

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ  
КАК СТРОГАЯ НАУКА НА ПУТИ  
К БОГУ, ИЛИ УЛОВКИ И ЛОВУШКИ  
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА НЕЛЛИ**

**Нелли Иванова-Георгиевская\***

**Abstract**

The article is devoted to the analysis of one of the problems of the transcendental philosophy: how the methodological rules which are put in operation to achieve the true knowledge become the obstacle on this way and how the philosophers try to keep the methods even when they are obliged to overstep the limits of method rules. This text shows that Husserl phenomenological position is the transcendental position par excellence and has immanent problems, traps for him especially in the sphere connected with intersubjectivity. Husserl manuscripts have such a thesis as «the phenomenology is an unconfessional way to God», which proposes to understand this «rigorous science» in the universal context of the transcendental problems of the philosophy.

**Key words:** phenomenology, phenomenological method, transcendental philosophy, transcendental subject, intentionality, reduction, universal transcendental correlation of the world and the consciousness, «overrationalism».

В одном из поздних манускриптов основоположника феноменологии обнаружена запись о том, что феноменология как наука об абсолютно существе бытия является своеобразной теологией, а именно неконфессиональным путём к Богу.<sup>1</sup> И как бы ни казалось странным слышать это от создателя феноменологического метода, категорические требования которого исключают любые возможности выхода философского «строго научного» рассмотрения за пределы трансцендентального поля исследования, всё же следует принять во внимание эти слова, раскрывающие понимание самим Гуссерлем уже сложившейся феноменологической философии и природы её рациональности.

Если отказаться от поиска принципов и противоречий феноменологической философии в книгах авторитетных в прошлом исследователей, а применить принцип всех принципов к учению Гуссерля, чтобы исходить из «самих вещей», то есть

---

\* Нелли Иванова-Георгиевская – старший преподаватель кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И.И. Мечникова (Украина); nelly@paco.net.

из «самой сути дела», – если внимательно читать «сами тексты», следуя за развитием мысли философа, – то найти путеводную нить к Богу окажется возможным. Как окажется очевидным, что вся радикальность любого трансцендентального начинания в стремлении к исполнению собственных декларируемых ограничений в конце концов попадает в западню своих неявных уловок. И выходы из этой ловушки были известны трансцендентальной философии задолго до Гуссерля: либо устойчивый скептицизм, либо трансцендентное Абсолютное, помещаемое в философское размышление в качестве «начала начал». Гуссерль, не примкнув ни к одному из этих вариантов, по-своему пережил эту драму трансцендентного исследования, сохраняя ему философскую верность и пытаясь удерживать стройность собственной мысли, в отличие от многих его учеников и последователей, усмотревших в апориях трансцендентализма угрозу безмятежному состоянию философствующей души, жаждущей истины. В его философии невозможно разоблачать «уловки» как махинации или трюки, а в связи с «ловушками» потирать руки, будто это мышеловки, – хотя уловки и ловушки трансцендентализма здесь обнаруживаются.

Мне пришлось однажды написать, что «Гуссерль с его раздумьями, наверно, не захочет попасть под то определение философских поисков, которое получилось у Джойса: «Ловить в глумливые зеркала смутную душу мира». Гуссерль не глумится – он призывает к ответственности.<sup>2</sup> Об этом свидетельствует и самопонимание Гуссерля как философа:

«Я не притязаю ни на что, кроме позволения по совести и со знанием дела высказаться в первую очередь перед самим собой, а в меру этого также и перед другими, как тот, кто во всей серьёзности испытал в своей жизни судьбу философского вот-бытия».<sup>3</sup>

Начиная со стремления выяснить основания и конститутивные черты научной теории, Гуссерль соединил поиск условий всеобщего и необходимого знания с задачей установления источников и механизмов конституирования смысла. Тематизация установления смысла требовала особого исследования сущностных структур сознания, выявляющего источники смысла и определяющего его онтологический статус и архитектонику. Сознывая такие задачи философского поиска, Гуссерль рассматривал философию как умозрительную, «эйдетическую» дисциплину, в которой разум достигает истины в процессе усмотрения сущности, выступающего здесь в качестве акта последнего обоснования. Поскольку наука о сущностях «поступает исключительно эйдетически», «с самого начала и во всём дальнейшем не познаёт никакого положения дел помимо эйдетически значимого, т. е., следовательно, никакого, какое нельзя было бы либо непосредственно привести к данности из первоисточника (как непосредственно основывающееся в сущностях, рассмотренных из первоисточника), либо “раскрыть” путём чистого выведения из подобного “аксиоматического” положения дел»<sup>4</sup>, её

заклучения могут достигать аподиктической достоверности. Но для этого необходима система методических процедур, позволяющих реализовать такие философские установки. Феноменология поэтому и разрабатывалась Гуссерлем прежде всего как метод, который позволил бы философу выяснить предпосылки наивного взгляда на мир и достичь «самих вещей», опираясь на эйдетическую дескрипцию и феноменологическую редукцию. Благодаря универсальности трансцендентально-феноменологического эпохе, строгости и последовательности совершения шагов редукции достигается трансцендентальная сфера опыта, что даёт возможность обнаружить априорные условия возможности познания. Редукция предстаёт в качестве условия достижения самоданности предмета, т. е. очевидности как всеобщего прафеномена интенциональной жизни<sup>5</sup>, служащей условием возможности истинного познания. Устойчивый мотив всех трудов Гуссерля – необходимость достижения того уровня свободы исследования, когда философ избавляется от «самой сильной, самой универсальной и притом самой скрытой внутренней связанности: он перестаёт быть связан преданностью мира»<sup>6</sup>. Это позволяет сделать доступной анализу универсальную корреляцию между миром и сознанием мира, когда «этот сущий» мир редуцируется к трансцендентальному феномену «мир», становясь темой анализа как предданный нам мир в сменяющихся способах своей данности, а также к трансцендентальной субъективности, в которой он получает своё содержание и свою бытийную значимость. Достигнув благодаря эйдетической и трансцендентальной редукциям глубинного уровня трансцендентального опыта, где с открытием трансцендентального *ego*, обладающего системами интенциональности, устраняется анонимность смыслополагающей активности, феноменологическое исследование как таковое в конечном счёте совпадает с феноменологией самоконституции этого монадического *ego*, в котором *Я* существует в единстве со своими переживаниями, обретая конкретность в текущем многообразии интенциональной жизни. Феноменологию Гуссерля следует воспринимать как трансцендентальную философию *par excellence*, ибо, пожалуй, никто, кроме него, с такой убеждённостью и настойчивостью не провозглашал принципы трансцендентального исследования средством достижения философией своих высоких целей, связывая их не только с решением теоретических задач, но и с достижением европейским человечеством истинной жизненной формы. Гуссерль полагал, что подлинный смысл трансцендентальной феноменологии определяется в первую очередь феноменологическим методом, который, состоя из феноменологической редукции и эйдетической интуиции, позволяет достичь универсального априори корреляции мира с субъективными способами его данности. Всё более тщательное постижение такой корреляции осуществляется на основании временной структуры самоконституции *ego* путём реализации требований горизонтной методики, что формирует тот новый вид опыта – трансцендентальный

опыт, – который, по мнению Гуссерля, есть подлинное поле философского анализа и открытием которого для анализа философия обязана Декарту. Великий рационалист, мечтающий, как и Гуссерль, о такой универсальной философии, которая отвечала бы самым строгим требованиям научности, понимает, что основанием познания может выступать только нечто безусловное, не могущее ни при каких обстоятельствах вызывать сомнения, сохраняющее свою значимость перед лицом самого изощренного сомнения, – таковым ему открылось бытие самой мысли. У Декарта существование *cogito*, непосредственно удостоверяемое рефлексивирующим сомневающимся разумом, отказавшимся от поспешности и предубеждения, определяется как *абсолютное бытие*, единственное, не способное давать повода к сомнению, а потому положенное в основание теории познания. Отсюда и первый принцип искомой Декартом философии – *cogito ergo sum*. Гуссерль начинает феноменологическое исследование аналогичным образом, утверждая «исключительно феноменальное бытие трансцендентного, абсолютное бытие имманентного»<sup>7</sup>, подчёркивая неаподиктичность очевидности бытия мира и аподиктически достоверный характер *ego cogito*, трансцендентальной субъективности как «последней почвы суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия»<sup>8</sup>. Трансцендентальная философия обычно стыдится натурализма – отсюда радикальное сомнение Декарта и трансцендентальное эпохе Гуссерля – и опасается солипсизма, хотя в конечном счёте сводит все смыслы и знания к субъективному источнику, трансцендентальному Я, – поэтому и Декарту, и Гуссерлю потребовались специальные шаги в обосновании возможности истинного познания, раздвигающие пределы трансцендентального Я как условия такой возможности. Декарт, например, вводит в игру Бога-не-обманщика как гаранта истины, поскольку уверен, что сомневающийся человеческий разум, ограниченный и несовершенный, не может ручаться за истинность собственных результатов. При этом он не может включить совершенного Бога в своё размышление, полагаясь на веру, авторитет Священного Писания и т. п., как, скажем, поступала средневековая философия, поскольку исходит из принципа принимать за истинное только непосредственно усмотренное умом ясно и отчётливо, с очевидностью. Для такого понимания истинного – как достоверного, удостоверенного умом – очевидность веры не имеет аподиктического характера. Поэтому Декарт осуществляет доказательство бытия Бога, стремясь ничего не принимать на веру и исходить только из несомненного. Но при этом оказывается, что опирается он в доказательстве существования Бога не просто на несомненный акт мышления, открывшийся естественному свету ума, а на *содержание* человеческой мысли (наличие в душе идеи совершенства), ограниченность и неабсолютность которой как раз потребовала от Декарта поиска всех основоположений. То есть Декарт положил в основу доказательства бытия Бога нечто заведомо неабсолютное, вполне могущее да-

вать повод к сомнению, что нарушало принятый самим Картезием принцип. То есть все старания рационалиста, все трансцендентальные ухищрения, продиктованные декларируемым принципом исходить из непосредственно данного (к слову: *абсолютно данное* характеризуется здесь, видимо, по инерции мышления, сформированного в схоластической традиции, как *абсолютно сущее*), приводят мысль в сети собственных ограничений, которые она вынуждена перестать замечать. Исследователи отмечали присутствие в Декартовой философии, неявным для него самого образом, схоластических предрассудков: Жильсон, исследуя схоластические источники философии Декарта, Хайдеггер в *Бытии и времени*, нашедший и у Декарта, и в феноменологии Гуссерля как неокартезианстве некритическое применение понятий средневековой онтологии (рода, вида, видового отличия и эйдетической сингулярности) при трансцендентальном описании сознания, когда в новое исследовательское поле переносились определения той области, которая как раз подвергалась критике, чем нарушался заявленный философами основной принцип познания. Кроме того что в философии *cogito* присутствуют схоластические онтологические импликации, рационалистическая методология Декарта также содержит в себе атавизмы средневековой веры. Так, Деррида показал, что Декарт, определяя *естественный свет* через серию принципов и аксиом (например, аксиому причинности, согласно которой в причине должно быть по крайней мере столько же реальности, сколько в следствии; а после того как эта аксиома позволит доказать существование Бога – аксиому естественного света, который учит, что обман необходимо зависит от недостатка, доказывающую божественную правдивость), вводит эти аксиомы догматично, не подвергая их сокрушающему сомнению, обосновывает задним числом, исходя из существования и правдивости Бога.<sup>9</sup> Выходит, что здесь все рационалистические маневры, осуществляемые на уровне трансцендентального рассмотрения, упираются в принятые разумом принципы и не могут привести к окончательному победному ходу без нарушения установленных правил и ограничений: уловки оказываются ловушками! А все трансцендентальные требования не применять в рассуждении предпосылки, сформированные естественной установкой, скрывают под собою вытесняемую из сознания *веру* (например, в то, что ясная и отчетливая интеллектуальная интуиция даст аподиктически достоверное знание), и к тому же мы обнаруживаем в конце концов в качестве источника и высшего гаранта истины Бога, к которому мы пришли, правда, не в акте веры, а путём вызывающего сомнения ещё у св. Фомы Аквинского утверждения бытия совершенства, опирающегося на наличие в мыслящей душе идеи совершенства. Декарт искал пути к достоверному знанию, исходя из конечного разума человека, и, в конечном счёте, именно этот разум сделал несомненным основанием познания. Философии ничего не оставалось, как придать безусловные черты тематизированному Декартом трансцендентальному со-

знанию. Так, Фихте различает конечное *Я* и трансцендентальное абсолютное *Я* как надсубъективное, божественное начало, обуславливающее и гарантирующее возможность достоверного знания. В философии романтизма субъект, реализующий себя как иронического, тоже утверждает свою абсолютно трансцендентальную основу как бесконечное в себе, которое здесь манифестировано, правда, в модусе «als ob». Такая трансцендентально-философская интенция становится в ироническом мышлении романтизма тем основанием, которое убергает его от аннигиляции, от окончательного самообесценивания. Гуссерль, сознавая угрозу солипсизма, тоже ищет сверхсубъективных оснований смыслоконституирования, пытаясь не нарушить постулируемый принцип всех принципов – исходить из данного из самого первоисточника и в тех пределах, в которых оно дано. И вместо декартовского Бога-необманщика вводит в качестве трансцендентальной основы всеобщего и необходимого знания трансцендентальную монадологическую intersубъективность, коррелятом которой выступает мир как универсальный горизонт возможного опыта. На основании трансцендентальной intersубъективности в процессе «развертывания универсального логоса всякого мыслимого бытия» создатель феноменологии стремился достичь «радикального прояснения смысла и генезиса понятий мира, природы, пространства, времени, одушевленного существа, человека, души, живого тела, социальной общности, культуры и т. д.»<sup>10</sup>. А поэтому трансцендентальная феноменология определяется Гуссерлем как истинная и подлинная универсальная онтология, заключающая в себя все региональные бытийные возможности<sup>11</sup>, глубочайшим основанием которой является универсальное самоосмысление *ego*<sup>12</sup>. Вся серьезность Гуссерля, свойственная вообще стилю его мышления и изложения, обусловленная в первую очередь предельной ответственностью его философской позиции, с особой полнотой раскрылась в пятом размышлении, где обсуждается проблема трансцендентального бытия как монадологической intersубъективности. На основании введения в рассмотрение Другого в пределах трансцендентального исследования (возвращая в картезиански ориентированное философствование *тело* как важный фактор смыслоконституирования, – введение понятия «*моё живое тело*» как важнейшего в трансцендентальном обосновании intersубъективности выглядит здесь, по меньшей мере, смело) Гуссерль приходит к установлению intersубъективности в качестве конститутивного основания познания. Философская работа по обоснованию intersубъективности опытом восприятия Другого в трансцендентально-феноменологическом измерении проделана Гуссерлем виртуозно, тончайшим образом, однако результаты выглядят, по мнению многих, не очень убедительно. Не имея возможности говорить о Другом как о трансцендентном, в силу запретов феноменологического метода, и говоря только о *данности Другого* и способах этой данности, Гуссерль вынужден довольствоваться – и вынуждает

всех принимать в качестве аргументов – положениями вроде «аппрезентации на основании аналогической апперцепции», где приведение к сосуществованию другого Я как носителя трансцендентальной субъективности может пониматься скорее как результат самопроекции и мало чем отличаться по степени достоверности и очевидности от предложений познавать чужой дух на основании эмпатии или «транспозиции» из полноты собственного переживания. Требования феноменологического метода, замыкающие исследование на Я-сознании, выглядят здесь препятствием, ловушкой для философа, ищущего intersубъективных оснований смысла мира. Но Гуссерль всё же убеждён, что трансцендентальная intersубъективность, в которой «на основе функционирующей системы Я-полюсов конституируется “мир для всех” (для каждого субъекта как мир для всех)», методически может быть обнаружена только из *ego*, из «систематики его трансцендентальных функций и свершений», поскольку именно *ego* принадлежит центральное положение во всякой конституции.<sup>13</sup> Придерживаясь позиции онтологического преимущества возможного над действительным, Гуссерль понимает трансцендентальную субъективность как «универсум возможного смысла», а феноменологическое самоистолкование *ego* как совершающееся в «методической форме априорного истолкования, упорядочивающего факты в соответствующем универсуме чистых (эйдетических) возможностей», и поэтому это истолкование относится не к моему эмпирическому *ego*, а к универсуму моих возможностей как возможностей *ego* вообще, «возможностей моей произвольной инаковости, а потому и ко всякой возможной intersубъективности, соотносимой при соответствующей модификации с этими моими возможностями, и, далее, к миру, мыслимому как intersубъективно конституированный в ней»<sup>14</sup>. Если требования феноменологического метода и принцип всех принципов рассматривать в данном случае как те трансцендентальные уловки, которые оказываются капканом для гуссерлевской мысли, то придётся примкнуть к тем критикам феноменологии, которые как раз не приемлют принципиальные положения учения Гуссерля, отрицая возможность непосредственного созерцания, чистого взгляда Я, трактуя эти положения весьма вульгарно.<sup>15</sup> Но, тем не менее, неслучайно трансцендентальная субъективность в новоевропейской философии, с целью сохранения достоверного знания, постепенно приобретает абсолютные черты и начинает трактоваться телеологически. И в феноменологии Гуссерля трансцендентальный субъект как полюс смыслополаганий, от которого исходит вся смыслоконституирующая деятельность, который является условием возможности знания, в конце концов трактуется как абсолютный Логос, имеющий сверхтрансцендентально-субъективную природу. Деррида во *Введении к Началу геометрии* приводит слова, найденные им в одной рукописи Гуссерля: «...абсолютная идеальная Идея Полюса, идея абсолюта в новом, сверхмировом, сверхчеловеческом, сверхтрансцендентально-субъективном

смысле: это абсолютный Логос, абсолютная истина... как *ишип, verum, bonum...*» и проникательно подмечает, что Гуссерль восстанавливает во всей глубине исходный схоластический смысл трансцендентального.<sup>16</sup> Гуссерль отмечает, что «абсолютный предел, полюс, располагающийся поверх всякой конечности, к которому направлены все подлинно человеческие стремления, есть *идея Бога*»<sup>17</sup>. Не включая в свои философские построения Бога как реальную трансценденцию, в силу методологических ограничений, Гуссерль подчёркивает, что Полюс всегда есть «*по ту сторону для Я трансцендентального сознания*»<sup>18</sup>, таким образом, трактуя индивидуальное трансцендентальное сознание как место артикуляции Абсолюта, полагая последний в качестве *телоса*, в качестве регулятивной идеи, телеологически организующей человеческое познание:

«Из каждого Я ведёт *его* путь, но все эти пути ведут к одному и тому же сверхмировому, сверхчеловеческому полюсу – Богу».<sup>19</sup>

Конечно, у Гуссерля в пределах его феноменологической философии речь не идёт о Боге в религиозном понимании, в частности христианском, отождествляющем Бога и Истину. Истина для Гуссерля безусловна и абсолютна, и ещё в ранних своих работах он неоднократно замечал, что даже Богу (в его религиозном толковании) не под силу её изменить, как не под силу исполнить на скрипке дифференциальное уравнение. Истина есть *абсолютно суцая объективность*, единство значения в себе, а Бог принимается в качестве *полюса трансцендентальной субъективности* как некая абсолютная основа деятельности конечного человеческого разума и постулируется как вечная цель всех познавательных, моральных и пр. устремлений человека. В понимании Гуссерля подлинная философия как строгая наука, несущая на своих решениях печать вечности, задаче построения которой посвящён весь творческий поиск Гуссерля, возможна только в условиях стремления человеческого разума к высшей истине, а способным к этому стремлению его делает то поистине божественное начало в нём, которое обретает себя посредством человеческого трансцендентального сознания.

Трудно предполагать, что Гуссерль со всею присущею его философствованию степенью строгости и ответственности наивно полагал, что конечный человеческий разум всеобъемлюще познает истину *in facto*. Но он считал, что разум должен непременно стремиться к ней, этой высшей и недоступной истине, которая может быть доступна, как ему представлялось, феноменологически организованному познанию. По его мнению, феноменология как трансцендентальная философия благодаря своему методу вводит в игру «сверхрационализм», о чём он писал в 1935 г. в одном из писем Л. Леви-Брюлю, характеризуя феноменологию как течение, которое превосходит классический рационализм Нового времени и в то же время оправдывает его глубиннейшие тенденции.<sup>20</sup> Размеры данной статьи позволили остановиться только на некоторых наиболее



общих проблемах, с которыми сталкивается трансцендентальная философия Гуссерля, подвергаемая искушениям принимать некоторые феноменологически непроясненные предпосылки с разных сторон. С одной стороны, инфантильной мыслью, стремящейся к привычным решениям, а с другой, той философской позицией, влияние которой основоположник феноменологии переживал и которая выражена Эдит Штайн в её работе *Что такое философия?* в словах св. Фомы Аквинского:

«Специфическая достоверность веры есть дар милости Божьей. Разум и воля должны получить из этого теоретические и практические выводы. К теоретическим выводам принадлежит построение философии исходя из веры».<sup>21</sup>

Гуссерль, тщательно соблюдая требования феноменологического метода, вынужден подвергнуть «заклучению в скобки» трансцендентного Бога. Многие философские учения, принимая Бога, являющегося в акте веры, в качестве абсолютного основания, полагали, что таким образом обретали уверенность в полных гарантиях достоверности. Принципы трансцендентального исследования не позволяют Гуссерлю опираться на веру в Бога как на безусловное основание, обеспечивающее аподиктическую достоверность знания, поэтому он ведёт речь об *идее Бога*. Но примеры философских поисков, даже регулируемых трансцендентальными условиями, показывают, что философствование всегда исходит из веры – по крайней мере в то, что естественный свет разума, добываясь ясного и отчётливого созерцания, даёт очевидные результаты высшей степени достоверности. А вообще – из веры в Истину и возможности разума её достигать. И из любви к Истине – без умысла.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Бабушкин В.У. *Феноменологическая философия науки*. М., 1985. С. 164.
- <sup>2</sup> Иванова-Георгиевская Н.А. *Предисловие к публикации статьи Э. Гуссерля «Философия как строгая наука»* // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. Одес. гос. консерватория. Одесса, 1999. С. 254.
- <sup>3</sup> Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию*. Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб., 2004. С. 36.
- <sup>4</sup> Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 35.
- <sup>5</sup> Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. СПб., 1998. С. 132.
- <sup>6</sup> Гуссерль Э. *Кризис европейских наук...* С. 205.
- <sup>7</sup> Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии...* С. 95.
- <sup>8</sup> Гуссерль Э. *Картезианские размышления...* С. 74.
- <sup>9</sup> Деррида Ж. *Когито и история безумия* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. М., 2000. С. 93.
- <sup>10</sup> Гуссерль Э. *Картезианские размышления...* С. 89.

- <sup>11</sup> Там же, с. 290.
- <sup>12</sup> Там же, с. 292.
- <sup>13</sup> Гуссерль Э. *Кризис европейских наук...* С. 249–250.
- <sup>14</sup> Гуссерль Э. *Картезианские размышления...* С. 176.
- <sup>15</sup> Здесь не место для развёрнутой критики критиков, но достаточно принять в расчёт ясное понимание Гуссерлем структуры хабитуального созерцания, роли осевших смыслов в хабитуальном осмыслении, пассивного синтеза как обеспечивающего преданность мира, в котором сохраняются интенциональные импликации, чтобы не трактовать чистоту феноменологического усмотрения как стерильность (см., напр.: Гуссерль Э. *Картезианские размышления...* §27, 32; *Опыт и суждение*, §11, 25).
- <sup>16</sup> Гуссерль Э. *Начало геометрии. Введение Жака Деррида*. М., 1996. С. 199.
- <sup>17</sup> Гуссерль Э. *Статьи об обновлении* // Вопросы философии. 1997. №4. С. 115.
- <sup>18</sup> Гуссерль Э. *Начало геометрии...* С. 200.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Приводится по: Вальденфельс Б. *Вступ до феноменології*. К., 2002. С. 32.
- <sup>21</sup> Приводится по рукописи перевода: Stein E. *Was ist Philosophie?* Ed. Stein Werke. В. 15. S. 19–48 (пер. с нем. Ольги Корольковой).