

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

ТЕЛЕОЛОГИЯ СОГЛАСОВАННОСТИ ОПЫТА  
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

THE TELEOLOGY OF THE CONCORDANT EXPERIENCE IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

In this paper we treat the problematic of immanent teleology of experience in the boundaries of transcendental phenomenology, including problems such as the accomplishment of intention, adequate evidence, and implications of reason in experience. We bring special attention to the thematic of the Thing, which we treat as a "regulative idea" or as a *téλος*. In the paper, we also discuss the synthesis of the concordance of experience and the mental experiment of the dissolving of concordance. On this grounds we conclude with a discussion of the possible connection between immanent teleology of experience and phenomenological metaphysics.

*Keywords:* immanent teleology of experience, transcendental phenomenology, evidence, concordance, thing, regulative idea.

В этой статье рассматриваются проблематика имманентной телеологии опыта в рамках трансцендентальной феноменологии, в том числе такие проблемы как наполнение интенции, адекватная очевидность, импликации разума в опыте. Отдельное внимание уделяется тематике Вещи, которая рассматривается как «регулятивная идея» и как *téλος*. В статье также обсуждается синтез согласованности опыта и мысленный эксперимент по нарушению согласованности. В заключение будут сделаны выводы, касающиеся возможной связи имманентной телеологии опыта и феноменологической метафизики.

*Ключевые слова:* имманентная телеология опыта, трансцендентальная феноменология, очевидность, согласованность, вещь, регулятивная идея.

*ВСТУПЛЕНИЕ: ИММАНЕНТНАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ ОПЫТА  
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Я попросил Гуссерля сказать что-нибудь о *Телеологии*. ... [Он охарактеризовал] телеологию как соблюдаемую тенденцию к исполнению актов. Это означает, с одной стороны, конституирование устойчивого мира (бытия, ценностей, целей), а, с другой стороны, «самосохранение» осуществляющего акты субъекта.<sup>1</sup>

*Кэйрнс Д.* Беседы с Гуссерлем и Финком

Как можно видеть из приведенного суждения Гуссерля, развитие проблем телеологии в феноменологии может носить несколько неожиданный

<sup>1</sup> Cairns D. Conversations with Husserl and Fink. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. P. 51–52.

характер, по сравнению с классической разработкой этой проблематики.<sup>2</sup> Импликации разума в опыте, вещь и мир как регулятивные идеи, телеологическое стремление к согласованности опыта, к конституированию устойчивого мира и пред-данность мира в качестве формы согласованности опыта — таков круг тем, которых я коснусь в этой статье. Говоря о «неклассическом» понимании телеологии в феноменологии я имею в виду прежде всего *телеологию интенциональности* или *имманентную телеологию опыта*. Впрочем, оба эти выражения ещё нужно обосновать.

Мы знаем, что в рамках трансцендентальной философии телеологическая постановка вопроса восходит ко второму разделу «Критики способности суждения» и ориентирована на моральную телеологию. У Гуссерля, конечно, также можно найти отдельные разработки в этом направлении: идею царства целей и сообщества разумных существ.<sup>3</sup> В рамках феноменологии мы можем говорить об этикотелеологии<sup>4</sup> и о некой специфической телеологии истории философии<sup>5</sup> как об ответвлениях «телеологии разума». <sup>6</sup> Однако специфика феноменологии как трансцендентально-философского проекта задаёт существенные отличия по отношению к классическому трансцендентализму.<sup>7</sup> В том числе это проявляется и в рамках телеологических исследований.

2 Традиционная физикотелеология вряд ли мыслима как феноменологическое исследование, как и классическая телеология истории.

3 См., например: Husserliana Materialen VIII — Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte. Springer, 2006. S. 433.

4 Так «универсальная телеология» рассматривается Гуссерлем как «этико-телеологическое рассмотрение мира». См. рукопись: A V 22, S. 27–28. Цит. по: *Sepp H.-R. Dimensionen der Vernunft bei Edmund Husserl // Vernunft der Aufklärung — Aufklärung der Vernunft / hrsg. von Broese K. Berlin, 2006. S. 254.*

5 См.: Hua XXIX: № 32. Teleologie in der Philosophiegeschichte.

6 См.: E III 4. S. 39. Цитируется по: Pažanin A. Teleologieproblem bei Husserl // Teleologie: ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart / hrsg. von Pleines J.-E. Königshausen & Neumann, 1994. S. 241.

7 Эмблемой трансцендентальной феноменологии как радикального философского проекта вполне можно назвать выражение «трансцендентальный опыт». С точки зрения классической трансцендентальной философии Канта это словосочетание, конечно, является *contradictio in adjecto*, примерно также как и «интеллектуальное созерцание». В рамках традиционной критической философии трансцендентальное исследование представляет собой дедукцию условий возможности опыта. Трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля, опираясь на метод феноменологической редукции, претендует, однако, на доступ к неким универсальным формам опыта, которые выступали бы условиями возможности опыта отдельного, частного. Такой радикальный пересмотр метода трансцендентальной философии, который предлагает феноменология, требует некоторой переоценки фундаментальных результатов критической философии Канта. Феноменология заново обращается к привычной трансцендентально-философской проблематике, следуя духу, но не всегда букве классического трансцендентализма. Стоит помнить, что при определении опыта Кант имел перед глазами скорее научный опыт, тогда как Гуссерль в равной степени подразумевал и любой другой опыт жизни

Итак, в этой статье я хотел бы проблематизировать ту специфическую «телеологию конституирования устойчивого мира и тождественного субъекта», которая в явном виде характерна только для трансцендентальной феноменологии Гуссерля (а не для трансцендентализма вообще). Несколько забегаю вперед, я уже обозначил её как «имманентную телеологию опыта».<sup>8</sup> Имманентную, поскольку она не претендует ни на что, что выходило бы за пределы опыта. Под опытом здесь понимается то более или менее согласованное единство, которое охватывает всю сферу переживаний, активных и пассивных тенденций сознания, посредством которых нам даны вещи, другие субъекты и их тотальный горизонт, а именно мир. Выделяя этот аспект телеологии и отличая его, например, от монадической телеологии или от телеологии, действующей на уровне феноменологии инстинктов, характерных для поздней феноменологии Гуссерля, стоит помнить о специфике этой «телеологии согласованности». Несмотря на родовое единство, не так просто подчинить различные телеологические тенденции одному простому принципу.

Выражение «телеология опыта» выделяет стремление к синтезу и к согласованности, характерное для опыта как такового. В некотором смысле можно говорить о «пассивной» телеологии (телеологии конституирования), отличая её от телеологии сознательного целеполагания. И если в рамках трансцендентальной феноменологии телеологическая проблематика связывается не только с разумным целеполаганием, но и с конститутивными структурами опыта, то насколько такая расширительная постановка проблем телеологии (которая охватывает проблематику конституирования предметности, единства возможного опыта и его универсального горизонта) продуктивна? Насколько отвечает «телеология опыта» как «телеология согласованности», ориентированная на регулятивные идеи опыта, требованию феноменологической беспредпосылочности? Что означало бы нарушение такой конститутивной телеологии? «Телеология согласованности опыта» — является ли эта объяснительная модель универсальной или она соответствует только определённому этапу развития феноменологии Гуссерля? На эти вопросы я также попытаюсь ответить в статье.

---

сознания. Таким образом, важно учитывать открытие Гуссерлем широкого региона жизненного мира (не исчерпывающегося миром естественной установки).

8 По поводу выражения «телеология опыта» см.: *Almeida de G. A. Husserls «Transzendente Ästhetik»: Weltontologie oder Hermeneutik der vorprädikativ erfahrenen Welt? // Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972. S. 220.*

*НАПОЛНЕНИЕ ИНТЕНЦИИ, АДЕКВАТНАЯ ОЧЕВИДНОСТЬ,  
ИМПЛИКАЦИИ РАЗУМА В ОПЫТЕ*

...единство процесса наполнения интенции само является телосом.

*Гуссерль Э. Поздние тексты о конституировании времени (1929–1934)<sup>9</sup>*

Итак, *очевидность* представляет собой универсальный, касающийся всей жизни сознания модус интенциональности, благодаря которому сознание обладает универсальной телеологической структурой, нацеленностью на «разум», сквозной направленной к нему тенденцией.  
*Гуссерль Э. Формальная и трансцендентальная логика.<sup>10</sup>*

Сама интенциональность понимается в феноменологии как «телеологическая функция», а именно как некое «конститутивное свершение (Leistung)».<sup>11</sup> В таком случае телеология интенциональности это ещё и телеология конституирования. Как я уже заметил во вступлении, некая тенденция к наполнению, свойственная *интенциональности* как таковой, может быть интерпретирована телеологически. Поэтому с точки зрения Гуссерля, сознание телеологически структурировано *очевидностью*: через стремление к наполнению интенции, к самоданности предмета.<sup>12</sup> Благодаря очевидности, разум (в специфическом феноменологическом смысле) оказывается имплицирован в опыте<sup>13</sup> как *идея адекватной данности вещи*: «...полная очевидность внешнего восприятия это регулятивная идея в кантовском смысле.

<sup>9</sup> Hua Mat VIII. S. 328.

<sup>10</sup> Hua XVII. S. 168.

<sup>11</sup> Ibid. S. 216.

<sup>12</sup> В исследовательской литературе в этом контексте принято говорить о *телеологии интенциональности* как об исполнении очевидности (Evidenzleistung) — интенция приходит к наполнению в очевидности. В монографии «Интенциональность как ответственность: телеология истории и телеология интенциональности у Гуссерля» (Hoyos G. V. Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. S. 125) колумбийский исследователь Гильермо В. Хойос попытался показать единство этих двух телеологических тенденций. Идеей Хойоса было связать телеологическую ориентированность истории на *разум* и, соответственно, ориентированность интенциональности на *очевидность* через понятие *ответственности*. При всей спорности такой трактовки, вполне понятно желание колумбийского исследователя привести телеологические разработки Гуссерля к общему знаменателю. В методических целях важно скорее отграничить *имманентную телеологию опыта* от телеологии истории или этикотеологии. Не стоит, однако, забывать об указанной корреляции разума, очевидности и интенциональности как о некоей единой телеологической тенденции.

<sup>13</sup> Говоря о такой «импликации разума» нужно учитывать полемику с кантовским жестким различением чувственности и рассудка, которое Гуссерль пытается пересмотреть. Здесь также уместно вспомнить и о предложенной самим Кантом в третьей *Критике* идее *интуитивного рассудка* (Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 406).

Внешнее восприятие априори не даёт себя полностью, но оно несёт в себе, пока протекает в последовательной согласованности, в качестве интенциональной импликации идею некой бесконечной, в себе замкнутой системы возможного опыта. Мы могли бы вывести эту систему из фактического опыта, или можем вывести сейчас или в будущем, таким образом, что согласованное протекание фактического опыта показало бы или покажет то, как вещь “в себе и для себя” является чем-то большим по сравнению с тем, чем она казалась. В себе сущая вещь, в качестве этой феноменологически проясняемой бесконечной антиципации (которая как таковая обладает некой своей очевидностью) является в свою очередь некой идеей...».<sup>14</sup>

Здесь важно помнить о том, что очевидность по сути своей неоднородна. В данном случае наиболее существенным является различие между аподиктической очевидностью и адекватной очевидностью. Так, Г. В. Хойос в своей монографии указывает на некое телеологическое движение в рамках самой очевидности: от аподиктической к адекватной очевидности.<sup>15</sup> В некотором смысле можно сказать, что опыт лежит в границах заданных очевидностью этих двух типов. То есть, с одной стороны, это аподиктическая данность Я как пустого полюса переживаний, с другой — идеальная точка адекватной данности вещи.<sup>16</sup>

С точки зрения Гуссерля, феноменология разума будет сущностным образом опираться на феноменологическое исследование очевидности. Очевидность указывает на те импликации *разума* в опыте, которые обеспечивают «поступательный ход опыта, непрестанно разумно мотивируемый непрерывно-континуально предшествующими полаганиями разума».<sup>17</sup> Здесь Гуссерль начинает использовать терминологию, которая на первый взгляд кажется кантовской: «трансцендентальная эстетика», «груда ощущений», «антиципации восприятия», «трансцендентальная видимость», «самоподдержание разума» и т. д. Однако смысл этих терминов существенным образом модифицируется. Это накладывает свой отпечаток и на понятие телеологии.

В этом смещении смысла терминов выражается и отношение Гуссерля к кантовскому различению чувственности и рассудка: для него оно выступает в качестве чересчур жесткого, феноменологически не мотивированного

<sup>14</sup> Hua XVII. S. 66–67.

<sup>15</sup> См.: *Hoyos G. V. Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl.* §12. Так, с его точки зрения аподикτικότητα, адекватность и связывающая их мотивация структурируют имманентную телеологию субъективности. *Hoyos a.a.O.*, S. 170.

<sup>16</sup> При этом встаёт вопрос и о статусе очевидности тотального горизонта опыта — мира.

<sup>17</sup> *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.* М.: Академический проект, 2009. § 138. Далее: Идеи I; Hua III-1. S. 320.

различия, поскольку, на самом деле, речь идёт о «о двух аспектах некоего единства на более глубоком уровне».<sup>18</sup> Пользуясь кантовской терминологией, попробуем описать те изменения, которые Гуссерль внёс в схему, известную нам из первой Критики. Он не только вносит элементы *трансцендентальной диалектики* в *трансцендентальную аналитику*, говоря об адекватной данности вещи как о *регулятивной идее опыта*, но и пытается найти определённую телеологию на уровне *трансцендентальной эстетики*. То есть можно сказать, что Гуссерль не ограничивается *критикой телеологической способности суждения*, а, пересматривая кантовское различие чувственности и рассудка, спонтанности и рецептивности, предлагает видеть телеологические тенденции уже в аффицировании, во временном и пространственном конституировании: «Аффекты и действия уже нацелены на онтологическое конституирование. Телеологическое. Уже ход ассоциативно временно исполненного (Leistung) имеет телеологическое значение, он уже “нацелен на [что-то]”. Тип возникающих гилетических единств и их распределение, их распределение по полям чувственных данных (Sinnesfelder) — и ансамбль единств различных полей чувственных данных — *благодаря этому* “природа” может конституироваться в естественной пространственной и временной форме».<sup>19</sup>

Итак, стоит предварительно указать на то, что телеология понимается Гуссерлем как отношение к некоей регулятивной идее. В случае телеологии опыта (или восприятия в самом широком смысле) в качестве такой идеи выступает вещь, а точнее *адекватная данность вещи*. В равной степени можно говоря о «телеологии синтеза», характерной для интенциональных переживаний, говорить о конституировании предметного полюса наравне с полюсом субъекта.<sup>20</sup>

18 Kern I. Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. S. 62. Ms. F I 30. S. 71a. Это, однако, не мешало Гуссерлю говорить о проведенном Кантом различии трансцендентальной эстетики и аналитики как «сущностном разграничении сфер исследования, которое должно быть значимо для всякой будущей философии». Ms. F I 30. S. 71a. Цитируется по: Kern I. Husserl und Kant. a.a.O., S. 250.

19 Ms. E III 9. P. 5a. Цитируется по: Mensch J.R. Husserl's Concept of the Future // Husserl Studies. Volume 16, №1. Springer, 1999. P. 62. См. также: «Каждое трансцендентальное Я имеет своё врожденное — как врожденное оно несёт в себе “телеологическое основание” для его текущей конституирующей трансцендентальной жизни, в котором оно, временно мир, временим себя в качестве человеческого. Оно несёт в себе текущие, без участия Я движущееся вперёд чисто-ассоциативное суб-эгологическое (unterichliche) временение в его сущностной форме, в его собственной базисной структуре (Fundierungsbau)». Ms. E III 9. S. 7a. Цитируется по: Mensch J.R. 1999, a.a.O., P. 61.

20 «Интенциональность... может рассматриваться только в синтетическом единстве, которое телеологически связывает все единичные импульсы психической жизни в их единой соотнесённости с предметностью, или, скорее, в двойной поляризации Я-полюса и предметного полюса». Hua XVII. S. 269.

## ВЕЩЬ КАК «ИДЕЯ» И КАК *τέλος*

Всякое восприятие несёт в себе свой предмет в качестве телоса. Таким образом, мы укажем как идеал полного восприятия — некое восприятие, полностью достигающего своей цели, так что оно несло бы в себе *действительный* предмет как вполне осуществлённый.

Гуссерль Э. Ms. A VI 26<sup>21</sup>

Гуссерль указывает на то, что предмет, вещь является не просто эмпирическим коррелятом синтетической работы сознания, а неким идеальным X.<sup>22</sup> Идеальным — не в смысле вульгарного псевдо-платонизма, а как идеальное единство бесконечного горизонта возможных оттенков (*Abschattungen*) вещи. Поэтому адекватная данность вещи, в терминологии Гуссерля, представляет собой «идею в кантовском смысле» — то есть регулятивную идею.<sup>23</sup> Здесь характерно то, как опыт пред-толкует мир. Особенно это может быть заметно на примере восприятия, в ходе которого в предвосхищении неопределенный «фантом», «набросок» достраивается до вещи. В связи с этим Гуссерль утверждает: «Всякое восприятие как вещное восприятие полностью является антиципацией, и это относится, как мы видели, также к универсальному восприятию мира, а именно таким образом, что в каждое мгновение оно, соразмерное сознанию, несёт в себе антиципацию своего будущего согласованного или посредством случайных исправлений приводимого к согласованности хода».<sup>24</sup>

Предвосхищение (антиципация) ориентировано на вещь как на горизонт. Некоторая телеологическая тенденция заложена в самой феноменологически понятой антиципации восприятия.<sup>25</sup> Она связана со «сборкой» вещи из разрозненных моментов чувственного восприятия. Эта идея заставляет вспомнить о кантовском синтезе аппрегензии. Говоря об отличиях от первого из кантовских рассудочных синтезов важно заметить, что антиципация вещного восприятия в анализе у Гуссерля а) носит временной характер (в качестве предвосхищения), б) ориентирована на согласованное тотальное восприятие мира, как универсального горизонта вещи. Антиципация восприятия вещи предполагает некое идеальное ядро вещи. Сравнивая «идеаль-

21 Ms. A VI 26/13b. Цитируется по: *Costa V. L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Vita e Pensiero*, Milano, 1999. P. 231.

22 См.: *Almeida de G. A. «Husserls Transzendente Ästhetik»*. a.a.O., P. 220.

23 См.: Идеи I. § 143. См. также: *Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007. S. 72–86.

24 Hua VIII. S. 51.

25 То есть она не ограничивается только кантовским синтетическим суждением об интенсивной величине ощущений, а понимается в широком смысле как всякое предвосхищение характера протекающего восприятия.

ность» вещи с «идеальностью» Я как полюса переживаний, Гуссерль замечает: «Также и сама вещь, по сути своей, как в себе и для себя сущая вещь, является чем-то идеальным, только другого рода; она принадлежит всякому живому потоку непрерывного синтеза внешнего восприятия как идея возможности всегда продолжить этот синтез *in infinitum*, всегда к нему вернуться и смочь его идентифицировать, некая идея, которая принадлежит антиципации восприятия. Также, эта идея как идея, соответственно как факт, что сущности, априори согласованного опыта естественного бытия принадлежит такая идея, что она как постоянно предвосхищаемая осуществляет тождественное присутствие самой вещи, есть некое эгологическое априори».<sup>26</sup>

Так, говоря о вещи, он использует специфический термин — «идея в кантовском смысле»<sup>27</sup>, который с одной стороны отсылает к кантовской регулятивной идее, а с другой стороны вносит эту идею в контекст чувственного восприятия. Несколько пересматривая жёсткое кантовское различие чувственности и рассудка, Гуссерль вводит другое различие — «фантома» и вещи: «Кант различал формы созерцания и формы мысли, и именно для конституирования являющейся предметности (*Dinglichkeit*); при этом он не приобрел ясной идеи феноменологического конституирования. Не является ли это различие действительно фундаментальным? А именно стоит указать на следующее: на мой взгляд, в сути предметности различаются, во-первых, фантом, во-вторых, физическая вещь как носитель физических свойств, которые являются тем, что они есть только в реальной каузальной взаимосвязи, в которую вплетена вещь».<sup>28</sup>

Под фантомом он понимает некий смутный ещё континуум «набросков» вещи, который предшествует конституированию согласованной последовательности явлений. Анализ на уровне фантома — на минимальном уровне интенционального существования, балансирующий на грани наблюдаемости, требует последовательного исключения импликаций «разума». Это должно позволить последовательно проследить своеобразную телеологию достраивания фантома до вещи.

Опыт тождественного объекта представляет собой горизонт возможного сознания одного и того же, структурированный в отношении к некоему аппроксимативному идеалу. Гуссерль описывает это обстоятельство следующим образом: «Здесь заложен простой и действительный, совсем не метафизический или мистический, а прямо из смысловой структуры мунданного восприятия вычитываемый смысл устойчивой корреляции мира явлений и мира в себе, являющихся вещей и самих вещей, вещей в себе. Это “в себе”

<sup>26</sup> Hua XXXV. S. 258–259.

<sup>27</sup> См.: Идеи I. § 143: «Адекватная данность вещи как идея в кантовском смысле».

<sup>28</sup> В IV I. S. 34. Цитируется по: *Kern I. Husserl und Kant. S. 251.*

однако означает: в открытой возможности изменений, корректур заложен аппроксимативный идеал, некий идеал, к которому некто, как свободно действующий в своём опыте субъект, по мере всё более полных исправлений, может приблизиться, пусть даже он его никогда не достигнет, так как каждое фактически осуществленное исправление оставляет открытой возможность дальнейших исправлений».<sup>29</sup>

То есть телеология опыта ориентирована на самоданность предмета, на наполнение очевидности и сохранение тождественных предметных единств. В равной степени можно говорить и о специфическом характере данности Я и мира как «телеологический центров»<sup>30</sup>, регулятивных идей. Так, трансцендентальная апперцепция представляет собой целевую идею «самоподдержания (Selbsterhaltung)» разума.<sup>31</sup> Гуссерль обращается к этому кантовскому термину, опять же, не в контексте автономии морального субъекта, а указывая на Я как на единство согласования опыта и, в этом смысле, как на коррелят адекватной очевидности. Мир тоже оказывается коррелятом — коррелятом согласованного опыта, при этом никогда полностью не данным и, по большей части, предвосхищаемым.

Так, Гуссерль отмечает: «Мы всё время говорим [“единственный”] Мир [“die” Welt], и воспринимаем его, один и тот же, как реально самоданный, даже если эта самоданность является сплошь простой антиципацией, которая, как таковая, целиком и полностью нацелена на новый подтверждающий опыт; и притом, эта антиципация то подтверждается в отдельных случаях согласованного протекания, то при нарушении согласованности распадается до [уровня] сомнительной, шаткой или даже недействительной [букв. ни-

<sup>29</sup> Hua VIII. S. 52.

<sup>30</sup> Hua XVII. S. 316.

<sup>31</sup> Это выражение *Selbsterhaltung der Vernunft* — *самоподдержание разума* принадлежит Канту (в 8-томном собрании сочинений Канта оно переведено на русский язык как *само-сохранение* разума; см.: Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 105). М. Мамардашвили предложил в своих *Кантианских вариациях* переводить *Selbsterhaltung* *менее благозвучно, но зато без лишних коннотаций как «самоподдержание»*. См. фрагмент из рукописей Гуссерля: «некая целевая идея развития разума Я, его настоящее и истинное самоподдержание (Selbsterhaltung) <...> Идеал истинного самоподдержания: Я может быть довольным и счастливым, только когда оно остается согласным (einstimmig) с самим собой <...> Я с необходимостью стремится (в качестве Я) к самоподдержанию и в этом — имплицитно — заключено стремление к идеалу абсолютной субъективности и к идеалу абсолютно и всесторонне полного познания. В качестве предпосылки здесь выступает то, что есть некий “Мир”, и где-то в самой глубине (zuunterst) есть некая физическая природа, которая остаётся согласованно (einstimmig) неизменной <...> Поэтому предлежащее правило пассивности и её апперцепции обозначено как совместно относящееся к единству согласованной (einstimmiger) апперцепции. И именно поэтому обозначена возможность некой рациональной науки о природе и самой формальной системы природы, а значит онтологии природы как условия возможности бытия, познаваемости, согласованной (der einstimmigen) конструируемости природы из материала “ощущений”». Ms. A V 21. S. 105b–106a. Цитируется по: Kern I. Husserl und Kant. S. 291.

чтожной — *nichtigen*. — Г. Ч.] видимости. Всё время, однако, имеет место исправление, это исправление в любом случае возможно. Сомнение может быть разрешено, соразмерная сознанию недействительность может быть побеждена чем-то настоящим и, таким образом, будет восстановлена некая новая согласованность, некое единство сплошь подтверждаемого опыта, в котором живет некоторое единство ненарушенной продолжающей действовать уверенности».<sup>32</sup>

В этом смысле представляет отдельный интерес та своеобразная феноменология «ничтожной видимости», на необходимость которой Гуссерль указывал уже в «Идеях I».<sup>33</sup> Она должна была бы описывать тот неструктурированный ещё материал, из которого будет «собран» мир, после его временного нарушения. В этой связи Гуссерль пытается упорядочить видимость как таковую, говоря об эмпирической и трансцендентальной видимости: «В то время как мы стоим на почве эмпирической достоверности мира, то есть обладаем миром, данным в нормальном опыте, нас то и дело затрагивает эмпирическая видимость. Вопреки этой видимости, мы можем спросить о её прояснении, о всегда лежащем в её основе, и только скрытом истинном. Обладает ли смыслом этот вопрос, в свою очередь является важной проблемой, в этом мы заранее уверены. Совсем иначе для трансцендентальной видимости. То, что мир, данный до этого момента животелесно, в действительности не существует, что это животелесно данное является некой видимостью, некой трансцендентальной видимостью, всегда является некой открытой возможностью. Однако к этой видимости, которую мы называем трансцендентальной, здесь относится то, что после некоего исправления искать некой соответствующей истины или скорее спрашивать о некоем истинном бытии, чтобы, вместо этого, поставить его на место этого не сущего мира, было бы совершенно бессмысленно».<sup>34</sup>

Гипотеза такого нарушения, «трансцендентальной видимости» возникает в контексте «модализуемости» опыта. В этом же контексте начинает идти речь о согласованности и, соответственно, о возможности рассогласования опыта. Феноменология «видимости» должна была бы заниматься теми нестойкими единствами, которые предшествуют предметному конституированию.

32 Hua VIII. S. 47.

33 «Отличные от непрерывно-континуального синтеза согласности синтезы противоборствования, перетолкования и определения иным и как бы они еще ни именовались должны получить положенное им по праву, — для феноменологии “истинной действительности” совершенно неизбежна также и феноменология “ничтожной кажимости”». Идеи I. С. 472.

34 Hua VIII. S. 54.

Примечательно, что при разборе регулятивной идеи мира, когда встаёт вопрос об аподиктическом или не-аподиктическом характере мира опыта, Гуссерль указывает на базовую роль этих до-предметных образований. При этом в качестве точки отсчёта для возможной аподиктичности здесь выступает стиль согласованного единства опыта: «...конечная истина, мир как конечно истинный, был бы некоей идеей — но это значит, что, хотя с одной стороны она просто немыслима как адекватно воспринимаемая; с другой стороны, однако она отнюдь не является фикцией или произвольным идеалом. <...> А теперь поставим вопрос, является ли эта гармоничная структура единства универсального восприятия мира некоей аподиктической необходимостью? Не остается ли открытой некая возможность, некая постоянно открытая возможность, что эта структура единства (которая сама является только некоторой эмпирической презумпцией) распадётся, что опыт не будет больше протекать в виде продолжающихся исправлений, [в виде] некоей продолжающейся последовательности сочетающихся друг с другом исправлений? То, что он должен протекать таким образом, даже если для нас уже было аподиктически несомненно, факты [свидетельствующие о том], что вплоть до данного момента он протекал таким образом, отнюдь не достоверно аподиктически. Мы должны будем сказать, скорее, что мыслимо, что последовательность сочетающихся явлений, говоря кантовским языком, распадётся до уровня некоей простой “груды” явлений».<sup>35</sup>

В приведённой цитате из лекционного курса 1924/25 годов «Первая философия» Гуссерль ещё склоняется в сторону знаменитой позиции из § 49 «Идей I», в отношении модализируемости мира опыта. В частности, здесь идёт речь об исполнимости мысленного эксперимента по «уничтожению» мира. Мир, на данном этапе исследования, не обладает самостоятельным аподиктическим характером данности. От кантовской «груды явлений» его отделяют только телеологические единства согласованности: Я,<sup>36</sup> Вещь и Мир.

35 Нua VIII. S. 48. Ср.: «Каждому ясно, что посредством череды своих сменяющихся несогласованностей, которые сопутствуют ходу опыта мира, истина в себе является сквозной, в том смысле, что согласованность может восстановиться, как она вообще фактически восстанавливается в чём-то в данный момент противоборствующем. И ясно, что в чередующихся согласованностей, которые впоследствии возможно распадутся в противоречии, всегда снова может победить более высокая исправляющая согласованность и т. д. Мир в себе, окончательно истинный никогда не дан; данный в опыте и на основании обладающей опытом жизни опосредованно, индуктивно значимый мир всегда и с необходимостью подразумевается, он есть чистый аспект значимости мира, парящий между относительной истинностью и относительной ложностью, между существованием и видимостью». Нua XV. S. 614.

36 «Можно также сказать: полный распад мира в некую “груды” идёт вслед за распадом Я, за метаморфозой в “безумие” (однако не в то, что объяснимо естественно, по типу привычного безумия, как естественного происшествия, по поводу которого мы уверены, что оно обладает точно[определимой] природой)...». F IV 3/57a. Цитируется по: Kern I. a.a.O., S. 294. См. также: Kern I. a.a.O., § 26, 27.

*СИНТЕЗ СОГЛАСОВАННОСТИ ОПЫТА.  
МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ: НАРУШЕНИЕ СОГЛАСОВАННОСТИ*

До тех пор пока возможен согласованный синтез в единство некоего, в таком случае, согласованного опыта, настолько простирается наше понятие опыта.

*Гуссерль Э. Феноменологическая психология*<sup>37</sup>

...непрерывная последовательность опыта в этой форме универсальной согласованности является лишь некой, хоть и законно действующей, презумпцией. Всегда остаётся мыслимым несуществование мира, который вплоть до данного момента всегда был дан в опыте как действительно согласованный.

*Гуссерль Э. Идеи III*<sup>38</sup>

В первой из приведённых в качестве эпитафии цитат Гуссерль пытается определить опыт через согласованность или, по крайней мере, говорит, что понятие опыта так же широко как и понятие согласованности. Определяя свою позицию по отношению к кантовскому определению опыта, Гуссерль ставит вопрос о *синтезе согласованности опыта*. Вполне возможно, что речь здесь идёт об освоении кантовской модели *рассудочных синтезов* (прежде всего из первого издания первой *Критики*). Говоря о согласованности (*букв. Einstimmigkeit* — единогласие), о согласованном единстве возможного опыта как об универсальной почве опыта,<sup>39</sup> Гуссерль указывает на телеологическое стремление к согласованности<sup>40</sup> как на тенденцию к конституированию мира опыта.

В своих лекциях по феноменологической психологии Гуссерль делает небольшое отступление, для того чтобы определить свою позицию по отношению к кантовскому понятию мира опыта. И если для Канта мир есть сумма явлений,<sup>41</sup> регулятивная идея,<sup>42</sup> то Гуссерль пытается говорить о мире, как о некоем «универсальном предмете» возможного опыта.<sup>43</sup> Но что следует понимать под этим «универсальным предметом»? С его точки зрения от опыта отдельных предметов неотделим опыт мира: мир опыта выступает в качестве коррелята последовательной согласованности опыта.<sup>44</sup> В таком

<sup>37</sup> Hua IX. S. 95.

<sup>38</sup> Hua V. S. 153.

<sup>39</sup> Hua VI. S. 302.

<sup>40</sup> Ср.: *Kern I. a. a. O.*, S. 290.

<sup>41</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. в 8 т. М., 1994. Т. 3. В 724. Далее по тексту — КЧР.

<sup>42</sup> Там же. В 713.

<sup>43</sup> Hua IX. S. 95.

<sup>44</sup> См.: Hua IX. S. 96.

случае, парадоксальным образом, к миру, как к предмету, пусть и универсальному применимы законы схватывания вещи.

Можно заметить, что в эпоху «Идей I», Гуссерлем была испробована модель анализа мира по образцу вещи: как цепочки явлений, которая может сохранять согласованность или распасться.<sup>45</sup> В рабочих рукописях 30-х годов эта модель будет им пересмотрена: мир приобретёт некую собственную аподиктичность, способ данности, принципиально отличный от способа данности вещи. Это повлечёт и пересмотр понятия опыта и его согласованности.

В этой связи стоит заметить, что, например, гуссерлевская критика Декарта представляет собой, скорее, критику своего собственного «картезианского» пути, который выразился, в частности, в истолкования мира по образцу вещи. Гуссерль формулирует эту критику следующим образом: «Он [Декарт] не замечает, что существование воспринимаемого мной мира, для меня, который верит в его существование, обладает неким аподиктически приводимым к очевидности смыслом, иначе моя речь [о нём], конечно, была бы бессмысленной, и что этот смысл будет мне очевиден в конструировании идеи некой *in infinitum* согласованной системы опыта, как идеи свободно варьирующегося протекания моего опыта, и что, кроме того, этим [смыслом] характеризуется некий устойчиво закономерный стиль моего опыта как моих *cogitationes*. И он не видит, что несуществование [мира] по своему смыслу выражает некий стиль коррелята несогласованности в универсуме моих возможных *cogitationes*».<sup>46</sup>

В 30-е годы Гуссерль начинает говорить о собственном аподиктическом характере достоверности бытия мира и это, в известном смысле, представляет собой отход от картезианской стратегии. Прежняя ошибка заключалась в том, что вплоть до этого момента мир рассматривался по образу вещи, и соответственно, распад мира представлялся как распад вещи.<sup>47</sup> В русле этой тенденции находился гуссерлевский мысленный эксперимент по «уничтожению мира». Следуя этой стратегии, Гуссерль обращался к кантовской идее «груды явлений».<sup>48</sup> Предлагая говорить о некой «простой “груде”

45 См.: *Bernet R. Husserl's Concept of the World // Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers / ed. by Bernet R., Welton D., Zavota G., Routledge. Volume 5, 2004. P. 22.*

46 Hua VII. S. 337–338.

47 См.: *Bernet R. Husserl's Concept of the World, a.a.O., P. 22.*

48 См.: КЧР, А 111: «Основанное на эмпирических понятиях единство синтеза было бы совершенно случайным, и если бы эти понятия не опирались на трансцендентальное основание единства, то наша душа, возможно, была бы наполнена грудой явлений, из которых, однако, никогда не мог бы возникнуть опыт. Тогда исчезло бы также всякое отношение знания к предметам, так как в этом знании не было бы связи согласно всеобщим и необходимым законам, стало быть, оно было бы лишённым мысли созерцанием, а не знанием, следовательно, для нас оно было бы ничто». *Kant I. Werke; Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe, Band II, Teilband II.2 Kritik der reinen Vernunft (A). Moskau, 2006.*

явлений»<sup>49</sup>, он имел в виду распад согласованности<sup>50</sup>, до уровня фантома или до уровня неструктурированной груды ощущений. Стоит заметить, что в качестве *регулятивной идеи*, такой же как и адекватная данность вещи может выступать и «модус нестабильности мира».<sup>51</sup> Однако, вероятно, что мысленный эксперимент по рассогласованию опыта невозможно осуществить до конца. «Груда явлений» тоже является некоей идеальной границей.

Судя по всему, наиболее ранний пример такого рода рассуждений можно найти в заключительной лекции курса «Вещь и пространство», прочитанного Гуссерлем в 1907 г., где Гуссерль пишет: «Разве не могло бы так случиться, что начиная с некоего момента времени любое согласованное [интенциональное. — Г. Ч.] исполнение распалось, <...> и весь поток явлений распался в некую простую грудку бессмысленных ощущений? <...> Такую простую “грудку ощущений”, беспорядок, который так неразумно сменяется в пре-эмпирической временной последовательности, так, что никакое вещное схватывание не может в нём сохраниться, удержаться, эту простую грудку ощущений вряд ли можно назвать абсолютным Ничто, она является только тем “ничем”, которое конституирует внутри себя некий вещный мир. Почему, однако, мир должен существовать и быть должным к существованию <sic!>? Действительно, я не согласен, что он обязательно должен был бы [существовать. — Г. Ч.]. Это касается мира в самом широком смысле, включая меня как личность и другие Я».<sup>52</sup>

Говоря о том, что мир не обязан существовать, Гуссерль указывает на то, что вопрос об аподиктичности существования мира упирается в иррациональный факт существования мира: «В общем, мир, в смысле его существования и его так-бытия, есть иррациональный факт<sup>53</sup>, и его фактичность заложена только лишь в устойчивости мотивационных взаимосвязей, она производит все взвешенные возможности в ранг спутанных, беспочвенных возможностей, в ранг возможностей висящих в воздухе. При этом, существование мира (в котором встречаются вообще не только разобщенные реальности, но в который, в конце концов, всё без исключения, что возникает в качестве данного, вносит свой вклад) является единственно разумной возможностью, которая правда не пред-дана *a priori*, а заложена *a posteriori*».<sup>54</sup>

49 Hua VIII. S. 48.

50 Husserls Experiment mit der «Weltvernichtung» // *Kaiser U. Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*. München: Fink, 1997. S. 134.

51 Hua XV. S. 214.

52 Hua XVI. S. 288.

53 «Или рациональность, которая заложена в действительной и возможной взаимосвязи явлений и делает возможным прочное единство вещи и мира, эта рациональность была бы иррациональным фактом» — прим. Гуссерля.

54 Hua XVI. S. 289–290.

Эта позиция достаточно важна: данность мира не априорна, а апостериорна. Она становится заметна ретроспективно, в рефлексии. Это сказывается и на характере аподиктичности мира. Как указывает Гуссерль в курсе «Первая философия»: «Существование мира не достоверно совершенно аподиктически, на основании несомненности согласованности опыта мир “дан” только относительно аподиктически». <sup>55</sup> Это странный «относительно аподиктический» характер достоверности Гуссерль объясняет через устойчивую согласованность опыта. В качестве своеобразного контр-примера аподиктичности мира выступает мысленный эксперимент отклонение от согласованности опыта. <sup>56</sup> Для мира, который представляет собой коррелят согласованности опыта, такое отклонение означает некий распад, разложение. Если согласованность опыта это только презумпция, то она может быть снята, Гуссерль формулирует это следующим образом: «То, что мир существует, то, что в опыте, постоянно и непрерывно сходящемся к универсальной согласованности, он дан как сущий универсум, не подлежит сомнению. Другое дело — понять эту несомненность, на которой покоятся жизнь и позитивная наука, и прояснить её правовое основание (*Rechtsgrund*). С этой точки зрения, согласно тому, как это было высказано в «Идеях», философски фундаментальным является то, что непрерывная последовательность опыта в этой форме универсальной согласованности является лишь некой, пусть и законно действующей, презумпцией. Как соответственно и то, что всегда остаётся мыслимым несуществование мира, который вплоть до данного момента всегда был дан в опыте как действительно согласованный». <sup>57</sup>

Если мир рассматривается как тотальный горизонт согласованности отдельных моментов опыта, то должна быть раскрыта та мотивационная вза-

---

<sup>55</sup> Hua VIII. S. 189.

<sup>56</sup> «Не бывает таких нарушений согласованности, и событий, выравнивающих нарушенное, не говоря уже о “взрывах” согласности, такой степени, что положенная вещь целиком и полностью перечеркивалась бы. Но ведь однако и эти случаи противоположного следует учитывать феноменологически, поскольку и они играют или могут играть свою роль во взаимосвязи возможного конституирования опытной действительности. Путь как фактического, так и идеально возможного познания ведет через заблуждения, причем так уже и на самой низшей ступени познания, на ступени созерцающего схватывания действительности. Итак, надлежит систематически характеризовать, по их ноэтическим и ноэматическим составам, такие протекания восприятия, когда возникают частичные нарушения согласности и последняя достигается лишь путем поправок, “корректур”: изменения постижения, своеобразные тетические события, переоценивания, отъятия ценности у прежде постигнутого в опыте как “кажимости”, “иллюзии”, переход в невыравниваемое на каком-то протяжении “противоборствование” и т. д. Отличные от непрерывно-континуального синтеза согласности синтезы противоборствования, перетолкования и определения иным и как бы они еще ни именовались должны получить положенное им по праву, — для феноменологии “истинной действительности” совершенно неизбежна также и феноменология “ничтожной кажимости”». Идеи I. С. 472.

<sup>57</sup> Hua V. S. 153.

имосвязь, которая не позволяет миру распасться в хаос явлений. Эта взаимосвязь представлена как импликации прошлого опыта и предвосхищения будущего опыта, которые обнаруживаются в фактическом *cogito*. Гуссерль так описывает это обстоятельство: «В моём фактическом Я-есть имплицитно заложено моё фактическое начало, моё фактическое развитие с того момента, при всех индивидуально-типических неопределённостях, начиная с предположения этого факта, всё-таки, относительно аподиктически предначертанная, моя дальнейшая жизнь в согласованности мира».<sup>58</sup>

Итак, телеология согласованности опыта кажется имплицитной в фактичности Я-есть. Поставим вопрос: выполняет ли эта телеология требование феноменологической беспредпосылочности? Очевидно, выполняет, но только до тех пор, пока она может быть «подвешена». То есть, пресловутое «уничтожение мира» выполняет вполне определенную методическую функцию, подвергая телеологическую тенденцию опыта к согласованности постоянной перепроверке.

Как я уже упоминал, для феноменологии Гуссерля 30-х годов характерен отход от этой модели уничтожения опыта. Мир наделяется некой собственной аподиктичностью. В этом смысле он является не *предметом* возможного опыта, а *горизонтом* возможного опыта, идеей некой бесконечной согласованной системы опыта. Такой мир как тотальный горизонт, в отличие от частных предметов и ситуаций не модализируем.<sup>59</sup> Посмотрим, как это описывает Гуссерль: «Горизонт соотнесён с достоверностью существования положенного сущего, но при этом всякое сущее является сущим как раз вместе с неким предвосхищаемым горизонтом разнообразных достоверностей существования, которые синтетически-согласованно соответствуют единству некой достоверности. Таким образом, горизонт означает согласованность. Мы совсем не упомянули модализирования и их отношение к внутреннему и внешнему характеру горизонта, при том, что тотальный горизонт как целое всего сущего, начиная с единичного и заканчивая сущим, стоящим в связи совместной значимости, не модализируем. Достоверность существования мира в том виде, в каком она фундирована

<sup>58</sup> Hua XXXIX. S. 226.

<sup>59</sup> В этом контексте интересно вспомнить тезис Канта «Есть только *один* опыт». (См.: КЧР, А 110). Раньше, например, в рукописи 1923 года, развивая этот тезис, Гуссерль предлагает мысленный эксперимент: попытку представить себе два мира опыта, как две системы согласованности. Однако, это только кажущийся парадокс: две системы согласованности представляют собой один мир. См.: Hua XXXIX. Приложение XVII — Два мира для одного Я. S. 219-224. Редактор XXXIX тома Гуссерлианы дал этому тексту подзаголовок <Мысленный эксперимент с двумя периодически сменяющимися системами согласованности, с двумя сменяющимися живо-телесными личностями>. Впрочем, этот мысленный эксперимент известен достаточно давно, например, из даосской притчи о Чжуан-Цзы и бабочке.

в модализируемых единичных достоверностях, является аподиктической основой для всех модализирований и т. д.». <sup>60</sup>

Здесь можно видеть своеобразную точку схождения различной проблематики: телеологии опыта, конституировании предметности и мира <sup>61</sup>, в которой возникает необходимость существенного пересмотра этих вопросов.

### *ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПРЕД-ДАННОСТЬ МИРА — ОТ ТЕЛЕОЛОГИИ К МЕТАФИЗИКЕ*

Существование мира только кажется прочным, в действительности это прочность некоего стандартного образа. Однако отсюда следует также и обнаружение модуса нестабильности или, по крайней мере, осязаемым становится наивысший вопрос о мире, философская проблематичность мира вообще, в его тотальности, и при том радикально понятый, этот вопрос проясняет все горизонты и включает в себя все вопросы.

*Гуссерль Э. Ms. В III 3<sup>62</sup>*

Можно видеть то, как в поздней феноменологии Гуссерля встаёт определённая альтернатива, а именно между двумя трактовками статуса мира как телеологического единства опыта. В этом смысле, на примере различных вариантов решения этой телеологической проблемы мы можем проследить два перспективных направления развития трансцендентальной феноменологии.

Ключевым здесь становится вопрос о пред-данности мира, а точнее о модализируемости мира как тотального горизонта. Отход от модели «уничтожения мира» означает поиск аподиктичности в самом мире. От мира как «универсального предмета», не обладающего собственной аподиктичностью, Гуссерль склоняется сначала к его «относительной аподиктичности» (в лекциях по «Первой философии»), а затем говорит о мире как об «аподиктической основе», как об универсальном немодализуемом горизонте.

Важно помнить, что это также и методическая альтернатива поздней феноменологии Гуссерля:

- 1) с одной стороны это генетическая феноменология (а точнее, феноменология реконструктивная — содержание этого термина я ещё раскрою);
- 2) с другой — онтология жизненного мира и своеобразная феноменологическая метафизика фактичности.

Стоит указать на то различие, которое Гуссерль проводит между этапами или уровнями феноменологического исследования. Так, он говорит

<sup>60</sup> Hua XXXIX. S. 128.

<sup>61</sup> См.: Ms. C, №16. Hua III/2. S. 633–640; Hua XXXIX. Приложение № 78 — Nichtsein der Welt, Stil der Einstimmigkeit.

<sup>62</sup> Hua XV. S. 214.

о «разделении первой феноменологии как раскрытия пред-данной в качестве сущей конституции мира, при котором пред-сущее не рассматривается, и более глубоких уровней феноменологии, которые затрагивают (не-активное) конституирование пред-сущего».<sup>63</sup> Здесь имеется в виду различие статического и генетического анализа, но, неожиданным образом такая характеристика «первой феноменологии» может быть отнесена и на счёт онтологии жизненного мира, поскольку она должна быть не чем иным как «наукой об универсальном способе пред-данности мира».<sup>64</sup> То есть, онтология жизненного мира и тот её базовый уровень, который Гуссерль называет онтологией мира чистого опыта (или новой трансцендентальной эстетикой)<sup>65</sup>, должны иметь дело с этой пред-данностью мира.

Таким образом, *эйдос*, *генезис* и (феноменологически понятый) *факт* можно назвать своеобразными ступенями феноменологического анализа мира опыта. Так (ещё в эпоху «Идей I») рассматривается эйдос «мир». Возможный мир (мир «чистого опыта»), который становится доступен методом эйдетического варьирования, является предметом новой трансцендентальной эстетики (Гуссерль заявляет этот проект в заключительном параграфе «Формальной и трансцендентальной логики»). Речь может идти ещё и о жизненном мире, который должен быть проанализирован как «пред-данный», не потому что он взят некритически (как это происходит в естественной установке), а поскольку это качество является для данного феномена сущностным. Парадоксальным образом Гуссерль будет говорить и о генезисе такого фактически пред-данного мира как об объективирующей конкретизации мира «чистого опыта».<sup>66</sup> И, в конце концов, сама фактичность пред-данного мира может стать проблемой феноменологии, в рамках феноменологической метафизики. Эта дисциплина, только намеченная Гуссерлем, должна была работать с «первичными фактами» (*Urtatsache*). Одним из таких фактов и выступает пред-данность мира.

Но, стоит вернуться к той методической альтернативе, которая, на мой взгляд, связана с телеологическим смыслом мира как синтезом согласованности опыта. Первую из них я попытался обозначить как «реконструктивную» феноменологию, ориентирована на реконструкцию неких первичных событий сознания, пассивного генезиса, учреждения отдельных регионов опыта. Та опасность, которая сразу возникает при работе в этом направлении — это уход от непосредственной очевидности, рассмотрение некоего «фиктивного генезиса»<sup>67</sup> — того, который не является частью актуального опыта. Так,

63 Hua XV. S. 613.

64 Hua VI. S. 149.

65 Hua XVII. S. 454.

66 Проблема состоит в том, что это будет некий «фиктивный генезис», но об этом чуть позже.

67 Hua XIV. S. 477.

Гуссерль пишет: «Первичные события, которыми являются предположения всех изначальных учреждений апперцепций своим специфическим образом, как и гилетические данные, принадлежат к телеологии бытийного конституирования, универсального бытийного конституирования. Также конечно: от сущего Я и Мы — пред-сущее. Чтобы проникнуть туда мы должны научиться демонтировать все модусы и слои апперцепций».<sup>68</sup>

Соответственно, (ре-)конструктивная феноменология пытается осуществить такой демонтаж, чтобы проследить некую универсальную историю сознания — последовательность уровней конституирования, объективаций сознания. Так как для этого «демонтируются» отдельные апперцепции, то и «мировая апперцепция» (*Weltapperzeption*) не должна представлять собой исключение. И если такая универсальная история сознания «представляет собой некое поэтапное конституирование каждый раз более высоких смысловых образований, сплошь определяемое имманентной телеологией»<sup>69</sup>, то в целях генетического анализа эта «имманентная телеология сознания» тоже может и должна быть подвергнута демонтажу. Эта телеология конституирования устойчивого мира и тождественного субъекта, предметности, смысловых образований может, а на каком-то этапе и должна, быть временно подвешена. В этом смысле мысленный эксперимент по «уничтожению мира», а точнее по рассогласованию опыта здесь уместен. На этом основании Гуссерль и говорит о том, что «...некий методический демонтаж прото-феноменального настоящего, одновременно как метод демонтажа пред-данного мира как такового и возвратный вопрос к субъективным способам данности [выступает. — Г. Ч.] вместо метода онтологии мира опыта...».<sup>70</sup> Напротив, когда феноменолог обращается к онтологии жизненного мира, демонтаж или искусственное рассогласование некоего пред-данного мира кажется уже неадекватным.

Необходимость в пред-данном мире, в немодализируемом, аподиктически данном горизонте возникает тогда, когда в 30-е годы Гуссерлем ставится задача феноменологической онтологии мира опыта. Это далеко не означает не критического возвращения к генеральному тезису естественной установки. Скорее такой ход предполагает феноменологический анализ естественной установки. Описание способов данности некоего пред-данного мира и его конституирования — такова задача онтологии жизненного мира.<sup>71</sup> От неё требуется, в том числе, прояснить смысл этой пред-данности. В этом смысле, анализу подлежит некая «первичная фактичность» мира. Это означает определённое изменение позиции эпохи «Идей» и «Первой философии»: при истолковании пред-данного мира Гуссерль указывает на то, что он так-

68 Hua Mat VIII. S. 224.

69 Hua XI. S. 219.

70 Hua Mat VIII. S. 107.

71 Hua VI. S. 149.

же аподиктичен, как и эго. Обладание миром имплицитно заложено в аподиктичности эго<sup>72</sup> — это предполагает существенное изменение стратегии картезианского сомнения, при переходе к ракурсу онтологии мира опыта. Проблему составляет статус этой «вторичной аподиктичности» и её отношение к генеральному тезису естественной установки. В этом смысле, представляет отдельный интерес соотношение *Первой* философии и, так сказать, *Второй* философии — феноменологической метафизики фактичности. При такой установке, подвешивание телеологии согласованности, ориентированной на конституирование мира методически не приемлемо.

Важно обратить внимание на то, что в эпоху «Первой философии» и сопутствующих рабочих манускриптов<sup>73</sup> специфическая аподиктичность мира опыта рассматривалась как «соотнесённая» с продолжающейся согласованностью опыта. Перевод аподиктической очевидности мира опыта в разряд первичных фактов сознания отмечает переход от телеологии согласованности опыта (руководящей тенденции в феноменологическом исследовании опыта) к метафизике фактичности (базовому слою онтологии предданного мира). В некотором смысле, это означает отказ от работы с «модусом нестабильности мира». Когда идеальные полюсы «Я», «Вещь» и «Мир» задаются как первичные факты сознания, то они этим закрепляются и не могут быть демонтированы. Остаётся ли место телеологии в рамках онтологии мира опыта и метафизики фактичности? По-видимому, остаётся<sup>74</sup>, но не в виде *телеологии согласованности опыта*. Соотнесение феноменологической телеологии и метафизики фактичности может стать задачей, но уже для другого исследования.

#### АВТОР

ЧЕРНАВИН ГЕОРГИЙ ИГОРЕВИЧ — аспирант философского факультета СПбГУ, аспирант (Ph.D. student) университетов Тулузы и Вупперталя.

CHERNAVIN GEORGY — graduate student of the Saint-Petersburg State University, Ph.D student of the University of Toulouse II and of the University of Wuppertal.

E-MAIL: chernavin@yahoo.com

72 См., например: Hua XXXIX, № 24.

73 Например: Hua XXXIX, № 22.

74 См., например: «... в факте заложено то, что первичный материал протекает именно таким образом в форме единства, сущностная форма предшествует мирности. Этим, кажется, мне уже “инстинктивно” предписывается конституирование целого мира, при котором функции, делающие его возможным, сами предполагают его сущностный алфавит, его сущностную грамматику. Таким образом, в факте заложено то, что заранее имеет место некая телеология. Некая полная онтология является телеологией, но она предполагает факт. Я существую аподиктически и аподиктически обладаю верой в мир. Для меня в факте заложён характер мира (Weltlichkeit), телеология, они трансцендентальны». Hua XV. S. 385.