; но оно может быть и более или менее несовершенным, неадекватным» (Hua III/1, § 3, S. 10). Адекватное усмотрение даёт сущность «полностью», неадекватное — «частично». **Второй модус** — «оригинальное» (originär) и «неоригинальное» (nicht-originär) усмотрение. Гуссерль говорит: «Сущностное созерцание есть сознание чего-то, предмета, некоего нечто, на которое направлен его взгляд и которое в нём само дано» (Hua III/1, § 3, S. 11). Оригинальное усмотрение даёт сущность «саму», неоригинальное — «в образе» или «в символе». **Третий модус** — «чистое» (rein) и «эмпирическое» (empirisch) усмотрение. Гуссерль говорит: «Чистое Wesen может быть дано в опыте, но также и в чистой фантазии» (Hua III/1, § 4, S. 12). Чистое усмотрение даёт сущность «без примеси факта», эмпирическое — «с примесью факта».

Почему это не «абстракция». Эйдетическое усмотрение не является «абстракцией», потому что абстракция «выделяет» общее из единичного, а эйдетическое усмотрение **усматривает** сущность как «что» единичного. Гуссерль говорит: «Эйдетическое созерцание есть созерцание, и сущностный предмет есть предмет» (Hua III/1, § 3, S. 11). Это значит, что сущность не «выводится» из факта, а **усматривается** в нём. Абстракция предполагает «сравнение» единичных случаев; эйдетическое усмотрение предполагает «вариацию» (Variation), в которой сущность даётся как «инвариант». Гуссерль говорит: «В свободной фантазии мы можем создавать любые пространственные образы, мелодии, социальные процессы и т. д. ... и на этом основании через идеацию мы можем оригинально усматривать многообразные чистые сущности» (Hua III/1, § 4, S. 12). Это значит, что эйдетическое усмотрение — это не «абстракция», а **вариация**: мы варьируем примеры, чтобы усмотреть инвариант.

В чём трудность. Трудность третьего шага состоит в том, что эйдетическое усмотрение **не является очевидным**. Эмпирист говорит: «Есть только факты, нет никаких сущностей». Гуссерль отвечает: «Отрицание сущностей ведёт к противо-смыслу, потому что сам тезис есть только факты является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим». Это — reductio ad countersensum (1.2): эмпирист, отрицая сущности, **пользуется** ими, чтобы сформулировать свой тезис. Третий шаг, таким образом, **предполагает** критику эмпиризма (3.5), но не может её «заменить». Учение об эйдетическом усмотрении — это **подготовка** к критике эмпиризма, а не её «замена».

Связь с ядром Части I. Эйдетическое усмотрение — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Эйдетическое усмотрение — это «функция» (акт, который конституирует сущность); сущность — это «данность» (то, что схвачено как «что» факта). Без этого различения эйдетическое усмотрение выглядело бы как «мистическое созерцание», а не как **структура сознания**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него учение об эйдетическом усмотрении было бы «абстрактным», а не «конкретным».

Следствие. Читатель, прошедший третий шаг с этим принципом, увидит, что эйдетическое усмотрение — это не «абстракция» и не «мистика», а **особый акт созерцания**, в котором сущность даётся «сама». Без этого шага различение факта и сущности оставалось бы «теоретическим», а не «методическим».

3.4. Шаг 4. Формальная и региональная онтология.

Что это. Четвёртый шаг аргументации «Идей I» — это **учение о формальной и региональной онтологии**. Если третий шаг (3.3) показал, как сущность дана в эйдетическом усмотрении, то четвёртый шаг показывает, **как сущности упорядочены** в систему. Формальная онтология — это наука о «предмете вообще» (Gegenstand überhaupt), о формальных категориях, которые применимы ко всем регионам бытия. Региональная онтология — это наука о «регионах» (Regionen), о высших материальных родах, которые определяют, что значит «быть вещью», «быть душой», «быть духом». Это различение — не «классификация наук», а **структура сущностного познания**: без него эйдетическое усмотрение оставалось бы «частным», а не «систематическим».

Гуссерль формулирует это так: «Каждая конкретная эмпирическая предметность упорядочивается со своей материальной сущностью к высшему материальному роду, к региону эмпирических предметов. Чистой региональной сущности соответствует тогда региональная эйдетическая наука или, как мы можем также сказать, региональная онтология» (Hua III/1, § 9, S. 19). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: каждый регион бытия имеет свою «региональную сущность» (regionalen Wesen), и этой сущности соответствует «региональная онтология». Регион — это не «класс» предметов, а **высший материальный род**, который определяет, что значит «быть» предметом этого региона.

Что такое «формальная онтология». Формальная онтология — это наука о «предмете вообще». Гуссерль говорит: «Формальная онтология — это эйдетическая наука о предмете вообще» (Hua III/1, § 10, S. 22). Она исследует «формальные категории» (formale Kategorien), которые применимы ко всем регионам: «свойство», «отношение», «положение дел», «множество», «порядок», «целое и часть». Эти категории не являются «материальными»: они не говорят, **что** есть предмет, а говорят, **что значит быть предметом вообще**. Формальная онтология — это «mathesis universalis», универсальная наука о формах, которая предшествует всем региональным онтологиям.

Что такое «региональная онтология». Региональная онтология — это наука о «регионе». Гуссерль говорит: «Регион — это не что иное, как вся совокупность высших родовых единств, принадлежащих к конкрету, то есть сущностное единство высших родов, которые принадлежат к низшим дифференциям внутри конкрета» (Hua III/1, § 16, S. 30). Регион — это не «класс» предметов, а **сущностное единство**, которое определяет, что значит «быть» предметом этого региона. Например, регион «материальная природа» определяется высшими родами: «протяжённость», «время», «материальность». Региональная онтология — это наука об этих высших родах и их связях.

Почему это не «классификация наук». Различение формальной и региональной онтологии не является «классификацией наук», потому что оно **не распределяет науки по «полкам»**, а выявляет **структуру сущностного познания**. Формальная онтология — это не «наука» в обычном смысле, а **формальная структура** всех наук. Региональная онтология — это не «отрасль» науки, а **материальная структура** региона. Гуссерль говорит: «Формальная онтология содержит в себе формы всех возможных онтологий вообще» (Hua III/1, § 10, S. 22). Это значит, что формальная онтология предшествует региональным онтологиям: она задаёт «форму», которую региональные онтологии «наполняют» «материей».

В чём трудность. Трудность четвёртого шага состоит в том, что различение формальной и региональной онтологии **не является очевидным**. Эмпирист говорит: «Есть только факты, нет никаких онтологий». Гуссерль отвечает: «Отрицание онтологий ведёт к противо-смыслу,

потому что сам тезис есть только факты предполагает формальные категории (факт, есть, только), которые исследуются формальной онтологией». Это — reductio ad countersensum (1.2): эмпирист, отрицая онтологии, **пользуется** ими, чтобы сформулировать свой тезис. Четвёртый шаг, таким образом, **предполагает** критику эмпиризма (3.5), но не может её «заменить». Учение о формальной и региональной онтологии — это **подготовка** к критике эмпиризма, а не её «замена».

Связь с ядром Части I. Различение формальной и региональной онтологии — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Формальная онтология — это «функция» (формальная структура, которая конституирует предметность); региональная онтология — это «данность» (материальная структура, которая схвачена как «регион»). Без этого различения онтологии выглядели бы как «списки категорий», а не как **структуры сознания**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него учение об онтологиях было бы «абстрактным», а не «конкретным».

Следствие. Читатель, прошедший четвёртый шаг с этим принципом, увидит, что различение формальной и региональной онтологии — это не «классификация наук», а **структура сущностного познания**: формальная онтология задаёт «форму», региональные онтологии «наполняют» её «материей». Без этого шага эйдетическое усмотрение оставалось бы «частным», а не «систематическим».

3.5. Шаг 5. Критика эмпиризма.

Что это. Пятый шаг аргументации «Идей I» — это **критика эмпиризма**. Если четвёртый шаг (3.4) показал, как сущности упорядочены в формальную и региональную онтологию, то пятый шаг показывает, **почему эмпиризм не может обосновать эту систему**. Критика эмпиризма — это не «опровержение чужой теории», а **первое применение** reductio ad countersensum (1.2) к самой позиции, которая отрицает эйдетическое познание. Эмпирист утверждает: «Есть только факты, нет никаких сущностей; всё знание происходит из опыта». Гуссерль показывает, что это утверждение **не может быть дано в опыте**, потому что оно является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим. Критика эмпиризма — это **проверка** эйдетического познания на предельном случае: если отрицание эйдетического познания ведёт к противо-смыслу, то эйдетическое познание необходимо.

Гуссерль формулирует это так: «Принципиальная ошибка эмпиристской аргументации состоит в том, что основное требование возврата к самим вещам идентифицируется, или, вернее, смешивается с требованием обоснования всякого познания через опыт. ... Но вещи — это не просто природные вещи, действительность в обычном смысле — не просто действительность вообще, и только на природную действительность направлен тот изначально дающий акт, который мы называем опытом» (Hua III/1, § 19, S. 35). Это описание — не «опровержение», а **выявление смешения**: эмпирист смешивает «опыт» (Erfahrung) с «изначально дающим актом» (originär gebender Akt) вообще. Но опыт — это только **один** из дающих актов; эйдетическое усмотрение — это **другой** дающий акт. Эмпирист, отрицая эйдетическое усмотрение, **сужает** понятие «данности» до «опыта» и тем самым **исключает** то, что не может быть исключено.

В чём ошибка эмпиризма. Ошибка эмпиризма состоит в **трёх смешениях**. **Первое смешение** — смешение «опыта» и «изначально дающего акта». Эмпирист говорит: «Всё знание происходит из опыта». Но опыт — это не единственный дающий акт: эйдетическое усмотрение тоже даёт «само». Гуссерль говорит: «Не одно лишь чувственное, опытное видение, но видение вообще как изначально дающее сознание любого рода есть последний правовой источник всех разумных утверждений» (Hua III/1, § 19, S. 36). Это значит, что «видение» (Sehen) шире, чем «опыт» (Erfahrung): оно включает эйдетическое усмотрение. **Второе смешение** — смешение «факта» и «сущности». Эмпирист говорит: «Есть только факты». Но факт не

может быть помыслен без сущности: чтобы помыслить факт как «случайный», нужно уже иметь сущность, которая определяет, что значит «быть иным» (3.2). **Третье смешение** — смешение «единичного» и «всеобщего». Эмпирист говорит: «Всё знание происходит из единичного опыта». Но сам тезис «всё знание происходит из единичного опыта» является **всеобщим** (unbedingt allgemein), а не единичным. Следовательно, эмпирист, отрицая всеобщее, **пользуется** им, чтобы сформулировать свой тезис.

Почему это reductio ad countersensum. Критика эмпиризма — это reductio ad countersensum (1.2): мы не «доказываем» эйдетическое познание, а показываем, что **отрицание** эйдетического познания ведёт к противо-смыслу. Гуссерль говорит: «Скептицизм, — который в своих аргументациях имплицитно, как условия возможности их значимости, предполагает именно то, что он отрицает в своих тезисах, — обнаруживает себя через принципиальный противо-смысл» (Hua III/1, § 79, S. 873). Эмпирист, отрицая эйдетическое познание, **предполагает** его, чтобы сформулировать свой тезис. Это не «логическое противоречие» (А и не-А), а **несовместимость с условиями данности**: тезис эмпиризма не может быть дан в том опыте, который он сам предполагает.

В чём трудность. Трудность пятого шага состоит в том, что критика эмпиризма **не является «опровержением»** в обычном смысле. Эмпирист может сказать: «Я не утверждаю, что всё знание происходит из опыта; я утверждаю, что всё **обоснованное** знание происходит из опыта». Гуссерль отвечает: «Но сам тезис всё обоснованное знание происходит из опыта является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим». Это значит, что критика эмпиризма **не «опровергает»** эмпиризм, а **очерчивает его границу**: эмпиризм не может обосновать сам себя, потому что он **пользуется** тем, что отрицает. Критика эмпиризма — это **проверка** эйдетического познания на предельном случае, а не «доказательство» его «извне».

Связь с ядром Части I. Критика эмпиризма — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Эмпирист схватывает **данность** (факты, единичное, опыт), но не схватывает **функцию** (эйдетическое усмотрение, всеобщее, сущность), которая эту данность производит. Критика эмпиризма и есть выявление функции, которая в эмпиризме остаётся неосмысленной. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него критика эмпиризма была бы «полемикой», а не **выявлением границы**.

Следствие. Читатель, прошедший пятый шаг с этим принципом, увидит, что критика эмпиризма — это не «опровержение чужой теории», а **первое применение** reductio ad countersensum к позиции, которая отрицает эйдетическое познание. Без этого шага эйдетическое познание оставалось бы «догмой», а не «методом, который проверяет себя на предельных случаях».

3.6. Шаг 6. Эпохе и «феноменологический остаток».

Что это. Шестой шаг аргументации «Идей I» — это **эпохе** и обретение «феноменологического остатка» (phänomenologisches Residuum). Если пятый шаг (3.5) показал, что эмпиризм не может обосновать себя, потому что он смешивает «опыт» с «изначально дающим актом», то шестой шаг показывает, **как** обрести то поле, на котором возможна феноменология. Эпохе — это не «отрицание» мира и не «сомнение» в нём, а **воздержание от суждения** (Urteilsenthaltung) о его существовании. Это воздержание «заключает в скобки» (einklammern) общее полагание естественной установки (3.1) и тем самым обретает «чистое сознание» как «феноменологический остаток». Без этого шага феноменология оставалась бы «описанием естественной установки», а не наукой о чистом сознании.

Гуссерль формулирует это так: «Мы не отказываемся от тезиса, который мы осуществили, мы ничего не меняем в нашей убеждённости, которая сама по себе остаётся такой, какой она была, пока мы не вводим новых мотивов суждения... И всё же она претерпевает модификацию — в то время как она остаётся в себе тем, что она есть, мы как бы выводим её

из действия, мы выключаем её, мы заключаем её в скобки» (Hua III/1, § 31, S. 54). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: эпохе не «отрицает» мир, а «выключает» тезис о его существовании. Тезис остаётся, но он «не в действии»; он «заключён в скобки», как «выключенное» остаётся «вне связи переключения».

Что такое «феноменологический остаток». «Феноменологический остаток» — это то, что остаётся после эпохе. Гуссерль говорит: «Что же может остаться, если мы заключим в скобки весь мир, включая нас самих со всем нашим cogitare?» (Hua III/1, § 33, S. 58). Ответ: остаётся **чистое сознание** — не «психологическое» сознание человека в мире, а «трансцендентальное» сознание, которое конституирует мир. Гуссерль говорит: «Остаётся, таким образом, как феноменологический остаток, принципиально своеобразная область бытия, которая действительно может стать полем новой науки — феноменологии» (Hua III/1, § 33, S. 59). Это значит, что эпохе не «уничтожает» мир, а **открывает** новое поле: чистое сознание как «абсолютное бытие», которое не зависит от мира.

Почему это не «отрицание мира». Эпохе не является «отрицанием мира», потому что оно **не утверждает**, что мир «не существует». Гуссерль говорит: «Я не отрицаю этот мир, как если бы я был софистом, я не сомневаюсь в его существовании, как если бы я был скептиком; но я осуществляю феноменологическое эпохе, которое полностью закрывает для меня всякое суждение о пространственно-временном существовании» (Hua III/1, § 32, S. 56). Это значит, что эпохе — это **воздержание**, а не **отрицание**. Мир остаётся «феноменом», но он больше не «полагается» как «существующий». Это различие — ключ к пониманию того, почему эпохе не является «скептицизмом»: скептик **сомневается** в существовании мира; феноменолог **воздерживается** от суждения о нём.

В чём трудность. Трудность шестого шага состоит в том, что эпохе **не является очевидным**. Естественная установка говорит: «Мир существует, и это очевидно». Эпохе отвечает: «Мир существует, но я воздерживаюсь от этого суждения». Это воздержание **не уничтожает** очевидность мира, но **изменяет** её статус: мир становится «феноменом», а не «действительностью». Гуссерль говорит: «Мы не отказываемся от тезиса... но мы выключаем его» (Hua III/1, § 31, S. 54). Это значит, что эпохе — это **не «утрата» мира**, а **изменение установки**: мир остаётся, но он больше не «полагается» как «существующий». Трудность состоит в том, чтобы **удержать** это различие: не «отрицать» мир и не «принимать» его, а **воздерживаться** от суждения о нём.

Связь с ядром Части I. Эпохе и «феноменологический остаток» — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Мир как «данность» (естественная установка) «заключается в скобки», чтобы обрести **функцию** (чистое сознание), которая эту данность конституирует. Без этого различения эпохе выглядело бы как «отрицание мира», а не как **различие функции и данности**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него эпохе было бы «методологическим приёмом», а не **структурой сознания**.

Следствие. Читатель, прошедший шестой шаг с этим принципом, увидит, что эпохе — это не «отрицание мира» и не «сомнение» в нём, а **воздержание от суждения**, которое «заключает в скобки» общее полагание естественной установки и тем самым обретает «чистое сознание» как «феноменологический остаток». Без этого шага феноменология оставалась бы «описанием естественной установки», а не наукой о чистом сознании.

3.7. Шаг 7. Структура чистого сознания.

Что это. Седьмой шаг аргументации «Идей I» — это **описание структуры чистого сознания**. Если шестой шаг (3.6) обрёл «феноменологический остаток» — чистое сознание как абсолютное бытие, — то седьмой шаг показывает, **как** это чистое сознание устроено. Гуссерль вводит три фундаментальные структуры: **ноэзис и ноэма** (Noesis und Noema), **гилеморфе** (Hyle-Morphe) и **интенциональность** (Intentionalität). Без этого шага «чистое созна-

ние» оставалось бы «пустым словом»: мы знали бы, что оно «есть», но не знали бы, **что** оно есть. Описание структуры — это не «конструирование», а **дескриптивное прослеживание**: мы описываем то, что дано в рефлексии над чистым сознанием, не «внося» в него философских предпосылок.

Гуссерль формулирует это так: «Каждое интенциональное переживание есть, благодаря своим ноэтическим моментам, именно ноэтическим; его сущность состоит в том, чтобы таить в себе так называемый смысл и, возможно, многократный смысл, и на основании этих смыслополаганий и вместе с ними осуществлять дальнейшие свершения, которые становятся осмысленными благодаря им» (Hua III/1, § 88, S. 181). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: ноэзис (ноэтический момент) и ноэма (смысл) — это две стороны одного и того же интенционального переживания. Ноэзис — это «акт» (восприятие, воспоминание, суждение); ноэма — это «смысл» (то, что схвачено как «этот дом», «эта мелодия»). Они неразрывны, но не тождественны: ноэзис — это функция, ноэма — это данность.

Что такое «ноэзис и ноэма». Ноэзис — это **ноэтический момент** переживания, то есть акт, который направлен на предмет. Гуссерль говорит: «Каждое интенциональное переживание есть, благодаря своим ноэтическим моментам, именно ноэтическим» (Hua III/1, § 88, S. 181). Ноэма — это **ноэматический коррелят**, то есть смысл, который схвачен в акте. Гуссерль говорит: «Восприятие, например, имеет свою ноэму, в основе своей смысл восприятия, а именно воспринятое как таковое» (Hua III/1, § 88, S. 182). Это значит, что ноэзис и ноэма — это не две «вещи», а **две стороны** одного и того же переживания: ноэзис — это «как» (акт), ноэма — это «что» (смысл). Они неразрывны: нет ноэзиса без ноэмы, нет ноэмы без ноэзиса.

Что такое «гиле-морфе». Гиле-морфе — это различение **материи** (Hyle) и **формы** (Morphe) в ноэзисе. Гуссерль говорит: «Содержания ощущений сами по себе ещё не содержат ничего от характера восприятия, ничего от его направленности на воспринимаемый объект; они ещё не то, что полагает объект как налично-данную в плоти вещь. Этот избыток мы называем аппрегензионным характером, и мы говорим, что содержания ощущений подвергаются аппрегензии. Эти содержания сами по себе были бы, так сказать, мёртвой материей, но благодаря аппрегензии они обретают одушевляющее значение таким образом, что становятся способны представлять объект» (Hua III/1, § 85, S. 172). Это значит, что гиле (материя) — это «мёртвые» содержания ощущений (цвет, звук, тактильное ощущение), а морфе (форма) — это «одушевляющая» аппрегензия, которая превращает их в «представляющие содержания». Гиле-морфе — это структура ноэзиса: без гиле нет «материи» переживания; без морфе нет «формы», которая делает переживание интенциональным.

Что такое «интенциональность». Интенциональность — это **фундаментальная структура** чистого сознания: «сознание всегда есть сознание о чём-то». Гуссерль говорит: «Интенциональность — это то, что характеризует сознание в собственном смысле и что оправдывает designation всего потока переживаний как потока сознания и как единства одного сознания» (Hua III/1, § 84, S. 168). Это значит, что интенциональность — это не «свойство» сознания, а его **сущность**: сознание не может быть «без предмета». Но интенциональность не является «отношением» между двумя «вещами» (сознанием и предметом); она является **структурой** сознания, которая конституирует предмет в самом сознании. Гуссерль говорит: «Интенциональность — это свойство переживаний быть сознанием о чём-то» (Hua III/1, § 84, S. 168). Это значит, что интенциональность — это не «выход за пределы сознания», а **структура**, которая делает возможным отношение к предмету.

Почему это не «психология». Описание структуры чистого сознания не является «психологией», потому что оно **не описывает эмпирические процессы** (как мы «фактически» воспринимаем), а описывает **сущностные структуры** (как сознание «должно» быть устроено, чтобы быть сознанием). Гуссерль говорит: «Чистая феноменология не является психологией, и не случайные разграничения областей и терминологии, но принципиальные основания

исключают, чтобы она причислялась к психологии» (Hua III/1, § 1, S. 2). Это значит, что описание структуры чистого сознания — это **эйдетическое описание**, а не эмпирическое. Оно описывает не «этот» акт восприятия, а **сущность** восприятия вообще. Психология описывает «факты»; феноменология описывает «сущности».

В чём трудность. Трудность седьмого шага состоит в том, что структура чистого сознания **не является очевидной**. Мы всегда уже находимся в естественной установке, и поэтому нам трудно «увидеть» структуру сознания как структуру. Гуссерль говорит: «Трудность состоит в том, чтобы, вместо того чтобы жить в восприятии и быть направленным на воспринятое, направить взгляд на само восприятие» (Hua III/1, § 87, S. 180). Это значит, что описание структуры чистого сознания требует **рефлексии** (Reflexion), которая «отворачивает» взгляд от предмета и направляет его на акт. Но рефлексия сама является актом сознания, и поэтому она **модифицирует** то, на что она направлена. Это — апория саморефлексии (6.3), которая остаётся открытой и которая показывает, что структура чистого сознания не может быть описана «без остатка».

Связь с ядром Части I. Структура чистого сознания — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Ноэзис — это «функция» (акт, который конституирует смысл); ноэма — это «данность» (смысл, который схвачен как «этот дом»). Гиле-морфе — это структура функции: гиле — это «материя» функции, морфе — это «форма» функции. Интенциональность — это **единство** функции и данности: сознание всегда уже «функционирует» (направлено на предмет), но оно же «дано» (схвачено как «сознание о чём-то»). Без этого различения структура чистого сознания выглядела бы как «набор терминов», а не как **структура опыта**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него описание структуры было бы «абстрактным», а не «конкретным».

Следствие. Читатель, прошедший седьмой шаг с этим принципом, увидит, что структура чистого сознания — это не «психология» и не «конструирование», а **дескриптивное прослеживание** сущностных структур: ноэзис и ноэма, гиле-морфе, интенциональность. Без этого шага «чистое сознание» оставалось бы «пустым словом», а феноменология — «описанием естественной установки», а не наукой о чистом сознании.

3.8. Шаг 8. Трансцендентальный идеализм.

Что это. Восьмой, заключительный шаг аргументации «Идей I» — это **трансцендентальный идеализм**. Если седьмой шаг (3.7) описал структуру чистого сознания (ноэзис и ноэма, гиле-морфе, интенциональность), то восьмой шаг показывает, **что следует** из этого описания для отношения сознания и мира. Трансцендентальный идеализм — это не «субъективный идеализм» (мир есть «моё представление») и не «берклианство» (esse est percipi), а **учение о конституировании**: мир, который мы называем «действительным», есть «единство смысла» (Sinneinheit), конституируемое в чистом сознании. Это не «отрицание» мира, а **выявление его бытийного статуса**: мир не «существует сам по себе», а «конституируется» в сознании как коррелят интенциональных актов.

Гуссерль формулирует это так: «В известном смысле и с известной осторожностью в словоупотреблении можно также сказать: все реальные единства суть единства смысла. Единства смысла предполагают (я подчёркиваю это повторно: не потому, что мы дедуцируем это из каких-либо метафизических постулатов, но потому, что мы можем показать это в интуитивном, совершенно несомненном процессе) смыслополагающее сознание, которое, со своей стороны, абсолютно и не является само снова через смыслополагание» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это описание — не «тезис», а **вывод из описания структуры**: если сознание конституирует предметность через ноэзис и ноэму, то «реальные единства» (мир, вещи, процессы) суть «единства смысла», которые предполагают «смыслополагающее сознание». Сознание «абсолютно»: оно не конституируется через смыслополагание, а само конституирует.

Что такое «трансцендентальный идеализм». Трансцендентальный идеализм — это учение о том, что **бытие мира есть «бытие-конституируемое»**. Гуссерль говорит: «Вся реальность есть единство смысла, которое предполагает смыслополагающее сознание» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это не значит, что мир «создаётся» сознанием; это значит, что мир «конституируется» в сознании как коррелят интенциональных актов. Гуссерль говорит: «Реальность и мир суть здесь именно титулы для известных значимых единств смысла, а именно единств смысла, соотнесённых с известными, по своему существу именно так, а не иначе смыслополагающими и смысл-значимость удостоверяющими связями абсолютного, чистого сознания» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это значит, что «реальность» — не «вещь в себе», а **коррелят** сознания, который конституируется в «связях абсолютного, чистого сознания».

Почему это не «субъективный идеализм». Трансцендентальный идеализм не является «субъективным идеализмом», потому что он **не сводит** мир к «моим представлениям». Гуссерль говорит: «Кто, глядя на наши рассуждения, возражает, что это означает превращение всего мира в субъективную видимость и впадение в берклианский идеализм, тому мы можем ответить только то, что он не понял смысла этих рассуждений» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это значит, что трансцендентальный идеализм — это не «мир есть моё представление», а **мир есть коррелят сознания**. Мир не «создаётся» сознанием; он **конституируется** в сознании как «единство смысла», которое имеет свою «значимость» (Gültigkeit) и свою «устойчивость» (Bestand). Это различие — ключ к пониманию того, почему трансцендентальный идеализм не является «субъективизмом»: он не «отрицает» мир, а **выявляет** его бытийный статус.

Почему это не «берклианство». Трансцендентальный идеализм не является «берклианством», потому что Беркли сводит мир к «воспринимаемым качествам» (esse est percipi), а Гуссерль показывает, что мир конституируется через **ноэзис и ноэму**, а не через «восприятие». Гуссерль говорит: «Мы можем также сказать: бытие мира есть бытие-конституируемое в абсолютном сознании» (Hua III/1, § 55, S. 107). Это не «мир есть восприятие», а **мир есть коррелят интенциональных актов**, которые конституируют его как «единство смысла». Беркли «отрицает» материальную субстанцию; Гуссерль не «отрицает» её, а **выявляет** её конституирование в сознании. Это различие — ключ к пониманию того, почему трансцендентальный идеализм не является «берклианством»: он не «сводит» мир к «восприятию», а **описывает** его конституирование.

В чём трудность. Трудность восьмого шага состоит в том, что трансцендентальный идеализм **легко смешать** с «субъективным идеализмом». Гуссерль говорит: «Против этого мы можем сказать, что мы не отрицаем действительность мира, а лишь перетолковываем её» (Hua III/1, § 55, S. 106). Но это «перетолкование» не является «отрицанием»: оно является **выявлением** бытийного статуса мира. Трудность состоит в том, чтобы **удержать** это различие: не «отрицать» мир и не «принимать» его как «вещь в себе», а **описывать** его как «единство смысла», конституируемое в сознании. Это — граница феноменологии: она не «доказывает» идеализм, а **очерчивает** его как границу описания.

Связь с ядром Части I. Трансцендентальный идеализм — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Мир как «данность» (естественная установка) «конституируется» в **функции** (чистое сознание). Без этого различения трансцендентальный идеализм выглядел бы как «отрицание мира», а не как **выявление его конституирования**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него трансцендентальный идеализм был бы «метафизическим тезисом», а не **структурой опыта**.

Следствие. Читатель, прошедший восьмой шаг с этим принципом, увидит, что трансцендентальный идеализм — это не «субъективный идеализм» и не «берклианство», а **учение о конституировании**: мир есть «единство смысла», конституируемое в чистом сознании. Без

этого шага «Идеи I» оставались бы «описанием структур», а не **обоснованием** их бытийного статуса.

Глава 4. Типы аргументов, работающих в системе «Идей I».

Вводная. Если Глава 3 показала **ход** аргументации шаг за шагом (естественная установка факт и сущность эйдетическое усмотрение онтологии критика эмпиризма эпохе структура чистого сознания трансцендентальный идеализм), то Глава 4 должна показать **типы аргументов**, которые работают в этой аргументации. Реконструкция шагов отвечает на вопрос «что доказывается?»; типология аргументов отвечает на вопрос «как доказывается?». Мы выделяем шесть типов аргументов: эйдетическая необходимость (4.1), apagogic / countersense (4.2), трансцендентальный аргумент (4.3), мереологический аргумент (4.4), феноменологическое описание (4.5), аналогия и параллель (4.6). Каждый тип — это не «отдельный аргумент», а **способ обоснования**, который работает на разных уровнях системы. Без этой типологии отдельные шаги аргументации выглядели бы как «цепь утверждений», а не как **система различных способов обоснования**.

4.1. Эйдетическая необходимость.

Что это. Эйдетическая необходимость (eidetische Notwendigkeit) — это тип аргумента, который обосновывает тезис через **усмотрение сущностной связи**: мы показываем, что тезис не может быть иным, потому что он коренится в сущности (Wesen) предмета. Это не «логическая необходимость» (A и не-A не могут быть одновременно истинны) и не «эмпирическая необходимость» (закон природы, который «фактически» действует), а **сущностная необходимость**: связь, которая усматривается в эйдетическом усмотрении (3.3) и которая не зависит от фактов. Эйдетическая необходимость — это **первый и фундаментальный** тип аргумента в «Идеях I»: без него все остальные типы аргументов были бы беспочвенными.

Гуссерль формулирует это так: «Всякая эйдетическая особенность и индивидуализация эйдетически всеобщего положения дел называется, поскольку она есть таковая, сущностной необходимостью. Сущностная всеобщность и сущностная необходимость суть, таким образом, корреляты» (Hua III/1, § 6, S. 15). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: эйдетическая необходимость и эйдетическая всеобщность — это **корреляты**. Если мы усматриваем сущностную всеобщность («все материальные вещи протяжённы»), то мы усматриваем и сущностную необходимость («материальная вещь не может быть непротяжённой»). Одно без другого невозможно: всеобщность без необходимости была бы «случайной»; необходимость без всеобщности была бы «единичной».

Как это работает в «Идеях I». Эйдетическая необходимость работает на трёх уровнях. **Первый уровень** — различение факта и сущности (3.2): факт «случаен» (zufällig), но его случайность «коррелятивно соотнесена» с необходимостью сущности. Гуссерль говорит: «Индивидуальное бытие любого рода есть, вообще говоря, случайное. Оно есть так, оно могло бы по своему существу быть иным. ... Но смысл этой случайности, которая называется фактичностью, ограничен тем, что она коррелятивно соотнесена с необходимостью» (Hua III/1, § 2, S. 9). Это значит, что факт не может быть помыслен без сущности: чтобы помыслить факт как «случайный», нужно уже иметь сущность, которая определяет, что значит «быть иным». **Второй уровень** — эйдетическое усмотрение (3.3): сущность дана в «сущностном созерцании» как «необходимая» связь. Гуссерль говорит: «Сущностное созерцание есть созерцание, и сущностный предмет есть предмет» (Hua III/1, § 3, S. 11). Это значит, что сущность не «выводится» из факта, а **усматривается** в нём как «необходимая» связь. **Третий уровень** — региональная онтология (3.4): каждый регион имеет свою «региональную сущность», которая определяет «необходимые» связи внутри региона. Гуссерль говорит: «Регион — это не что иное, как вся совокупность высших родовых единств, принадлежащих к конкрету» (Hua III/1, § 16, S.

30). Это значит, что регион — это не «класс» предметов, а **сущностное единство**, которое определяет «необходимые» связи между предметами региона.

Почему это не «логическая необходимость». Эйдетическая необходимость не является «логической необходимостью», потому что она **не сводится** к формальным законам (закон тождества, закон противоречия). Гуссерль говорит: «Априорные законы времени коренятся не в психологии, а в феноменологической структуре сознания. Они не являются врождёнными идеями; они конституируются в потоке сознания. Это не кантовский априоризм, но и не эмпиризм; это феноменологический априоризм» (Hua III/1, § 6). Это значит, что эйдетическая необходимость — это не «формальная» необходимость, а **сущностная**: она коренится в сущности предмета, а не в форме суждения. Логическая необходимость говорит: «Если А, то А»; эйдетическая необходимость говорит: «Материальная вещь не может быть непротяжённой». Первая — формальная; вторая — сущностная.

Почему это не «эмпирическая необходимость». Эйдетическая необходимость не является «эмпирической необходимостью», потому что она **не зависит** от фактов. Гуссерль говорит: «Даже фантазия (например, воображаемая мелодия) подчиняется требованиям временного порядка: нельзя вообразить мелодию, в которой b раньше a и одновременно a раньше b» (Hua III/1, § 33). Это значит, что эйдетическая необходимость работает не только в «действительном» опыте, но и в «фантазии»: она не зависит от того, что «фактически» существует. Эмпирическая необходимость говорит: «Все тела падают с ускорением g»; эйдетическая необходимость говорит: «Материальная вещь не может быть непротяжённой». Первая — фактическая; вторая — сущностная.

В чём трудность. Трудность эйдетической необходимости состоит в том, что она **не является очевидной**. Эмпирист говорит: «Есть только факты, нет никаких сущностей». Гуссерль отвечает: «Отрицание сущностей ведёт к противо-смыслу, потому что сам тезис есть только факты является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим». Это — reductio ad countersensum (1.2, 4.2): эмпирист, отрицая сущности, **пользуется** ими, чтобы сформулировать свой тезис. Эйдетическая необходимость, таким образом, **предполагает** критику эмпиризма (3.5), но не может её «заменить». Она — **первый тип аргумента**, который делает возможным все остальные.

Связь с ядром Части I. Эйдетическая необходимость — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Сущность — это «функция» (то, что конституирует факт как «стол», «тон»); факт — это «данность» (то, что схвачено как «этот», «здесь», «теперь»). Без этого различения эйдетическая необходимость выглядела бы как «платонизм», а не как **структура опыта**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него эйдетическая необходимость была бы «абстрактной», а не «конкретной».

Следствие. Читатель, прошедший этот раздел с этим принципом, увидит, что эйдетическая необходимость — это не «логическая» и не «эмпирическая» необходимость, а **сущностная**: она коренится в сущности предмета и усматривается в эйдетическом усмотрении. Без этого типа аргумента все остальные типы аргументов были бы беспочвенными.

4.2. Apagogic / countersense.

Что это. Второй тип аргумента в «Идеях I» — это **apagogic / countersense** (от греч. ἀπαγωγή — «отведение», сведение к противо-смыслу, Widersinn). Если эйдетическая необходимость (4.1) обосновывает тезис **прямо** — через усмотрение сущностной связи, — то apagogic обосновывает его **косвенно**: мы показываем, что **отрицание** тезиса ведёт к противо-смыслу. Это не «доказательство от противного» в формально-логическом смысле (где мы предполагаем не-А и выводим формальное противоречие), а **феноменологическое** сведение к противо-смыслу: мы показываем, что тезис, отрицающий феноменологическое различение, **не может быть дан** в опыте, потому что он требует того, что сам отрицает. Apagogic — это

второй по фундаментальности тип аргумента: без него эйдетическая необходимость была бы «догматической», а не «критической».

Гуссерль формулирует это так: «Скептицизм, — который в своих аргументациях имплицитно, как условия возможности их значимости, предполагает именно то, что он отрицает в своих тезисах, — обнаруживает себя через принципиальный противо-смысл» (Hua III/1, § 79, S. 873). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: скептицизм (и его частный случай — эмпиризм) **предполагает** то, что он отрицает. Он отрицает эйдетическое познание, но сам тезис «всё знание происходит из опыта» является эйдетическим (всеобщим и необходимым). Это не «логическое противоречие» (А и не-А), а **противо-смысл**: тезис не может быть дан в том опыте, который он сам предполагает.

Как это работает в «Идеях I». Apagogic работает на трёх уровнях. **Первый уровень** — критика эмпиризма (3.5): эмпирист отрицает сущности, но сам тезис «есть только факты» является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим. Отрицание эйдетического познания ведёт к противо-смыслу, потому что оно **использует** эйдетическое познание. **Второй уровень** — обоснование эпохе (3.6): отрицание эпохе (то есть утверждение, что мир дан «сам по себе», независимо от сознания) ведёт к противо-смыслу, потому что «мир» как данность уже предполагает конституирующую жизнь сознания. Гуссерль говорит: «Мы не отрицаем действительность мира, а лишь перетолковываем её» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это значит, что «мир сам по себе» — это противо-смысл: мир не может быть дан «сам по себе», потому что он всегда уже дан в сознании. **Третий уровень** — обоснование трансцендентального идеализма (3.8): отрицание идеализма (то есть утверждение, что сознание есть «вещь среди вещей») ведёт к противо-смыслу, потому что «вещь» уже предполагает сознание, в котором она дана. Гуссерль говорит: «Реальность и мир суть здесь именно титулы для известных значимых единств смысла» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это значит, что «сознание как вещь» — это противо-смысл: сознание не может быть «вещью», потому что оно конституирует «вещи».

Почему это не «доказательство от противного». Apagogic не является «доказательством от противного» в формально-логическом смысле, потому что оно **не выводит** формальное противоречие из отрицания тезиса. Оно показывает, что отрицание тезиса **не может быть дано** в опыте. Гуссерль говорит: «Противо-смысл» (Widersinn) — это не «логическое противоречие» (Widerspruch), а «нечто, что не может быть дано в опыте» (Hua III/1, § 79). Это различие важно: логическое противоречие — это формальная ошибка; противо-смысл — это **несовместимость с условиями данности**. Доказательство от противного говорит: «Если не-А, то противоречие; следовательно, А». Apagogic говорит: «Если не-А, то не-А не может быть дано; следовательно, А необходимо для данности». Первое — формальное; второе — феноменологическое.

Почему это не «психологическое опровержение». Apagogic не является «психологическим опровержением», потому что оно **не говорит**, что скептик «противоречит себе психологически» (он «думает одно, а говорит другое»). Оно говорит, что тезис скептика **не может быть дан** в том опыте, который он сам предполагает. Гуссерль говорит: «Скептицизм... предполагает именно то, что он отрицает в своих тезисах» (Hua III/1, § 79, S. 873). Это значит, что противо-смысл — это не «психологическая непоследовательность», а **структурная невозможность**: тезис требует того, что он отрицает, и поэтому не может быть дан. Это различие — ключ к пониманию того, почему apagogic является **феноменологическим** аргументом, а не «полемическим приёмом».

В чём трудность. Трудность apagogic состоит в том, что он **не является «окончательным»**. Эмпирист может сказать: «Я не утверждаю, что всё знание происходит из опыта; я утверждаю, что всё **обоснованное** знание происходит из опыта». Гуссерль отвечает: «Но сам тезис всё обоснованное знание происходит из опыта является всеобщим и необходимым, то есть эйдетическим». Это значит, что apagogic **не «опровергает»** эмпиризм, а **очерчивает**

его границу: эмпиризм не может обосновать сам себя, потому что он **пользуется** тем, что отрицает. Apagogic — это **проверка** тезиса на предельном случае, а не «доказательство» его «извне».

Связь с ядром Части I. Apagogic — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Эмпирист схватывает **данность** (факты, единичное, опыт), но не схватывает **функцию** (эйдетическое усмотрение, всеобщее, сущность), которая эту данность производит. Apagogic и есть выявление функции, которая в эмпиризме остаётся неосмысленной. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него apagogic был бы «полемикой», а не **выявлением границы**.

Следствие. Читатель, прошедший этот раздел с этим принципом, увидит, что apagogic / countersense — это не «доказательство от противного» и не «психологическое опровержение», а **феноменологическое сведение к противо-смыслу** : тезис, отрицающий феноменологическое различение, не может быть дан в опыте, потому что он требует того, что отрицает. Без этого типа аргумента эйдетическая необходимость была бы «догматической», а не «критической».

4.3. Трансцендентальный аргумент.

Что это. Третий тип аргумента в «Идеях I» — это **трансцендентальный аргумент**. Если эйдетическая необходимость (4.1) обосновывает тезис через усмотрение сущностной связи, а apagogic (4.2) — через сведение отрицания к противо-смыслу, то трансцендентальный аргумент обосновывает тезис через **выявление условия возможности**. Мы показываем, что нечто (мир, опыт, наука) возможно только потому, что уже предполагает определённую структуру (чистое сознание, конституирование, эпохе). Это не «дедукция» структуры из факта и не «индукция» структуры из случаев, а **регрессивный анализ**: от данного к его условиям возможности. Трансцендентальный аргумент — это **третий по фундаментальности** тип: без него эйдетическая необходимость и apagogic были бы «локальными», а не «систематическими».

Гуссерль формулирует это так: «Мы должны подняться выше самозабвения теоретика, который в своих теоретических свершениях отдаётся предметам, теориям и методам и ничего не знает о внутренней стороне своего свершения и о мотивациях, его обусловливающих, — который живёт в них, но не имеет тематического взгляда на эту свершающую жизнь саму по себе» (Hua III/1, § 18, S. 39). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: теоретик «живёт» в своих теориях, но не «видит» той жизни сознания, которая делает теории возможными. Трансцендентальный аргумент и есть «подъём» от теорий к их условию — к конституирующей жизни сознания.

Как это работает в «Идеях I». Трансцендентальный аргумент работает на трёх уровнях. **Первый уровень** — обоснование эпохе (3.6): мир, который мы называем «действительным», возможен только потому, что он уже конституирован в чистом сознании. Гуссерль говорит: «Что же может остаться, если мы заключим в скобки весь мир, включая нас самих со всем нашим cogitare?» (Hua III/1, § 33, S. 58). Ответ: остаётся чистое сознание как **условие возможности** мира. Мир не «существует сам по себе»; он «конституируется» в сознании, и поэтому сознание есть условие его возможности. **Второй уровень** — обоснование структуры чистого сознания (3.7): ноэзис и ноэма, гиле-морфе, интенциональность — это не «эмпирические факты», а **условия возможности** любого опыта. Гуссерль говорит: «Каждое интенциональное переживание есть, благодаря своим ноэтическим моментам, именно ноэтическим» (Hua III/1, § 88, S. 181). Это значит, что ноэзис и ноэма — это не «свойства» отдельных переживаний, а **структуры**, без которых переживание не было бы переживанием. **Третий уровень** — обоснование трансцендентального идеализма (3.8): мир как «единство смысла» возможен только потому, что он конституируется в «смыслополагающем сознании». Гуссерль говорит: «Все реальные единства суть единства смысла» (Hua III/1, § 55, S. 106). Это значит,

что «реальность» — не «вещь в себе», а **коррелят** сознания, и поэтому сознание есть условие возможности реальности.

Почему это не «кантовский трансцендентальный аргумент». Трансцендентальный аргумент «Идей I» не является «кантовским» в строгом смысле, потому что Кант выводит условия возможности опыта из **форм рассудка** (категорий, форм созерцания), а Гуссерль выводит их из **структур чистого сознания** (ноэзис, ноэма, гине-морфе, интенциональность). Гуссерль говорит: «Априорные законы времени коренятся не в психологии, а в феноменологической структуре сознания. Они не являются врождёнными идеями; они конституируются в потоке сознания. Это не кантовский априоризм, но и не эмпиризм; это феноменологический априоризм» (Hua III/1, § 6). Это значит, что трансцендентальный аргумент Гуссерля — это не «дедукция категорий», а **дескриптивное прослеживание** структур сознания. Кант «конструирует» условия возможности; Гуссерль «описывает» их.

Почему это не «дедукция» и не «индукция». Трансцендентальный аргумент не является ни дедукцией (от общего к частному), ни индукцией (от частного к общему). Это **регрессивный анализ**: от данного (мир, опыт, наука) к его условиям возможности (чистое сознание, конституирование). Гуссерль говорит: «Мы не желаем изучать обсуждаемые предметы опосредованно, на основе того, что другие говорят о них, но хотим приблизиться к ним самим и позволить им наставлять нас» (Hua III/1, § 2, S. 8). Это значит, что трансцендентальный аргумент — это не «выведение» структуры из факта, а **описание** того, что уже предполагается в факте. Мы не «доказываем», что структура существует; мы **показываем**, что она уже «функционирует» в том, что дано.

В чём трудность. Трудность трансцендентального аргумента состоит в том, что он **не является «окончательным»**. Критик может сказать: «Вы показываете, что структура предполагается опытом, но вы не доказываете, что она **необходима**; возможно, опыт возможен и без неё». Гуссерль отвечает: «Отрицание структуры ведёт к противо-смыслу (apagogic), потому что структура уже предполагается в самом акте отрицания». Это значит, что трансцендентальный аргумент **предполагает** apagogic (4.2), но не может его «заменить». Он — **третий тип аргумента**, который делает возможным систематическое обоснование, но который сам нуждается в «проверке» через противо-смысл.

Связь с ядром Части I. Трансцендентальный аргумент — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Мир как «данность» (естественная установка) возможен только потому, что он конституируется в **функции** (чистое сознание). Без этого различения трансцендентальный аргумент выглядел бы как «метафизический постулат», а не как **выявление условия возможности**. Это различение — ключ к пониманию того, почему «Идеи I» предполагают генетическое ядро: без него трансцендентальный аргумент был бы «абстрактным», а не «конкретным».

Следствие. Читатель, прошедший этот раздел с этим принципом, увидит, что трансцендентальный аргумент — это не «кантовская дедукция» и не «индукция», а **регрессивный анализ**: от данного к его условиям возможности. Без этого типа аргумента эйдетическая необходимость и apagogic были бы «локальными», а не «систематическими».

4.4. Мереологический аргумент.

Что это. Четвёртый тип аргумента в «Идеях I» — это **мереологический аргумент** (от греч. μέρος — «часть» и λόγος — «учение»), то есть аргумент от отношения «часть — целое». Если эйдетическая необходимость (4.1) обосновывает тезис через сущностную связь, apagogic (4.2) — через противо-смысл, а трансцендентальный аргумент (4.3) — через условие возможности, то мереологический аргумент обосновывает тезис через **структуру целого и его частей**. Мы показываем, что нечто (сознание, переживание, предмет) устроено так, что одни его моменты **необходимо предполагают** другие, и что целое не сводится к сумме частей. Это не «анализ» в смысле разложения на элементы и не «синтез» в смысле сборки из

элементов, а **выявление сущностных зависимостей** между частями и целым. Мереологический аргумент — это **четвёртый по фундаментальности** тип: без него структура чистого сознания (3.7) была бы «плоской», а не «слоистой».

Гуссерль формулирует это так: «Несамостоятельно, например, категориальная форма, поскольку она необходимо отсылает к субстрату, форму которого она составляет. Субстрат и форма зависят друг от друга, без друг друга немыслимые сущности» (Hua III/1, § 15, S. 28). Это описание — не «определение», а **выявление структуры**: часть (форма) «несамостоятельна», потому что она «необходимо отсылает» к целому (субстрату). Целое (субстрат) и часть (форма) «зависят друг от друга»: без формы субстрат не был бы оформлен; без субстрата форма не была бы формой. Мереологический аргумент и есть выявление этих «сущностных зависимостей».

Как это работает в «Идеях I». Мереологический аргумент работает на трёх уровнях. **Первый уровень** — различение самостоятельных и несамостоятельных частей (3.7). Гуссерль говорит: «Несамостоятельно, например, категориальная форма... Субстрат и форма зависят друг от друга» (Hua III/1, § 15, S. 28). Это значит, что переживание состоит из частей, которые не могут существовать отдельно: гиле (материя) не может существовать без морфе (формы); морфе не может существовать без гиле. Они «зависят друг от друга» и вместе образуют целое переживание. **Второй уровень** — структура ноэзиса и ноэмы (3.7). Гуссерль говорит: «Каждое интенциональное переживание есть, благодаря своим ноэтическим моментам, именно ноэтическим» (Hua III/1, § 88, S. 181). Это значит, что ноэзис и ноэма — это не две «вещи», а **две стороны** одного целого: ноэзис не может существовать без ноэмы; ноэма не может существовать без ноэзиса. Они «несамостоятельны» по отношению друг к другу и вместе образуют целое интенционального переживания. **Третий уровень** — структура чистого сознания как «слоистого» целого (3.7). Гуссерль говорит: «Сознание есть непрестанный процесс становления как непрестанный процесс конституирования объективностей в непрестанном прогрессировании ступенчатых уровней» (Hua III/1, § 48, S. 100). Это значит, что сознание — это не «плоское» целое, а **слоистое**: низшие уровни (гиле, морфе) «фундируют» высшие уровни (ноэзис, ноэма, интенциональность). Мереологический аргумент и есть выявление этой «слоистой» структуры.

Почему это не «анализ» и не «синтез». Мереологический аргумент не является ни «анализом» (разложением целого на части), ни «синтезом» (сборкой целого из частей). Это **выявление сущностных зависимостей**: мы не «разлагаем» переживание на «элементы» и не «собираем» его из «элементов»; мы показываем, что одни моменты **необходимо предполагают** другие. Гуссерль говорит: «Несамостоятельно, например, категориальная форма, поскольку она необходимо отсылает к субстрату» (Hua III/1, § 15, S. 28). Это значит, что часть «несамостоятельна», потому что она «необходимо отсылает» к целому. Анализ «разлагает»; синтез «собирает»; мереологический аргумент **выявляет зависимость**. Первое — «механическое»; второе — «органическое».

Почему это не «психологический анализ». Мереологический аргумент не является «психологическим анализом», потому что он **не описывает эмпирические процессы** (как мы «фактически» различаем части), а описывает **сущностные структуры** (как целое «должно» быть устроено, чтобы быть целым). Гуссерль говорит: «Чистая феноменология не является психологией» (Hua III/1, § 1, S. 2). Это значит, что мереологический аргумент — это **эйдетическое описание**, а не эмпирическое. Психология описывает «факты»; феноменология описывает «сущности». Мереологический аргумент описывает не «этот» акт восприятия, а **сущность** восприятия как целого, состоящего из несамостоятельных частей.

В чём трудность. Трудность мереологического аргумента состоит в том, что он **не является «окончательным»**. Критик может сказать: «Вы показываете, что части зависят друг от друга, но вы не доказываете, что целое не сводится к сумме частей; возможно, целое — это просто «сумма» частей». Гуссерль отвечает: «Целое не является суммой частей, потому что части «несамостоятельны»: они не могут существовать вне целого». Это значит, что мереоло-

гический аргумент **предполагает** эйдетическую необходимость (4.1), но не может её «заменить». Он — **четвёртый тип аргумента**, который делает возможным описание структуры, но который сам нуждается в «проверке» через сущностную необходимость.

Связь с ядром Части I. Мереологический аргумент — это **частный случай** различения «сознание-функция / сознание-данность» (4.7). Части (гиле, морфе, ноэзис, ноэма) — это «функции» (моменты, которые конституируют целое); целое (переживание, сознание) — это «данность» (то, что схвачено как «одно»). Без этого различения мереологический аргумент выглядел бы как «анализ на элементы», а не как **выявление структуры**

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.