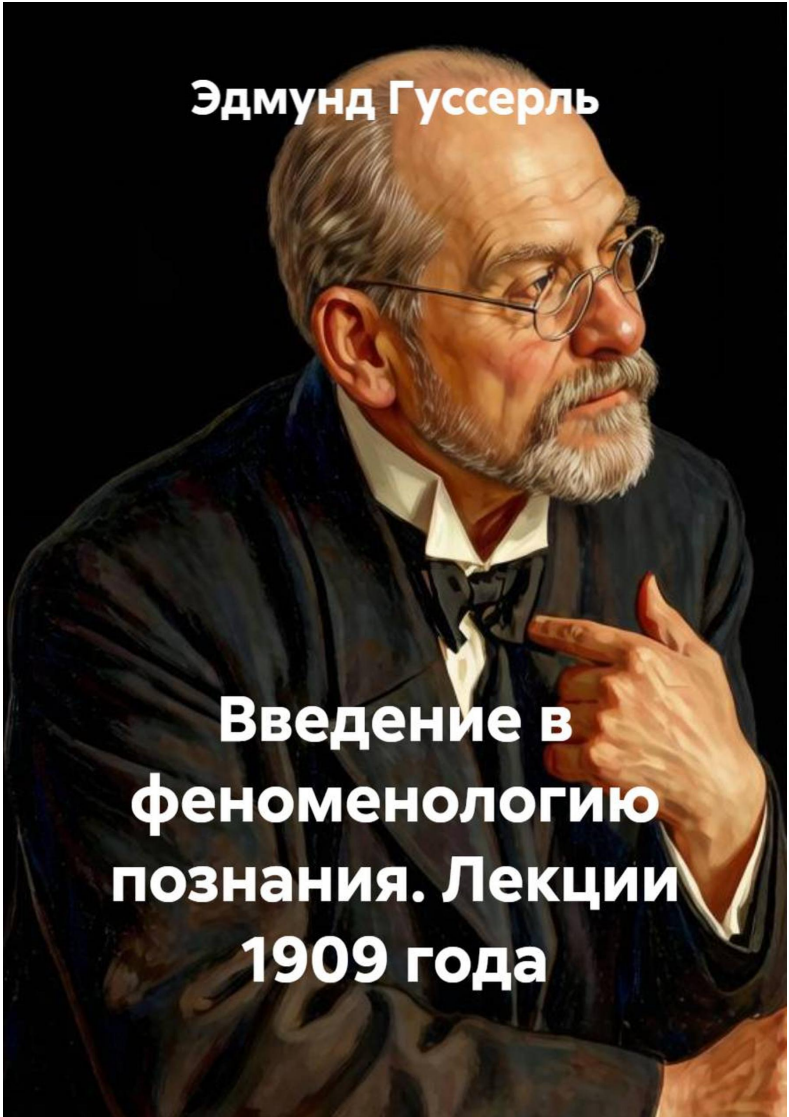

Эдмунд Гуссерль
Введение в феноменологию познания. Лекции 1909 года

Эдмунд Гуссерль

Введение в феноменологию познания. Лекции 1909 года

https://litres.ru/74799402
SelfPub; 2026

Аннотация

Предлагаемый перевод впервые представляет русскоязычному читателю лекционный курс Эдмунда Гуссерля 1909 года «Введение в феноменологию познания» — один из ключевых текстов, в которых феноменология выступает как систематическая программа обоснования научного познания. Центральная тема курса — противоположность естественной и философской установок мышления. Гуссерль показывает, что естественная установка, предполагающая действительность как предданную, не может выйти за собственные пределы, а психология, даже в рефлексивной форме, остаётся естественной наукой. Феноменология же, понятая как строгая наука о разуме, требует методического изменения установки и открывает новое поле исследования — поле феноменов, взятых не как природные объекты, а как корреляты сознания. Перевод снабжён введением, реконструирующим аргументативную структуру курса и его значение для философии и психологии.

Содержание

Введение. 4
ЧАСТЬ I. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ. ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ЕЁ МЕТОД. 20
Противоположность между естественной и философской установкой мышления. 20
«Феномены» феноменологии 32
Предданность естественного познания 39
(Философский уровень и философское мышление) 49
[Математика, чистая логика, чистая этика] 61
(Проблемы познания) 67
(Картезианское рассмотрение сомнения) 84
Конец ознакомительного фрагмента. 96

Эдмунд Гуссерль
Введение в феноменологию познания. Лекции 1909 года

Введение.

Феноменология как строгая наука: аналитическое введение в проблематику лекций 1909 года.

Предлагаемые вниманию читателя лекции Эдмунда Гуссерля 1909 года представляют собой один из ключевых текстов, в которых феноменология выступает не только как философский проект, но и как систематическая программа обоснования научного познания. Само название курса — «Введение в феноменологию познания» — указывает на двойственность задачи: речь идёт одновременно о введении в новую дисциплину и о прояснении познания как такового. Эта двойственность не случайна, она составляет смысловое ядро всего курса: феноменология не может быть введена иначе, как через анализ познания, а познание не может

быть прояснено иначе, как феноменологически. Задача настоящего введения — не пересказать содержание лекций, а выявить их внутреннюю логику, реконструировать аргументативную структуру и показать, почему предложенное Гуссерлем разграничение естественной и философской установок мышления является не академическим различением, а принципиальным условием возможности всякой строгой науки.

Первое, что обращает на себя внимание, — это решительное утверждение Гуссерля о том, что феноменология есть существенно новая наука. Новизна эта не является риторической фигурой. Гуссерль настаивает: феноменология настолько нова, что лишь немногие имеют представление о её существовании и возможности. Более того, это относится даже к тем исследователям, которые приняли к сведению первые феноменологические исследования, использовали их в психологических целях и сами писали под заглавием «феноменология», — но не признали её своеобразную сущность, её метод, её уровень исследования, отличный от всякой психологии и всякой естественной науки. Из этого следует важный методологический вывод: феноменология не есть просто новая область внутри уже существующей дисциплины, не есть расширение психологии или естествознания. Она есть нечто иное по своему существу. Гуссерль прямо говорит: феноменология настолько же мало психология, насколько она не физика. Это утверждение имеет полемический заряд: оно на-

правлено против отождествления феноменологии с психологией, против того смешения, которое, по мысли Гуссерля, затемняет подлинную сущность феноменологического исследования.

Аргументация Гуссерля здесь строится на различении двух типов научного становления. Он сравнивает отграничение феноменологии с отграничением экспериментальной психологии — и показывает, что это сравнение не работает. Экспериментальная психология возникла как систематическое объединение уже наличных исследований и методов; её новое обоснование означало не сущностное изменение проблем и методов, а лишь их обогащение и научное уточнение. Исследования И. Мюллера, Пуркине, Э. Г. Вебера, Гельмгольца и Геринга не стали ненаучными от того, что психология обособилась; они были включены в новую дисциплину без потери своей научной ценности. Иное дело — феноменология. Здесь речь идёт не о связывании уже наличных исследований, а о том, что научные исследования феноменологического рода, покоящиеся на ясном познании подлежащих решению проблем и проводимые согласно подобающему им методу, были вообще чужды прежним временам. Это сильное утверждение: феноменология не выделилась из психологии, а впервые полагает особый способ исследования, который до неё не существовал. Показательно, что Гуссерль делает оговорку относительно Юма: в «Трактате» пробиваются феноменологические мотивы и обнаруживается необы-

чайно большое феноменологическое содержание — но лишь как только познакомишься с сущностью и методом феноменологического исследования. Иными словами, феноменологическое содержание у Юма есть, но оно смешано с другим и совершенно ложно истолковано самим автором. Эта оговорка важна: она показывает, что феноменология не просто открывает новое, но и переоткрывает старое, выявляя в нём то, что было скрыто от самого автора.

Однако Гуссерль тут же ставит перед собой возражение, которое имеет принципиальное значение: как может феноменология быть новой наукой, если её проблемы стары и вновь и вновь обрабатывались? Проблемы теории разума, трансцендентальной философии в самом широком смысле — проблемы корреляции между бытием и сознанием — древни. Они касаются не только реального бытия, но и идеального, например, понятийного и числового, а также бытия как бытия-ценностью, прекрасного и практически должного. Гуссерль формулирует это так: всюду сущее выдаёт себя за нечто в себе, за сущее в себе по отношению к познанию, поскольку то, что есть, есть, познаётся оно или нет. И всюду, однако, для познающего сознания не может быть указано никакой двойственности: познание и оценивание, то есть процесс восприятий, воспоминаний, мыслей, суждений, усмотрений, и рядом с этим предмет, — а лишь модусы познания, modi cogitationis. Сама данность предмета есть сама cogitatio, и если предмет есть нечто в себе, то есть трансцендентное, то

он именно не есть сама cogitatio. Эти проблемы древни, но истинное решение этих проблем лежит единственно и только в феноменологии.

Здесь мы встречаемся с одним из самых сильных аргументов Гуссерля — аргументом от аналогии со спектральным анализом. Проблемы природы неподвижных звёзд древни, но спектральный анализ, который один только призван научно подступиться к этим проблемам, нов. Станут ли говорить, что спектральный анализ уже принадлежит древности, потому что древние уже много занимались проблемой природы звёздного неба? Гуссерль признаёт, что сравнение не во всех отношениях подходит, но настаивает на наличии tertium comparationis. Как спектральный анализ должен сначала существовать и быть уже научно весьма развитым, чтобы можно было взяться за небесные проблемы и продвинуть их, и как он мог начаться и продвигаться, не думая об этих проблемах, так обстоит дело и с феноменологией в отношении к древним загадочным вопросам философского звёздного неба. Этот аргумент имеет двоякое значение. Во-первых, он объясняет, почему древность проблем не отменяет новизны науки: новизна состоит не в проблемах, а в методе, делающем их разрешимыми. Во-вторых, он указывает на ошибку предшествующей философии: спекулировали о конечных проблемах самих по себе и, так сказать, сверху; не видели, что нужно сначала исследовать в доступном нам одним низу и что здесь лежит широкое поле проблем, родственных по

сущности проблемам теории разума и переплетённых с ними, которые должны трактоваться только в совокупности и в их естественном порядке. Иными словами, философия пыталась решать проблемы разума, не создав сначала «оптику» разума — феноменологию.

Это подводит нас к центральному различению всего курса — противоположности между естественной и философской установкой мышления. Гуссерль характеризует естественную установку так: живя в наших естественных познавательных действиях, будь то научные или донаучные, и будучи настроены на удовлетворение руководящих нами познавательных интенций, мы совершенно далеки от вопроса о трансцендентальной возможности познания. В естественной установке мышления мы воспринимаем, судим, теоретизируем, и тут с самого начала и постоянно перед нашим взором стоят данности как действительности. Без предданной действительности, как она в конечном счёте приходит к предданности в непосредственном опыте, здесь нельзя познать никакой дальнейшей действительности. Естественное познание начинается не с проблематического допущения, есть ли вообще действительность, чтобы затем лишь решиться, а начинается с тезиса действительности. Как бы далеко мы ни шли назад, всегда уже «действительность тут». Всякий естественный вопрос гласит: «Что это?», а именно в отношении уже положенного как действительное. Или он гласит: «Есть ли это здесь, а именно в этой моей действительной среде,

среди этих действительных вещей дающее себя как действительное, в самом деле также нечто действительное?» Итак, и вопрос «Действительно ли это?» никогда и нигде не есть вопрос о бытии действительности вообще.

Это описание естественной установки имеет не дескриптивный, а критический смысл. Гуссерль показывает, что естественная установка по своей сути догматична: она предполагает действительность как предданную и не спрашивает о её трансцендентальной возможности. Но догматизм здесь не является пороком в обыденном смысле; это структурная особенность естественного познания, которое не может иначе, поскольку оно всегда уже имеет дело с предданным. Проблема возникает тогда, когда естественная установка претендует на универсальность, когда она не признаёт возможности иной установки. Именно здесь и вступает философская установка, которую Гуссерль называет совершенно искусственной, но специфически философской. Искусственной — потому что она не дана нам от природы, её нужно методически приобрести; философской — потому что она открывает то, что естественной установке принципиально недоступно.

Ключевым понятием здесь становится рефлексия. Гуссерль напоминает локковское различение сенсации и рефлексии и показывает, что рефлексия играет для сферы сознания ту же роль, какую внешнее восприятие играет для физической природы. Если бы у нас не было восприятий вещей, мы ничего не знали бы о вещах; если бы исчезли

все восприятия вообще, исчезла бы вся физическая природа. Точно так же исчезла бы психическая природа, если бы внутреннее восприятие не приводило нам психические переживания непосредственно к данности. Но — и это решающий ход — рефлексия сама по себе ещё не выводит за круг естественного познания. На что же нас ведёт рефлексия? Всё же на психологическое. То, что получается, есть некая двуступенчатость познания природы. Психологическое познание некоторым образом предполагает иначе предданное непсихологическое. Познание сознания предполагает по своей возможности, что есть познание иного, чем сознание, как, например, познание вещей. Такие познания, как простые восприятия вещей, имеют естественное первенство. Лишь когда они осуществлены, может начаться рефлексия, и лишь через такую рефлексию само сознание приходит к данности.

Отсюда Гуссерль делает вывод, который на первый взгляд кажется обескураживающим: когда мы под рефлексией понимаем психологическое восприятие, мы не покинули сферу рассмотрения природы, а лишь продвинулись от познания природы к познанию природы, от первых природных объектов к новым природным объектам, соотнесённым с ними. Я перехожу, например, с психологической целью от рассмотрения вещи к рассмотрению восприятия вещи. Что же я при этом сделал как психолог? Я осуществил новое восприятие, а в нём заключается новое полагание бытия. И каждое так воспринятое психическое определяется через своё отноше-

ние ко мне, который его имеет; и я, имеющий его, стою со своим телом в физической природе, в которой находятся ещё другие тела, которые я понимаю, как человеческие и животные тела, которым я при этом вкладываю непосредственно не воспринятое сознание; и так всё психическое изначально для меня и для всякого познающего стоит внутри единой всеприроды, в которой исследовать его — задача психологии. Таким образом, психология, даже в её наиболее рефлексивной форме, остаётся естественной наукой. Она предполагает природу как предданную и исследует психическое как составную часть психофизической действительности.

Здесь необходимо сделать паузу и оценить силу этого аргумента. Гуссерль не отрицает ни реальности психического, ни правомерности психологии. Он утверждает нечто более тонкое: психология как естественная наука не может выйти за пределы естественной установки, потому что она с самого начала предполагает природу как предданную и помещает психическое внутрь этой природы. Психологическое познание, говорит Гуссерль, некоторым образом предполагает иначе предданное непсихологическое. Это означает, что психология по своей структуре вторична: она начинается тогда, когда уже есть познание вещей, и её предмет — сознание — дан лишь через рефлексию, которая сама предполагает уже осуществлённые акты познания иного. Но если это так, то возникает вопрос: возможен ли иной способ рассмотрения, чем естественнонаучный? Можно ли рефлексию осу-

ществлять ещё иначе, а именно так, чтобы то, что схватывает её взор, не было естественнонаучным? Возможна ли рефлексия, которая не имеет характера восприятия в обычном смысле, эмпирического восприятия?

Именно этот вопрос и составляет нерв всего курса. Гуссерль формулирует его как вопрос о возможности модифицированного взора и несколько изменённой установки, посреди всякого рассмотрения природы, в которой откроется новое поле познания, которое мы уже не могли бы называть природой. Он сам предвидит возражение: что это за странное начинание? Может ли изменённый способ установки или рассмотрения что-либо изменить в вещах, которые суть то, что они суть? Разве всё познающее рассмотрение направлено не на то, чтобы привести вещи, которые суть, в наш духовный взор? Таинственное изменение рассмотрения, которое должно открыть новое поле познания, но не природу, — это, кажется, не имеет смысла, тем более если это поле должно, так сказать, проходить через всю природу. Психологическая рефлексия схватывает психическое, тот или иной психический акт, то или иное интенциональное переживание. Что может изменить всякое урезание или ограничение этой рефлексии? Переживание остаётся переживанием, составной частью психической природы, и если что-то отрезается, ну, то и каждый кусок психического снова есть психическое.

Это возражение важно потому, что оно выражает естественную установку в её наиболее убедительной форме. Гус-

серль отвечает на него не прямым опровержением, а указанием на границы естественной установки мышления. Такими сомнениями, говорит он, обнаруживаются лишь границы естественной установки мышления. Иными словами, возражение не столько опровергается, сколько диагностируется: оно само есть проявление той установки, которая подлежит преодолению. Это не значит, что возражение ложно; это значит, что оно не может быть решено в рамках той установки, из которой оно исходит. Чтобы понять возможность феноменологии, нужно сначала осуществить изменение установки, а не пытаться доказать её возможность, оставаясь в естественной установке. В этом смысле феноменология, как и всякая строгая наука, требует методического руководства и возведения на высоту, о котором Гуссерль говорит в конце первой лекции.

Особого внимания заслуживает то, как Гуссерль понимает отношение феноменологии к философии и к науке вообще. Он прямо говорит: значение феноменологии именно в том, что она составляет рабочую основу философии, трезво научной философии. В своём естественном расширении она охватывает всю теорию и критику разума, чистого разума, то есть разума в не психологическом и не антропологическом смысле. Да, возможно, можно даже сказать, что всё феноменологическое каким-то образом встраивается в рамки телеологий, объединённых под заглавием «разум», так что каждое феноменологическое установление встраивается в пол-

ную науку о разуме. Это программное утверждение имеет важные следствия. Во-первых, феноменология не есть одна из философских дисциплин наряду с другими; она есть основание философии как науки. Во-вторых, она не есть психология разума, поскольку разум понимается здесь не психологически и не антропологически. В-третьих, она образует телеологическое единство, в рамках которого каждое отдельное феноменологическое исследование находит своё место.

При этом Гуссерль подчёркивает, что феноменология может установиться и проводить обширные исследования, не прибегая к многообразно унаследованным формам теоретико-познавательных и прочих теоретико-разумных проблем и не вступая в разбирательство с историческими теориями. Об обосновании метафизики, о преодолении скептицизма, о проблемах смысла логических и математических законов, о собственном смысле значимости всякого естествознания, о чистой феноменальности или абсолютной реальности природы: обо всех подобных проблемах вовсе не нужно думать. Короче, мы можем оставить в покое всю философию. Это утверждение может показаться парадоксальным: как может наука, составляющая основу философии, оставить в покое всю философию? Но парадокс здесь только кажущийся. Гуссерль хочет сказать, что феноменология не зависит от исторических форм философствования, от унаследованных постановок проблем, от традиционных теорий. Она начинает с

самого начала, с непосредственного усмотрения сущностей, и в этом смысле она свободна от философской традиции. Это не означает, что она игнорирует традицию; это означает, что она не связана её предпосылками.

В связи с этим Гуссерль говорит о труднодоступности поля феноменологии: оно лежит в другом измерении по сравнению со всеми полями естественного мышления и исследования. Требуется некое возведение на высоту, некое методическое руководство, чтобы взор, обычно направленный на естественное, привести в новое направление, в установку, которая делает для него зримым феноменологическое. Для этого могут служить примерные анализы; с другой стороны, можно также примкнуть к главным мотивам преданных теорий познания или вообще самым общим образом к загадке познания. Но это примыкание служит лишь указанной цели новой установки взора. Это важное признание: феноменология не может быть передана как готовая доктрина, она может быть только методически достигнута. Введение в феноменологию есть поэтому не изложение результатов, а упражнение в новом способе видения.

Наконец, необходимо сказать о том, как Гуссерль понимает «феномены» феноменологии. Он начинает с констатации: с феноменами, по-видимому, должна иметь дело феноменология. Что это за феномены? Достаточно часто приходится слышать, как естественные науки обозначают как «науки о феноменах»; физические естественные науки суть науки о

физических, а психология — наука о психических феноменах. Способ выражения происходит из философии, из некоторых философских рефлексий о сущности естественнонаучного познания и о смысле или бытийной ценности естественнонаучно познанного. Итак, природные объекты, их свойства, отношения, их силы и состояния, включая также психические диспозиции и психические переживания всякого рода, называются «феноменами». Итак, это и суть объекты феноменологии? На это, конечно, следует ответить: речь идёт о природных объектах и как таковых — об объектах естественных наук. Простое переименование, конечно, ничего не может здесь изменить. Но, конечно, могло бы быть, что дело идёт о большем, чем о простом переименовании, а именно что каждый природный объект всюду, где речь о природном объекте, где он познан, например, в рефлексии на естественное познание, делающее его объектом познания, открывает новые позиции, благодаря которым он становится объектом феноменологии.

Этот ход мысли заслуживает внимательного анализа. Гуссерль не утверждает, что феномены феноменологии суть какие-то особые объекты, существующие наряду с природными. Он утверждает, что те же самые объекты, взятые в новой позиции, становятся феноменами феноменологии. Новые позиции! Пока мы стоим в позиции, в способе восприятия и суждения естественного мышления и познания, познанное есть природно сущее. Наивно воспринимая и опыт-

ным путём познавая, описывая, классифицируя воспринятое и познанное, прослеживая причинные связи познанных процессов, мы занимаемся естественным способом познания практической жизни и при более высоких теоретических притязаниях — способом познания естественных наук. Остаётся ли теперь ещё место, и всюду место, для иного способа познания, для новых позиций? Гуссерль отвечает утвердительно, но с важной оговоркой: это не означает, что феноменология имеет дело с другим миром. Она имеет дело с тем же миром, но взятым в иной установке, в ином способе данности. Феномен — это не новая вещь, а новый способ рассмотрения вещи.

Лекции 1909 года представляют собой не просто введение в феноменологию, а радикальную постановку вопроса о возможности науки вообще. Гуссерль не удовлетворяется описанием феноменологического метода; он стремится обосновать его необходимость, показав, что без него философия не может быть наукой, а наука не может понять саму себя. Противоположность между естественной и философской установкой мышления — это не противоположность двух точек зрения, между которыми можно выбирать по вкусу. Это противоположность между догматизмом и наукой, между предданностью и обоснованием, между природой и сознанием. И если феноменология есть существенно новая наука, то новизна её состоит не в новых проблемах, а в новом способе их решения — в методическом осуществлении той установки,

которая делает возможной строгую науку о разуме. Именно в этом, а не в частных результатах, состоит непреходящее значение лекций 1909 года.

ЧАСТЬ I. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ. ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ЕЁ МЕТОД.

Противоположность между естественной и философской установкой мышления.

Наука, в которую я хочу вас ввести в этих лекциях, есть существенно новая наука. Феноменология настолько нова, что в наше время лишь немногие имеют представление о существовании, да и о возможности такой науки. Это относится даже к таким исследователям, которые приняли к сведению некоторые из первых действительно феноменологических исследований, использовали их в психологических целях, сами писали под заглавием «феноменология» и всё же не признали своеобразную сущность феноменологии, её метод, её уровень исследования, отличный от всякой психологии и всякой естественной науки, и тем самым de facto вообще не производили феноменологических исследований. Феноменология настолько же мало психология, насколько она не физика, хотя искушение велико и в наших позднейших

рассмотрениях нам станет вполне понятным, почему смешивают феноменологию и психологию. Впрочем, ввиду упомянутого смешения не должно возникнуть представление, будто то, что мы теперь хотим отграничить под заглавием «феноменология», есть лишь единство различных исследований, само собой разумеется, взаимосвязанных, которые до сих пор уже трактовались под заглавием «психология» и, возможно, в рамках ещё и других наук. Новизна феноменологии состоит, скорее, также и в том, что научные исследования феноменологического рода, покоящиеся на ясном познании подлежащих решению проблем и проводимые согласно подобающему им методу, были вообще чужды прежним временам; хотя следует признать, что среди исследований, понимаемых психологически, в особенности теоретико-познавательного рода, есть некоторые — я назову в частности «Трактат» Юма, — которые для всякого феноменолога в высшей степени ценны, ибо в них, смешанные с другим и совершенно ложно истолкованные самим автором, пробиваются феноменологические мотивы и обнаруживается необычайно большое феноменологическое содержание, как только познакомишься с сущностью и методом феноменологического исследования. Итак, дело обстоит не так, как с отграничением новых естественнонаучных дисциплин, свидетелями которого мы нередко были, например, как с отграничением экспериментальной психологии. Что ряд значительных экспериментально-психологических проблем был поставлен

задолго до отграничения этой дисциплины и в связи с новейшей физиологией со времён Иог. Мюллера и трактовался в научно подобающем методе, — известно. Новое обоснование экспериментальной психологии означает не сущностное изменение проблем и методов, а лишь их обогащение и научное уточнение, как это приносит с собой прогресс во всех науках. Никто не объявил бы исследования И. Мюллера, Пуркине, Э. Г. Вебера, Гельмгольца и Геринга в нашей современной обособившейся психологии ненаучными, сколь бы много прогресса ни было между тем достигнуто в трактуемых ими областях. Итак, здесь действительно имеет место лишь связывание уже наличных исследований и методов исследования, только что с систематическим объединением внутренне взаимопринадлежащих исследований или групп проблем были приобретены все те преимущества, которые влечёт за собой всякое исследование под систематической точкой зрения в естественно расширяющемся круге внутренней взаимопринадлежности, в особенности, когда новая область становится исключительной рабочей сферой специалистов.

С другой стороны, теперь, конечно, можно сказать, что проблемы, для окончательного решения которых призвана особенно феноменология, отнюдь не новы, напротив, напротив, древни, а именно что они в рамках философии с первых начал в греческой древности вновь и вновь продумывались, и исследовались с затратой высшей энергии мышления.

Речь идёт о проблемах теории разума, трансцендентальной философии в самом широком смысле. Это проблемы, касающиеся корреляции между бытием и сознанием, причём не только бытием как реальным бытием, но и как идеальным бытием, например, понятийного и числового, также бытием как бытием-ценностью, прекрасного и практически должного. Всюду, так сказать, сущее выдаёт себя за нечто в себе, за сущее в себе по отношению к познанию, поскольку то, что есть, есть, познаётся оно или нет. И всюду, однако, для познающего сознания — эмпирически говоря: для познающего — не может быть указано никакой двойственности: познание и оценивание, т. е. процесс восприятий, воспоминаний, мыслей, суждений, усмотрений, и рядом с этим предмет, — а лишь модусы познания, modi cogitationis. Да и другое, очевидно, вообще не имеет смысла. Сама данность предмета есть сама cogitatio, и если предмет есть нечто в себе, т. е. трансцендентное, согласно всем данным примерам, то он именно не есть сама cogitatio. Эти проблемы, как сказано, древни, но истинное решение этих проблем лежит единственно и только в феноменологии. Но как может феноменология быть новой наукой, если её проблемы стары и, как я также сказал, вновь и вновь обрабатывались?

Так, подумайте, например, о проблемах природы неподвижных звёзд и о спектральном анализе, который один только призван — по крайней мере, до сих пор предоставляет единственные методические возможности — научно под-

ступиться к этим проблемам. Станут ли говорить, что спектральный анализ уже принадлежит древности, потому что древние уже много занимались проблемой природы звёздного неба?

Я признаю, что сравнение не во всех отношениях подходит. Эти умозрения древних о неподвижных звёздах никто не поставит на одну ступень с теоретико-познавательными умозрениями тех же древних и тем более с умозрениями Нового времени до установления феноменологии. Но остаётся достаточно в качестве tertium comparationis. Как спектральный анализ должен сначала существовать и быть уже научно весьма развитым, чтобы можно было взяться за небесные проблемы и продвинуть их, и как он мог начаться и продвигаться, не думая об этих проблемах, так обстоит дело и с феноменологией в отношении к тем древним загадочным вопросам философского звёздного неба. И в том и в другом случае рассмотрение путей возможного решения проблем может привести к решающим дисциплинам. Поскольку мы воспринимаем звёздные миры единственно через их видимый свет, изучение оптики предоставляет единственно понятные возможности узнать что-либо научное о природе этих миров. Так и аналитическое изучение проблем теории разума и условий их разрешимости может привести к оптике, их решающей, а именно к установлению феноменологии. Но так не поступали. Спекулировали о конечных проблемах самих по себе и, так сказать, сверху; не видели, что нуж-

но сначала исследовать в доступном нам одним низу и что здесь лежит широкое поле проблем, родственных по сущности проблемам теории разума и переплетённых с ними, которые должны трактоваться только в совокупности и в их естественном порядке.

В этом отношении аналогия, таким образом, верна и весьма поучительна. С другой стороны, дела в обоих случаях обстоят весьма различно в том отношении, что теоретико-познавательные, или, лучше, теоретико-разумные, проблемы не обладают естественной понятностью и однозначностью физических проблем. Их смешение с метафизическими, естественнонаучными, специально психологическими проблемами проходит через тысячелетия. Оно было необходимым следствием первоначально всем нам свойственной естественной установки мышления в противоположность той новой, совершенно искусственной, но специфически философской установке мышления феноменологии. Путь развития здесь был таков: сначала на пути критики, в борьбе друг с другом борющихся теорий познания должно было быть осуществлено резкое, но в своей внешности несовершенное отделение теории познания от психологии и всякой естественной науки вообще, чтобы открыть путь феноменологии. Как только это и своеобразие требуемой ею методической установки мышления были познаны, с другой стороны, стала возможной формулировка чистых и подлинных проблем критики разума, и таким образом с каждой стороны был открыт

путь к строго научной критике разума и в дальнейшем к действительно научной философии.

Для более точного разъяснения замечу: недостаточно путём косвенным, а именно через логическое указание бессмыслиц, показать, что теория познания, эта наука о преодолении скептицизма, должна оставаться вдали от всякой психологии, что, следовательно, та со времён Локка весьма популярная форма теории познания, которую мы называем психологистической, в себе абсурдна. Этим ещё ни одна теоретико-познавательная проблема не сформулирована в её чистоте от психологических и естественнонаучных примесей и в том смысле, которого требуют сокровеннейшие мотивы всякого скепсиса; не указана научная область, в естественную связь которой эти проблемы встраиваются, и далее не указан метод, как к ним подступиться в непрерывном исследовании. Кант и различные кантианские школы борются с психологизмом, но это не мешает им впадать в конструктивные мифологии способностей, которые суть противоположность ясной науки. Ясной науки, сказал я. Очевидность во всех отношениях, абсолютно простые, в своей простоте непосредственно постижимые исходные пункты, ясные, вполне однозначные формулировки проблем, свободные от всякого мистического привкуса, очевидно адекватные и ясные методы: таковы требования, которые должны предъявляться всякой строгой науке. Это совершенно непреложные требования как всюду, так и для критики разума и филосо-

фии вообще. Если философемы суть догматы веры, если философское спасение души зависит от хорошо выученной логики формульных оборотов и, если вообще спасение души, жажда искупления, практически удовлетворяющее мировоззрение идут впереди, тогда философия просто не есть наука. Она может быть поэтому прекрасным и великим делом, как религия и конфессиональная догматика. Но я думаю, наука тоже (есть) прекрасное дело, и не в последнюю очередь философская наука. Если она возможна, то она должна быть достойна пота благородных и в отношении скромнейших начал. В сущности, ещё каждый философ хочет иметь свою философскую «систему», на все философские конечные проблемы он хочет иметь ответ, короче, он хочет иметь философский камень. Правда, почему посвящают себя философии? Сначала ведь не для того, чтобы, как в иной специальности, что-то «свершить» и в конце стать профессором. Нужда жизни, загадка бытия, от которой δύσκολος так сильно страдает, гонит к философии, и жизнь требует ответа. Но ответ должен для интеллектуально образованного человека иметь нечто вроде научной формы, называемой именно системой. Нуждающийся в искуплении грек жаждал искупляющей метафизики, религии, он хотел религии. Но он, воспитанный в греческой науке, мог принять её лишь в формах философии, называемой догматикой. Большинство философий именно этого рода. Каждая есть собственно догматика веры, совершенно личной веры, так называемого мировоз-

зрения философа. Всё это пусть будет признано в своей красоте, в своём праве, в своей напрягающей жизнь и облагораживающей жизнь силе. Но разве мы не смеем и не должны также признать философию как науку, разве мы не вправе ожидать великого от её становления и роста, если не для нашего личного жизненного удовлетворения, для нашего личного искупления, для нас, живущих здесь и теперь в это время, то для будущего человечества? Взывают к философии как делу, к философии как жизненной силе. Не могла бы философия как наука открыть будущему человечеству более благородные и высокие жизненные возможности, которые могли бы вознаградить наши жертвы трудами и лишениями? Да, не должно ли это быть так?

Вы, возможно, удивлены. Я защищаю философию как науку. Те из вас, кто осмотрелся в духовной жизни нашего времени, хорошо знают, что недостатка в поводах для этого нет. Великий поворот, произошедший в последнее десятилетие, новая, всё сильнее растущая тоска по мировоззрению, религии, по жизни в духе, личной вполне автономной жизни в свободе, красоте, нравственном деянии: этот великий поворот сказывается также как вновь оживающий интерес к философии. И философия должна быть вожатым. Но тут говорят: что нам может и должна помочь эта жалкая катедер-философия, эта философия как наука? Нам нужна философия, которая даёт конкретное выражение глубочайшей жизненной воле времени, его идеалам, его надеждам и стремлени-

ям, философия, которая, вырастая из богатейшей личной жизни, способна пробуждать, укреплять, развёртывать созвучную жизнь. Такая философия есть творческое деяние гениальной личности, которая в великом масштабе концентрирует все господствующие тенденции времени, находит в них свою вселичнейшую жизненную волю и объективирует их в совершенном литературном творении, философском произведении искусства.

Вполне хорошо, говорю я. Пусть этот философ и его философия придут. Если она есть, пусть она и нас освежит. Мы тоже дети времени. Но должны ли мы, которые не суть оригинальные гении, а простые труженики, сложа руки сидеть, не должны ли мы дальше, в нашей скромной манере, служить целям человечества, служить им в формах науки, направленной не на временное, а на вечное: науки, которая, правда, не может доставить личной жизненной тоске ничего от чрезмерного удовлетворения, напротив, возвышает нас над собственным Я, над нашим временем и всеми его нуждами в регион вечных ценностей.

Спокойно пойдём на нашу работу. В работе с направленностью на высшие познавательные цели, в которых заключены и идеальные путеводные звёзды практики, лежит несомненное благословение. Возвышенность и достоинство чистой θεωρία, в которой Аристотель видит сущность божественного блаженства, конечно, не уничтожается тем, что научная философия при малых началах, до сих пор разрабо-

танных, не может помочь живому человеку в его жизненной нужде, не может удовлетворить его сокровеннейшую тоску. С другой стороны, мы, однако, знаем, что то, что она однажды установила строго научным образом, есть прочный и навсегда непоколебимый краеугольный камень для всех будущих «мировоззрений». И всякая мировоззренческая философия должна была бы сама заподозрить себя в пустой фантазии, если бы она стала презирать научную философию и не признавать, что и она, хотя и не в строгой, а лишь в предварительной форме, стремится к объективной истине; и несомненно, что некогда окончательное, уверенное в объективной истине мировоззрение может быть не чем иным, как до высочайших высот развитой научной философией, которая тогда eo ipso была бы полностью освежающим источником максим для идеальной практики.

Но вернёмся к нашей феноменологии, значение которой именно в том, что она составляет рабочую основу философии, трезво научной философии. В своём естественном расширении она охватывает всю теорию и критику разума, чистого разума, т. е. разума в не психологическом и не антропологическом смысле. Да, возможно, можно даже сказать, что всё феноменологическое каким-то образом встраивается в рамки телеологий, объединённых под заглавием «разум», так что каждое феноменологическое установление встраивается в полную науку о разуме.

С другой стороны, феноменология может установиться и

проводить обширные исследования, не прибегая к многообразно унаследованным формам теоретико-познавательных и прочих теоретико-разумных проблем и не вступая в разбирательство с историческими теориями. Об обосновании метафизики, о преодолении скептицизма, отрицающего всякую возможность метафизики, о проблемах смысла притязающей на безусловно объективную значимость логических и математических законов, о собственном смысле значимости всякого естествознания, о чистой феноменальности или абсолютной реальности природы: обо всех подобных проблемах вовсе не нужно думать. Короче, мы можем оставить в покое всю философию. С другой стороны, конечно, поле исследования феноменологии оттого очень трудно доступно, что оно, как я обычно говорю, лежит в другом измерении по сравнению со всеми полями естественного мышления и исследования. Итак, требуется некое возведение на высоту, некое методическое руководство, чтобы взор, обычно направленный на естественное, привести в новое направление, в установку, которая делает для него зримым феноменологическое. Для этого могут служить примерные анализы; с другой стороны, можно также примкнуть к главным мотивам преданных теорий познания или вообще самым общим образом к загадке познания. Но это примыкание служит лишь указанной цели новой установки взора.

«Феномены» феноменологии

С феноменами, по-видимому, должна иметь дело феноменология. Что это за феномены? Достаточно часто приходится слышать, как естественные науки обозначают как «науки о феноменах»; физические естественные науки суть науки о физических, а психология — наука о психических феноменах. Способ выражения происходит, конечно, не из собственных мотивов естественнонаучного исследования, он происходит из философии, из некоторых философских рефлексий о сущности естественнонаучного познания и о смысле или бытийной ценности естественнонаучно познанного. Итак, природные объекты, их свойства, отношения, их силы и состояния, включая также психические диспозиции и психические переживания всякого рода, называются «феноменами». Итак, это и суть объекты феноменологии?

На это, конечно, следует ответить: речь идёт о природных объектах и как таковых — об объектах естественных наук. Простое переименование, конечно, ничего не может здесь изменить. Но, конечно, могло бы быть, что дело идёт (о) большем, чем о простом переименовании, а именно что каждый природный объект всюду, где речь о природном объекте, где он познан, например, в рефлексии на естественное познание, делающее его объектом познания, открывает

новые позиции, благодаря которым он становится объектом феноменологии. Новые позиции! Пока мы стоим в позиции, в способе восприятия и суждения естественного мышления и познания, познанное есть природно сущее. Наивно воспринимая и опытным путём познавая, описывая, классифицируя воспринятое и познанное, прослеживая причинные связи познанных процессов и т. д., мы занимаемся естественным способом познания практической жизни и при более высоких теоретических притязаниях — способом познания естественных наук. Остаётся ли теперь ещё место, и всюду место, для иного способа познания, для новых позиций?

Тут сначала скажут: конечно, новая позиция возможна в каждом данном случае объективного познания, а именно позиция рефлексии в локковском смысле. Познавая, мы сначала чисто обращены к познанному объекту. Мы производим какие-либо восприятия и опыт. Перед нами стоят вещи, мы описываем их, ставим их в отношение к другим, обдумываем в новых и новых актах познания их скрытые свойства, их закономерные связи и т. д. Но акты познания, которые мы при этом осуществляем, не суть при этом снова наши объекты познания, это предполагало бы ведь новые акты познания высшей ступени, и так до бесконечности. Познанию объектов само познание не есть объект. С другой стороны, ясно, что мы можем «рефлектировать», т. е. в новых актах познания, в так называемых внутренних восприятиях, сознавать, что мы познаём. Например, воспринимая растение, кристалл

и т. п., я не воспринимаю восприятие. Но я могу рефлектировать на восприятие растения и тогда, например, сказать: «Теперь я воспринимаю растение». Теперь само восприятие есть объект. Это изменение позиции мы, очевидно, можем осуществить относительно всякого познания, и ясно также, что мы никогда и никоим образом не могли бы говорить о познавательных переживаниях всех видов, что мы ничего бы о них не знали, если бы не умели осуществлять такую рефлексию. И это значимо для всякого рода сознания, точно так же для чувствующего, вожделеющего, водящего сознания.

Та рефлексия (известное локковское название) играет для сферы сознания как такового и тем самым психического в специфическом смысле аналогичную роль, какую «сенсация», так называемое внешнее восприятие, восприятие физических вещей и физических процессов, играет для физической природы. Вы вспомните тут, конечно, локковское положение: сенсация и рефлексия суть источники всякого познания. Но как бы ни обстояло дело с учением о единственности этих «источников»: будем лучше держаться чисто того, что мы здесь видим. Если бы у нас не было восприятий вещей, мы ничего не знали бы о вещах. Если бы исчезли все визуальные восприятия, исчез бы мир видимого, если бы исчезли все восприятия вообще, исчезла бы вся физическая природа. Ибо как обыденное, так и научное познание природы познаёт только так, что от непосредственно испытанного, т. е. воспринятого, заключает к невоспринятому. Невос-

принятое бытие мы, таким образом, достаточно предполагаем в физической природе, но только на основании воспринятого. Точно так же исчезла бы психическая природа, или всё психическое, из единой психофизической природы, если бы внутреннее восприятие не приводило нам психические переживания непосредственно к данности и не создавало бы базу, с которой мы могли бы осуществлять также косвенные полагания бытия психического. После того как мы это продумали, мы теперь должны будем сказать: конечно, та новая позиция возможна, и при всяком познании и сознании возможна. Мы можем всё снова рефлектировать. Но за круг естественного познания и научно — за круг естественнонаучного познания мы тем самым не выходим. На что же нас ведёт рефлексия? Всё же на психологическое. То, что получается, есть некая двуступенчатость познания природы. Психологическое познание некоторым образом предполагает иначе предданное непсихологическое. Чтобы не ввязываться здесь в спор, мы можем по крайней мере предположить, как уступленное, что все психические переживания в брентановском смысле, все переживания, которые в себе имеют характер сознания о чём-то, могут стать объектами познания лишь через так называемую рефлексию. В себе эти так называемые «интенциональные переживания» направлены на предметное; познание в себе есть познание чего-то, нравиться есть нравиться чему-то, желать есть в себе желать чего-то и т. д. Лишь через рефлексию они стано-

вятся предметностями психологического познания, и слово «рефлексия» указывает на то, что до этого способа познания объекты уже даны, а именно иным образом. Познание сознания предполагает по своей возможности, что есть познание иного, чем сознание, как, например, познание вещей. Такие познания, как простые восприятия вещей, представления вещей и т. п., имеют естественное первенство. Лишь когда они осуществлены, может начаться рефлексия, и лишь через такую рефлексию само сознание приходит к данности, т. е. становится предметностью познания. Естественно, таким образом, психология как наука о сознании (о всех тех переживаниях, которые мы подводим под заглавия «познание» и «оценивание») предполагает эту рефлексию. Что это меняет в том, что и психология есть естественная наука? Если мы затем далее исследуем предметы и их познание в их отношениях, то опять-таки не видно, что это должно дать иное, как снова естественную науку. Двигаемся ли мы в сфере первичного опыта, простого опыта вещей, мы занимаемся исключительно физическим познанием природы. Изучаем ли мы в позиции рефлексии психическое, мы занимаемся чистой психологией. Поскольку мир, как учит опыт, не распадается на отдельные миры, нити тянутся туда и обратно также от физической природы к психическому познанию природы. Мы говорим поэтому о психофизике. Отношения, например, между физическими предметами вообще и какими-либо познающими их актами будут, естественно, принад-

лежать психофизике. Отношения между психическими актами и познающими их актами как отношения между психическим и психическим будут существенно принадлежать психологии. Итак, мы всё время стоим в естественнонаучной сфере, и совершенно не видно, как мы могли бы из неё выйти.

Всё это несомненно, итак, достоверно, что, когда мы под рефлексией понимаем психологическое восприятие, мы не покинули сферу рассмотрения природы, а лишь продвинулись от познания природы к познанию природы, от первых природных объектов, познавая, к новым природным объектам, соотнесённым с ними. Я перехожу, например, с психологической целью от рассмотрения вещи к рассмотрению восприятия вещи. Что же я при этом сделал как психолог? Ну, я осуществил новое восприятие, а в нём заключается: новое полагание бытия. Я говорю: это восприятие, моё, теперь осуществлённое мной, и это «теперь» есть то, что я могу определить с помощью часов и иных измеряющих время приборов. Теперь эти деревья качаются на ветру, и одновременно, в том же самом «теперь», это восприятие осуществлено мной или я переживаю иначе какое-либо сознание, которое я рефлексивно схватываю во внутреннем восприятии. И каждое так воспринятое психическое определяется через своё отношение ко мне, который его имеет; и я, имеющий его, стою со своим телом в физической природе, в которой находятся ещё другие тела, которые я понимаю как чело-

веческие и животные тела, которым я при этом вкладываю непосредственно не воспринятое сознание; и так всё психическое изначально для меня и для всякого познающего стоит внутри единой всеприроды, в которой исследовать его — задача психологии.

Предданность естественного познания

Упорные, как мы есть, мы снова ставим вопрос: возможен ли иной способ рассмотрения, чем естественнонаучный, и можно ли рефлексию осуществлять ещё иначе, а именно так, чтобы то, что схватывает её взор, не было естественнонаучным, или, что-то же самое, возможна ли рефлексия, которая не имеет характера восприятия в обычном смысле, эмпирического восприятия. Да, мы спрашиваем, не следовало бы ту же самую рефлексию, которая представилась нам как психологическое восприятие, несколько иначе нюансировать, определённым образом урезать и при сохранении ядра ограничить так, чтобы она перестала быть восприятием природного сущего. Итак, мы думаем о возможности того, что при модифицированном взоре и несколько изменённой установке посреди всякого рассмотрения природы для нас установится новая, ей противоположная, в которой откроется новое поле познания, которое мы уже не могли бы называть природой.

Вы, возможно, возразите: что это за странное начинание? Может ли изменённый способ установки или рассмотрения что-либо изменить в вещах, которые суть то, что они суть? И разве всё познающее рассмотрение направлено не на то, что-

бы привести вещи, которые суть, в наш духовный взор, который непосредственно удостоверяется в них как в восприятии и научно определяет их в методических познавательных процессах? Конечно, не все вещи известны нам изначально, взор опыта может принимать всё новые и, возможно, прежде не чаянные направления. Но тем самым лишь расширяются рамки познанной природы. Таинственное изменение рассмотрения, которое должно открыть новое поле познания, но не природу, — это, кажется, не имеет смысла, тем более если это поле должно, так сказать, проходить через всю природу. Психологическая рефлексия схватывает психическое, тот или иной психический акт, то или иное интенциональное переживание. Что может изменить всякое урезание или ограничение этой рефлексии? Переживание остаётся переживанием, составной частью психической природы, и если что-то отрезается, ну, то и каждый кусок психического снова есть психическое. Или дело, может быть, замышляется о мистической intuitio intellectualis? Но на это мы не пойдём.

Такими сомнениями обнаруживаются, как вы скоро сможете уяснить, лишь границы естественной установки мышления. Охарактеризуем её ближе. Живя в наших естественных познавательных действиях (будь то научные или донаучные) и будучи настроены на удовлетворение руководящих нами познавательных интенций, мы совершенно далеки от вопроса о трансцендентальной возможности познания. В естественной установке мышления мы воспринима-

ем, судим, теоретизируем, и тут с самого начала и постоянно перед нашим взором стоят данности как действительности. Ближе определять предданные действительности или ставить в отношение к предданным действительностям другие действительности и затем далее предикативно определять, или же снимать уже положенные и ближе определённые действительности как видимости (например, как галлюцинации, как суеверные представления и т. п.), но снимать в силу возражения, которое предданная действительность выдвигает своим эмпирически положенным содержанием: таков ход естественного, а также естественнонаучного мышления. Без предданной действительности, как она в конечном счёте приходит к предданности в непосредственном опыте, здесь нельзя познать никакой дальнейшей действительности. Естественное познание ведь начинается не с проблематического допущения, есть ли вообще действительность, чтобы затем лишь решиться, а начинается с тезиса действительности. Как бы далеко мы ни шли назад, всегда уже «действительность тут». Всякий естественный вопрос гласит: «Что это?», а именно в отношении уже положенного как действительное. Или он гласит: «Есть ли это здесь, а именно в этой моей действительной среде, среди этих действительных вещей дающее себя как действительное, в самом деле также нечто действительное?» Итак, и вопрос «Действительно ли это?» никогда и нигде не есть вопрос о бытии действительности вообще. Это, очевидно, значимо и для начал, я имею

в виду для самых первых шагов естествознания. Оно, конечно, хочет не чего иного, как принять мнения обыденной жизни о природе как предданные. Как природа есть в истине, оно хочет впервые определить. С другой стороны, и для него действительность природы есть предданность. Природа для естествоиспытателя изначально тут, и изначально как полная психофизическая действительность. Себя самого естественнонаучно познающий полагает, не говоря это прямо expressis verbis, себя, психический субъект, со своим телом и своими переживаниями сознания, и он полагает себя в телесном отношении в среду вещей, среду, которая не обрывается рамкой фактического восприятия, а расширяется до бесконечной природы. И эта природа есть единый единственный пространственно-временной мир, который всеми сополагаемыми познающими полагается как единый и тот же. Научно ориентироваться в этой всеобще предданной природе, овладевать ею познавательно через научный метод — такова естественнонаучная задача.

Все естественнонаучные суждения действительно предполагают предданную природу, пусть даже физики говорят нам, что в строгой истине вещи чувственного восприятия, а именно так, как они нам тут являются, не существуют; физика-де доказывает, что в действительности вся действительность сводится к констелляциям атомов, ионов, энергий и чего угодно ещё. Как бы ни обстояло дело с такими высказываниями, достоверно, что и они относятся к предданной при-

роде, а именно к той же самой, которая является в чувственном опыте. А именно «те» вещи могут быть устроены иначе, чем являются, и в отдельных случаях может быть и так, что определённые вещи являются и вообще не существуют. В отдельных случаях, при определённых обстоятельствах! Но что, если отвлечься от этого, в общем вещи опыта действительны и что лишь научное определение вещей определяет их иначе, чем непосредственное восприятие и простые описательные высказывания, дающие выражение «содержанию» этого восприятия, — таково повсюду мнение; NB мнение естествоиспытателя, а не философа, рефлектирующего о познании природы.

Мы берём здесь естественнонаучное познание до всякой так называемой «философской», «теоретико-познавательной» рефлексии, мы берём его так, как оно действительно происходит, когда занимаются естествознанием, когда осуществляются наблюдения и эксперименты, на основании чего устанавливаются «факты природы» и в дальнейшем ищутся и обосновываются законы фактов. Та же самая вещь, которую естествоиспытатель видит, взвешивает, затем кладёт в реторту, нагревает над бунзеновской горелкой, так и так химически анализирует или исследует по её физическому поведению, — та же самая есть то, о чём он после говорит, что она в действительности есть комплекс так и так расположенных, наделённых такими и такими энергиями атомов. В этом смысле природа дикаря та же, что и природа Гельмголь-

ца и Максвелла, только суждения о том, что и как природы, только предикаты, которые определяют природу в теоретической истине, у обеих сторон звучат столь различно. Что в отдельных случаях природный человек и человек вообще до науки очень многое считает действительным, что естествоиспытатель низводит до фантастического воображения, суеверия и т. п., — это существенно ничего не меняет в сказанном. Всякая дискредитация полагания действительности уже предполагает другие полагания действительности. Опыт снимается опытом, иногда непосредственный опыт — опосредованным, который, однако, сам необходимо имеет свою опору в непосредственном. Почему именно один опыт имеет преимущество, почему он сохраняет значимость и противоречие в нём дискредитирует другой опыт, — это вопрос. Он нас здесь не касается. Важно лишь просто констатировать, что при всяком установлении феномена как не объективно состоятельного, а «только психологического», «только субъективного воображения», положение дел описывается так: в противоречии между опытами некоторые имеют кредит значимого, другие, с ними спорящие, теряют через это противоречие кредит. Как бы далеко мы тут ни шли назад: всегда лежат в основе опыты, и это значит: всегда уже есть положенная действительность, так и так определённая.

Общий вопрос, есть ли действительность вообще, внутри естественнонаучного мышления никогда не ставится. И строжайшее естествознание начинается не с обоснования

первых полаганий природы, чтобы затем опереться на них для дальнейших полаганий природы. Оно исследует природу, которая тут есть.

Как же обстоит дело, должны мы спросить, с этой предданностью в естественном (не только наивном, но и научном) познании? Разве она не проблема? Разве нельзя и не должно спросить и о её праве? Известно, что были скептики, которые ввиду этого и вообще в рефлексии о возможности абсолютного обоснования познания отрицали существование природной действительности. Мы не хотим здесь преследовать скептические намерения, мы не думаем высказывать положительное сомнение в том, действительно ли существуют вещи и действительно ли мы сами как члены природы. Мы держимся лишь того, что существование природы трактуется как предданность. Может быть, с полным правом. Но вопрос всё же позволителен: с каким правом? Нуждается ли она в обосновании, и как бы такое обоснование выглядело? Что бы оно само, например, предполагало?

Во всяком случае, если естественное познание не есть абсолютное познание, то оно должно быть возведено на ступень абсолютного познания, т. е. познания, свободного от всякой, так сказать, принятой в кредит данности. Остаётся, конечно, открытым, является ли обозначенное допущение сущей природы и природы, которая приходит к данности через опыт, сначала через восприятие и воспоминание (хотя и не в каждом восприятии и воспоминании, которые в отдель-

ности могут обманывать), единственным, которое неформулированно лежит в основе обыденного и научного познания. Проблема абсолютного познания охватывает, конечно, все такие презумпции, которые рефлексия о содержании и ходе познания действительности и всякого познания вообще могла бы выявить. (И эта проблема должна быть поставлена: это ясно. Она ведь, как уже сказано, лежит в смысле всякого познания, что оно хочет значить абсолютно, и оно есть познание в полном и истинном смысле, только если оно это делает.)

Познанное в нём (есть) как действительность тут, и противоречащий ему противоопыт получает печать кажущегося опыта, испытанное в нём — характер галлюцинации, чувственной видимости или ложного опытного допущения, ложной теории относительно действительности и т. п. Итак, остаётся: действительность заранее всегда тут, общий вопрос, есть ли действительность вообще, которая с самого начала уже положена и из которой лишь выделяются особые объекты исследования, не ставится. И строжайшее естествознание начинается не с обоснования первых полаганий природы, на основе которых оно совершает все дальнейшие полагания. Оно начинается не с поставления под вопрос природы вообще, в которой оно хочет шаг за шагом познавательно действовать. Мы спрашиваем теперь: не может и не должна ли эта пронизывающая всё естественное мышление предпосылка быть сделана проблемой? Как обстоит (дело),

так ведь можно спросить, с её правом? Как с правом покоящегося на такой предданности познавательного метода? Познавательная ценность всех естественных наук зависит от решения этого вопроса.

Можно было бы сказать: конечно, естественная наука выросла не как наука без предпосылок, как в этом пункте, так и в некоторых других пунктах. Но она уже давно сознаёт, что истинное обоснование требует возврата к абсолютно несомненным исходным пунктам, восхождения по абсолютно строгим методам. Идеал абсолютной точности витает перед ней всюду, и шаг за шагом она стремится его достичь на пути критики своих методических основ и с помощью вспомогательных средств научной логики. Сама логика со времён начала Нового времени должна была служить именно таким потребностям, она должна была быть служащим всему естественному мышлению учением о методе. С её помощью естественное мышление должно подняться на ступень строгой науки и быть охраняемым от обманов лжеучений схоластики. Всё острее схватывается идеал, он схватывается уже в началах Нового времени как идеал построения науки на абсолютно твёрдых фундаментах и согласно абсолютно надёжным методам: всё насквозь обосновано, без всякого необоснованного допущения. Быстро выросшие естественные науки в дальнейшем хотя и эмансипировались от логики и перестали ожидать многого от общих методологических рефлексий. Логика не поспевала за развитием наук. С

другой стороны, однако, логика не упускала из виду поставленную ей задачу учения о методе истинно научного мышления. Наверняка самые успешные логики прошлого века, Милль и Зигварт, и многие следующие за ними логики имеют в виду такие цели. Между тем мы можем легко убедиться, что все эти учения о методе, как они есть, несут с собой выделенную нами предпосылку и не менее исследуют на почве предданной действительности, как и естественные науки. Вообще тут речь идёт о познающем человеке, о его познавательных переживаниях и познавательных диспозициях, и о правилах, которым человеческое мышление должно подчиниться, чтобы достичь психологического характера очевидности, обоснованной всеобщей значимости как значимости для всех других людей. Итак, снова мы, люди, тут, и находимся внутри всеобщей действительности, подлежащей познанию; и вопрос в том, как мы должны устроить свою познавательную деятельность и познавательные диспозиции, чтобы достичь требуемого согласия с самой действительностью. Очевидно, такая логика сама есть продукт естественного мышления.

(Философский уровень и философское мышление)

Но разве не ясно, что, если в познании поставлена цель радикального обоснования и тем самым последним образом обоснованная наука, то тогда никакая предданность и тем самым также предданность пространственно-временной природы и нас самих как составной части природы не может пройти необоснованной? Но это означает:

Либо познание вообще не допускает последнего обоснования, либо должен быть возможен такой способ исследования, который абсолютно свободен от предпосылок, который не допускает никакого мира, никакой предданности вообще без основания. Этот способ исследования тем самым встал бы в противоположность естественному. Пока он в действии, всякое полагание природы и всякое подобным образом осуществлённое необоснованное, но нуждающееся в обосновании предмнение приостановлено; последовательно природа остаётся под вопросом, то есть никоим образом не полагается, как сущая природа. Кажется, также ясным, что если под заглавием «логика» должна быть наука, то должна быть логика как наука о последним образом обоснованном познании вообще, о его сущности и его нормах, наука, которая всеобщим образом просвечивает до последних корней всё, что да-

ёт основание и значимость всякому подлинному познанию, и делает понятным смысл его абсолютной обязательности: я говорю, ясно, что такая логика должна быть свободна от всех презумпций естественного познания. Только на основе абсолютного познания может она двигаться, если она должна быть наукой о возможности абсолютного познания, об окончательном познании. И познание природы, которое должно быть относительно значимым в том смысле, что должно ожидать всё новых расширений, обогащений, хочет быть абсолютным познанием в этой относительности, например, как вероятное при тех и тех условиях. Вероятности должны быть обязательными, то есть стоять под твёрдыми принципами. Всякое познание хочет, собственно, абсолютного познания, и это не преувеличенный идеал, который мы здесь обозначаем под заглавием абсолютного познания. «Познание» в более широком смысле может быть именем, которое охватывает все вообще акты, мнящие, представляющие, полагающие какое-либо бытие. Но все они называются так в силу их отношения к актам, познающим в более точном смысле (willen), а именно к тем, в которых полагание сущих предметностей происходит действительным образом. Но тогда обозначение мышления как познания означает притязание, а именно притязание на значимость, которое сначала должно себя оправдать. Если оправдание не совершенно, если оно зависит от открытых или скрытых презумпций, тогда, пока эти сами не оправдали свою значимость, познание есть лишь притязаю-

щее познание. Всякое познание, следовательно, либо оправдывает себя как абсолютное, либо оно есть лишь познавательное притязание, то есть в действительности ещё вовсе не познание, в лучшем случае гипотетически значимое, поскольку оно оправдано вплоть до известных предпосылок. И так и всякая наука в полном и истинном смысле есть наука, только если она есть абсолютная наука, если, следовательно, ни одно из её познавательных притязаний не лишено сведения к последним и полностью оправдывающим основаниям, то есть к основаниям, которые больше не требуют дальнейшего обоснования.

Но тут в наших нынешних рассмотрениях не была поставлена цель повсюду возвести естественное познание и естественно образованные науки на ступень абсолютного познания, то есть удовлетворить идеалу, заключённому в сущности познания. Скорее мы имели в виду найти уровень, на котором нам предлагаются «феномены» в смысле феноменологии, феноменологии, которая должна была быть существенно новой наукой, поскольку она осуществляется именно в совершенно иной установке мышления, чем вся естественная наука. Этот уровень мы обретаем именно тем, что освобождаемся от всех презумпций естественного познания, ставим под вопрос все его предданности, оставляем их полностью in suspenso. На этом же уровне, поскольку он до сих пор обозначен, должна была бы установиться и вышеупомянутая чистая логика. Как такая логика относится к искомой

феноменологии, мы, конечно, не знаем, идентичны ли обе или очень тесно связаны или совершенно расходятся. Нам ведь ещё недостаёт всех представлений, относящихся к ближайшему значению этих пока пустых титулов. Равным образом мы ещё не знаем, как феноменология относилась бы к идее приведённых к последнему обоснованию естественных наук. Лишь одно мы знаем заранее: что к этому уровню должны принадлежать последним образом обосновывающие познания всех наук и что все науки, как только они сведены к своим абсолютным основам и через отношение к ним соответствующим образом преобразованы, сами и как целое возведены на рассматриваемый уровень, который несёт также и чистую логику. Этот уровень, который для нас пока есть х, поскольку мы ещё не понимаем, как там должно начинаться исследование, что там находят как осязаемый материал исследования, мы обозначаем как философский уровень, действующее здесь мышление (как) философское мышление, науки, устанавливающиеся на этом уровне, (как) философские, так что, следовательно, в этом смысле естественно выросшие науки, которые мы называем естественными науками, математическими науками и т. д., в введённом здесь широчайшем смысле тотчас возводятся в ранг философских наук, как только они претерпевают сведение к философскому уровню, т. е. претерпевают последнее обоснование.

Как же нам достичь этого философского уровня? Да и можно ли его вообще когда-либо указать, не извращена ли

цель, которую тут себе ставят? Она в основе своей тождественна намерению действительно удовлетворить идеалу абсолютного познания, совершенно свободного от предпосылок, насквозь обоснованного. Не должны ли мы высказать принцип абсолютного познания так: никакое познание, специально никакое высказывание не должно допускаться как значимое, прежде чем мы не убедились, свободно ли это высказывание от предпосылок, не имплицирует ли оно те или эти необоснованные предданности. Но этот принцип недопустим. Я должен убедиться, свободно ли от предпосылок высказывание, которое я как раз хотел выставить. Делая это, я осуществляю познание. Но это познание снова может значить абсолютно, только если я убеждаюсь, свободно ли от предпосылок это познание; это новое убеждение было бы снова познанием, и так до бесконечности.

Оставим в покое этот прекрасный регресс и все общие рефлексии о возможности наших интенций. Вся желаемая ясность и решение получатся сами собой, если мы останемся при определённых вещах и построим наш определённый метод. Мы выделили проходящую через естественное мышление предданность природы, но ещё не поставили вопрос, почему здесь, собственно, есть повод, недопустимая предпосылка. Она, конечно, необоснованна. Но разве каждая предпосылка нуждается в обосновании? Разве не должно всюду в познании быть последних, больше не нуждающихся в обосновании начал? Если бы всякое познание в обосновании ве-

ло к новому познанию и всякое познание нуждалось в опосредованном обосновании, то мы пришли бы в бесконечные регрессы, и познание было бы бессмыслицей.

Это достоверно. Но первое полагание, которое должно быть достаточным как фундамент познания, чтобы в сфере науки опосредованно обосновывать новое и новое познание, должно иметь характер полной внутренней ясности. Оно должно, как принято говорить, «быть обосновано в самом себе», оно не должно оставлять неудовлетворённой никакой потребности в дальнейших обоснованиях. Конечно, естественнонаучный метод таков, что мы не можем понять, как он со всеми своими теориями о природе мог бы установиться, если бы он (не) мог уверенно начинать с полаганий природы, то есть с опытных полаганий, и снова и снова приводить опытные полагания как новые абсолютные начала.

Все научные утверждения опыта укоренены в непосредственных опытах, от них они исходят и к ним же приводят обратно в верификации. Всякий такой непосредственный опыт непосредственно полагает вещности природы, которые в нём суть вещности из единой более или менее определённо положенной пространственно-временной всеприроды. Если мы не находим в этих опытных полаганиях ничего предосудительного, как мы и делаем, когда, подобно естественному познанию, не рефлектируем о них дальше, то мы находим всё дальнейшее теоретизирование, то есть всё естествознание, вполне в порядке, мы чувствуем и видим его

рациональность. С другой стороны, мы попадаем в замешательство и всё большее замешательство, когда именно рефлектируем и сначала спрашиваем себя, действительно ли эти непосредственные опыты, непосредственно полагающие вещности в природе, непроблематичны, столь совершенно ясны по своей познавательной Leistung, что здесь никакое сомнение не имеет смысла и никакая потребность в дальнейшем обосновании не может быть заявлена.

Обратимся к непосредственным восприятиям. Всякий ведь признает, что восприятие, действительное, честное восприятие, в котором нечто стоит как непосредственно вещно данное, впоследствии может оказаться галлюцинацией, иллюзией. При некотором размышлении замечаешь, что всякое восприятие вообще, если мы берём его само по себе, не защищено от возможности такого последующего обесценивания.

Мы знаем, как происходит такое обесценивание; оно осуществляется неким ходом опытов. Идя по улице, нам навстречу идёт сокурсник Майер. Приближаясь, мы видим: это вовсе не Майер. Новые восприятия не согласуются с первоначальным восприятием, и это последнее эмпирически изменяется не так, как оно должно было бы изменяться при «приближении», и мы говорим: «Это была иллюзия, обман». Конечно, восприятию в действительности соответствовал предмет; но не есть предмет как тот, который оно воспринимало. С другой стороны, при галлюцинации после

обесценивания всякое соответствующее наличное бытие отбрасывается. Кто слышит звук парового свистка, находящегося примерно в радиусе ста метров, может впоследствии убедиться через опыт, что во всей округе его возможной слышимости вообще нет никакого парового свистка и, следовательно, нет никакого объективного испущенного им звука. Процессы, являющиеся в лихорадочном бреду, во сне, при болезненной галлюцинации всякого рода, принимаются как испытанные, но они не существуют, и они дискредитируются так называемыми нормальными опытами и их связью. Но нормальность не есть внутренний характер отдельных опытов самих по себе, равно как и аномальность. Нормальность означает значимость, и опытная значимость должна сначала себя оправдать. Это происходит в связи опыта, которая как оправдывающая значимость наверняка будет иметь свои правила. Не вдаваясь в более близкое рассмотрение таких опытнологических правил, мы замечаем здесь неприятные трудности. Последним образом обосновывающие опыты, последние носители всякого познания природы суть, следовательно, восприятия, которые, взятые в отдельности, никогда не могут поручиться за наличное бытие воспринятой вещности. Но они всё же восприятия. Что такое восприятие, как не сознание непосредственного самосхватывания предмета! Предмет свидетельствует себя в восприятии, потому что оно есть самосхватывание предмета. Как таковое оно ведь себя и даёт! «Тут сам предмет»: я не при-

нимаю его гипотетически и косвенно мысля, я имею его самого во плоти, собственной персоной данным; самосхватывающее сознание — вот что такое восприятие. Но в эмпирическом восприятии говорится: предмет в действительности не должен быть. Это значимо для всякого эмпирического восприятия. Лишь длящаяся связь опыта должна его оправдать, от неё зависит решение о действительности мнимо самосхваченной вещности. Но эта связь никогда не завершена. Она продолжается in infinitum. Всегда мыслимо, что она протекает так, что потребует признания: «Это была просто галлюцинация». Может быть, это невероятно, например, может быть глупо предполагать, что наличное бытие солнца, существование Гёттингена, нашей аудитории есть просто иллюзия; но как бы велика ни была невероятность: всегда остаётся мыслимым, что соответствующие восприятия в конце концов будут сняты в отношении их значимости. Абсолютно исключено, что вероятность превратится в абсолютную достоверность, которая заставила бы всякое сомнение показаться бессмысленным, именно потому, что мы не выходим за пределы простых эмпирических восприятий, каждое из которых, рассмотренное само по себе, не есть то, чем оно кажется: действительное самосхватывание предмета. Отсюда мы будем гонимы дальше. Здесь, кажется, налицо совершенно непоправимый недостаток познания природы вообще. Если природа ни в каком пункте не есть истинно самоданная, ни одна вещь, ни одна вещная связь: как можем мы

природу с разумными основаниями хотя бы предполагать? Разумный вероятностный вывод понимается как индукция и аналогия, когда мы от самоданного заключаем к неданному. Но где вообще нет самоданности: как приходим мы (тут) вообще к допущению природы в себе и к её разумному обоснованию? Вступает ли тут божественное откровение? Разве невозможно, что в конце концов никакой вещной действительности нет, в то время как восприятия протекают в так и так связанных рядах? И разве правила вероятности не имеют просто функцию ориентировать нас в связи явлений, регулировать наши ожидания относительно будущих восприятий, охранять нас от разочарований и т. п.? Мы стоим в бесконечном релятивизме опытов и никогда не выходим за его пределы. С другой стороны, естествознание всё же различает опыты и испытанные вещи и притязает быть наукой о в себе, то есть независимо от всякого человеческого познания сущей природе. Как это понимать?

[Приложение:] Не должно ли здесь продолжаться так?

Можно было бы сказать: некоторые восприятия имеют преимущество перед другими, а именно что они, хотя и не в абсолютной достоверности, но через характер обоснованного предположения делают достоверным бытие соответствующих вещей и оправдывают правомерное бытие.

Далее: выше говорилось: отдельное восприятие не решает, а связь опытов, и эта связь никогда не завершена.

Но можно также добавить: в той и именно той связи от-

дельное восприятие, воспоминание, ожидание приобретает характер разумности, характер разумного предположения.

Но этого, кажется, недостаточно, да это усиливает сомнения. Даже если какая-либо связь давала бы твёрдую достоверность, т. е. такую, которая не допускает сомнения, и даже если бы пытались указать какое-либо отдельное восприятие, которое несло бы с собой характер разумно твёрдой достоверности, всё же возникает сомнение: как принципиально понять, что опыт как восприятие, воспоминание и т. д. должен ручаться за нечто, что не есть восприятие и т. д. и что в нём не находится само. Что пользы от ссылки на характер очевидности, безразлично, очевидности достоверности или очевидности вероятности. Это ведь просто характер. Разве не могло бы быть, что никакая вещь не существует, никогда и нигде, в то время как восприятия имели бы свои метки: «очевидно», «вероятно» и т. п. Итак, проблема уже охарактеризована как проблема трансценденции.

После всего этого мы должны сказать: возможность познания природы вообще есть загадка, и эта загадка становится нам сознательной, только когда мы, выходя из связи естественного познания, рефлектируем о повсюду наивно осуществляемом в нём полагании природы, которое с каждым эмпирическим восприятием начинается заново. Мы тут в странной ситуации. Стоя внутри естественнонаучного познания, мы вовсе не ощущаем особых трудностей, разве что трудности ещё не решённых проблем, которые как раз дви-

жут нами в исследовании. Насколько наука развита, настолько мы находим всё в порядке. Мы переживаем очевидность метода, мы не сомневаемся, что природа есть, есть в себе и определяется так, как она тут определена, пусть даже с вероятностью, которая оставляет открытыми возможности будущих модификаций полученных теорий при расширении круга опыта. Но как только мы осуществляем рефлексии указанного рода, мы попадаем в замешательства.

[Математика, чистая логика, чистая этика]

Но это случается с нами не только в естественных науках. Подобное mutatis mutandis происходит с нами и в математических науках, и в логических и этических дисциплинах, короче, всюду. Отчасти это происходит оттого, что изначально все науки были соотнесены с природой: математика как вспомогательное средство количественного познания природных объектов и процессов, логика как практическая дисциплина, которая хочет способствовать нам, людям с нашими эмпирическими познавательными диспозициями, в наших методических процедурах для достижения истины, этика равным образом хочет способствовать нам в нашем разумном практическом поведении.

Что касается математики, то уже рано разделились чистая и прикладная математика, из которых чистая, без внимания к практическим применениям и применениям к целям познания природы, исследует закономерности чистого числа, чистой комбинации, чистого пространства, чистого движения и т. д. Равным образом пытались обосновать чистую логику, которая, без внимания к исследуемым в психологии особенностям человеческих познавательных диспозиций, хочет априори выявить, что можно высказать о предло-

жениях как таковых, о выводах как таковых и т. п. в отношении их формы, если они должны быть значимыми предложениями или выводами. И снова должна была быть установлена чистая этика и учение о ценностях, которая имела бы дело с чистыми ценностями, чистой волей и т. п.

Между тем кажется, что и после такого выделения чистых дисциплин или чисто математических, чисто логических, чисто этических законов связь с природой не вполне отрезана, как и немало исследователей в таких чистых дисциплинах хотят видеть не что иное, как в высшей степени абстрактные естественные науки. Здесь ни возможно, ни необходимо вступать в бесконечные споры об истинном смысле математического, логического, этического познания. Лишь мимоходом я хотел бы указать на то, что трудности, в которые нас запутывают эти науки, как только мы делаем их объектами рефлексии, связаны не просто с полаганиями природы, которые, возможно, правомерно или неправомерно осуществляются в этих науках, но, вероятно, с такими, которые вносит рефлексия как естественная рефлексия. Достаточно взглянуть на формальную логику, так называемые законы мышления которой имеют абсолютно универсальное значение, поскольку они относятся ко всякому мышлению вообще, ко всякой и каждой науке.

Сначала совершенно само собой разумеющаяся интерпретация этих законов как психологических, как законов, которые имеют дело с общими особенностями человеческо-

го познания, ведёт к радикальным бессмыслицам психологизма. В первом томе моих «Логических исследований» (я) попытался дать все необходимые доказательства, и вы можете там прочитать подробности. С самого начала это, собственно, должно быть ясно: кто говорит, что законы, как закон противоречия и исключённого третьего, выражают особенности человеческой природы, должен также признать возможность того, что изменение этой человеческой природы в борьбе за существование, в ходе естественноисторического развития видов могло бы привести также к изменению логических законов. Во всяком случае, в смысле его утверждения лежит возможность природы, в которой «наши» логические законы не имели бы силы. С другой стороны, очевидно, что с отменой абсолютной значимости логических законов была бы отменена также вся естественная наука, учение о развитии видов, короче, всякое и каждое познание всякого и каждого притязающего на истину утверждения. Также и высказывание психологиста: «Что наши логические законы не имеют силы, есть возможность, они имеют силу лишь фактически в данной природе»: также и это высказывание хочет быть истиной и уже предполагает значимость логических законов. Эти законы ведь высказывают не что иное, как то, что принадлежит к смыслу истины, отрицание чего как раз сняло бы смысл слова «истина». И сообразно этому чистейшая бессмыслица, нарушение именно смысла слова «истина», когда говорят: «Логические законы имеют силу, но

лишь фактически, лишь для нас, людей, при нашей психической конституции».

С другой стороны, отклонение психологической интерпретации логического имеет нечто весьма странное. Как законы мышления должны быть чем-то иным, нежели законами мышления? И если говорят о некоторых группах логических законов, что они суть законы, относящиеся к предложениям, а предложения не суть акты суждения, то всё же спросят: разве предложения не суть содержания суждений, и как содержания суждений должны быть без суждений? Должны ли мы вернуться к пресловутым платоновским гипостазированиям содержаний мышления?

Подобные трудности существуют, очевидно, и относительно арифметики. Число, чистое число, есть нечто данное в счёте и через абстракцию от сосчитанного становящееся нам сознательным. Итак, это психическое образование. Итак, арифметика есть вид психологии? И как понимается объективное значение числа как количественной характеристики природно сущего? Или, с Миллем, число есть физический факт?

Но довольно об этом. Мы видим, что математические и логические познания, так называемые априорные вообще, несут с собой свои собственные замешательства и трудности, подчиняем ли мы их естественнонаучным познаниям или хотим отделить их от них как чистые и действительно априорные.

Эти замешательства возникают лишь из рефлексии. Живя в математизировании, такие трудности нас вовсе не беспокоят. Мы переживаем здесь в мыслимо наибольшей мере очевидность, которая удостоверяет нас в состоятельности наших дедукций. Математика ведь считается именно образцом научной строгости. Пока мы стоим в ней, нет других трудностей, кроме ещё не решённых проблем. Но, изучая завершённые теории, мы полностью удовлетворены. Нам ничего не недостаёт. Но как только мы начинаем рефлектировать, математическое познание и собственный смысл его достижений становятся проблематичными. В то время как мы уверены, что здесь действительно познаём истину и строго обосновываем, мы в установке рефлексии не понимаем возможности и смысла этого познания. Здесь вырастают неотвратимые вопросы, ответ на которые, кажется, запутывает нас в бессмыслицы; вопросы, но которые должны быть отвечены, если мы не хотим смехотворнейшим образом упустить смысл установленного в математике. Равным образом в логике, от правильной интерпретации которой в конечном счёте существенно обусловлена интерпретация всякой науки вообще.

Но рефлексия, которая запутывает нас в трудности и замешательства в этих априорных дисциплинах, имеет характер естественной рефлексии, т. е., как иначе в естественном мышлении, природа имеет силу, наличное бытие познающего с его актами в природе имеет силу как само собой разуме-

ющаяся предданность, и сверх того каким-то образом превратным образом с этой предпосылкой или под этой предпосылкой оперируют, так что возникают бессмыслицы, разрешение которых кажется не совсем лёгким, поскольку они, исторически едва опровергнутые, тотчас снова прорастают.

Таким образом, нужно будет уяснить, что познание во всех своих образованиях, не только как низшее, но и как научное познание, и в форме всех типов наук, предлагает проблемы, которые не дают нам радоваться обладанию этими науками. Проблемы распространяются также на науки о ценностях, поскольку они вообще суть науки, следовательно, по общелогическому. Но на область ценностей распространяются специальные проблемы, поскольку (это) в рефлексии создаёт величайшие трудности для понимания того, как, например, этическое сознание может притязать на то, чтобы характеризовать нечто как абсолютно должное, так сказать, как объективность, которая, однако, не должна быть природной объективностью.

(Проблемы познания)

В последних лекциях мы говорили о чувствительных замешательствах, в которые запутывает нас естественное познание в том отношении, что оно всюду трактует единую всеохватывающую природу как непосредственную данность, которую следует лишь ближе определить по соответственно рассматриваемым особым вещностям. Также и естественные науки, высоко чтимые точные естественные науки, не меньше, чем все другие, страдают в отношении своего последнего обоснования известным недостатком. Пока мы движемся в естественнонаучном познании, мы находим всё понятным и разумным, мы находим всё пронизанным внутренней ясностью и рациональностью, которая не оставляет неудовлетворёнными никаких других желаний, разве что желания расширения теорий, решения ещё не решённых естественнонаучных проблем. Но как только мы начинаем рефлектировать и рассматривать возможность естественнонаучного познания как познания в себе сущей природы, эта рациональность оказывается совершенно неудовлетворительной, она оказывается насквозь пропитанной известной иррациональностью. Как бы далеко ни была развита естественная наука, какие бы полноты нерешённых проблем мы ещё ни мыслили решёнными: иррациональность, о которой идёт речь, нимало тем не смягчается. Она принадлежит, так сказать, из-

мерению, которое в естественном мышлении, в естественном исследовании и теоретизировании вовсе не было ощутимо. То, что нас тут всё более беспокоит, есть неспособность дать ясную информацию об отношении познания к в себе сущей природе. Мы не понимаем, как природа, которая должна быть в себе по отношению к познанию, следовательно, трансцендентна ему, должна приходить к данности в связи познания. Никогда вещное в-себе, нечто, что есть то, что оно есть, познаётся оно или нет, не впадает в познание так, чтобы оно действительно стало его непосредственной собственностью, то есть никогда так, чтобы оно в восприятии, хотя оно и выдаёт себя за самосхватывание вещи, действительно было схвачено и тем самым в схватывании непосредственного познания в него втянуто. И тем более это значимо для опосредованного познания. Как же тогда познание как естественнонаучное познание вообще приходит к тому, чтобы полагать в-себе-бытие и полагать значимо? Что это за познавательное полагание и познавательное самооправдание в себе сущей предметности? Если в познании природы природа и вещное бытие в природе полагаются правомерно и определяются с неопровержимой рациональностью: как понимать это в-себе-бытие познания природы? Должен же быть добрый смысл у естественного и специально естественнонаучного познания. Кто его изучает и познакомился с величием его достижений, не может ведь, как это было ещё возможно в древности, сомневаться в том, познаваема ли природа во-

обще, возможна ли естественная наука как действительная и подлинная наука. Но рефлексия развёртывает проблему познания. Нам становится сознательным, что есть проблема — понять, как возможно познание природы, естественная наука, и что уверенность убеждения, что она есть, нам здесь нимало не помогает. Да, мы должны себе признаться, что проблема «как» не безразлична для проблемы «что» или «каково»; яснее говоря: как только пытаются дать ответы на проблему познания, мы замечаем, что тождественно удерживаемая естественная наука в отношении смысла исследуемой в ней природы допускает различные интерпретации и что лишь после решения проблем естественнонаучного познания может последовать последнее определение смысла, которое необходимо, чтобы естественная наука могла быть возведена на ступень абсолютной науки. Иными словами: обнаруживается, что естественная наука ещё не есть наука в последнем смысле, поскольку именно проблемы нового измерения, относящиеся к корреляции между познанием природы и природой, имеют существенное значение для характеристики самого бытия, которое она исследует: характеристики, которая, однако, целиком лежит вне естественнонаучной области. Но это означает: необходима окончательная наука о бытии, метафизика, рядом с опытными науками и над ними как науками о природе.

Речь о «естественном мышлении» мы до сих пор относили преимущественно к познанию природы, донаучному или

научному. Между тем естественное мышление и познание характеризуется более обще (как уже иногда затрагивалось) как такое, для которого проблемы, которые мы вообще называем теоретико-познавательными, ещё не открылись. Такие проблемы познания предлагает не только познание природы. Есть ведь ещё иное познание, чем познание природы, есть ещё иные науки, чем естественные науки. О математике мы недавно говорили, равно как и о логике. Также и эти науки, несмотря на пронизывающую их рациональность, приводят в замешательство, как только рефлексия направляется на них. Мы слышали, в какие бессмыслицы запутываются при этом, следуя естественной склонности психологизировать логические и математические законы или иным образом сводить их к природным фактам. Трудности теперь не устранены, если на косвенном пути, а именно через указание бессмысленных следствий, опровергают психологизм и натурализм в интерпретации этих дисциплин. Признание, что здесь речь идёт не об эмпирических, а об априорных науках, об областях познания, которые не содержат ничего от полагания природы, о науках об идеальных единствах и т. п.; я говорю: подобные признания, сколь необходимы они ни были, всё же ничего не меняют в том, что мы в рефлексии не понимаем сущности и возможности логико-математического познания. Также и здесь, например, в познании познаётся «в-себе»; каждое число, каждое математическое положение дел, относящееся к числам, есть по отношению к дей-

ствительному и когда-либо возможному познанию в-себе, т. е. есть нечто вроде объективностей, которые суть то, что они суть, познаются они или нет. И если логика имеет дело с предложениями чисто в себе, с истинами в себе, с выводами и доказательствами в чистой идеальности, то в-себе следует понимать в том же смысле. Но кто делает нам ясным, как, например, пифагорова теорема, которая ведь есть в-себе по отношению к познанию, так сказать, входит в познание и тут становится данным и познанным? Познание — это какой-либо отдельный мимолётный акт или связь актов, истечение переживаний. Пифагорова теорема находится в познании как часть, как момент его? Но тогда она должна была бы возникать и исчезать вместе с познанием. Тогда пифагорова истина должна была бы размножаться вместе с познающими и актами познания: что, кажется, не имеет смысла. И как охарактеризовать этот род объективностей, которые называются тут идеальными предметностями: предложения, числа, многообразия, — в отношении к природным объектам? Можно ли их вообще допустить как объективности? Разве не всё, что противопоставляется познанию как «в-себе», как независимо сущий предмет, необходимо есть реальное? Вещное? Большинству это кажется само собой разумеющимся, поскольку они говорят себе: познание есть психическое, вне психического, естественно, только физическое или иное психическое. Короче, природа есть единственная действительность, единственная сущая предметность. Иде-

альные предметности, предметности, которые должны быть нереальным, невещным сущим, клеймятся как превратное платоновское гипостазирование. Как бы то ни было, если это так, то это должно быть ясно показано. И вместе с исследованием сущностных отношений между априорным познанием и познанным в нём должен быть выявлен и подлинный и истинный смысл именно этих познанных априорных или идеальных предметностей и сохранён от ложных истолкований.

Далее также ясно, что проблемы познания, которые задаёт нам логическое познание, имеют не специальный, а совершенно универсальный характер. И подобное значимо для математического, особенно если мы понимаем математическое как формально-математическое. Во всех науках судят, во всех делаются высказывания, и эти высказывания имеют смысл и хотят значить. Смысл высказывания есть то, что называется предложением. Логические законы, которые высказывают априорные условия возможности значимости предложений, относятся к предложениям всех наук и тем самым ко всем познаниям в точном смысле, каковые именно суть суждения. И тут мы наталкиваемся на новые достопримечательности познания и (на) проблемы, которые относятся ко всякому познанию вообще: а именно что суждения не только имеют отношение к предметностям суждения (например, к природе и положениям дел природы в естествознании), но что они в себе должны таить нечто вроде идеального смысла, предложение, и что они лишь через среду этого идеаль-

ного смысла относятся к предметному; и далее, что значимость этого отношения зависит от соблюдения относящихся к смыслу логических законов. Это чудесные сплетения, которые должны быть выяснены, если мы должны понять, что заключается в том, что познание в форме наук может «состоятельным» образом овладевать в себе сущей предметностью. Логические проблемы суть обще-наукотеоретические проблемы, и проблемы возможности логического познания или проблемы его сущности суть eo ipso проблемы возможности и сущности научного познания вообще. Они касаются, следовательно, также познания природы и добавляют к выделенным нами проблемам новые. Подобное значимо для формальной математики, в которой я не могу видеть ничего иного, как, так сказать, высший этаж логической науки.

Проведённые рассмотрения достаточны, конечно, чтобы выразить результат так: все науки, выросшие в естественном познании, безразлично, как обстоит дело с высотой их ступени развития, не могут удовлетворить последним теоретическим потребностям. Всюду рефлексия, выходящая из линии естественной познавательной установки, навязывает нам проблемы одного и того же типа: проблемы, относящиеся к сущности познания как познания, так и так устроенной предметности или к сущности такой в себе сущей по отношению к познанию предметности, поскольку она всё же должна приходить к данности в познании. Отношения между познаниями как актами, имманентными им и всё же иде-

альными значениями и наконец предметностями в себе, положенными и определёнными в них как познаниях такого значения, полны непонятностей. Пока здесь не обретена полная ясность, пока эти так называемые теоретико-познавательные проблемы не решены, не может быть и речи об окончательном познании бытия и специально познании реальности. Наука в последнем смысле, абсолютная наука, должна быть во всех отношениях ясной и обоснованной. Она не должна в способе своего обоснования оставлять целое измерение неясностей, которые существенно затрагивают смысл познанного вместе с возможностью его схватывания. Что пользы нам от всех прекрасных естественных наук, что пользы от хвалёной точности чисто математических дисциплин, если рефлексия ввергает нас во всё новое замешательство и мы, пробуя всё новые истолкования познавательного достижения и смысла возможной познавательной предметности, грозим потерпеть крушение то в психологистических бессмыслицах, то в понятийных мифологиях?

Как нам помочь себе в этой скверной ситуации? Очевидно, здесь первое — это радикальным образом поставить под вопрос естественное познание, а тем самым и всякую естественную науку вплоть до её высших образований, и, следовательно, никогда и нигде не принимать из этой сферы что-либо так и не трактовать так, как будто оно непроблематично.

Поставить под вопрос, очевидно, означает не столько же,

сколько отрицать или также сомневаться в отношении значимости. Скорее, по смыслу слова, должно быть сказано, что мы хотим ко всякому естественному познанию, ко всякой естественной науке, да ко всякой науке вообще ставить вопросы, что мы хотим сделать их объектами исследования, а именно в интересующем нас здесь направлении: сущность действующего в них познания, возможность осуществлённых в них познавательных достижений, последний смысл познанной предметности, который должен быть выявлен через отношение к познанию, и что подобные вопросы ещё хотят — мы хотим привести к последней ясности. Поскольку неясность, которая нас беспокоит, привязана не специально к определённым отдельным утверждениям и теориям наук, а касается всякого естественного познания и науки вообще, постольку исследование, естественно, должно держаться на соответствующей высоте всеобщности. Оно должно исследовательски направляться на сквозные основные образования познания вообще в их отношении к основным образованиям познанной предметности вообще. Иными словами, теория познания как наука относится к познанию вообще. Она сама не есть метафизика, а фундамент всякой метафизики. А именно применение её результатов к определённым наукам и к последнему определению бытия познанной в них предметности осуществляет сведение этих наук на ступень абсолютного познания, и это и есть метафизическое познание в предпочитаемом нами смысле.

Теперь величайшей важности дело — уяснить себе характер и метод исследований, решающих теоретико-познавательные проблемы. Я имею здесь в виду действительно решающие, действительно сами схватывающие исследования. Ибо критически разбираться с балластом исторически унаследованных теорий познания, мерить их друг о друга, выявлять их бессмыслицы тут и там, может быть, и не бесполезно; но хотеть прийти к положительному решению на чистом пути критики было бы превратно, и прежде всего потому, что здесь открывается огромное поле своеобразных исследований, которое может дойти до нашего познания лишь в непосредственном схватывании и тяжёлой перепашке. Сами вещи должны решать меру для всех сверху набросанных мнений о вещах. Оставим же философов продолжать воевать и оставим в покое все их теории.

Но что же это за вещи, где поле непосредственно схватывающей работы, и каков требуемый ими метод? Сначала можно подумать, что речь идёт не о чём ином, как о научно тщательной психологии познания. Познание ведь стало проблематичным. Итак, рассмотрим познание ближе, исследуем его. Познание есть титул для психологических фактов, следовательно, мы должны признать психологию познания нашим полем исследования.

Здесь мы на распутье. Здесь решение, чисто ли удержать смысл определяющей нас проблематики или в корне его упустить.

Мы должны постоянно иметь перед глазами наш принцип, предписанный природой теоретико-познавательной проблематики. Всякое естественное познание, всякая естественная наука радикально поставлены под вопрос и потому должны трактоваться как проблематичные. Но что проблематично, мы не смеем трактовать как непроблематичное. Проблематична прежде всего вся сфера познания природы; в ней лежат ближайшие и чувствительнейшие мотивы для установления теории познания. На что мы прежде всего наталкиваемся, так это на проблему данности природы; тем самым само собой разумеется, что мы, когда всякое познание природы как таковое для нас проблематично, не можем надеяться прийти к результату и решить угнетающие нас проблемы тем, что втянем естественнонаучные результаты, будем вести естественнонаучные исследования и тем самым вообще встанем в познавательную позицию, в которой природа принимается как данность, поскольку нам эта данность вообще стала проблемой. Это само собой разумеется, конечно, и для той естественной науки, которую мы называем психологией. Познания, понятые как переживания переживающих индивидов, как реальные факты в природе, суть, как все такие переживания, исследовательские факты психологии. Познание как моё или чьё-либо познание, как событие во времени, в том же едином времени, которое есть время единой природы, как событие в человеческом сознании, которое в своей психофизической связи с человеческим телом встраивается

во всю психофизическую природу, исследует психология; и она есть естественная наука, потому что она так же, как и физическая естественная наука, под титулами «внешнего» и «внутреннего восприятия» осуществляет непосредственное полагание природы и на нём основывает всякое опосредованное определение природы. Основывается ли психология при этом на самонаблюдении и естественном жизненном опыте или на эксперименте, совершенно безразлично. Психология есть естественная наука, и так она на каждом шагу отмечена печатью проблематичного. Она под вопросом, и, следовательно, она не может предложить нам фундамент.

Необходимость исключения всех естественнонаучных предпосылок, всякой значимости естествознания вообще из рамок проводимых здесь исследований можно уяснить себе различным образом. Сначала можно было бы сказать: если становится загадочным, как познание природы может познавать в себе сущую природу, то, пока эта загадка не решена, по крайней мере принципиальная возможность открыта — по крайней мере принципиально не неразумно — сомневаться в объективной значимости естествознания. Теперь ясно, что всюду, где нас движет общее сомнение и имеет свой разумный смысл, для его решения не может быть использовано ничего из всей сферы, затронутой общим сомнением: всякое исследование, нацеленное на решение, разумно будет озабочено тем, чтобы ни в коем случае не полагать как значимое то, что по своей значимости затронуто общим сомне-

нием. Соответственно и теоретико-познавательное исследование, направленное на сущность и возможность значимости естественнонаучного познания вообще, не должно устанавливаться как естественнонаучное исследование и тем самым предполагать возможность естественнонаучного исследования как уступленную.

Но можно также изложить так: кто рассматривает трудности, которыми обременена возможность естественнонаучного познания, вовсе не должен лично становиться сомневающимся в его состоятельности. Он держится его, но требует исследования, которое должно эти трудности выяснить. Такое исследование никоим образом не может иметь форму естественнонаучного исследования, то есть быть направленным на природные объекты, природные процессы, природные связи и каким-либо образом втягивать относящиеся к ним истины. Ибо ясно ведь, что из естественнонаучных утверждений мы снова получим естественнонаучные утверждения, что то, что при этом может получиться, в лучшем случае было бы расширением естественных наук. Но теперь речь не о том, чтобы расширять естественную науку, а о том, чтобы решить проблему, которая относится ко всякому ещё столь далеко зашедшему познанию природы, которая постоянно относится к естественной науке во всей её широте и завершённости. Речь идёт о смысле естественной науки вообще, о смысле и возможности отношения естественной науки к якобы в себе сущей природе. Ведь очевидно также, что

среди естественнонаучно исследованного, то есть среди событий природы, не находится также нечто вроде смысла природы, возможности познания природы. Я сразу примыкаю здесь: нельзя смешивать возможность, которая здесь проблематична, с реальной возможностью. Проблема реальной возможности познания есть нечто totally иное, чем проблема теоретико-познавательной возможности. Познание как природный факт стоит, согласно установлениям естественной науки, в закономерной связи, именно в природной связи. Ибо природа есть единство закономерности. Психофизические законы предписывают, следовательно, какие переживания в каком-либо психическом индивиде при данных психофизических обстоятельствах возможны и какие нет. Это значимо и для переживаний познания. Здесь мы стоим в естественной науке; здесь она для нас бесспорна; здесь мы даём вести себя её естественным и хорошо обоснованным убеждениям. Но если естественная наука вообще проблематична для нас, а именно если мы не понимаем, как она может значить, как должен быть выяснен смысл её значимости или притязания на значимость: тогда у нас нет больше природы как бесспорной данности, и нет больше бесспорно значимого познания природы. Тогда у нас нет больше актов познания как составных частей психофизической природы, и нет данных законов природы, которые регулируют природу и также акты познания в психической природе. Возможность познания, о которой здесь идёт речь, смешивать с реальной воз-

можностью познания, хотеть решить теоретико-познавательные проблемы через обращение к человеку, к психологическому развитию его душевной жизни и далее назад к биологическому развитию человечества — это, следовательно, чистейшая бессмыслица, это μετάβασις в иной γένος проблем.

Через всё новое размышление и выяснение нужно полностью удостовериться в том, что к познанию можно направить в корне различные вопросы и привязать в корне различные исследования. С одной стороны, под познанием имеется в виду психологический, биологический, культурно-исторический факт, который находит своё исследование в соответствующих естественных науках или науках о культуре. С другой стороны, познание можно рассматривать так, что вся фактичность исключена в том смысле, что всякое полагание познания как бытия природы отсутствует, точно так, как если бы вся природная действительность была подвергнута сомнению или в смысле античного скептицизма полностью отрицалась, или также лишь полностью оставалась вне рассмотрения. В последнем отношении я напомню, например, о чистой арифметике. Споры о способе бытия чисел с точки зрения чисто арифметической науки, очевидно, частное дело спорящих. Суть ли числа творения человеческого духа или они выражают общие особенности физической и психической природы заодно или они никак не относятся к природе — об этом арифметика сама не требует решения. Полагание природы не есть ни открытая, ни скрытая предпосылка,

к ней не приводит никакой, даже самый мелкий анализ математических теорий по содержанию и посылкам. Так же и с теоретико-познавательным рассмотрением познания. Здесь должен иметь место или может иметь место способ исследования, внутри которого всякое полагание природы и тем самым также всякое полагание познания как события в сознании того или иного человека или людей вообще, в природе вообще, в известном смысле есть частное дело соответствующего теоретика познания, которое не касается содержания теоретико-познавательного исследования. Или, что сводится к тому же:

Принципиально всякое подлежащее осуществлению или осуществлённое в этом отношении полагание, так сказать, заключается в скобки, принципиально оно не должно быть использовано. Но не правим ли мы тем самым прямо к чистой логике, мог бы кто-то подумать. Ведь и чистая логика в известном смысле имеет дело с событиями познания, и в установке, которая как раз соответствует нашему требованию. В самом деле, о чистой логике, если действительно чисто выделить хотя бы кусок её, можно было бы сказать подобное тому, что о чистой арифметике: а именно что в ней полагание природы принципиально не играет роли и всякое втягивание такого полагания в известном смысле её загрязняет, поскольку оно, очевидно, примешивает к ней внесущественное и вовсе не принадлежащее к смыслу её способа исследования. Между тем, не входя здесь в спор об отграниче-

нии чистой логики и её психологистической интерпретации, не нужно дальнейшего разъяснения, что формальная логика не может быть учением о познании и во всяком случае не могла бы полностью его составлять, которое мы ищем. Чистая логика имеет дело лишь с присущими познанию содержаниями суждения, со смыслами предложений. О модусах познания природы, например, о восприятии, воспоминании и т. д., она не говорит. Далее, чистую логику и чистую математику мы ведь сами включили в теоретико-познавательную постановку вопроса, как они и давно уже были затронуты скептическими теоретико-познавательными сомнениями и заботами. Мы не можем, следовательно, прибегать к логике как к уже проложенному куску теории познания, а должны completely расчистить стол. Единственное, что мы достоверно знаем, это то, что мы должны найти модус исследования познания, который не трактует познание как факт природы; и взгляд на чистую арифметику и чистую логику может служить лишь тому, чтобы дать нам предчувствие возможностей для интендируемого способа исследования.

(Картезианское рассмотрение сомнения)

Рассмотрение, которое мы тут начали, уже давно напомнило вам первое и второе из «Размышлений» Декарта. В самом деле, он был первым, кто поставил требование абсолютного познания во главу философии и попытался его удовлетворить. К сожалению, оно осталось без полного удовлетворения в его modus procedendi. Ибо в то время как он исключал все предданности через поставление под вопрос, он очень скоро сам снова оперировал предданностями и в конце концов упустил правильный смысл своих первоначальных, не ставших ему вполне ясными интенций. Во всей философии после Декарта, однако, значение его начала не было понято, и это начало не было продолжено в подлинном и необходимом смысле. Так у философии действительно отсутствовало правильное начало. Но на это мы, согласно нашему намерению оставить всякую философию на себе, не будем входить. То, что от картезианского медитирования осталось у нас действенным, знатоку через сравнение станет тотчас ясным.

Итак, если мы хотим подвергнуть радикальной критике оперирование предданностями в естественном познании, мы должны попытаться поставить их все под вопрос, и, хотя по-

ставление под вопрос, правильно понятое, отнюдь не означает того же, что сомнение, мы сначала вполне можем следовать методу попытать счастья с универсальным сомнением. Ещё оставаясь в естественной установке мышления, мы ведь сначала знаем, что в действительности в отдельном случае познание очень часто есть мнимое познание, мы знаем, что бывают ошибки. Мы знаем это даже о непосредственном опыте. Мнимо приходят в нём природные объекты к непосредственной данности, и так, что всякое опосредованное полагание природного бытия при последнем естественнонаучном обосновании приводит обратно к непосредственным опытам. И всё же даже непосредственный опыт может обманывать. Я напомню лишь о галлюцинациях, которые в себе ведь, в своём собственном характере и взятые для себя, никоим образом не отличаются от нормальных восприятий. Всякое отдельное восприятие может обманывать, насколько это зависит от него самого. Равным образом всякое отдельное воспоминание и т. д. Откуда мы знаем, что не в каждом данном случае налицо обман? Некоторые отдельные опыты оказываются кажущимися опытами через своё противоречие с другими неоспоренными или, скажем сами, неоспоримыми опытами. Но откуда мы знаем, что именно эти предданные опыты действительно неоспоримы? Дадим ли мы запутать себя этими естественными рассуждениями и хотя бы подтолкнуть к попытке, к началу универсального сомнения! Может ли что-либо ему противостоять и так, что всякое со-

мнение в этом пункте снимается как бессмысленное? Или даже всё так противостоит? Последнее наверняка нет. Ибо теперь в испытуемом универсальном сомнении и в позиции, которая ставит под вопрос всякое природное бытие, да мы можем расширить дальше: всякое бытие вообще, мы всё же можем гипотетически допустить: положим, был бы физический мир, и он был бы познаваем, и положим, какая-либо физическая вещь была бы воспринята или иначе непосредственно испытана, тогда очевидно, что это восприятие может обманывать, что воспринятая вещь вовсе не должна существовать. А именно бессмысленно сомнение, очевидно, ни в коем случае. Но достаточно, что мы гипотетически и в фантазийном созерцании держим перед глазами отдельные примеры. Впрочем, нам теперь важнее другой тезис: а именно что есть по крайней мере случаи и общие классы случаев, где сомнение бессмысленно. Положим, вещи, процессы и что бы то ни было ещё, что я считаю данным, были бы поставлены под вопрос и подвергнуты универсальному сомнению, тогда при этом одно осмысленно нельзя подвергать сомнению: бытие этого сомнения или допущения сомнения, бытие поставления под вопрос, бытие соответствующих восприятий, воспоминаний, познаний и что бы то ни было ещё, через что объективное приходит к познавательной данности. Воспринимая, я, может быть, могу сомневаться, что воспринятое есть, но не что восприятие есть, а именно воспринимая, например, этот стол тут, я могу сомневаться, действи-

тельно ли стол есть, но в отношении, в рефлексии о восприятии я не могу равным образом сомневаться, есть ли оно, это восприятие. И так для всякого рода «сознания»; также воля, я не могу, рефлектируя о волении, сомневаться в бытии этого воления и т. д. Я могу поставить его под вопрос, я могу попытаться в нём сомневаться, но тотчас совершенно ясно: вопрос, есть ли оно, как поставленный, так уже отвечен, и отвечен абсолютно. На бытии созерцаемого рефлексией как абсолютной данности снимается всякое сомнение, всякая попытка полагания, «что его нет», (снимается). Бытие cogitationes абсолютно, и в рефлексии оно есть абсолютная данность.

Чтобы теперь прийти к началу, мы могли бы попытаться извлечь пользу из знаменитого картезианского рассмотрения сомнения, которое инаугурировало новую философию. Но с самого начала ясно, что если оно само есть действительное начало, начало для самой философии, как оно и хочет быть, то оно должно предложить нам то, что мы ищем. Философия для нас есть принципиально направленное на абсолютное познание исследование, и понятие абсолютного познания находит свою опору лишь в том, что естественное, т. е. ещё не затронутое проблемой познания познание несёт с собой подробно обсуждённые трудности; лишь рефлексия о возможности всех естественных наук принуждает ведь к признанию, что они, как они есть, ещё не могут дать последнего знания, также и в своём высшем развитии. И

далее: что лишь решение проблемы познания может возвести их в ранг философского, абсолютного, последним образом выясненного, последним образом обоснованного и просвещённого познания. Теория познания есть, следовательно, в подлинном смысле первая философия и содержит все фундаменты и методы, чтобы превратить все другие науки в философии. Что ещё притязает считаться философией — представление идеи единства в противоположность расколотой множественности познания в отдельных науках — то принципиально не есть нечто новое по отношению к этим отдельным естественным наукам. Что нити познания ведут от области к области туда и обратно, это само собой принуждает естественное познание идти по этим нитям. Систематизация всякого естественного познания, не только полигистория, а внутреннее объединение и завершение, — такова высшая цель естественного и нефилософского исследования. Что именно это систематическое объединение становится философски особенно значимым, равно как, с другой стороны, рассмотрение естественных областных разделений и анализ последних фундаментов, принципов, предпосылок отдельных наук, — само собой разумеется, поскольку философия именно представляет идею абсолютного, а затем также единого и совершенного познания под абсолютной точкой зрения. Но философия сама начинается лишь там, где абсолютное познание выделилось, то есть где установилась теория познания. Итак, я повторяю: если начало Декар-

та есть начало философии, то мы должны уметь его себе присвоить.

Ну, нечто пригодное мы из метода сомнения Декарта всё же сможем извлечь, в то время как, с другой стороны, мы должны констатировать, что он не признал своеобразную функцию теоретико-познавательных замешательств для порождения идеи философии и не поднялся ни к чистой формулировке идеи теории познания, ни к формулировке философии в подлинном смысле и в противоположность идее естественной науки. Две тенденции, которые должны быть тщательно разделены, переплетаются у Декарта: естественная — к точной науке, и философская — к теоретико-познавательно выясненной и последним образом интерпретированной. Здесь налицо двуступенчатость, которая неизбежна: сначала математика, затем философия математики как теория математического познания и через неё философски выясненная математика; сначала естественная наука, затем философия как теория естественнонаучного познания и как метафизика природы. Оба не могут смешиваться. В единой непрерывной линии от аксиом арифметики продолжается многообразие арифметических теорий. И равным образом всюду. Теоретико-познавательное и философское вообще ведёт, как мы образно выразились, в новое измерение. Но Декарт со своей целью универсальной математики стоит ещё под влиянием мотивов, выросших в Ренессансе, — мотивов строгой науки. Он один из отцов современного есте-

ствознания, и он это с полным сознанием. Основание естественной науки в строгом и полном смысле — здесь цель. Неясно примешивается к этому, однако, стремление к абсолютной науке в философском смысле, как доказывает его борьба со скептицизмом. Сущность античного скептицизма ведь в оспаривании возможности познания. Борьба со скептицизмом принципиально касается иного, чем борьба точной науки с мистическими (астрологическими, алхимическими) и схоластическими лженауками. Преодоление скептицизма лежит в ином измерении, чем установление строгой естественной науки. Против строжайшей науки направляется уже в древности скептицизм так же, как против нестрогих наук или против способа познания обыденной жизни. Строгость евклидовой геометрии вовсе не предохраняет её от скептических тропов. Секст Эмпирик написал книги «Против математиков».

Во всяком случае, Декарт начинает с борьбы со скептицизмом, и притом с совершенно крайним, который отрицает возможность познания вообще. Он становится на его почву в качестве попытки и обретает начало, излагая: если я во всём сомневаюсь, то я не могу сомневаться, что я сомневаюсь. Он указывает на то, что мы, воспринимая, представляя, судя, чувствуя, воля, равным образом не можем сомневаться, что мы воспринимаем и т. д. Он охватывает все эти переживания, все эти акты, которые Я осуществляет и, осуществляя их simplici mentis intuitu, не может сомневаться, что оно их

осуществляет, под титулом cogitationes и присоединяет известное основоположение: cogito, ergo sum. Это должна быть искомая архимедова точка, которая смеётся над всеми атаками скептицизма.

Что мы можем из этого себе присвоить? После нашего установления теоретико-познавательной проблематики и после всех наших последующих рассуждений мы должны были бы сказать: поскольку в мотивирующей теорию познания рефлексии в-себе-бытие объекта познания по отношению к познанию становится загадкой, мы можем, конечно, ассумптивно, как Декарт, стать на почву скептицизма. В-себе-бытие он подвергает сомнению и возможность познания в себе сущего не допускает. Мы со своей стороны этого не делаем, не всерьёз. Что он серьёзно подвергает сомнению, то мы ставим под вопрос, и когда мы вживаемся в ситуацию скепсиса и выделяем то, в чём мы сами как скептики не могли бы сомневаться, мы тем самым собственно выделяем лишь то, что не под вопросом или что не затронуто поставлением под вопрос, потому что разумная возможность спрашивания его уже предполагает.

Итак, вжиться в габитус скептика и посмотреть, что тут остаётся несомненным, — вполне пригодный метод, если только твёрдо держать в глазу его смысл. Поразмыслим, что нам здесь действительно подобает, какое начало, какая несомненная и тем самым также в нашем смысле бесспорная данность. Декарт думает вполне конкретно: когда я восприни-

маю, то может быть, что воспринятое не есть; но что восприятие, эта cogitatio, есть — это, несомненно. И так всюду. Мы должны были бы, следовательно, сказать: воспринятое бытие как таковое и возможность того, что восприятие встретит такое в-себе-бытие, под вопросом. Но этим поставлением под вопрос не затронуто само восприятие; а именно восприятие, на которое я просто взираю simplici mentis intuitu, дано мне в нём и так дано, что я здесь не нахожу той неясности и той склонности к сомнению, которую я ощущаю в возможности схватывания «внешнего» предмета. В простом созерцании моего переживания восприятия восприятие дано не так, как при видении дерева дано дерево. Дерево должно быть «в-себе», которое схватывает восприятие. Но принципиально, говорилось, восприятие дерева могло бы быть обманом; оно, следовательно, не есть действительное и подлинное имение и схватывание самого дерева. Иначе созерцание cogitatio, например, созерцание восприятия дерева. Оно действительно схватывается и имеется, оно само и непосредственно. Что созерцание обманывает, это не имеет смысла. Что в нём восприятие лишь является, как в восприятии лишь является дерево, это очевидно исключено.

Что мы смеем присвоить, так это то, что схватывает само чистое созерцание, и ничего более. Существование cogitatio в психологическом смысле — это наверняка не оно. Всякое полагание природы должно оставаться исключённым, следовательно, также существование моего, рефлектирующего Я

как психофизической личности, которая тут, здесь и теперь в мировом пространстве и мировом времени есть и которая переживает эту cogitatio, которая так и так сомневаясь, рефлектируя, судя, воспринимая и т. д. действует. Во всём этом сидят сомнительности того сорта, которые именно должны оставаться поставленными под вопрос. Конечно, как тут шла речь, она ведь постоянно была речью о Я, то есть, вероятно, о человеке, о философе, который тут размышлял, который тут воспринимал, судил, сомневался, созерцая взирал на тот или иной осуществлённый акт и т. д. Но это должны были быть косвенные указания на позицию, которая отнюдь не сополагала существование людей, философов и т. д. Каждый из нас может, например воспринимая, сделать своё восприятие целевой точкой созерцания и, схватывая его в этом, сказать: «Это есть; немыслимо, чтобы этого не было», и привести себе к сознанию, что в этом положено не что иное, как несомненная данность, а именно «это тут», это восприятие, и не, например, Я, личность, время, обстоятельства и т. д. Именно то, что действительно схватывает созерцающий взор, и так, как он это тут схватывает, должно быть положено, и не более. Соответственно этому для нас разделяется с полной остротой это созерцание, которое, созерцая, схватывает cogitatio, от того, что в психологии обсуждается под заглавием «внутреннее восприятие» или также «психологическое восприятие». Родство ведь очевидно, и всё же мы говорим о резком разделении. Психолог высказывает: каждый человек имеет

о своих собственных психических состояниях внутренние восприятия, поскольку он направляет на них свой рефлектирующий взор. Конечно. Но также, как так называемое внешнее восприятие касается физических вещей, их свойств, отношений, их движений и изменений, так внутреннее восприятие как психологическое восприятие касается Я-переживаний, актов, состояний самой воспринимающей личности. Высказывание восприятия здесь гласит: «Я сужу, я осуществляю сомнение» и т. д. В этом положено Я, положен психический субъект как другая природная вещь, и мы стоим в природе, которую мы хотим исследовать в психологическом отношении и в которую психическое непосредственно встраивается. Но cogitatio в феноменологическом восприятии, если уж мы употребляем это новое выражение, не положена как бытие в природе. Если бы мы даже мыслили всю природу отрицаемой: бытие, которое здесь полагает чисто созерцающий и ни в чём не трансцендирующий созерцание взор, осталось бы незатронутым отрицанием. Отрицание природы как физической природы отнимает у физического естествознания объект, отрицание психической природы равным образом снимает психологию, эта теряет свой объект. Но снятие всей природы вообще не отнимает у феноменологии объект, поскольку она принципиально не полагает никакой природы.

В последней лекции мы признали известную пригодность картезианского рассмотрения сомнения для выделения абсолютного начала теории познания.

Если мы не понимаем, как познание должно схватывать объект, который по отношению к нему есть в себе, иначе говоря, есть то, что он есть, обращается ли к нему познание или нет, то мы, очевидно, не можем обрести это понимание, если в естественной познавательной установке допустим в себе сущие объекты как данности и будем их так, как они даются, описывать и иным образом теоретически познавать. Каждый шаг предполагает здесь ведь полную нерешённую загадку. К пониманию мы можем прийти, только если начнём с познавательного шага и пойдём познавательным путём, который сам не содержит загадки. Если мы, следовательно, должны оставить всякое в-себе-бытие в отношении его значимости нерешённым, то это то же самое, как если бы мы были скептиками. И если мы ищем начало, которое не заражено загадкой в-себе-бытия, то это то же самое, как если бы мы искали архимедову точку, которая могла бы оказать абсолютное сопротивление атакам скептицизма.

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.