

К ВОПРОСУ О РАЗЛИЧИИ ЧУВСТВЕННОГО И УМОПОСТИГАЕМОГО В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

А. А. Нечаев

В самом начале своей работы Гуссерль пытается противопоставить психологическое понимание феномена как факта, пониманию феномена как сущности. «*Чистая, или трансцендентальная феноменология* получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях» [4: 20]. Однако, непонятно, почему он сохраняет за сущностями (а не за явлениями) название феномена.

Далее речь идет о редукции «психологического феномена до чистой „сущности“, которую автор называет „эйдетической редукцией“. То, что здесь названо эйдетической редукцией ничем не отличается от классической операции абстрагирования. Зачем вводить новую категорию?

«Сущностному различию созерцаний отвечает сущностная сопряженность „экзистенции“ (здесь очевидно в смысле чего-либо индивидуально здесь-сущего) и „эссенции“, факта и эйдоса» [4: 36]. Зададимся вопросом, насколько обоснованно говорить, что в опыте постигается нечто индивидуальное (если индивидуальное – неделимое), в опыте же нам дано феноменальное, то есть пространственно-временное, а значит – делимое. Индивидуальное дано не в опыте (эмпирическом), а в уме. Умопостигаемые идеи или сущности со времен Аристотеля есть простое, неделимое, индивидуальное (в противоположность делимости всех вещей чувственного мира).

«Та (в свою очередь эйдетическая) взаимосвязь, какая имеет место между индивидуальным предметом и сущностью, согласно с чем каждому индивидуальному предмету принадлежит некая сущностная наличность – в качестве *его* сущности, равно как и наоборот – каждой сущности соответствуют возможные индивиды, которые были бы его индивидуализациями в фактическом, – закладывают основу для соответствующего сопряжения друг с другом наук о фактах и наук о сущностях» [4: 42].

Не совсем понятно, чем это рассуждение отличается от аристотелевской метафизики или от средневекового концептуализма. Тоже рассуждение о сущности «в» вещах (а не «до» или «после» вещей).

«Предпосланные выше общие соображения относительно сущности и науки о сущности в противоположность факту и науке о фактах касались существенных оснований для построения идеи чистой феноменологии (какая, согласно введению, должна ведь стать наукой о сущностях)». Почему Гуссерль называет «науку о сущностях» феноменологией? Ведь понятие феномена гораздо ближе к наукам о фактах?

«Что не действительность, то воображение, – и наука, состоящая из воображений, и есть не что иное, как воображаемая наука. Конечно, как психологические факты, должно признавать всяческие воображения, – они относятся к ведению психологии. Но вот что ... из воображений могут проистекать, через посредство основываемого на них так называемого сущностного созерцания, новые данности, данности „эйдетические“, предметы, каковые ирреальны, – это, так заключит эмпирик, как раз и есть „идеологическая выпренность“, „поворот назад к схоластике“ или же к того пошиба „априорным спекулятивным конструкциям“, с помощью которых чуждый естествознанию идеализм первой половины XIX века так сильно тормозил подлинную науку» [4: 68].

Здесь, как мне представляется, Гуссерль неверно противопоставляет эмпирическую действительность некоему «воображению». Антиподом эмпиризма является не воображе-

ние, которое есть один из уровней того же чувственного (эмпирического) познания, а разум. Иными словами, Гуссерль здесь возвращается в круге трансцендентальной эстетики, и его эйдосы есть не идеи разума, и даже не категории рассудка, а лишь формы созерцания или продукты воображения, которые, по Канту, есть результат воздействия рассудка на внутреннее чувство.

«Будучи подлинными философами со своей позицией, эмпирики, в явном противоречии с их принципом свободы от предрассудков, исходят из непроясненных и необоснованных предвзятых мнений, тогда как мы начинаем с того, что предшествует любой позиции, с совокупной области всего данного в наглядном созерцании и еще до всякого теоретического мышления, со всего того, чтобы можно непосредственно видеть и схватывать» [4: 72]. То, что Гуссерль называет «совокупной областью всего данного в наглядном созерцании еще до всякого теоретического мышления» есть область кантовской «трансцендентальной эстетики». Именно эстетики – с ее воображением и формами созерцания. Как можно здесь говорить об эйдетическом или каком бы то ни было еще, но – мышлении? В этой связи представляются необоснованным претензии Гуссерля на некое «сущностное мышление».

«И разве не *конструируем* мы по собственной воле понятия на основе уже сложившихся понятий? Так, стало быть, речь все же идет о психологических продуктах. Ведь это все, – быть может, еще добавят к сказанному, – как в случае *произвольных фикций*: играющий на флейте кентавр, какого мы воображаем себе по собственной воле, – это ведь не что иное, как построение нашего представления. – Ответствуем: конечно же „складывание понятий“, а также и свободное измышление осуществляются спонтанно, а все спонтанно порожаемое, само собой разумеется, есть продукт духа» [4: 78]. Еще один пример смешивания «понятий» и «представлений». Играющий на флейте кентавр – это не помысленное; к мышлению и сложению понятий этот пример не имеет никакого отношения, – это именно представленное, продукт воображения, а не разума.

В заключительном параграфе первого раздела «Идей...» автор проводит размежевание наук с догматической установкой и наук со специфически философской (критической) установкой, при этом явно выступая в защиту догматических наук, аргументируя это тем, что философский скептицизм тормозит практически-научную деятельность. Правда затем он заявляет, что «Мы все эти тормоза в форме естественной „догматической“ науки ... *выключаем*» [4: 85–86] – поэтому остается непонятным, что же, по мнению автора, является тормозом – собственно присущие догматическим наукам формы, или философский скептицизм? Более того, непонятна общая позиция самого автора: ведь в начале данного исследования он позиционировал феноменологию как науку о сущностях и в этом смысле науку о «нереальном» (причем, понимая под этой наукой именно философию – в отличие от позитивизма), тут же он, правда, несколько двусмысленно – пытается абстрагироваться именно от философской установки, отождествляя ее с критицизмом.

Второй раздел начинается рассуждениями (или лучше сказать – литературными описаниями) так называемого мира естественной установки. Речь идет о наглядном пространственно-временном мире опыта, опыта существующего «Благодаря зрению, осязанию, слышанию и т. д., различными способами чувственного восприятия» [4: 89]. Причем, как ни странно, в естественную установку входит и «непосредственное разумение» того, что представляют и мыслят другие люди, «какие чувства шевелятся в их душе, чего они желают или волят» [4: 89–90]. Действительными объектами мира естественной установки являются «определенные, более или менее известные мне – суть здесь и без всякого отличия от тех, что воспринимаю я актуально, хотя они мною и не воспринимаются и даже не наличествуют наглядно в настоящий момент» [4: 90]. Из данного определения следует, что мир естественной установки – это мир восприятия и представления, но не мышления. Мир естественной установки, мир живого воображения (а не понятийного мышления – о чем собственно и говорится в следующем фрагменте), описывается Гуссерлем с характерным

для него же живым воображением: «Мое внимание от письменного стола, который я вот только что видел перед собою и который принимал особо к сведению, способно отправить гулять через те части комнаты, которые я не вижу и которые находятся за моей спиной, на веранду, потом в сад, к детям, которые играют в беседке, ко всем тем объектам, о которых я как раз „знаю“, что они пребывают тут и там в моем непосредственно осознаваемом окружении, – знание, в каком нет ничего от понятийного мышления» [4: 90].

Интересно соотношение понятийного мышления и созерцания в понимании Гуссерля. Отсутствие понятийного мышления как бы коррелирует с отсутствием ясного созерцания, что позволяет их отождествлять.

Итак, мир естественной установки это мир всего сопричастующего «либо с наглядной ясностью, либо же неясно». Далее, Гуссерль оговаривается, что «мир для меня – не просто *мир вещей*, но – в той же самой непосредственности – *и мир ценностей, мир благ, практический мир*» [4: 91]. Можно подумать, что такой поворот сюжета выводит содержание мира естественной установки за рамки непосредственно эмпирического с его акцентом на восприятие, представление и воображение, а не на понятие и мышление. Однако дальнейшее описание показывает, что этот, так сказать, регион жизненного мира есть лишь область эмоциональной, эстетической оценки. «Без всякого дальнейшего размышления я нахожу вещи снабженными как свойствами вещей, так и ценностными характеристиками – они прекрасны и безобразны, приятны и неприятны, милы и отвратительны и т. п.» [4: 92].

В следующем параграфе речь идет о том, что все акты так сказать теоретического разума относятся к вышеописанному миру естественной установки и обнимаются декартовским *cogito*. Таким образом, в *cogito* уместается как понятийное мышление, так и акты восприятия и представления. Справедливости ради, стоит заметить, что и сам Декарт давал повод для такого смешения¹, что, еще раз подчеркивает необходимость провести четкое разделение этих категорий в нашем исследовании.

Формулируя в 30-м параграфе своего сочинения «генеральный тезис естественной установки» Гуссерль замечает. «Изложенное нами в качестве характеристики данности естественной установки и тем самым характеристики ее самой было чистым описанием, предшествующим любой „теории“. В настоящих исследованиях мы будем строго воздерживаться от любых теорий; т. е. предварительных мнений какого бы то ни было вида» [4: 94–95]. Однако правомерным будет вопрос о возможности такого чистого описания, предшествующего любой теории. Как известно факты теоретически нагружены, тем более описание, где что-то называется, что-то определяется в отличии от другого. Гуссерль в своем так называемом чистом описании использует категории «естественное», отношения сходства и различия... Даже различие чистого описания и теории есть некая теоретическая установка. Избежать теоретического предшествования невозможно также в силу того, что грамматика языка описания – есть теория. Кроме того, отождествление теории и мнения представляется терминологически неверным.

Рассмотрим в этой связи следующий пассаж: «Теория принадлежит к нашей сфере лишь в качестве фактов нашего окружающего мира, а не в качестве реальных или принимаемых за таковые значимостей» [4: 95]. Сама по себе конструкция этого высказывания не является описательной. Кроме того, различение фактов окружающего мира, реальностей и

¹ «Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также и чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить». [2: 102]. П. П. Гайденко в этой связи замечает: «Это ... совсем не характерное для античности и средних веков суждение: и Платон, и Аристотель, и Фома Аквинт различали в человеке духовную деятельность, связанную с умом, и деятельность души, к последней они относили и чувство, и воображение, отделяя их как акты субъективные от мышления... Декарт вообще устраняет традиционное понятие души, и потому у него желание, воображение и чувство выступают просто как модусы мышления – характерная черта именно интеллектуализма картезианской философии». [2: 102–103].

значимостей представляет собой некий анализ – рассудочную процедуру, которую если и можно отнести на счет описания, то явно не «чистого», а теоретически нагруженного. Его, конечно, нельзя назвать и отрефлексированно-теоретическим; скорее оно относится к области мнения, того самого мнения, которое автор противопоставляет «чистому описанию». Налицо противоречие.

Представляется по своему интересным следующее замечание Гуссерля, иллюстрирующее специфику его взглядов на соотношение чистого описания и теории: «сейчас мы не ставим перед собой задачу продолжить чистое описание, чтобы возвысить таковое до систематически объемлющей – исчерпывающей во всей широте и глубине – характеристики всех наличностей естественной установки (а тем более уж всех взаимосогласно сплетающихся с таковой иных установок). Таковую задачу – как задачу научную – можно и должно зафиксировать, и она чрезвычайно важна, хотя до сих пор ее едва ли видели» [4: 95]. Автор предполагает возможность продолжить «чистое описание» до систематически объемлющей «характеристики». Но что есть систематически объемлющая характеристика? Это характеристика теории, от которой автор намеревается строго воздерживаться (в настоящих исследованиях, а не в данный момент). Более того, возникает вопрос – как можно принимать теорию «лишь в качестве фактов нашего окружающего мира, а не в качестве реальных или принимаемых за таковые значимостей» и в тоже время ставить задачу доведения чистого описания до «систематически объемлющей характеристики»?

Обращает на себя внимание и следующее замечание 30-го параграфа, «мы еще раз подчеркнем наиважнейшее – в следующих положениях: я постоянно обретаю в качестве противоположающегося мне пространственно-временную действительность, которой принадлежу и сам, подобно всем другим обретающимся в ней и равным образом сопрягающимся с нею людьми» [4: 95]. Возникает вопрос, насколько правомерно относить это «наиважнейшее» к сфере сущностного? В терминологии Канта «пространственно-временная действительность» не принадлежит к сфере сущностного. Она принадлежит к сфере трансцендентальной эстетики, помимо которой есть категории рассудка и идеи разума – собственно сфера сущностного.

В параграфе 31, автор пытается рассуждать об изменении естественного тезиса (естественной установки) в духе радикального сомнения Декарта. Речь здесь заходит и о таком частотном для Гуссерля конструкте как эпохе (*εποχή*), встречавшемся еще у позднеантичных скептиков (в частности, у Секста Эмпирика). Эпохе понимается как воздержание от суждений. Собственно, здесь и далее сам автор отнюдь не «воздерживается от суждений», рассуждая о «феномене введения в скобки» по отношению к предметной сфере и «выведения из действия» – по отношению к сфере актов и к сфере сознания.

Замечательно, насколько часто и настойчиво Гуссерль говорит об «определенности», в частности, об «универсальной *εποχή* в нашем строго определенном и новом смысле» [4: 100]. Однако возникает вопрос, как можно достигнуть «строго определения» «воздерживаясь от суждений» (определение, как известно, выстраивается из суждений)?

Заключая вторую главу второго раздела Гуссерль позиционирует себя по отношению к позитивизму, замечая, что последний выносит за скобки (или вносит в скобки в данном случае одно и то же) лишь теоретические установки, предрассудки и т. д., не вынося за скобки сам мир, полагаемый в естественной установке. Радикальное эпохе Гуссерля предполагает вынесение за скобки и «мир, полагаемый в естественной установке».

Итак, феноменологическая *εποχή* вносит в скобки не только «предрассудки», но и сам мир естественной установки. «Что же останется, если исключить весь мир, включая и нас, и любое *cogitare*?» [4: 102]. Выключается не только мир как факт, но и мир как эйдос. Остается же некий новый бытийный регион, «какой до сих пор не получал своих специфических границ, тогда как ведь всякий подлинный регион – это регион индивидуального бытия» [4: 102]. Специфика гуссерлевской эйдетики парадоксальна – в ее сферу попадает как

раз то, что со времен элеатов как раз выносилось за скобки истинно сущего – индивидуальные переживания. Областью чистого переживания оказывается область психологической рефлексии: «именно из этих самых сфер переживания и выходит, благодаря новой установке, эта новая область» [4: 103].

«Сознание в себе самом наделено своим особым бытием, какое в своей абсолютной сущности не затрагивается феноменологическим исключением. Она-то и представляет собой „феноменологический остаток“, и это принципиально-своеобразный бытийный регион, который на деле и может стать полем новой науки – феноменологии» [4: 104]. Возникает вопрос, если предметом феноменологии является сущность сознания в плане анализа психологических переживаний, то не следует ли феноменологию рассматривать как отрасль психологии (если хотите, теоретической, а не практической психологии), а не философии? Что в этом смысле является водоразделом между психологией и философией, и предполагает ли Гуссерль такой водораздел вообще?

Остается непонятным, зачем Гуссерль создает такую громоздкую терминологическую и описательную конструкцию феноменологического эпохе, феноменологической редукции (причем постепенной), словно достижение понятия о сознании, в отличие от внешнего мира представляет какую-то особую трудность. Само слово «переживание» сразу относит нас в область сознания; всякому ясно, что переживание есть специфика сознания, внутреннего, а не внешнего мира. Автор словно «набивает цену» открытой им науке феноменологии, подобно тому, как оккультист и мистик Гурджиев пытался наиболее непонятно и запутанно объяснить методику используемых им психологических практик, чтобы создать иллюзию чего-то сложного и значительного.

Говоря о переживании сознания, автор употребляет характерный для феноменологии термин «поток переживания», который он выводит из декартовского *cogito*, трансформированного в *cogitationis*. Основанием для такой трансформации является то, что «Декарт понимал это выражение (выражение „я мыслю“ – А.Н.) столь широко, что оно охватывает любое „Я замечаю, я вспоминаю, фантазирую, выношу суждение, чувствую, вожделею, хочу“ и тем самым любые подобные переживания Я в их бесчисленных текущих, особых образованиях» [4: 106]. Логическое «я мыслю», таким образом превращается в эмоциональное «я помышляю» (в традиционном понимании помысла, как движения души, а не ума).

Изменение смысла *cogito* от умопостигаемого к чувственно воспринимаемому хорошо иллюстрируется собственным примером Гуссерля: «Передо мною в полумраке лежит вот

² На эту неопределенность в рассуждениях Гуссерля обращает внимание П. П. Гайденок: «Трансцендентальная феноменология Гуссерля с ее принципом очевидности и непосредственной данности феномена чистому сознанию имеет свою ахиллесову пятую – тот самый психологизм, который составлял главный предмет критики Гуссерля. В свое время Лейбниц критиковал Декарта зато, что, вводя критерий очевидности как главный признак истины, французский философ впадает в психологизм, ибо то, что представляется очевидным одному человеку, может не быть таковым для другого. Такого же рода критику принципа очевидности Фихте мы находим у Гегеля. Гуссерлю, стремившемуся реализовать требование непосредственной достоверности как критерия истины, тоже не удастся спастись от психологизма: отделить так называемые „чистые“ феномены от эмпирических содержаний сознания оказалось весьма сложной задачей. Не случайно главной темой второго тома „Логических исследований“ стало новое истолкование понятия интенциональности, введенное в описательной психологии Ф. Brentano. Гуссерль стремился превратить психологическое содержание этого понятия в феноменологическое; но в нем, на мой взгляд, всегда оставался психологический *residuum*, несмотря на желание Гуссерля освободиться от него и несмотря на критику им Brentano. Но дело в том, что у Brentano интенциональность есть основная категория описательной психологии, а последняя – как наука о сознании – никогда не отождествляется с метафизикой – наукой о бытии. Что же касается Гуссерля, то у него снято различие между психологией и метафизикой, а интенциональность превращена в ключевое понятие феноменологии, метафизический статус которой всегда оставался неопределенным. Стремясь устранить психологический характер интенциональности (в чем, собственно, и состояла гуссерлева критика Brentano), Гуссерль в действительности сохраняет его, давая ему новый статус, который камуфлирует его психологическое содержание». [3: 467–468].

этот белый лист бумаги. Я вижу, я касаюсь его. Такое восприятие – видение-ощупывание – листа бумаги, как полностью конкретное переживание лежащего здесь листа бумаги, причем данного с точно такими-то качествами, в точно такой относительной неясности, в такой неполной определенности, являющегося так-то ориентированным относительно меня, – и есть *cogito*, переживание сознания» [4: 107]. И далее еще более характерно: «Сам же лист бумаги с его объективными свойствами, его протяженностью в пространстве, его объективным положением относительно той пространственной вещи, какая именуется моим телом, – это не *cogitatio*, а *cogitatum*, не переживание восприятия, а воспринятое» [4: 107]. *Cogitatio* прямым текстом называется не «мышлением», а «переживанием восприятия»; а *cogitatum* не «помысленным», а воспринятым. Здесь Гуссерль выступает как типичный сенсуалист.

Далее автор рассуждает о различии переживаемого в восприятии (листа бумаги) и самого переживания, но сам факт подмены мыслимого и воспринимаемого это не отменяет.

«Переживательная» характеристика сущности сознания («сознание мы можем разуметь здесь в сколь угодно широком, в конечном итоге покрываемом понятием переживания смысла» [4: 118]) еще раз подчеркивает сенсуалистический характер гуссерлевой философии. Переживание понимается Гуссерлем как временное и текучее, именно так в онтологической традиции (противостоящей сенсуализму) понималась сфера «мнения», а не «истины».

Сенсуализм Гуссерля как собственно и любой сенсуализм, тяготеет к материализму, о чем свидетельствует следующий пассаж из §39: «материальный мир – не какой-то случайный кусок естественного мира, а его фундаментальный слой, с каким *сущностно* сопрягается любое иное реальное бытие» [4: 119].

Довольно странным представляется следующее рассуждение Гуссерля о принципах единства, построенное в форме риторического вопроса: «Может ли единство целого быть единым иначе, кроме как через собственную сущность его частей?» [4: 119]. Выходит, единство целого не имеет собственной сущности, а есть лишь простая сумма слагающих его частей. Налицо механистический взгляд (как свидетельствует история философии – всегда сопряженный с сенсуализмом и материализмом и ярко выраженный в номиналистической традиции), перенесенный на природу сознания.

Искомый принцип единства, как и следовало ожидать оказывается у Гуссерля сенсуалистическим: «Чтобы достичь тут ясности, обратимся к тому последнему истоку, из которого черпает пищу для себя генеральный тезис мира, осуществляемый мною в естественной установке, – он-то ведь и делает возможным то, что я, по мере сознания, обретаю, как существующий напротив меня, сущий здесь мир вещей, приписываю себе в этом мире тело и могу вписывать сам себя в этот мир. Очевидно, что этот последний исток – *чувственный опыт*» [4: 119]. Чувственное восприятие, и в этом Гуссерль не сомневается, – «играет роль праисконного опыта, из которого все прочие доставляющие опыт акты почерпают главную часть своей фундирующей силы» [4: 119].

Говоря о возможности «неподлинного восприятия» (иллюзии, галлюцинации) Гуссерль в качестве критерия подлинности предлагает подтверждение «в актуальной взаимосвязи опыта, либо же при содействии корректного опытного мышления... когда ...воспринятая вещь *действительно есть*, тогда она действительно дана в восприятии сама, и притом в живой телесности» [4: 120]. Налицо сенсуалистически-эмпирическое рассуждение, рассуждение, если пользоваться терминологией Лейбница, – в духе «истин факта», а не «истин разума».

Весьма характерны рассуждения в §40 по поводу первичных и вторичных качеств. Здесь Гуссерль не оригинален, – воспроизводится обычная локковская схема. Но в нашем случае стоит отметить следующий факт, зачастую не обращающий на себя внимание: в первичные, так называемые объективные качества записываются качества «геометрически-физические». Однако стоит отметить, что эти первичные качества даже по определению остаются в рамках «качеств», а не «сущностей», и, следовательно, чувственно-воспринимаемого, а не умопостигаемого. Апелляция к первичным качествам как объективным еще раз подчеркивает

сенсуализм (а не рационализм) Гуссерля, с неизбежным для последнего субъективизмом и релятивизмом³. В этой связи характерно хотя и критическое (направленное против наивного физикализма), но в своих определениях сенсуалистическое выражение Гуссерля из того же §40: «*все сущностное наполнение воспринимаемой вещи, следовательно, вся находящаяся здесь во всей своей живой телесности вещь со всеми качествами ее...*» [4: 121]. К «сущностному» наполнению Гуссерль относит далеко не сущностное, а чувственно-воспринимаемое, что еще раз подтверждает однобокий сенсуализм автора. Причем и предполагаемая физикалистская оппозиция («*истинная вещь*» – *это вещь физической науки*) представляется им через «заполняющие пространство процессы», то есть тоже чувственно, а не рационально. Поэтому неверно будет сказать, что истинная вещь физической науки есть «*нечто трансцендентное в отношении всего совокупного находящегося здесь во всей своей живой телесности вещного содержания*» [4: 121]⁴.

Рассмотрим гуссерлевское различие нюанса и нюансируемого, данное в §41. «*Нюанс – хотя ему немедленно находится имя – относится к принципиально иному роду, нежели нюансируемое*. Нюанс – это переживание. Переживание же возможно лишь как переживание, а не как нечто пространственное. А нюансируемое принципиально возможно лишь как пространственное (оно в сущности своей пространственно), но невозможно как переживание» [4: 126]. Очевидно, что в данной дихотомии автор тяготеет к различению пространственного (нюансируемого) и временного (переживания, нюанса). Зададимся вопросом, тождественна ли данная располюсовка диалектике сущности и явления в традиционном онтологическом смысле? Нет, ибо пространственное, как и временное принадлежит к сфере разлагаемого (сложного, непрерывного), а не простого и, следовательно, – чувственно-воспринимаемого, а не умопостигаемого. Ни то, ни другое не выходит за рамки простого явления, и не может претендовать на «сущностные» (в строгом смысле этого слова) определения.

В заключении данного параграфа автор «Идей...» еще раз проговаривает свое отождествление *cogitatio* и «восприятия» («Как же в дальнейшем с систематической полнотой размежевать различные реальные моменты восприятия как *cogitatio*...» [4: 126]), вращаясь, таким образом, в сфере того, что Кант называл «Трансцендентальной эстетикой» и не достигая идей разума, несмотря на часто декларируемый «сущностный» тезаурус.

Представляется странной некоторая нестыковка положений 42-го и 43-го параграфов. Так, в §42 Гуссерль заявляет, «Итогом проведенных нами рассуждений стала трансцендентность вещи по отношению к ее восприятию, ... в *абсолютно безусловной* всеобщности, или же необходимости вещь не может быть дана реально-имманентно ни в каком возможном восприятии, ни в каком возможном сознании вообще. Таким образом, выступает основополагающее сущностное различие между *бытием как переживанием* и *бытием как вещью*» [4: 126]. В начале же следующего параграфа он заявляет диаметрально противоположное: «Полагать, что восприятия (и, соответствующим способом, любое иное созерцание вещи) не достигают самой вещи, – принципиальная ошибка» [4: 129].

Следующая за этим дихотомия «живого телесного» и «того, что грезится» опять же вращается в круге чувственного, не достигая умопостигаемого: «...непосредственно созерцаемое и получает наименование „самости“». В восприятии таковое еще специфически

³. Как пишет П. П. Гайденок, «философские идеи Гуссерля, особенно его учение о жизненном мире не только не послужили преодолению общего духа релятивизма, но скорее усилили его» [3: 483]. И далее, «постепенный сдвиг феноменологии к историзму, предпосылки которого уже содержались в „идеях чистой феноменологии“ 1913 года, привел к результатам, которые оказались в противоречии с исходными принципами раннего Гуссерля: критика релятивизма и скептицизма, предпринятая философом в „Логических исследованиях“, может быть обращена и к собственным его поздним работам» [3: 487].

⁴. Естественно, в данном месте Гуссерль описывает не свою позицию, а позицию критикуемого им позитивизма, но сама по себе оппозиция «простого явления» и «истинной вещи» в данном контексте логически неверна.

характеризуется как „живое телесное“ – в противоположность модифицируемому характеру всего того, что „грезится“, того, что „наглядно представляется“ в воспоминании или в вольной фантазии» [4: 131]. Самость непосредственно созерцаемого никак не может быть отождествлена с вещами самими по себе, если понимать под последними простые, неразложимые единства. Действительно, это «различно построенные способы представления», но никак не различие вещи самой по себе и представления о вещи. И простое наглядное представления, и символизация – о различии которых здесь так многословно толкует Гуссерль не преодолевают, как того хочется автору, границ эмпиризма. Новая феноменология не выходит за рамки феноменологии старой, различие между сущностью и явлением сохраняется. Ни восприятие, ни представление (с символизацией или без) не являются мышлением. Снова и снова Гуссерль противопоставляет восприятие и фантазию, сенсуалистически отождествляя чувственную телесность с бытием: «Восприятие вещи не переводит в наглядность нечто не присутствующее наглядно, как если бы восприятие было воспоминанием или фантазией, – оно постигает самость в ее живой, телесной наличности» [4: 131].

Говоря о нюансирующем характере восприятия, автор «Идей...» еще раз подтверждает чувственно-феноменальный характер своих рассуждений: «к сущности восприятия принадлежит то, что оно – восприятие нюансирующее, и, коррелятивно, к смыслу его интенционального предмета, вещи *как* вещи в нем данной, принадлежит то, что она принципиально воспринимаема лишь посредством так устроенных, т. е. посредством нюансирующих-проецирующих восприятий» [4: 131]. Действительно, сущность восприятий состоит в нюансировке, но нюансировка подразумевает так сказать подлежащее, «что» нюансировки (изменяемое подразумевает субъект изменения, его инвариант, естественно не данный, по определению самого же Гуссерля, ориентируемому на варианты-нюансы «восприятию»); данное нам уже не в восприятии, а в мышлении.

Рассуждения Гуссерля о данности вещи и о переживании, стремление его усилить контраст между ними, есть на поверку рассуждения о различии внешнего и внутреннего чувства. Именно чувственно-воспринимаемое, а не умопостигаемое входит в сферу интересов развиваемых Гуссерлем идей. Автор «Идей...» лишь совершает ряд терминологических подмен, говоря к примеру об имманентно и трансцендентно воспринимаемом (§43). Не составляет большого труда заметить синонимию – первое сочетается с внутренним чувством, второе – с внешним. Но общий чувственный, сенсуалистический характер феноменологии остается в силе. Но как мы помним из рассуждений Канта, феноменальный мир (даже данный внутреннему чувству) остается обусловленным, обрести какую-либо безусловность, автономность в феноменальном мире невозможно. Такое возможно лишь при допущении свехфеноменального мира, который Кант связывал с практическим разумом, но этот мир принципиально закрыт для чувственности и, следовательно, недоступен феноменологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденок П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 264 с.
2. Гайденок П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 376 с.
3. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.