

IMAGO  MUNDI

П.И.Градинаров

ФЕНОМЕНО-
ЛОГИЧЕСКИЙ
МЕТОД

Откриването на Аза



EURASIA
ACADEMIC PUBLISHERS
1996

Оглавление

Введение.....	5
§ 1. Определение метода	5
§ 2. Метод и установка	7
Раздел I ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ.....	11
Глава I ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК НАУКА БЕЗ ПРЕДПОСЫЛОК	11
§ 3. Редуктивная установка	11
§ 4. Этапы проведения редукции	13
Глава II ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРВОНАЧАЛА.....	16
§ 5. Трансцендентные и имманентные источники объективности.....	16
§ 6. Декарт и некартезианские пути редукции	18
§ 7. Критика «мирового опыта» (<i>Welterfahrung</i>).....	21
§ 8. Экзистенциальная и трансцендентальная аперцепция.....	24
Глава III МЕДИТАЦИЯ, РЕФЛЕКСИЯ И ФАНТАЗИЯ	28
§ 9. Смысл и задачи рефлексии	28
§ 10. Репродуктивные и конститутивные задачи фантазии	29
Глава IV ПРИНЦИП ПРЯМОГО ЭПОХЕ	34
§ 11. Путь психолога	34
§ 12. Объем и задачи прямой психологической редукции.....	37
Глава V ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ НАИВНОСТЬ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ.....	40
§ 13. Ego sum и Alter Ego	40
§ 14. Методы познания чужой субъективности.....	41
§ 15. Трансцендентальная наивность.....	44
§ 16. Трансцендентальный солипсизм и интерсубъективность	46
ГЛАВА VI ОБЩАЯ ТЕОРИЯ И ТИПОЛОГИЯ РЕДУКТИВНОГО ОТНОШЕНИЯ	49
§ 17. Систематические выводы из учения о феноменологической редукции	49
§ 18. Диалектика и редукция	53
§ 19. Альтернативы редукционизма	56
РАЗДЕЛ II ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ.....	57
ГЛАВА I ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ СОЗНАНИЯ	57
§ 20. «Чистое сознание» — предпосылка и цель редукции.....	57
§ 21. Зависимости между идеальной и результативной моделями «чистого сознания»	62
§ 22. Аспектуальная модель «Чистого Сознания»	64
§ 23. Функциональная модель «Чистого Сознания»	65
§ 24. Дальнейшие противоречия феноменологической идеи «Чистого Сознания»	67
Глава II ДЕСКРИПТИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ	71
§ 25. Описание аподиктических данностей.....	71

§ 26. Феноменология и психология	73
§ 27. Феноменология и логика	75
§ 28. Критерии аподиктичности истины	78
§ 29. Феноменологический опыт — Внешнее и Внутреннее восприятие	79
§ 30. Феномен как самораскрывающаяся сущность	82
§ 31. Категориальная интуиция как средство для коммуникации с аподиктическими очевидностями	83
§ 32. Предметный охват сущностной интуиции	85
§ 33. Партиципация как онтологизированная интенциональность	88
§ 34. Гносеологическая и экстатическо-метафизическая партиципация	91
§ 35. Степени ясности и контемпорализация очевидности	94
Глава III ТЕМПОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И РЕФЛЕКСИЯ	98
§ 36. Сознание и время	98
§ 37. Пространство и время	101
§ 38. Время как чистый феномен сознания	105
§ 39. Феноменологическая редукция темпоральных объектов	106
§ 40. Диаграмма времени	108
§ 41. Ретенция и протенция	110
§ 42. Трансцендентальное Я бессмертно	113
§ 43. Жизнь эмпирического Я и проблема индивидуации	115
§ 44. Рефлексия как особый метод анализа сознания времени	118
§ 45. Ретенция и рефлексия	122
§ 46. Степени и фазы в конституировании темпоральных объектов	124
§ 47. Абсолютный поток квазиобъективного времени	128
РАЗДЕЛ III РАЗУМ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ	130
ГЛАВА I ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СОЗНАНИЯ	130
§ 48. Понятие интенциональности	130
§ 49. Интенциональные предпосылки	135
§ 50. Ноэза и ноэма	137
§ 51. Интенциональные модусы сознания	140
§ 52. Методы анализа интенциональных модальностей	147
§ 53. Темпоральное описание интенционального предмета	151
Глава II ПАССИВНЫЙ СИНТЕЗ И ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ	153
§ 54. Пассивный синтез как предконституция	153
§ 55. Переход к генетической феноменологии	157
§ 56. Синтетически-априорный характер истины	160
§ 57. Логика и диалектика в пассивном жизни сознания	166

§ 58. Основные направления в синтетически-интенциональной жизни сознания.....	170
§ 59. Перцептивный синтез феноменов.....	175
§ 60. Ассоциативная жизнь сознания.....	177
§ 61. Индивидуальный и универсальный синтез	179
Глава III ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ	182
§ 62. Интенциональность и конституция	182
§ 63. Место и задачи конституции в развертывании феноменологического метода	187
§ 64. Цель конституции. Понятие историко-познавательного телоса	188
§ 65. Конститутивные функции идеирующей абстракции	189
§ 66. Типы трансцендентально-феноменологической конституции	191
§ 67. Идеально конституированная система феноменологической философии	195
§ 68. Этапы трансцендентально-феноменологической конституции вещи.....	199
Глава IV ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МОНАДОЛОГИЯ. ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ	211
§ 69. Движение к трансцендентальной интерсубъективности	211
§ 70. Социальный смысл трансцендентальной субъективности	214
§ 72. Социальность и интерсубъективность	223
§ 73. Эмоциональный априоризм и онтология социальности	225
§ 74. Конституция «анимаций» и «духовного мира».....	229
§ 75. <i>Analogia entis</i> и <i>Lebenswelt</i>	233
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	239

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД

Опыт синтетического представления феноменологической философии в критической точке её непрерывного модулирования. Феноменология не есть просто описание однозначно понятых феноменов, а подготовка к высшему познанию абсолютных сущностей, погружение в глубины нашей собственной субъективности, аподиктическое самораскрытие Я посредством метода редуктивного эпохе и построение необходимо-очевидного мира, в котором человек и бог суть синонимы.

Введение

§ 1. Определение метода

С феноменологической точки зрения понятие метода может быть истолковано в двух основных направлениях. Во-первых, как практические указания, подготавливающие условия для осуществления феноменологического познания, и во-вторых, как совокупность дискурсивно-рациональных процедур, расширяющих объем нашего знания. Понимаемый как совокупность практических указаний, феноменологический метод остается в качестве их фона, который функционализируется лишь после того, как мы выполним указания, направляющие наше внимание в сторону от объекта познания, дабы он, подобно слабым звездам, попал в наше периферийное зрение. Эту высшую различительную способность интеллектуального созерцания феноменологи называют «усмотрением сущности» (*Wesensschau*). То, что непосредственно попадает в фокус нашего зрения, есть реальное существование, схватываемое как совокупность противоречивых и случайных (контингентных) характеристик. Они фиксируются в качестве жизненно-практических очевидностей в мировоззренческих схемах естественной установки и науки и, соответственно, подлежат редукции в рамках чистой феноменологии. В середине 20-х годов Гуссерль определяет феноменологию как «новый, дескриптивный метод, который... 1) обосновывает априорную психологическую дисциплину, способную обеспечить единственно надежное основание, на котором может быть построена строгая эмпирическая психология, и 2) универсальную философию, которая в состоянии доставить органон для методической ревизии всех наук.¹» В этом определении очевидно ставится знак равенства между феноменологией и методом.

¹ Husserl, E. «Phenomenology» — in: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, p. 699.

Понимаемая таким образом феноменология противопоставляется в известном смысле исторически более поздним своим формам и, прежде всего, трансцендентальной феноменологии, описанной здесь как универсальная философия. Если феноменология есть лишь метод, который расчищает сцену для появления дескриптивной психологии, понимаемой как учение о чистых феноменах сознания, то её собственно методологические операции не могли бы быть отнесены к сфере феноменологического метода. Из неё будут исключены такие важные для понимания феноменологии процедуры, как включение в поток феноменов, описание сущностей, интенциональный анализ и селекция структурированных первичных данностей и т.д. Со своей стороны, конкретные методики трансцендентальной феноменологии, как интенциональные импликации, конституция и горизонтное структурирование региональных онтологических областей, обособятся как нефеноменологические. Реальный результат, которого достигает Гуссерль с этим определением, есть отождествление феноменологического метода с конкретными техниками феноменологической редукции.

Эта установка основоположника феноменологической философии выражена не только в статье для Британской энциклопедии, но и в ряде его фундаментальных разработок. Ряд исследователей феноменологии находятся под влиянием данной постановки вопроса и рассматривают взаимоотношение между феноменологией и методом исключительно сквозь призму феноменологической редукции². И, возможно, они правы, потому что, как отмечает и Шпигельберг в своем двухтомном сочинении, посвященном феноменологическому движению, в конце концов не становится ясно, что представляет на практике такая центральная методологическая процедура, как усмотрение сущности, тогда как практические указания для проведения редукции достаточно прозрачны, чтобы не вызывать недоумения. По крайней мере, на первый взгляд.

Второе следствие от отождествления феноменологического метода с редукцией есть изглаживание специфики частных методик, используемых, например, в рамках интенционального анализа структур сознания или в процедурах по «дереализации» феноменов. Каждый достигнутый уровень в анализе интенциональных структур может быть представлен как результат своеобразной редукции к определенным смысловым закономерностям, которым приписывается очевидностный характер. То же самое относится и к снятию экзистенциальных слоев феномена. Американский феноменолог и историк философии Джитендранат Моханти считает, что у Гуссерля

² Aguirre, A. Genetische Phänomenologie und Reduktion. Den Haag: Nijhoff, 1970, 197 S.

эйдетическая редукция «уже не есть редукция в чистом смысле слова, а пропозициональное разъяснение.³» В этом направлении можно прийти к логическому выводу, что феноменологический метод действителен единственно в форме редукции, которая есть главное основание всех методологических операций в феноменологии, и, во-вторых, что в эйдетической своей части феноменологическая редукция расчищает поле действия для особого рода лингвистического анализа с определенными онтологическими претензиями. На этой основе предпринимаются и попытки создания философской оси феноменология — поздний Витгенштейн — дзен-буддизм. Эти вопросы очерчивают ясно границы валидности феноменологической редукции и, следовательно, полезны для выяснения смысла и объема феноменологического метода, его взаимоотношений с феноменологией как целым и его роли в композировании отдельных ее частей.

Другой возможный подход к проблеме установления права феноменологического метода называться, во-первых, методом, и, во-вторых, феноменологическим, есть рассмотрение вопроса о феноменологической установке и её возможностях для «методологического» воздействия на эволюцию феноменологии. Он тесно связан с обособлением феноменологической типологии познавательных отношений.

§ 2. Метод и установка

Познавательное отношение для феноменологии не есть просто связь между объектом и субъектом в процессе познания, а драма, которая разыгрывается на фоне определенных мировоззренческих схем, со своими главными и второстепенными героями, генетически синтезированной предысторией и закулисными действиями, завязкой и кульминацией, театральным символизмом и грубым житейским смыслом. В каждом конкретном случае драма познания принимает строго определенную форму и связана с выявлением экзистенциально-релятивных или общезначимых истин, которые делают человека лучше или совершеннее. Конечная цель познания не есть знание само по себе, а духовное возвышение человека, его приобщение к высшим ценностям, приближение его к конечной цели его существования как уникального биологического вида. Разумеется, не всякое знание призвано к этому, его образовательная ценность зависит от типа установки сознания, посредством которой достигается экзистенциально, витально-функционально или сущностно значимое в жизни человека. Эти установки, согласно феноменологии, суть три: естественная, научная и феноменологическая. В каждой из них мир дан различным образом, по-

³ The phenomenological realism of the possible worlds. Ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht/Boston, 1974, p. 105.

разному схватывается и место человека в нем, задачи и смысл познания вообще.

Первый тип допредикативной организации познавательного отношения называется естественной установкой. Мир, данный в рамках естественной установки, есть мир повседневной жизни, непосредственных, нерerefлектированных связей человека с окружающей средой. Видимость наивно и беззаботно выдается за сущность мирового процесса, духовный горизонт человека не превосходит практически значимого для поддержания всей его жизненной деятельности. Вещи принимаются в их непосредственной физической данности, как реально существующие, со своим строго определенным местом в пространстве и времени, находящиеся в непрерывном взаимодействии с нами и между собой, возникающие и исчезающие. Естественная установка, следовательно, наиболее близка к позиции наивного материализма и реализма. Из нее, с помощью первичной рефлексии, достигается система натурфилософии, где стихийные начала мира суть одновременно и его глубочайшая причина, архе, самоактивный перводвижитель, задающий цикличность исторического развития. Люди находятся в изначальной родственной связи со стихиями, их бытие в высшей степени динамизировано, а их мышление — стихийно диалектическое. С другой стороны, естественная установка находится в тесной зависимости от развития и функциональных характеристик общества, где «интересы господствуют над разумом».

С онтологической точки зрения, т.е. с точки зрения того, как конституируются предметы для познающего субъекта, каков их статус как независимых от процессов познания, важнейшая особенность естественной установки есть наличие специального механизма, с помощью которого полагается реальное существование познаваемых предметов и явлений, так что человек вообще не задумывается над вопросом, реальны ли они. Это механизм, который «производит» так называемые экзистенциальные суждения, данные в беспредикатной форме по той простой причине, что, как еще Кант отмечал, существование не может быть предиктировано. Этот механизм охватывает сферу допредикативного конституирования реальности и имеет много сходных черт с другим подобным механизмом, развертывающим свою активность в области априорных данностей «жизненного мира». Но от беспредикативного до допредикативного феноменология должна пройти долгий путь от феноменологической установки, кристаллизующейся постепенно в феноменологический метод, через трансцендентальную феноменологию — к интересубъективной монадологии.

Естественная установка, несмотря на всю свою конкретность и индивидуальную специфику, никогда не дана в абсолютно чистом виде. С помощью формальных мировоззренческих схем и способов мышления она порождает своего преемника — научную установку. Степень смешанности обеих зависит от общеобразовательного уровня, которого достиг тот или иной тип общества. По самым общим своим характеристикам научная установка есть продолжение естественной — в абстрактной, повторяемой и воспроизводимой форме. Мир, который создается в научно-теоретической установке, сравнительно более устойчив, чем мир естественной установки. Его экзистенциальная релятивность чувствительно понижена как следствие расширения горизонта осмысленности предметной и духовной деятельности субъекта и повышения валидного охвата истин, которые он открывает.

В рамках поставленных ограничений субъективно окрашенное индивидуальное разнообразие продуктов естественной установки исчезает, и на их место появляются общезначимые и общеобязательные схемы. В них мир разложен на законы, принципы и «явления» согласно конкретной научной дисциплине, которая его исследует. Хотя и в обобщенной абстрактной форме, научная установка создает более или менее реальную картину реального мира. В ней механизмы экзистенциального полагания бытия объектов все еще сильны. Наличествует и обратная тенденция — идеализация исследуемых объектов и даже «противодействие» реальности в процессах математического моделирования и идеализации.

Мир научной установки создает определенные трудности для людей, чье образование культивировано преимущественно в рамках естественной установки. В конечном счете, однако, он вырастает на основе практически значимых истин, которые ратифицируются в пределах естественной установки. Более того, научная установка, сохраняя свое специфическое содержание и направленность, может трансформироваться обратно в естественную, если человек схватывает жизнь в науке как всеобъемлющее жизненное призвание.

С точки зрения феноменологии научная установка содержит ряд существенных достоинств. Во-первых, знания, достигнутые с помощью научной установки, представляют новую, более высокую ступень в процессах одухотворения окружающего человека мира. Они расширяют сферу контроля над природой, увеличивают возможности управления процессами, совершающимися в недрах материи, раскрывают необозримые перспективы перед поступательным движением человеческого разума. С другой стороны, доведенные до конца тенденции в развитии научной установки создают предпосылки для осуществления двустороннего процесса: наука становится непосредственной производительной силой и, во-вторых, объективный мир

повышает, выражаясь феноменологически, свой онтический статус, превращаясь все больше и больше в мир объективированных ценностей. Именно здесь кроется и одна из главных опасностей, которые научная установка создает для развития человечества, — опасность потери контакта с «самими вещами», от искусственного наложения человеческих целей на собственные цели «сущностной истории» мира, от искажения исторического «телоса». Эти проблемы разрабатываются Гуссерлем в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии»; они имеют огромное значение для понимания заключительного этапа развития «подлинной» феноменологии.

Во-вторых, научная установка, что касается взаимодействия абсолютного и относительного в познании, почти столь же ненадежна, как и естественная. Ее результаты, зафиксированные в форме теоретического знания, являются предметом справедливой и объективной критики в различные исторические периоды. Доказательством тому служат частые научные революции и отвержение представлений, которые в течение веков служили человечеству в качестве абсолютных истин.

И не в последнюю очередь, феноменология обвиняет научное познание в том, что оно преимущественно дискурсивно. Оно стянуто в рамки рационального, логически формализованного мышления, в понятия и категории, чей смысл и содержание не всегда имеют характер аксиоматической данности.

Феноменологическая установка полагает конец познавательным мифам и прокладывает путь к независимым от нас «аподиктично очевидным» идеальным единствам, обеспечивая тем самым «живое, интенсивное и непосредственное общение с самим миром с самими вещами.⁴» Это и есть основной лозунг феноменологической философии. Экзистенциальная релятивность познавательных образов, так характерная для естественной и научной установки, сведена к возможному минимуму. Валидность и истинность познавательного образа не зависит более от субъекта познания. Он находится в положении пассивно воспринимающей когнитивной единицы, лишенной даже самых общих своих антропологических черт.

Главная задача феноменологической установки — служить в качестве «трамплина к абсолюту», быть сущностным условием для проникновения в абсолютные характеристики бытия. В этой исключительно важной особенности феноменологической установки заложена основная идея и движущий мотив феноменологической философии вообще — стремление к

⁴ Scheler, M. Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 380.

максимальной позитивности в выявлении познавательного содержания, к наглядной рациональной эмпирии, которая преодолевает ограниченность плоского эмпиризма и рационализма. Неслучайно Brentano называет свой основной психологический труд, в котором развивает идею интенциональности сознания, «Психологией с эмпирической точки зрения», а Husserl считает, что первая методологическая часть феноменологии должна быть озаглавлена «дескриптивная психология». Шелер, со своей стороны, неоднократно подчеркивает, что философия XX века является свидетелем парадоксальной терминологической мистификации — название позитивизм, которое во второй половине XIX века имманентная школа сама дала себе благодаря непосредственному и позитивному схватыванию вещей, теперь прикреплено к философскому направлению, не имеющему ничего общего с непосредственным познанием. Феноменология, имеющая наибольшее право называться позитивизмом, вынуждена объявить себя его самым последовательным противником⁵.

Раздел I ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

Глава I ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК НАУКА БЕЗ ПРЕДПОСЫЛОК

§ 3. Редуктивная установка

Исторически утвердившаяся форма классического типа философии, феноменология, несомненно, есть нечто отличное как от феноменологического метода, так и от феноменологической установки. От метода она отличается тем, что её реализации находятся в различных областях человеческого знания — начиная с психологии, этики и права и заканчивая антропологией и метафизикой. Верно, что основные труды Husserl посвящены решению методологических проблем. Однако более верным было бы назвать их результатом философской рефлексии над философским знанием, опытом непредвзятого анализа объективности в научном познании. В этом смысле феноменология есть не столько методология, сколько метафилософия чистой рефлексии, анализ сознания и его структур с точки зрения сознания и тех же самых структур, опыт нахождения опорной точки в пределах чистого *cogito* и возвышения его в конечном счете до уровня трансцендентального источника бытийного разнообразия, который мог бы быть назван и Богом.

Рассматриваемая как феноменологическая установка, феноменология движется по линии конкретной субъективности в научном познании, она есть необходимая предпосылка для выявления истинного знания. Однако

⁵ Подобные мысли высказывает и Husserl, который характеризует феноменологию, а точнее феноменологическую установку как радикальный, «истинный» позитивизм — см.: Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle, 1913, S. 46.

феноменологическая философия отличается от установки главным образом систематическим изложением и упорядочиванием приобретенных знаний, более высокой степенью отрефлексированности считающихся очевидными первичных данностей. Она одновременно и результат, и материализация феноменологической установки, синтез установки и метода, конечная ступень в отчуждении сущностных знаний, теоретическая экспликация «самого мира» в формальные и «материальные» онтологические схемы. Но какова же все-таки конкретная техника достижения «самого мира» и имеет ли он что-либо общее с реальным миром, в котором человек помещен как действующее, познающее, любящее и ненавидящее существо? На эти вопросы отвечает учение о феноменологической редукции, представляющее собой первую фазу превращения феноменологической установки в метод.

Традиционное понимание редукции как главной методологической процедуры в феноменологии создало ей славу едва ли не синонима феноменологической философии. Однако, как было указано и во введении, отождествление по линии феноменология — феноменологический метод — редукция есть неправомерная операция, которая ведет к уничтожению значительной части специфического содержания феноменологии. Редукция есть скорее методологический параллель творчества Гуссерля, так как для него она является тематичной почти без перерывов от «Логических исследований» до «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» и претерпевает множество модификаций в зависимости от общей направленности и специфической в каждый один период развития философа темы. Его последнее произведение, хотя и на первый взгляд далекое от проблем феноменологической редукции, может быть оценено как теоретическое выражение и антропологическое оправдание краха попыток её полного, безостаточного проведения. Но, несмотря на субъективное разочарование автора от возможностей феноменологической редукции, она занимает особое место в иерархии феноменологических ценностей.

В качестве замысла редукция отвечает призыву к созданию философии без предпосылок, которая сама по себе была бы достаточным условием объективности философского знания. Однако беспредпосылочность не означает обязательно и антиаксиоматичность. Она направлена против догматизма тех наук, которые начинают построение своих систем с помощью постулатов, чья очевидная достоверность, по меньшей мере, сомнительна. Вот почему главная задача феноменологической редукции — уничтожить догматические постулаты и расчистить — путем т.н. апофатических (отрицательно-констатирующих) определений — основание для построения

универсальной философии, чья центральная задача вновь методологическая ревизия всех наук.

Вопрос о типологии и фазах редукции решается в примерно дихотомической форме. Во-первых, в границах редуктивного подхода могут быть обособлены два главных типа редукции — воздерживающая (рестриктивная) и созидательная (конструктивная), и, во-вторых, её осуществление проходит через две обязательные фазы: феноменолого-психологическую и трансцендентально-эйдетическую. Определенные возражения вызывает конструктивный тип редукции, потому что редукция отождествляется чаще всего с радикальным проведением принципа воздержания, ἐποχή. Это неоправданное сужение границ валидности и применимости феноменологической редукции. И чтобы не приносить содержание в жертву терминологии, мы назовем конструктивный путь редукции еще аналитико-экспликативным.

§ 4. Этапы проведения редукции

Феноменолого-психологическая редукция направлена прежде всего на мир естественной установки и более редко на научные положения. Их специфика как объект редукции состоит в том, что они должны каким-то образом быть выявлены в границах естественной установки, принять экзистенциально-релятивную форму индивидуального человеческого знания. По отношению к нему мы можем сомневаться, не подрывая общей валидности научных истин. Главный предмет феноменолого-психологической редукции — трансцендентное, т.е. схватываемое как независимо существующее от сознания человека бытие, чья реальность полагается специальными механизмами естественной установки, продуцирующими допредикативные экзистенциальные суждения. Основная цель первой части феноменологической редукции — достижение сферы имманентного, которая понимается как сфера внутреннего опыта. В соответствии с брентановской постановкой об абсолютной достоверности внутреннего опыта только бытие сознания аподиктично очевидно. Чтобы достичь его, весь опыт субъекта должен быть подвергнут ряду взаимосвязанных методологических процедур, которые отделят внутреннее от внешнего, имманентное от трансцендентного и представят его в возможно чистейшем виде. Эти задачи берет на себя феноменолого-психологическая редукция, которая должна расчистить поле действия для дескриптивной психологии как первой в генетическом плане феноменологической дисциплины.

Прежде всего, Гуссерль оживляет картезианское методическое сомнение. Оно не затрагивает вопрос о реальном существовании мира, а

есть лишь вспомогательная операция для приближения к центру нашего эмпирического сознания. Радикальное *ἐποχή* означает полное воздержание от объективирующих позиций в опыте, оно связано с исключением полагающих реальность суждений, которые мы отметили как экзистенциальные. Термин, который использует Гуссерль — *Einklammerung*, переводится чаще всего как «заключение в скобки», хотя столь же часто Гуссерль говорит и об *Ausklammerung*, «выведении за скобки». В или за скобками, реальный мир перестает быть гносеологически функциональным, он «повешен на гвоздь», «суспендирован». Именно эта ситуация временно отложенной функциональности реальности рассматривается феноменологией как наиболее благоприятное условие для адекватного исследования и постижения мира самоочевидных психологических феноменов. «Я не имею никакого основания сомневаться в существовании мира — заявляет Гуссерль, — но я спрашиваю, является ли оно полностью достоверным... и я размышляю о математической очевидности, которая заставляет меня различать эмпирическую и аподиктическую несомненность.⁶» Мир естественной установки в экзистенциально-эмпирическом отношении безусловно несомненен, ни один разумный человек не мог бы отрицать его фактическую реальность. Однако феноменология — подобно математике — требует аподиктической, очевидно-необходимой несомненности, которую естественная установка не в состоянии доставить. Это и есть главное логическое основание для феноменологической критики естественно-установочных положений.

Для осуществления идеала феноменологического познания — достижения аподиктической несомненности чистых фактов, редукция к феноменам, к чистому психическому как имманентная данность осуществляется в два последовательных этапа: 1) систематическое и радикальное *ἐποχή*, и 2) специализированное распознавание, схватывание и описание очевидно данных смысловых предметных единств. Последний этап, который по-существу представляет «конструктивную» сторону редукции, распадается, в свою очередь, на два — описание нозтики, т.е. переживания как процесса, как совокупности актов, которые совершаются во всех структурах сознания, и, во-вторых, описание нозматики, пережитого как содержание познавательного образа. Сообразно этим двум частям феноменологическая психология подразделяется на функционально-нозтическую и предметно-нозматическую. Онтологические варианты этого подразделения находим у Шелера, который различает два главных типа феноменологической онтологии — онтологию духа и онтологию мира. Итак, главный результат феноменологической редукции — достижение потока

⁶ Husserl, E. *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. *Husserliana*, Bd. 8, Den Haag, 1959, S. 311.

переживаний чистого психологического Я, в котором динамическая структура и «феноменальное» содержание чистого феноменолого-психологического сознания даны как недифференцированная процессуальность. На этой ступени редуцированности «рабочего поля» феноменолога вступают в силу полномочия феноменологического опыта. Он есть первая методологически закрепленная инстанция в ходе превращения феноменологической установки в метод.

Абстрагирование от индивидуальных антропологических, биологических, физиологических, психических и социальных характеристик, которое было главным содержанием феноменолого-психологической редукции, — недостаточное условие для установления глубочайших функциональных и содержательных закономерностей в центре субъективности. Для осуществления этой цели редукция должна проникнуть во свою вторую фазу — трансцендентально-эйдетическую. Акценты здесь уже смещены. Главный предмет трансцендентально-эйдетической редукции — имманентное, т.е. первая достигнутая «феноменальная» ступень в редукции эмпирического сознания, а основная её цель — сфера трансцендентного, которое, в отличие от предмета феноменологической редукции, относится не к реально существующему, а задано как его объективный смысл и значение. Это мир идеальных сущностей, эйдосов, откуда и происходит название второй редукции. Рестриктивные функции радикального *ἐποχή* вновь вступают в силу, и познающий субъект освобождается от самых общих своих антропологических, психических и других черт, которые оказываются крепким орешком для феноменолого-психологической редукции. Тем самым эмпирический субъект полагает конец своим метаморфозам и покидает редуктивный цикл как трансцендентальная субъективность, чистая явленность сущностей, пространство, в котором актуализируется их объективное значение.

Движение к ноэматической трансцендентности как конечная цель эйдетической редукции намечает одновременно и путь, по которому феноменология продвигается к окончательному своему превращению в трансцендентальный идеализм. Эйдетическая редукция создает возможность для построения феноменологической метафизики, которая отвечала бы условию беспредпосылочности. Ближайшие сподвижники Гуссерля — Шелер и Н. Гартман — осуществляют на практике идею метафизики познания, имеющей основой феноменологическое учение о редуцированном сознании⁷.

⁷ См. Hartmann, N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin/Leipzig, 1921; Scheler, M. Späte Schriften. GW, Bd. 9, Bern, 1976; Scheler, M. Schriften aus dem Nachlaß. Erkenntnislehre und Metaphysik. GW, Bd. 11, Bern, 1979.

Что касается феноменологии Гуссерля, её «беспредпосылочная» чистота обоснована с помощью нескольких скрытых метафизических постулатов, которые оказывают влияние и на формирование феноменологического метода. Мы видели, что для Гуссерля феноменолого-психологическая редукция означает исключение трансцендентного из внимания феноменолога. Феноменологическое «рабочее поле» — область ясного и имманентного, сфера редуцированного до чистого феномена. Абсолютная данность и абсолютный феномен идентичны. Воздержание от полагающих реальность суждений, которое для Гуссерля ознаменовало переход к абсолютному феномену как абсолютно данному, демонстрирует в чистом виде и различия между феноменологией и метафизикой. Тогда как для феноменологии абсолютная данность есть нечто последнее в теоретико-познавательном плане, для метафизики она — исходный пункт для спекуляций. Феноменологическая философия, следовательно, должна бы начинаться с независимого феноменологического исследования, т.е. с радикального проведения редуктивного подхода, а не с метафизики. Таким образом, Гуссерль удовлетворяет и требованию беспостулатной философии — феноменология начинается с выявления собственного метода и поэтому не догматично положена. Несмотря на это, однако, в основе феноменологической философии заложены два метафизических постулата, которые очевидны при анализе концепции феноменологического опыта и феномена. Во-первых, познавательное переживание положено как очевидная данность и высший критерий объективности и адекватности полученного гносеологического образа, и, во-вторых, данность положена как бытие, как *Sosein*, причем абсолютное бытие отождествляется с абсолютно данным. «Независимое гносеологическое» движение к феноменологическому абсолюту подталкивается из-за кулис невидимой рукой метафизического абсолюта. Психологическая данность, объявленная Гуссерлем феноменологической, незаметно трансформируется в метафизическую и, несмотря на несомненные объективно-онтологические устремления в феноменологии, создает необходимые для субъективно ориентированной философии предпосылки, которые проявляются в учении о конститутивных функциях трансцендентальной субъективности.

Глава II ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРВОНАЧАЛА

§ 5. Трансцендентные и имманентные источники объективности

В лекциях 1923/24 гг., изданных в томах VII и VIII Гуссерлианы под общим названием «Первая философия», Гуссерль начинает систематическую разработку обширного поля проблем, которые позже приведут его к «Кризису европейских наук». Прежде всего здесь речь идет о месте человека и роли трансцендентальной субъективности в мире радикально

изменившегося исторического телоса. Главный вопрос «Первой философии», занимающей не только свое название, но и некоторые характерные стилистические средства и категориальные обороты из метафизики Аристотеля, — выяснение фундаментальной для всякой философии проблемы о первоначалах, о системе основополагающих аксиом, на которых должны быть воздвигнуты определенные гносеологические или онтологические структуры. Исходная точка зрения «Первой философии» — трансцендентальная феноменология, которая схватывается как результат проведения трансцендентально-эйдетической редукции. Её конечная цель — построение универсальной философии как высшее выражение методологических устремлений феноменологии.

Главное средство для постепенной трансформации трансцендентальной феноменологии — феноменологический анализ источников объективности, достижение которой определяется как идеал философского познания. Сохраняя значение редуктивного воздержания от полагающих реальность суждений, Гуссерль различает два главных источника, из которых универсальное философское знание черпает свою объективность. Первый из них связан с постулированием трансцендентального как независимой от человека сферы общезначимых сущностей и значений, а второй — с объективностью имманентного, конституирующегося в рамках трансцендентальной субъективности. «Источники в первом смысле — заявляет Гуссерль — суть различные роды оснований и принципы объективно-логического связывания. Источники во втором смысле — роды сознания (ментальные эссенции) и принадлежащие им сущностные законы.⁸» Обособление трансцендентной и конститутивно-имманентной объективности — главное отличие трансцендентальной феноменологии от трансцендентальной философии Канта, который, по Гуссерлю, не имеет представления о выросшем на этой основе методе достижения и анализа философских аксиом. Если бы Кант мог пересмотреть свой критический «феноменологизм» и реконструировать его на основе равной значимости трансцендентного и имманентного в познании, его трансцендентальный идеализм едва ли отличался бы от основных идей поздней феноменологии. Гуссерль подчеркивает преемственность в развитии европейского рационализма и представляет феноменологию как законного наследника лучших идей, разрабатывавшихся в немецкой классической философии. Этим он надеется пресечь в зародыше возможные обвинения в иррационализме и психологизированном интуитивизме. Здесь же и главные

⁸ Husserl, E. *Erste Philosophie* (1923/24). 1. Teil. *Kritische Ideengeschichte*. *Husserliana*, Bd. 7, Haag, 1956, S. 382.

причины ревизии, которой подвергнуто картезианство, а также попыток его феноменологизирования⁹.

§ 6. Декарт и некартезианские пути редукции

Гуссерль начинает свое исследование о возможности нетрадиционных интерпретаций феноменологической редукции с утверждения, что «картезианский путь» редукции, положенный в основу его разработок с 1907 по 1913 г., неприемлем для трансцендентальной феноменологии. Он не дает ясного представления о методе, по которому философия должна быть выстроена как «строгая наука», и поэтому должен быть оставлен. Универсальная философия обязана найти предпосылки своей общезначимости в себе самой, а не в сфере эмпирически редуцированных частнонаучных постулатов, которые сами нуждаются в универсальном обосновании. Только в таком случае она сможет выполнить свое предназначение быть их методологическим реорганизатором. Самообоснованность универсальной философии достигается в единстве познающей субъективности, схватываемой в её трансцендентальной чистоте, в феноменологическом анализе аподиктической очевидности исходного для всякого научного философствования пункта. Несмотря на существенные возражения против «картезианского пути» редукции, Гуссерль рассматривает философию Декарта как первую форму, в которой вопрос о «философских аксиомах» решается на действительно научной основе. Философ должен проникнуть в сферу собственного теоретического сознания и вывести оттуда ясно и отчетливо, на основе очевидных и неоспоримых данностей, основной аксиоматический принцип всякого рационального философствования. *Cogito ergo sum* однако, несмотря на свои рационалистические претензии, есть принцип эмпирического сознания. Он связывает, хотя и в более общей форме, существование и сущность. От очевидного в имманентном смысле неправомерно делаются заключения о реальном существовании трансцендентного в натуралистическом смысле, и это, вероятно, главное основание, по которому Гуссерль отвергает аподиктический характер картезианской экзистенциально-гносеологической импликации. Она есть как бы философско-рационалистическое выражение позиции естественной установки, теоретико-философская модификация естественно-мировоззренческого механизма, некритично полагающего реальность предметов в опыте.

⁹ См.: Гуссерль, Э. Введение в феноменологию (Картезианские медитации). София: Евразия, 1996, с. 143-293.

Достигнутая степень рациональной редукции недостаточна для выявления чистых постулатов когитирующего Я. Ориентированная на реальность философия, разумеется, может удовлетвориться обосновывающими возможностями «Я существую, потому что мыслю» и начать процесс своего теоретического развертывания. Однако трансцендентальная феноменология, в силу ряда обстоятельств, затрагивающих её универсальный методологический характер и требование абсолютной беспредпосылочности, не удовлетворена уровнем совершенства, который демонстрирует принцип «Я есмь». Она ставит перед собой задачу превратить его в абсолютно адекватный и потому характеризующийся аподиктической очевидностью. Если принять результат картезианского методического сомнения за исходную точку в анализе субъективных очевидностей, то лишь далее «философствующее Я сможет быть схвачено, на основе определенной методической апперцепции, как трансцендентальное или чистое Я и найти в этом обстоятельстве основное поле своей теоретической работы.¹⁰»

Задача аподиктического обоснования принципов построения универсальной философии может быть решена только с переходом к очевидным данностям трансцендентальной субъективности. В этом смысле трансцендентально-эйдетическая редукция есть необходимое условие для критического анализа и «реконструкции» общих философско-логических схем, которые сделают эффективным вмешательство универсального феноменологического наукоучения в методологическое переустройство «частных наук».

Особенное в поздней теории феноменологической редукции состоит в том, что она должна направляться не на положения естественной установки вообще, а на естественно-установочные элементы в философском осмыслении действительности. Главный объект редукции здесь — не некритичное полагание реальности трансцендентного в сфере его всеобщей значимости, а методическое отвержение всякой ориентации, которая не ведет к созданию универсальной науки. Вот почему главное положение, от которого следует исходить в данном случае, — не «Я есмь», а то, что дано в сознании философа с силой очевидности: «Я как начинающий философ». Им не говорится ничего о реальном существовании исходной субъективной точки в анализе познания, ей не приписывается сомнительная реальность, как это происходит с картезианским *cogito ergo sum*, а фиксируется лишь первичная рефлексия, которая от начала до конца философская. Принимая это положение за исходную точку в создании универсальной философии, мы будем предохранены от случайного привнесения гетерогенных элементов в

¹⁰ Husserl, E. Erste Philosophie. Reduktion, S. 7.

саму её аксиоматическую базу и гарантируем её самостоятельное, беспредпосылочное развитие.

Положение «Я как начинающий философ», которое должно быть поставлено в начало трансцендентальной философии, можно оценить как феноменологический аналог трансцендентальной апперцепции Канта. Между ними существует даже терминологическое сходство. Гуссерль обозначает исходное начало трансцендентальной феноменологии как «методическую апперцепцию» и отождествляет её с редуцированным до чистых оснований трансцендентальным субъектом. Однако для Канта трансцендентальная апперцепция — более поздний продукт в развитии критической философии. Она сопровождает каждый акт рефлексии над содержанием феноменального содержания. Для Гуссерля методическая апперцепция — позитивный феноменологический субстрат, на основе которого разворачиваются универсально-конститутивные функции трансцендентальной субъективности. Природа этого субстрата не только логическая, т.е. связанная единственно с мышлением (рефлексией), но и включает в себя определенные эмоционально-волевые структуры. Это нечто новое не только для феноменологии, но и для трансцендентального рационализма.

Несмотря на всю свою радикальность, Гуссерль не порывает окончательно с картезианской традицией в толковании редукции. «Картезианские медитации» конца 20-х годов возвращают его вновь к теме методического сомнения в философии, и он разрабатывает её с последовательностью, превосходящей декартову. Но даже в рукописи 1923/24 г. Гуссерль рассматривает переход к существованию положенных мыслью предметов и отношений как возможный и объяснимый в рамках трансцендентальной феноменологии. От её исходного положения: «Я как начинающий философ» через последующие «медитации» можно прийти к столь же очевидному положению: «Я есмь — этот мир есть». Гуссерль считает, что его очевидность может быть доказана двумя путями: во-первых, путем естественной установки, и, во-вторых, путем трансцендентально-феноменологического анализа следствий, вытекающих из первого аксиоматического положения феноменологии. Естественно-установочное доказательство имеет больше практический смысл и затрагивает допредикативные структуры познающего субъекта, которые складываются в тесном взаимодействии с реализацией жизненно-практических целей человека. Трансцендентально-феноменологический способ доказательства дает равное право обеим частям следствия из первого постулата, но в конечном счете ориентируется на утверждение обосновывающего общезначимый характер первого члена оппозиции, а именно: «Я есмь».

«Положение Я есмь должно быть принципом всех принципов и первым законом всякой истинной философии. Можно [легко] доказать, что вывод относительно существования мира (вторая часть оппозиции — мир есть) не выдерживает испытания аподиктичностью и что мировое целое... должно остаться без значения для действительной фундаментальной философии.¹¹»

Рационализм Декарта действительно придает *cogito ergo sum* характер первичной онтической очевидности, выведенной на основе онтологически индифферентного проведения принципа методического сомнения. В нем реальность *cogitans* доказывается не только в субъективном плане, но и как часть мирового целого. Мыслящий субъект реален в конкретно физическом смысле, но его реальность как нераздельной части мирового механизма демонстрируется трансцендентальными средствами, т.е. актом мышления. Вот почему, чтобы объяснить принципиальную координацию двух субстанций — протяженности и мышления, Декарт нуждается в третьей, всеобъемлющей субстанции, а именно Боге. Гуссерль подрезает онтологические аспирации картезианского *cogito*, ограничивая его функциональность сферой субъективно значимых аподиктичных очевидностей. Реальность субъекта доказывается как единство непротиворечивых аксиом трансцендентальной феноменологии, результирующих в фундаментальный постулат «Я есмь». Его системообразующая активность проявляется только по отношению к универсальной философии и исключает из поля зрения феноменолога все вопросы, связанные с построением контингентных онтологий различных реалитетных сфер. «Я есмь» конструирует только формальные схемы этих онтологий, чья значимость должна быть обоснована трансцендентально, чтобы быть верифицированной практически в ходе методологической ревизии частных наук.

§ 7. Критика «мирового опыта» (*Welterfahrung*)

Прежде чем достичь создания формальных и «материальных» онтологий, феноменология должна подвергнуться критическому анализу методологические возможности второй части двойного следствия фундаментального феноменологического постулата, а именно — смысловую обоснованность положения «Мир есть». На первый взгляд эта задача как бы совпадает с редуктивной критикой экзистенциальных суждений, генерируемых в рамках естественной установки. Однако её основная цель существенно отличается от цели феноменолого-психологической редукции. Первая часть редукции «уничтожает» трансцендентное, тогда как критика положения «Мир есть» затрагивает не столько реальность предметов в

¹¹ Ibid., S. 42.

опыте, сколько универсальную значимость «мирового опыта» как осмысленный теоретический конструкт. Основная её цель — сведение «мирового опыта» к основным его конструктивным элементам, а также трансцендентально-феноменологическая проверка их аподиктической несомненности. Однако для Гуссерля ответ на вопрос об аподиктической очевидности аксиоматических элементов «мирового опыта» однозначно предопределен уже в самой постановке проблемы. Критика «познания мира» (познание и опыт в немецком языке передаются одним словом — *Erfahrung*) призвана доказать «неустранимую случайность» (*unaufhebbare Kontingenz*) положения «Мир есть». Таким образом, принцип беспредпосылочного исследования первичных феноменологических данностей нарушен уже в предварительной фазе трансцендентально-феноменологического анализа. То, что должно быть показано как закономерный, логически обоснованный результат независимых изысканий, предполагается как догматическое предубеждение, направляющее ход дальнейшей исследовательской работы.

Нетрудно видеть, что феноменологическая критика «мирового опыта» направлена главным образом против физикализма в философии Нового времени, который опирается на практическую доказательность эмпирического знания и, в частности, может быть определен как теоретическая модификация естественной установки. Естественно ожидать, что феноменологический редукционизм по отношению к естественной установке перерастет в преднамеренный негативизм в оценке всех попыток представить её основные положения в научно-систематизированном виде. У Гуссерля эта первичная «феноменологическая» установка материализуется в его двойственном отношении к целостному философскому творчеству Декарта, которого он оценивает как основоположника двух главных направлений в европейской философии — трансцендентализма и физикализма (или натурализма). Оба они заложены как возможности в аксиоматическом постулате картезианства, первое — как следствие творческих сил трансцендентального положения «Я есмь», второе — как последовательное развитие генерализированной естественно-установочной аксиомы «Мир есть». Исчерпывающей философской значимостью, однако, обладает лишь первое положение, которое поэтому может служить надежным фундаментом в построении универсальной феноменологической философии. Однако трансцендентализм Декарта обоснован эмпирически, что обуславливает необходимость некартезианских путей редукции. Физикализм, со своей стороны, непригоден для трансцендентальной феноменологии именно в силу своего откровенно материалистического характера.

Остановимся теперь на некоторых конкретных результатах, достигнутых Гуссерлем в ходе критического переосмысления основных положений универсального эмпирического опыта. Общий вывод относительно трансцендентально-обосновывающих возможностей «мирового опыта» определенно отрицательный. «Я все еще ищу архимедову точку — заявляет Гуссерль с известной долей разочарования, — на которую могу опереться абсолютно, ищу познавательную основу, на которой воплотить свою первую, так сказать, абсолютную работу.¹²» И действительно, в направлении, ведущем к универсальному эмпирическому познанию, Гуссерль просто не мог обнаружить ничего, достойного внимания феноменолога.

Мы уже указали, что последовательное проведение трансцендентального принципа «Я есмь» ведет к крайностям философского солипсизма. Чтобы избежать фатального погружения в затягивающие воды солипсизма, Гуссерль выдвигает против себя — на этот раз в необычной для него роли реалиста — «возражения безумия» и опровергает их как несостоятельные. Трансцендентальный солипсизм объявлен феноменологически невозможным, но эта невозможность демонстрируется универсально-эмпирическими средствами. В рамках трансцендентальной феноменологии нет такого аппарата, который мог бы доказать множественность абсолютного гносеологического субъекта. В ней можно говорить непротиворечиво только о монистически интерпретированной субъективности. Вот почему в поздней феноменологии появляется понятие «интерсубъективная монадология», которая синтезирует требования универсального эмпиризма с постулатами последовательного трансцендентализма.

Индивидуальное сознание каждого человека может быть редуцировано до трансцендентально-феноменологических своих оснований и представлено как своеобразная монада, которая «не имеет окна в мир», но, несмотря на это, «отражает весь мир». На этой основе вырастают методы анализа феноменологической интерсубъективности, главное место среди которых занимает метод вчувствования в сущность «другого Я» и его герменевтические вариации на тему бытийной вовлеченности в язык.

Второй основной результат, к которому Гуссерль приходит в анализе аподиктического потенциала «мирового опыта», связан с необходимым обособлением двух главных типов субъектного бытия, имеющих фундаментальное значение для непротиворечивого построения трансцендентальной феноменологии. В случае их произвольного смешения возникает реальная опасность затмить специфику универсальной

¹² Ibid., S. 69.

философии, чья предметная область может заполниться содержанием, заимствованным из тематических ареалов универсального эмпирического познания.

Если я окажусь в роли медитирующего феноменолога, первое, что представится моему сознанию с ясной и отчетливой необходимостью, — это раздвоенная структура моего субъектного бытия. С одной стороны, я столкнусь с моим человеческим наличным бытием (*Dasein*), которое копирует модели перцептивных образов, составляющих объем самопознания в рамках «мирового опыта», т.е. я извлеку содержание моего эмпирического существования из натуралистически обоснованного самопознания, или, иначе сказано, моя экзистенциальная апперцепция будет произрастать на почве универсального эмпирического познания. С другой стороны, я буду вынужден признать необходимое «существование» моего трансцендентального бытия. Таким образом, уже на уровне отрефлексированного эмпирического познания мы должны различать два типа апперцепции.

§ 8. Экзистенциальная и трансцендентальная аперцепция

У Декарта экзистенциальная и трансцендентальная аперцепция представлены как аналитические компоненты *cogito ergo sum* и находятся в сложных отношениях субординации. Трансцендентальная аперцепция (*cogito*) ведет к утверждению моего собственного существования как эмпирически реального субъекта (*sum*). Но это совсем не означает, что она охватывает онтологические основания моего существования. Переход от сущности к существованию у Декарта имеет характер чисто методической импликации. А импликация не говорит ничего об экзистенциальном или каузальном приоритете своих составляющих. Вот почему первоначальный картезианский постулат может быть положен в основу различно ориентированных философских систем. Почему? Потому что методическая импликация Декарта имеет обратную, причем каузально-генетическую (и онтологическую) силу. И это вполне объяснимо, если иметь в виду, что импликация верна во всех случаях, за исключением одного — когда А истинно, а В — неистинно. Другими словами, экзистенциальная аперцепция (*sum*) должна быть всегда истинной, чтобы картезианский постулат приобрел силу фундирующего принципа. А этим подчеркивается и онтологическое преимущество «субстанции», чье существование и единство в эмпирическом опыте констатированы экзистенциальной аперцепцией. Переход к *cogito* становится возможен лишь после того, как мы установили неопровержимую очевидность моего существования как протяженного материального субъекта. Именно эта последняя очевидность содержит материальную основу для правильного проведения и вообще для возможности

«гносеологической импликации» Декарта. У него трансцендентальная аперцепция есть рефлексия не столько на трансцендентальное бытие познающего субъекта, сколько на его экзистенциальное осознание как протяжной субстанции, и именно в этом смысле она функционирует в рамках универсального эмпирического опыта. Дуализм Декарта продиктован его универсальным эмпиризмом, который он не в состоянии — даже средствами последовательного рационализма — превратить в трансцендентальный идеализм. Там, где у Декарта можно говорить об идеализме, он проблематичен, как совершенно верно отмечает и Кант.

В критической философии Канта трансцендентальная и экзистенциальная аперцепция представлены соответственно как объективное и субъективное единство самосознания. Объективность предметов в опыте и наше знание о них гарантируются трансцендентальным субъектом, который, в отличие от декартовой субъективности, не есть результат методической обработки универсального эмпирического познания, а выведен вне всякого возможного опыта и потому не содержит в себе никаких эмпирических элементов. Трансцендентальная аперцепция (*Ich denke*) сопровождает как фоновая возможность всякую мысль и этим обеспечивает тождество когитирующего субъекта. Постоянство предметов в опыте зависит от того, насколько структуры трансцендентального субъекта могут поддерживать свой инвариантный характер в рамках предварительно фиксированного тождества. Если они будут изменены, изменится и опыт, чью объективность они синтезируют трансцендентально. Характерно для позиции Канта, что объективное единство самосознания есть нечто, что не может быть показано непосредственно и, следовательно, не обладает характеристиками опытного знания. Оно обеспечивает объективность предметного знания, но не содержит в себе оснований для собственной объективности, и в этом смысле не есть абсолютное знание. Известно, что трансцендентальное единство аперцепции у Канта проявляется в двух формах. Его сущность мы обнаруживаем в т.н. трансцендентальный синтез. Именно синтетическое единство трансцендентальной аперцепции есть основной принцип всякого познания. Что касается самоидентифицирования мыслящего субъекта, реализующегося в форме *Ich denke*, то оно есть лишь отблеск спонтанной деятельности трансцендентального Я. *Ich denke* характеризует не столько саму эту деятельность, сколько её результат — тождество Я с самим собой, которое называется аналитическое единство трансцендентальной аперцепции. Из двух форм трансцендентальной аперцепции аналитическая имеет значительно более субстанциальный характер. Синтетическое единство трансцендентальной аперцепции выражает момент абсолютной связанности и необходимого следования предметов и явлений в опыте, оно конституирует их объективность как чувственных феноменов.

«Аналитическая аперцепция» превосходит рамки критической философии и предполагает объективистскую систему, в которой единство и основания познавательной деятельности субъекта вынесены вне его как принадлежащая ему функциональная сущность и понимаются в конце концов как «нечто в себе и само по себе».

Анализ трансцендентально-обосновывающих возможностей универсального эмпирического познания, заключенного в положении «Мир есть», показывает, что феноменология должна различать два типа субъектного бытия — экзистенциальное и трансцендентальное, которые фиксируются в двух основных формах аперцепции вообще. Для Декарта трансцендентальное самосознание возможно как плод размышлений над универсальной эмпирией в физикалистском смысле. Оно построено на рациональной обработке очевидностей, которые доставляет опыт, и не превосходит как трансцендентная сущность его рамки. Гуссерль согласен, чтобы трансцендентальное Я оставалось в рамках опыта, но в таком случае понятие опыта должно быть радикально расширено, чтобы не впасть в плоский эмпиризм. У Канта трансцендентальное Я имеет уже свою собственную специфику как синтетическое единство трансцендентальной аперцепции, но в своем качестве аналитического, т.е. в своем качестве теоретически нереализованной субстанции, выведено вне опыта. И здесь принципиальная возможность для феноменологического опыта отвергнута *in nuce*, а тем самым универсальная философия лишается перспективы познать абсолютно трансцендентальные корни познавательной деятельности субъекта. Задача Гуссерля — непротиворечиво соединить «положительные» моменты в двух концепциях и попытаться: а) освободить трансцендентальную субъективность от покровительства универсального эмпирического познания и влияний натурализма, и б) сделать возможным переход к её адекватному — и в этом смысле абсолютному — познанию, расширив объем составляющих опыт познавательных процедур и показав их феноменологическую обоснованность.

Полагая критику «мирового опыта» в основу анализа аподиктических очевидностей, гарантирующих переход от универсального эмпирического познания к трансцендентальному, Гуссерль надеется выявить скрытую до этого момента «трансцендентальную субъективность и её трансцендентальную жизнь. Потому что только этим путем трансцендентальное Я может быть схвачено как чисто бывающая в себе и для себя субъективность, как некая самообосновывающаяся сфера бытия в круге моего опыта.¹³» Однако постановка проблемы не означает её автоматического снятия. Гуссерль декларирует категорично намерение

¹³ Ibid., S. 76.

построить абсолютную форму трансцендентального идеализма как продолжение лучших традиций, содержащихся в кантовой системе трансцендентального идеализма. Но, прежде чем начать окончательное осуществление этого намерения, он обязан выяснить способы, которыми достигается аксиоматическая база трансцендентальной философии, и проверить, насколько её элементы отвечают критерию аподиктичности. Должно быть доказано, что абсолютизирование трансцендентального Я как конститутивного элемента опыта не ведет к солипсистским заключениям. Для выполнения этой задачи, однако, не существует чисто логических или трансцендентальных средств, так как все они ведут единственно к обоснованию уникальности познающего Я независимо от степени, в которой расширяются границы моего опыта. Вот почему Гуссерль вынужден вновь вернуться к аподиктическим очевидностям универсального эмпирического познания и ввести новые экзистенциальные постулаты, нарушая в очередной раз принцип безусловной беспредпосылочности трансцендентальной феноменологии.

Прежде всего под сомнение поставлено само исходное начало, от которого через последовательные редукции достигаются фундаментальные положения феноменологической философии. Уверенность, что феноменологически независимое исследование должно начинаться от анализа очевидностей, фиксированных в рамках моего опыта, серьезно поколеблена. Гуссерль ставит вопрос, не должны ли мы останавливаться на «всяком объективно действующем и страдающем Я», чтобы применить редуктивный подход к царству объективно значимых истин или чистых феноменов. А это не означает ничего иного, кроме отказа от принципа неоспоримой достоверности очевидностей, «доставляемых» внутренним опытом, чей самоочевидный характер был положен в основу всей феноменологической психологии. Признавая объективную реальность множества действующих и страдающих субъектов за постулат, без которого феноменология не может, Гуссерль оставляет надежды, связанные с абсолютной фундаментальностью внутреннего опыта, и направляется к значительно более достоверной реальности внешнего опыта.

Обращение к очевидностям внешнего опыта, величайшая из которых — существование других людей, отмечает одновременно и процессы скрытого распада «последовательного» трансцендентализма за счет универсального физикализма и натурализма. Критикуя Декарта за его «позитивистскую» опору на аксиоматические данности универсального эмпирического познания, Гуссерль в своих попытках удержать трансцендентальное Я в рамках опыта все более и более склонен рассматривать редукцию как

«природосообразный» процесс, т.е. тайно признает правильность картезианского хода редукции.

Глава III МЕДИТАЦИЯ, РЕФЛЕКСИЯ И ФАНТАЗИЯ

§ 9. Смысл и задачи рефлексии

Понимание феноменологической редукции не просто как совокупности «логических актов», направленных на парирование суждений, задающих реальность предметов в опыте, а как «природосообразных» размышлений над моим наличным бытием (экзистенцией) есть поворотный момент в эволюции феноменологии. Этот поворот к очевидным данностям экзистенциального опыта («мирового опыта») можно оценить как дальнейшее радикализирование (редуктивного) *ἐποχή*, как опыт рационального осмысления первичных феноменологических процедур, целью которых является обнажение чистых фактов, как «метакритическая» рефлексия над начальными методологическими операциями в феноменологии.

До этого момента мы сознательно избегали понятия рефлексии, так как оно тесно связано с теорией отражения. Но, несмотря на естественную свою антипатию к теории отражения, феноменология все же не может обойтись без некоторых основных её положений. Прежде всего они проявляются в учении об интенциональности и, в частности, в разделе о природе интенциональных структур, которые почти во всех вариантах феноменологии рассматриваются как ментальное отражение определенных априорных форм, будь то экзистенциальные или эссенциальные. Во-вторых, понятие отражения обосновывает и такие категории, как «медитация» и «методологическая рефлексия». Медитация есть интуитивистский аналог рефлексии. Там, где нужно показать самоактивный характер данного в опыте и полное растворение сознания в нем, философы всегда предпочитают термин медитация значительно более строгому «рефлексия». Несмотря на то что оба слова означают «размышление», они связаны с различными концептуальными структурами и выражают различные познавательные установки. Если установка определено интуитивистская и априорно-натуралистическая (т.е. пледирует за врожденный характер априорных структур), какова позиция Гуссерля конца 20-х и начала 30-х годов, то термин медитация будет означать углубление в материал априорно данного и непосредственное постижение его рациональной структуры. Если же философ настроен «натуралистично» (или же объективно-идеалистически), он обратится к возможностям категории «рефлексия» и постарается наиболее адекватно отразить структуры познаваемого объекта. Но есть одна, хотя и ограниченная, область, в которой медитация как средство

созерцательного проникновения в сущностные закономерности исследуемых вещей и явлений, по меньшей мере, нефункциональна. Это сфера перехода от естественного опыта к феноменологической установке. Медитация возможна исключительно в рамках феноменологической установки, но не на подступах к ней. Здесь требуется введение предоперативной процедуры, которая имеет целью отразить способы, какими естественная установка преобразуется в феноменологическую. Эту процедуру Гуссерль обозначает термином «методологическая рефлексия»: «Я начинаю мои размышления природосообразно, как естественное самоосознавание или рефлексия.¹⁴»

Мы видели, что главный вывод из феноменологических медитаций над результатами универсального эмпирического познания состоял в обособлении двух типов субъектного бытия — экзистенциального и трансцендентального. Одно было установлено как факт, а другое — как реализующаяся задача. Теперь феноменология предлагает нам исследовать не-феноменологические пути, по которым экзистенциальное бытие осмысляет себя как трансцендентальное.

Я как медитирующий философ поставлен перед необходимостью отразить в рациональных структурах собственный путь редуктивного продвижения к миру отчетливых очевидностей, обосновывающих и объясняющих мою специфику как познающего существа в рамках более широкой, «социально фундированной» общности. Этот анализ можно было бы рассматривать и как феноменологию феноменологической редукции, но это определение в известном смысле поспешно, так как метод редукции существенно отличается от метода, с помощью которого исследуются её границы, возможности и процедуры. Простое перечисление новых методологических операций, используемых феноменологией для выяснения её базисных положений и способов достижения их, более чем достаточно, чтобы убедиться в наличии новой проблемной ситуации, структурирующей по-новому объем и смысл задач, связанных с методологическим обоснованием феноменологии.

§ 10. Репродуктивные и конститутивные задачи фантазии

Введение рефлексии в качестве основного средства для достижения позитивного содержания редуктивного феноменологического остатка становится насущным в силу невозможности аподиктично выявить основания, полагающие конец редуктивному процессу. Феноменологическая редукция, направленная на экзистенциальные факты естественной

¹⁴ Ibid., S. 87.

установки, есть самоактивирующаяся процедура, для которой каждый достигнутый результат есть предмет дальнейшего редуцирования. Если феноменолог строго придерживается предписаний, составляющих содержание традиционно понимаемой редукции, то конечным результатом будет не очевидная «материальная» (содержательная) определенность, а очевидная пустота. Таков логический исход, выводящий редукцию из тупика бесконечного регресса в основаниях. Здесь Гуссерль оставляет логику, ибо она не сулит никаких содержательных перспектив, а лишь вечный апофансис (отрицание во имя положительной самоявленности), и направляется к попыткам рационального осмысления временно отложенных (суспендированных) эмоциональных, волевых и представительных компонентов человеческой познавательной активности. На первом месте он обращается к актам репродуктивной фантазии, которую следует понимать не просто как воспроизведение известных элементов в новых соотношениях, а как творческую реконструкцию и комбинацию хорошо обоснованных очевидностей в интересах выявления принципиально нового знания.

Феноменологически интерпретированная фантазия есть функция трансцендентального Я, примененная к материалу универсального эмпирического познания и облегчающая переход от естественной к феноменологической установке. По отношению к феноменологическому методу в целом фантазия играет роль принципа дополнительности, без которого вся методологическая база феноменологии была бы лишена реального позитивного содержания. «Фикция, — говорит Гуссерль, — представляет жизненный элемент феноменологии.¹⁵» Само по себе это положение двусмысленно и потому заслуживает более подробного анализа, который позволит очертить яснее и определеннее взаимоотношения между редукцией и фантазией в поздней феноменологии.

Терминологические трансформации, которые понимание фантазии претерпевает в трансцендентальной феноменологии, наводят также на мысль об определенных смысловых трансформациях этого понятия. Репродуктивная фантазия — творческая фантазия — фикция, таковы основные вехи на пути к формализации и субъективизации одной из главных познавательных способностей человека — воображения. Наличие в нем гетерогенных познавательных структур — чувственных и рациональных, — делает его удобным средством для осуществления плавного перехода от эмпирического познания к трансцендентному. Во многих отношениях фантазия, понимаемая как воображение, способна заменить редукцию. Она обладает рядом сходных черт с ней, но и значительно большими

¹⁵ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana, Bd. 3, Haag, 1950, S. 163.

преимуществами, что касается её возможностей представить свой конечный продукт в завершённой позитивно-содержательной форме. Для неё, как и для феноменологической редукции, характерно отступление от реальности, но — в отличие от предметно-опустошительной силы редукции — фантазия направлена на создание новой, имажинативной реальности, которая в зависимости от научной ценности и обоснованности создающих её процедур может быть экзистенциально опредмечена.

Одной из главных задач феноменологической философии было доказать продуктивность дискурсивного пути, и она ввела редукцию, чтобы очистить поле действия для недискурсивного феноменологического опыта и доставить начальные базисные очевидности, на которых реализуется абсолютное универсальное познание. Однако она сама попадает в дефекты и противоречия критикуемого дискурсивного познания. В отличие от процессов абстрагирования редукция охватывает всю действительность, данную с различной ориентацией и логической последовательностью в картинах естественной и научной установки. Её путь обратен пути нормального человеческого познания, с той лишь разницей, что здесь исходный пункт познания и конечный результат редукции не совпадают непосредственно. Редукция направлена к аподиктическим очевидностям трансцендентальной субъективности, тогда как познание начинается от безупречных очевидностей практического опыта и познавательных императивов, которые ставит непосредственная фактичность человеческого бытия в мире. Вот почему, продвигаясь назад по лестнице дискурсивного познания, феноменологическая редукция закономерно достигает первичных очевидностей жизненно-практического опыта и объявляет их пустой содержательностью, поскольку они не отвечают критериям аподиктической достоверности. А эти критерии культивированы в сфере трансцендентального Я. Но, чтобы придать пустой содержательности трансцендентальную достоверность, редукция должна либо радикально модифицироваться, либо перерасти в другую методологическую процедуру.

Феноменология разрабатывает обе возможности, без того чтобы это существенно отразилось на реализации основного замысла — обосновании трансцендентальной феноменологии как универсального наукоучения. Введение понятия фантазия маркирует вторую возможность. Понимаемая как фикция, она отмечена как чистая предметно-конститутивная функция трансцендентальной субъективности. Её главное предназначение — заполнить редуктивную «пустоту» конкретным феноменологическим содержанием, корреспондирующим прямо с ноэматической предметностью чистых объектных значений. После того как феноменологические данности не могут быть обнаружены в редуктивном остатке с помощью редуктивно-

дискурсивных операций, они должны быть конституированы в нем как продукт феноменологической фантазии. Таким образом, редукция подготавливает почву для развертывания конститутивных функций трансцендентальной субъективности.

Фантазия действительно есть «жизненный элемент» феноменологической философии. Без неё она погрузилась бы в бессодержательный формализм и пустые методологические рефлексии. Но что означает сам термин «жизненный элемент» и не скрывается ли под ним второй слой значений, находящихся содержательную материализацию в некоторых других феноменологических концепциях? В качестве предметно-конститутивной функции трансцендентального Я феноменологическая фантазия должна быть отнесена к сфере трансцендентальной методологии. Но определение её как «жизненного элемента» создает некоторые сомнения в чистоте её декларативной трансцендентальности. «Жизненный элемент» мог бы означать принадлежность к сфере жизненно-практического экзистенциального опыта и, соответственно, предполагать методологические операции, вырастающие на основе универсального эмпирического познания или даже неотрефлексированных житейских диспозиций.

Дополнительные сомнения в чистой трансцендентальности творческой фантазии порождает и превращение её в мощный космогонный фактор в феноменологической метафизике Макса Шелера. В полное противоречие с традицией, исходящей от Аристотеля, согласно которой форме приписывается самоактивный характер, а материя рассматривается как стерезис, полная лишенность определений и энергетических импульсов (абсолютно отрицательная плерома), Шелер, который придерживается схоластического (а следовательно, и аристотелевского) деления бытия на две части — эссенция и экзистенция, приписывает этим категориям обратные традиционно приписываемым им характеристики, по крайней мере, что касается их активности, соответственно самоактивности. Эссенция (качественно-определенное бытие, чистая форма, *Sosein*) совершенно беспомощна реализовать свои собственные содержания, а экзистенция (наличное бытие, *Dasein*, принцип реального существования, метафизический порыв) не знает, куда направить и на что приложить свою колоссальную энергию. И всё же мир существует как конкретное единство экзистенции и эссенции, следовательно, энергетический удар по сущностным определенностям эссенциального бытия когда-то должен был быть нанесен, а это означает, что метафизический порыв в конечном счете «понял», куда ударить. Этим, согласно Шелеру, полагается начало двустороннего процесса — идеации экзистенции и реализации эссенции. Главную роль в процессах идеации экзистенции играет творческая фантазия,

которая понимается как внутренне присущая способность динамической стороны бытия, позволяющая интуитивно и импульсивно определять ход и цели его развития. Переведенные на язык трансцендентальной феноменологии, эти положения звучали бы примерно так: творческая фантазия не есть функция идеально объективированной трансцендентальной субъективности, а жизненный компонент подлежащей редуцированию реальности, с помощью которого в ней генерируется объективно значимый трансцендентальный смысл, существенно расширяются границы осмысленности и применимости экзистенциальных суждений.

Сопоставляя два варианта толкования творческой фантазии, правильное всего было бы рассматривать её как образец феноменологической коммуникации между экзистенциальной и трансцендентальной апперцепцией. В таком случае наличие трансцендентальных смысловых единств в регионах, находящихся под властью экзистенциальной апперцепции и имеющих форму конкретных содержательных очевидностей, будет легко объяснимо. С другой стороны, закономерность, обосновывающая присутствие неоспоримых аподиктических данностей в границах естественной установки, будет иметь и обратную объяснительную силу относительно жизненно-экзистенциальных конструкций в самых глубоких слоях трансцендентальной субъективности. Феноменология, несмотря на многочисленные попытки чистого отделения сущности посредством метода последовательной (и в этом смысле дискурсивной) редукции, не может избежать диалектики абстрактного и конкретного, рационального и чувственного, сущности и существования. Она проявляется на каждом из бесчисленных этапов в процессе редуктивного продвижения к абсолютным и несомненным очевидностям искомого фундаментального знания. Поэтому трансцендентальная феноменология вынуждена стихийно адаптироваться к категорическим императивам диалектики. Примером такой адаптации является обоснование и разработка возможности практикования прямого *ἐποχή* по отношению к экзистенциальным характеристикам данного для познания материала. Смысл прямого феноменологического отношения к чистым сущностям следующий.

Дискурсивно проводимая редукция сталкивается с проблемой позитивно-содержательной интерпретации полученного редуктивного остатка. Один из двух предложенных выходов — активизировать творческие возможности фантазии, представить её как закономерный переход к трансцендентальному анализу познания. Второй выход фиксирует необходимость радикальной трансформации собственных структур феноменологической редукции и превращения её в самодостаточную

методологическую процедуру. Именно здесь содержатся предпосылки для подлинно диалектического толкования методологической проблематики. На первом месте Гуссерль предлагает достигнутый уровень аподиктической достоверности скорректировать с помощью экзистенциальных постулатов естественной установки. «Чтобы не достигнуть пустой субъективности, необходимо обратное впадение в наивно-натуралистическую установку.¹⁶» Это возвращение к естественным очевидностям повседневного опыта представляет собой фактически катализацию трансцендентального анализа познания, возведение его на новую, более высокую ступень, повышение его конкретности и проникающей адекватности. Использование значимых в рамках естественной установки положений в качестве содержательного наполнителя формального редуктивного остатка не означает превращения трансцендентального познания в эмпирическое. Ибо не все положения наивно-натуралистического отношения к действительности могут быть совмещены с формальным схематизмом редуктивного остатка. На это способны лишь те положения, чья конкретная содержательная форма совпадает с определенными абстрактно-всеобщими структурами редуцированной трансцендентальной субъективности. Единичное совпадает с общим, конкретное — с абстрактным. Здесь феноменология вступает в реальное «рабочее поле» диалектического метода. Для этого этапа эволюции редуктивного феноменологического метода с полной силой справедливы слова Гегеля: «...Самое конкретное и самое субъективное есть самое богатое, а то, что возвращается обратно в простейшую глубину, есть самое могучее и всеобщее.¹⁷»

Глава IV ПРИНЦИП ПРЯМОГО ЭПОХЕ

§ 11. Путь психолога

Обращение к элементарным базисным основаниям человеческого познания, но при значительно более высокой степени рационального осмысления и богатстве концептуальных интерпретаций — одна из наиболее характерных черт диалектики. Она выражает спиралевидный ход расширяющегося охвата действительности в строгом соответствии с гегелевским законом отрицания отрицания. Научное познание немыслимо без постоянного обращения к данным опыта, к критерию практической достоверности и применимости теоретических знаний. Даже в чисто психологическом плане большая часть серьезных проблемных ситуаций в фундаментальных науках решается не высоко формализованным методологическим аппаратом, а с помощью чисто экзистенциально-

¹⁶ Husserl, E. Ideen II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, Bd. 4, Haag, 1952, S. 157 f.

¹⁷ Гегель. Наука логики. София, 1967, т. 2, с. 370.

эмпирических средств, которые играют роль ключа к разгадыванию сложного шифра природы или божественного замысла. История науки представляет огромное количество примеров, подтверждающих простую очевидность этого факта — ванна Архимеда, яблоко Ньютона, бочка Кеплера и т.д. Для человека, поставленного в условия здравых житейских констатаций, эти факты не превосходят рамки универсального эмпирического опыта и не могут быть основанием для вывода фундаментальных заключений. Но если к ним подойти с критериями теоретического познания и со всей мощью аккумулированных научных знаний, элементарные факты повседневного житейского опыта могут быть истолкованы как живая конкретность универсальных закономерностей и в этом смысле принять на себя обязательства аподиктических очевидностей. Для Гуссерля же диалектический метод снятия общих закономерностей в живых очевидностях слишком мистичен, чтобы служить основанием для формального схематизирования процедур феноменологического метода. И это при всем мистицизме феноменологического «усмотрения сущностей» и «рациональной тишины», в которой говорит само бытие! Метод феноменологии реально содержит и отражает имманентную диалектику научного познания, но теоретическое эксплицирование этих диалектических элементов осуществляется в застывших формально-логических схемах и сциентистских установках, которые декларативно лишаются значимости, но постоянно возникают в мотивационном поле феноменолога.

Так или иначе, достигнув диалектики трансцендентального и эмпирического, Гуссерль поставлен перед необходимостью сделать категоричный выбор — либо трансцендентальное, либо эмпирическое. Примененная к вопросу о рациональности феноменологической редукции, эта альтернатива принимает следующий вид: либо картезианский путь редукции, который есть путь достижения основоположений универсального эмпирического познания и необходимо содержит в себе критику «мирового опыта», либо прямое переходение к *ἐποχή* «незаинтересованного самонаблюдения», которое откроет прямой доступ к абсолютным структурам трансцендентальной субъективности. *Tertium non datur.*

«Мы процедируем следующим образом, — делится Гуссерль. — Оставляем в стороне весь наш прежний мыслительный ход. Исходим прежде всего из естественного, наивного Я, которое осуществляет некие акты и с этим связано естественным образом с определенными интенциональными объектами. После этого мы можем, не думая о трансцендентальной субъективности, осуществить над каждым отдельным актом одно эпохе,

подобное тому, которое мы осуществили по отношению к миру и мировому опыту.^{18»}

Стремление к строгой формально-логической последовательности и непротиворечивости само по себе есть источник противоречий, а очевидно, и феноменологического отчаяния от невозможности обнаружить аподиктические основания универсальной науки, каковой является и цель картезианских медитаций феноменолога как начинающего философа. В желании своем достичь абсолютного первоначала философии Гуссерль согласен, что не должен его соразмерять аршином геометрии или формальной логики. Вопрос же в том, является ли аксиоматическое обоснование наук высшей целью философии, исчерпывается ли любовь к мудрости абсолютным познанием универсальной науки, не должна ли целевая идея «аксиоматического обоснования через аподиктические очевидности» быть редуцирована до простейшей и глубокой очевидности страдания. Тогда сам исторический телос европейской философии окажется безотносительным к человеческому существованию, и нам придется признать, что философия исчерпала свои обязательства перед разумом и самое время превратить его в обыкновенный инструмент воли к жизни.

Итак, прямое *ἐποχή* наивного самосознания не есть некая радикально новая феноменологическая процедура с собственным методологическим содержанием, а занимает свою формальную схему от дискурсивной редукции «мирового опыта» и в этом смысле остается в рамках психологизма. Что это так, становится ясно и из названия, которое Гуссерль дает новому способу прямого проникновения в сущностные структуры трансцендентальной субъективности. Метод ЭПОХЕ по отношению к «наивному самонаблюдению» назван «путем психолога». Согласно традиционной интерпретации феноменологической редукции, её первая часть была обозначена как феноменолого-психологическая. Здесь же обосновывается возможность проведения еще одной, прямой психологической редукции для достижения трансцендентальных фактов в их феноменологической чистоте, что создает предпосылки для построения «эмпирической психологии». Чем же тогда различается психолого-феноменологическая редукция от «пути психолога», как следует понимать наличие двух психологий — феноменологической и «эмпирической», и какова, в конце концов, смысл этой «эмпирии», к которой ведет прямое *ἐποχή*?

¹⁸ Husserliana. Bd. 8, S. 127.

§ 12. Объем и задачи прямой психологической редукции

Феноменолого-психологическая редукция и «путь психолога», несмотря на видимое сходство их исходных предпосылок, различаются главным образом по предмету и целям редукции. Первая фаза феноменологической редукции имеет своим предметом сферу трансцендентного в положениях естественной и научной установки. «Путь психолога» исходит не из некритично полагающих реальность суждений, а из первой ступени экзистенциального самоанализа, т.е. из «наивных» характеристик экзистенциальной апперцепции, оставляя в стороне весь предшествующий ход критики «мирового опыта». «Наивное самонаблюдение» немислимо само по себе; чтобы нам удалось установить безошибочную достоверность своего существования, мы должны предварительно убедиться в несомненном существовании внешнего мира и других мыслящих и чувствующих индивидов. Сфера чужого самобытия имеет более высокий «онтологический» статус и характер первостепенной очевидности по отношению к нашему собственному существованию. В таком случае экзистенциально-наивная апперцепция, от которой отправляется «путь психолога», есть плод социального осмысления бытия, вобравший в себя факт совместного существования людей. Она есть чрезвычайно сложная социально-психологическая конструкция, которую лишь поверхностное наблюдение может объявить монолитной. В ней наличествуют несколько смысловых слоев, которые, в зависимости от степени проникновения в её структуры, могут доставлять разное по характеру, очевидности и аподиктичности знание.

Многоаспектная смысловая нагрузка наивной экзистенциальной апперцепции, являющейся социально-психологическим аналогом универсально-эмпирическому положению «Я есмь», представляет объективную основу для осуществления прямой психологической редукции. Феноменология пытается убедить нас, что переход от элементарного жизненного самоутверждения к общезначимым структурам трансцендентальной субъективности совершенно естествен и закономерен, тогда как в действительности феноменологическое исследование не превосходит рамки наивного экзистенциального опыта, а углубляется в его социально обоснованные субструктуры, представляя это движение за необходимый «трансцензус». Трансцендентальное Я, вследствие прямой психологической редукции, самораскрывается в сфере экзистенциально-наивной апперцепции, таким образом осуществляя имманентное трансцендирование в рамках опыта. Следовательно, трансцендентальный субъект будет отвечать двум главным требованиям феноменологии — быть универсально трансцендентальным и одновременно иметь строгий

эмпирический характер, не будучи эмпирично натурализированным. Таков и смысл «эмпирической психологии», которую Гуссерль проводит в качестве заместителя ранней феноменологической психологии.

Второе основное различие между феноменолого-психологической редукцией и «путем психолога» мы обнаруживаем в различных целях, которые ставят две формы редуктивного подхода к чистым феноменологическим фактам. Главная цель первой части традиционной феноменологической редукции — сфера психологически имманентного, достижение реального потока внутренних психических переживаний. Цель, к которой ведет «путь психолога», — трансцендентное в имманентном смысле, т.е. идеальная нозматическая предметность абсолютных значений. Другими словами, конечные цели прямой психологической редукции и трансцендентально-эйдетической редукции совпадают. Независимо от унифицированных целей, содержательные интерпретации феноменологического остатка существенно различаются. Эйдетическая редукция исходит из реально имманентного, чтобы достигнуть неэксистенциального трансцендентного, до чистых эйдосов, чье единственное отношение к действительности исчерпывается тем, чтобы значить абсолютно для предметов в опыте. При «эмпирической» редукции положение вещей чувствительно изменяется. Рационально-логическая форма эйдетических структур и взаимозависимостей отступает на задний план. Внимание Гуссерля привлечено идеей комплексного характера эйдосов. Абсолютные идеи и закономерности трансцендентальной субъективности должны не только значить логически, но и снимать в предельно абстрактном виде определенные социальные структуры и отношения, конституировать определенным образом волевою и эмоциональную активность познающего субъекта. И не в последнюю очередь, структуры «трансцендентально-эмпирической» субъективности должны развернуть формальную схему эксистенциального опыта индивида. Феноменология приходит к выводу, что трансцендентальное Я содержит в себе, как возможность для реализации, определенные эксистенциально-эмпирические элементы. Таким образом, феноменологическая редукция теряет характер бескомпромиссного разрыва с реальностью, совокупности последовательных операций, безвозвратно уничтожающих логическую значимость всех моментов реального существования, и ориентируется на более толерантное, а может быть, и более мудрое отношение к действительности. Достойно отвержения из объема очевидностей, структурирующих опыт эксистенциальной апперцепции, лишь то, что в силу высокой степени чувственной конкретности несомненно случайно. Очищенные от фактора случайности универсально-эксистенциальные положения могут претендовать на статус трансцендентальных очевидностей.

Этим отчасти отвечает и на вопрос о природе феноменологической эмпирии. Это понятие связано с синтетическим пониманием отношений между общим и единичным в опыте. Диалектика этих двух категорий скрыта глубоко в движущих мотивах феноменологической редукции, и потому неожиданно диалектические решения, предлагаемые редуктивным ходом анализа действительности, появляются как *deus ex machina*, без какой-либо видимой связи с формальным схематизмом в проведении редукции. Эмпирия в поздней феноменологии понимается как опытное образование, имманентно конституированное всеобъемлющей деятельностью трансцендентальной субъективности и выявляющее собственные своеобразные закономерности и первопорядковые структурные особенности, которые превращают его в подходящий объект для трансцендентально-феноменологического анализа предпосылок создания универсально-методологической философии.

Субъективной основой редуктивного «пути психолога» является кардинальное изменение ориентации, свойственной феноменологической установке. Прямой путь к структурам трансцендентальной субъективности требует коренной перенастройки, нового целеполагания и смысловой насыщенности, которые, однако, не вносят существенных корректив в общую созерцательную установку феноменологического наблюдателя. Ожидаемый результат — «наивное самонаблюдение» раскроет полностью свои трансцендентальные возможности. «Я превращаюсь в этого трансцендентального наблюдателя, и само мое *ἐποχή* становится трансцендентальным через то, что оно в известном смысле уже универсально напряжено и радикально, нечто, чего прежняя психологическая редукция не познавала.¹⁹» Смысл и оправдание радикального расширения *ἐποχή* до задач трансцендентально-эйдетической редукции состоит в том, что его возможности развертываются на основе наивного экзистенциального опыта, из которого оно извлекает структуры трансцендентальной субъективности.

Прямой метод феноменологической редукции, открывающий трансцендентальные очевидности в структурированной особым образом реальности экзистенциально-наивной апперцепции, не означает, что объективно значимые сущности и закономерности трансцендентальной субъективности суть нечто действительное объективное. Феноменология находит идеальные условия для своего развития в безмятежной, по выражению Гуссерля, «душевной внутренности в её чистоте, выявляющей скрытые там интенциональные импликации.»

¹⁹ Ibid., S. 129.

Глава V ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ НАИВНОСТЬ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ

§ 13. Ego sum и Alter Ego

Главный результат рассмотрения экзистенциально-наивного опыта — не просто достижение моего собственного бытия как универсальной субъективности, а констатация факта, что искомое трансцендентальное Я интерсубъективно. «Я достигаю себя как трансцендентальный субъект, но также и чужой субъективности, вовлеченной в метод, трансцендентальной интерсубъективности.²⁰» Заслуживает внимания, что констатирование плюралистичности трансцендентально-субъективного космоса совершается на основе не реальной множественности экзистенциальных субъектов, а жизненно-наивных очевидностей индивидуального опыта. Феноменолог не останавливает свое движение вперед при достижении некоего объективно существующего центра субъективности, гарантирующего трансцендентально-субъективное единство опыта. Реальность множества подобных центров несомненна с точки зрения естественной установки, но их объективность не может быть аподиктично обоснована в рамках внешнего опыта. В нем нам дано тело, движения и предметная деятельность различных индивидов, но не их трансцендентальная субъективность. А то, что она наличествует в них, мы убеждаемся из редуктивного анализа экзистенциально-наивной апперцепции. В ней, наряду с моей субъективностью, обнаруживаются такие структуры, которые, хотя и эмпирично фиксированы, имеют трансцендентальное происхождение. Это объективно-значимые структуры социальной интерсубъективности.

Видим, что вопрос о трансцендентальной сущности человека оформляется в феноменологии как прямой аналог, если не непосредственный заместитель проблемы его социальной сущности. Биологическая природа человека объявляется чем-то внешним по отношению к сущностным характеристикам человеческого бытия. В лучшем случае она может использоваться как объяснительный элемент в мире универсального эмпирического познания. Её трансцендентальные возможности, однако, слишком ограничены. Удивительно здесь то, что подобные воззрения процветают не в метафизической изоляции от частных наук. Большинство феноменологов хорошо знают биологию, физиологию, экспериментальную и общую психологию, многие из них находятся под влиянием конкретных результатов гештальтпсихологии. Несмотря на это, проблема человека, по их мнению, принципиально неразрешима частнометодологическими средствами, почерпнутыми из естествознания. Вот почему необходим переход к сфере трансцендентальных объяснений. Только сознание может рассматриваться как специфическое отличие

²⁰ Ibid., S. 129

человека от остального животного мира, доставляющее средства и материал для раскрытия его сущностных характеристик. Но сознание, взятое само по себе как чистая функциональная субъективность, оказывается недостаточным для выяснения его глубочайших закономерностей и объективно значимых структур. Феноменология поставлена перед необходимостью либо его социализировать, либо теологизировать, чтобы обоснованно защитить принципы и претензии трансцендентализма. В первом случае мы будем говорить об интерсубъективной трансцендентальной монадологии, а во втором — о несубстанциальной форме личного монадологизма, или теономной антропологии.

§ 14. Методы познания чужой субъективности

Каковы механизмы раскрытия интерсубъективной природы трансцендентальной субъективности? Они могут быть разделены на две части — партиципационистские и социально-лингвистические. Первые заключаются прежде всего в актах вчувствования (*Einfühlung*) в сущностную основу *Alter Ego*. Через них бытие другого дано с непосредственной убедительностью аподиктической очевидности — не как физическое бытие, а как бытие субъективно развертывающихся трансцендентальных актов. Число и типы интерпретации этой процедуры неограниченны — гносеологическая, онтологическая, допредикативная эмоционально-психологическая, антропологическая, метафизическая, религиозная и т.д. Термином социально-лингвистические процедуры мы обозначаем феноменологические акты бинарного и группового отношения к языку, которые, согласно феноменологии, обосновывают многообразие общественной жизни.

Один из основных недостатков традиционной феноменологической редукции, отмечаемый как исследователями феноменологической философии, так и самими феноменологами (Шелер, Хилдебранд), — её рафинированный логический характер, закономерно ведущий к абстрактному рационализму и потере человеческого ориентира в теории познания. В этом отношении прямой «путь психолога» к очевидным структурам социально интерпретированной трансцендентальной субъективности осуществляет ревизию непродуктивных элементов в феноменологическом рационализме. Он предполагает более целостное понимание функциональных особенностей познающего субъекта и направлен к тематической актуализации «нелогических» компонентов в человеческой познавательной деятельности. Еще Гегель писал, что «теоретическое отношение к предмету начинается с подавления вожделений, оно бескорыстно и предоставляет предмету свободу действия и существования. Становясь на эту позицию, мы сразу же устанавливаем

наличие объекта и субъекта, их разделенность, наличие по сю сторону и по ту сторону.²¹» Начало познавательной деятельности, понимаемое как подлинное «теоретическое отношение к предмету», требует очищения от непричастных к данному типу научного интереса эмоционально-волевых компонентов. Это, разумеется, не означает, что начальное теоретическое отношение полностью лишено внерациональных мотивов, predetermined общей мировоззренческо-методологической установкой исследователя. Согласно гипотезе Канта, общий корень познания лежит в единстве чувственного и рационального, но этот корень окажется в причинной связи с плодами познания лишь если будет пересажен в благодатную почву целенаправленной волевой регуляции, подавляющей ненужные и стимулирующей необходимые для осуществления познавательного процесса волеизъявления. Именно в этом смысле Гуссерль, обсуждая проблемы прямой «психологической» редукции, отмечает, что трансцендентальное познание, понимаемое в данном случае как универсальная рефлексия, связано соответственно с «универсальным *ἐποχή*», которое здесь переходит во всеобъемлющую универсально-волевую регуляцию²².

Управление эмоционально-волевыми импульсами, вводимое в качестве дополнительного элемента в поздней феноменологии, не носит характера тотальной жизненно-методической аскезы, вовлекающей человека в мир абсолютно незаинтересованного философствования. Оно не есть чистый акт воли, а превращенная форма логического воздержания, использованного для временного отложения экзистенциальных суждений в первом исторически реализованном варианте феноменологической редукции. Регуляция эмоционально-волевых импульсов представляет собой попытку возвращения в «простую глубину» конкретной тотальности, приобщения к скрытой до этого момента целостной структуре самоосмысления и реализации.

Здесь впервые в трансцендентальный оборот вводятся и понятия «мир переживаний», «окружающая среда моей жизни», «целостная жизнь» и «пережитый мир», которые являются выражением укрепляющейся социальной ориентации феноменологической философии. Они же — непосредственные предшественники понятия «жизненный мир» (*Lebenswelt*). Прямое «психологическое» *ἐποχή*, понимаемое как целостный процесс эмоционально-волевой регуляции, раскрывает не только эмоциональные и волевые моменты в считающемся чисто логическим мире коррелятивных феноменологических сущностей. Оно дает и определенные

²¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — М., 1975, т. 2, с. 16.

²² См. Husserliana, Bd. 8, S. 155.

социальные структуры и закономерности, имплицитно содержащиеся в наивном самосознании феноменолога как начинающего философа. Тем самым задача трансцендентальной феноменологии неимоверно усложняется. Она должна отказаться от намерения однозначно определять редуктивный остаток как аналог вечно значимых ноэматических конструкций и предпринять исследование реальных временных отношений, в которые погружен мир «трансцендентально-эмпирического» опыта. Дальнейший анализ невозможен без наличия внутренне напряженной связи между полярностями вневременных сущностей и реально-временных аподиктических закономерностей, которые выявляют структуры феноменологического социума и эмоционально-волевой жизни. «Наблюдать мою жизнь — отмечает Гуссерль — ведет к установлению противоположной зависимости: «обозревать (*überschauen*) мир», и рефлексия над моей жизнью дает не просто чистую жизнь без осознанных в ней сообразно переживанию объектов, без реальных и идеальных его миров, а именно их, и притом как корреляты.²³»

Единственные корреляты, которые феноменологическая философия до этого момента признавала за необходимо достоверные последние очевидности, были коррелятивные единства ноэматических (смыслово-предметных) значений. Проблема «пространства семиозиса», т.е. локализации значения в системе взаимоотношений между мышлением и языком, решается Гуссерлем следующим образом: Смысл и значение отождествляются в понятии «ноэма», а совокупность ноэм определяется как царство объективно значимых истин. Специфика гуссерлевского решения состоит не в том, что он придает ноэмам статус идеально существующей онтологической реальности, как ошибочно полагают некоторые исследователи феноменологии, уничтожая тем самым существенные различия между идеализмом Гуссерля и объективным идеализмом Платона, а в неэкзистенциальном, неонтологическом, даже несубстанциальном характере совокупности ноэм. Именно этот идеализм Гуссерль называет трансцендентальным.

Объем феноменологических коррелятов, следовательно, расширяется. К совокупности ноэм прибавляются реальные и идеальные коррелятивные миры «чистой жизни». Естественно ожидать, что расширение феноменологического «чистого сознания» до «чистой жизни» будет означать и радикальное переоформление «пространства семиозиса», расширение его «экзистенциальных» измерений. Смысл выводится уже не только из сферы чисто логического, но и из экзистенциально интерпретированной семантики (а в некоторых случаях даже из прагматики семиотического акта). Не случаен

²³ Ibid., S. 157.

факт, что прямое «психологическое» *époχή* наивной жизненной апперцепции, ведущее к раскрытию структур трансцендентальной субъективности, сопровождается актом отношения к языку, социально фундированному «вчувствованию» в лингвистический материал. С обоснованием этих постановок Гуссерль создает предпосылки для последующей экзистенциалистской интерпретации языка как «дома бытия».

§ 15. Трансцендентальная наивность

На этой достигнутой ступени редуцированности феноменологического материала и включения новых смыслово-предметных областей в объем аподиктично достоверных очевидностей, составляющих аксиоматическую базу трансцендентальной феноменологии как универсального наукоучения, прямую «психологическую» редукцию следовало бы объявить окончательно завершенной. За необходимо достоверные были признаны положения, которые ранее с пренебрежением относились к случайному миру естественной установки. Тем самым Гуссерлю следовало бы признать совокупность феноменологически обосновывающих постулатов более чем достаточной и заняться осуществлением структурных и ревизирующих методологических функций универсальной философии. Но метод феноменологической редукции есть самоактивирующаяся процедура, которая, независимо от субъективных намерений феноменолога, не может оставаться спокойной. Как вечная неудовлетворенность она постоянно превосходит границы своего наличного бытия. Гуссерль с удивлением констатирует, что все вынесенные за скобки значимости миры всё же остаются незатронутыми в «скобках» редукции, и что нет объекта, независимо от того, где и в какой степени феноменологической чистоты он дан, который не мог бы быть подвергнут дальнейшей редуктивной обработке. При таком положении требование «универсальной трансцендентальности» исходных предпосылок «первой философии» остается невыполненным, а вместе с ним и возможность создания универсальной философии.

В создавшейся критической ситуации, затрагивающей самые корни феноменологического способа философствования, феноменология должна сделать выбор между тремя возможностями. Первая — продолжить редукцию безнадежными картезианскими средствами. Вторая — объявить результаты прямой «психологической» редукции удовлетворительными и реализовать идею универсального наукоучения как средства для ревизии частных наук. Непосредственным объектом для методологического вмешательства здесь будут общественные науки — в силу социального характера очевидностей, зафиксированных в рамках экзистенциально-наивной апперцепции. И последняя возможность, в противовес второй, —

вместо приписывания трансцендентальных значимостей положениям экзистенциального опыта, саму трансцендентальную субъективность рассматривать как поле действия некоего высшего наивитета. В таком случае диалектический круг трансцендентальной и экзистенциальной субъективности замкнется, и постулаты универсальной философии будут самообновляться и самообосновываться, без прибегания к помощи внешних факторов. Тогда и требование беспредпосылочной философии будет безусловно соблюдено.

В зависимости от актуальной историко-философской установки и естественнонаучных предпочтений указанные возможности осуществляются на различном «эмпирическом» материале и решают различные философско-методологические задачи. В сочетании с вариантами проведения редукции в её традиционной и нетрадиционной форме они оформляют тематическую сферу т.н. «путей редукции». С введением наивной экзистенциальной апперцепции как свободного от влияний универсального эмпирического познания самонаблюдения и непредвзятого проникновения в сферу внутреннего опыта начинающего философа Гуссерль надеялся выявить в категорической форме трансцендентальные основания универсальной философии. Но этот незаинтересованный анализ привел его к установлению внутренней противоречивости структур трансцендентальной субъективности, коррелятивно гарантирующих не только всю совокупность научных знаний, но и ряд положений естественной установки. Феноменологическая философия, следовательно, должна была поставить задачу аподиктической критики трансцендентального опыта. По этому поводу Гуссерль отмечает: «Наивно не только естественное познание, незатронутое трансцендентальным *ἐποχή*, но и познание на (высшей) основе трансцендентальной субъективности, пока оно не подверглось аподиктической критике.²⁴»

Налицо двустороннее движение естественного познания. С одной стороны, экзистенциально-наивные положения раскрывают в себе трансцендентальный смысл, а с другой — их непосредственный наивитет перерастает в наивитет трансцендентальной субъективности. Методы его преодоления открывают путь к чистой и очевидной аподиктичности как идеалу феноменологических знаний. Если бы цели философии были нам абсолютно чужды, мы бы остановились на трансцендентальной ступени проведения феноменологического *ἐποχή* и провели бы соответствующие интенциональные анализы сознания. В таком случае, однако, конечная цель универсальной философии будет отдаляться пропорционально уверенности, что мы вправе поступать именно так, и то, что мы получим в качестве

²⁴ Ibid., S.171.

теоретического результата, будет лишь еще одной дескриптивной феноменологией, с той разницей, что в её названии будет фигурировать та или иная трансцендентальная финтифлюшка. Ибо трансцендентально-дескриптивная феноменология не имеет и не может иметь подлинно философских претензий.

Что же все-таки представляет собой трансцендентальная наивность, которую надлежит уничтожить во имя чистой феноменологии, и почему именно на этом этапе Гуссерль предпринимает «аподиктическую критику» трансцендентально-наивных положений?

В рамках экзистенциально-наивной апперцепции мы обнаруживаем два объединенных в конкретное диалектическое единство смысловых слоя, второй из которых ведет прямо к абсолютным структурам трансцендентальной субъективности. Внешний слой экзистенциального опыта содержит в себе положения, некритично полагающие реальность не только других когитирующих индивидов, но и природы как целого. По этой причине он назван наивным. После осуществления прямой «психологической» редукции над первоначальным самонаблюдением начинающего философа устраняются все недоказанные аподиктическим путем суждения, и в первую очередь экзистенциальные суждения, относящиеся к реальному существованию и интеллектуальной активности других субъектов. Применяя критерии традиционной феноменологической редукции, полученные трансцендентальные структуры должны были бы быть абсолютно очевидными, безупречно аподиктическими и, не в последнюю очередь, не содержать в себе экзистенциальных моментов. С такой редуцированной субъективностью уже можно приступить к построению трансцендентальной феноменологии. Можно, но не приступают, потому что универсальная философия, исходящая из «абсолютных» структур и взаимозависимостей полученной таким образом трансцендентальной субъективности, вырождается и фактически вырождается в бесконечный процесс непрекращающейся редукции. С одной стороны, налицо аподиктично обоснованная уверенность, что феноменология достигла твердой основы абсолютно неопровержимых непосредственных постулатов. С другой стороны, этот фундамент подвергается коррозии вследствие присутствующих в нем экзистенциальных положений, которые доказали свой статус нозматических коррелятов (не интенциональных! — ибо весь мир есть интенциональный коррелят сознания, а именно нозматических, придающих смысловую значимость).

§ 16. Трансцендентальный солипсизм и интерсубъективность

Субъективная уверенность феноменолога в незыблемости выявленной аксиоматической базы есть плод трансцендентальной наивности. Она выражается прежде всего в рассмотрении собственного Я когитирующего философа как единственного генератора трансцендентальной субъективности и необходимо ведет к трансцендентальному солипсизму. Наивно с точки зрения сознания (т.е. с трансцендентальной точки зрения) считать, что объективное единство самосознания есть собственность исключительно моей субъективности. Здесь полюсы наивности и аподиктичности, по сравнению с экзистенциальным опытом начинающего философа, диаметрально противоположны. То, что в экзистенциально-наивной апперцепции фиксировано как наивное, в трансцендентально-наивной апперцепции дано как аподиктичное, и наоборот. В трансцендентально-наивной апперцепции наличествует не действительная, а иллюзорная, мнимая аподиктичность, которую надлежит устранить путем плюрализации трансцендентальной субъективности. Таким образом очерчивается и возможность трансцендентального подхода к феноменологической монадологии, которая была обоснована всеми доступными феноменологу средствами — от естественной установки до трансцендентального опыта, через экзистенциально-наивную апперцепцию и научную установку.

Задача, следовательно, состоит в том, чтобы уничтожить предпосылки для возникновения — на феноменологической почве — такого идеализма, чья основная теза была бы примерно следующей: Все, что представляется мне как истинно сущее, есть не что иное, как интенциональный коррелят моей чистой жизни. Феноменология поставлена перед реальной опасностью повторить и углубить ошибку клойнского епископа, которую феноменологическими средствами можно определить как неправомерное введение неотрефлексированной трансцендентально-наивной апперцепции в границы естественной установки и абсолютизацию её показаний. Гуссерль задает риторический вопрос: «Неужели мои «соседи» (*Nebenmensch*) и их внутренняя жизнь (*psychische Innerlichkeiten*) суть лишь такие тождественные единства, имеющие свой источник в моей жизни и обладающие смыслом только коррелятов моих интенциональных переживаний? Другой живет своей жизнью, может осуществлять в себе трансцендентальную редукцию столь же хорошо, как и я, обнаруживать себя как абсолютную субъективность и схватывать меня как *Alter Ego*, как я схватываю его в моей жизни. Как я сам есть не просто интенциональное происшествие (*Vorkommnis* — процесс, событие) в потоке переживаний (*Erlebnisleben*) другого, так, разумеется, [верно] и обратное.²⁵» Вопрос же в том, обладает ли обратное заключение действительно характером естественной очевидности, или оно

²⁵ Ibid., S. 185 f.

продиктовано трансцендентальными соображениями с наивным наполнением. Второе очевидно невозможно, поскольку трансцендентально-наивная апперцепция не в состоянии превзойти себя, преодолеть собственную самодовольную ограниченность, признав необходимое существование других «субъективностей», не будучи радикализированной натуралистическим образом. Следовательно, она должна искать пути примирения с данными естественной установки и экзистенциально-наивной апперцепции, чтобы истина об аподиктическом переходе от субъективного к интерсубъективному выступила в своей трансцендентальной отчетливости и предельной чистоте, приобрела характер неоспоримой очевидности, общезначимого положения, которое никакой опыт не будет в состоянии опровергнуть, не опровергая тем самым и самого себя.

Проблема чужой субъективности центральна для поздней феноменологической монадологии, но подходы к её решению заложены уже в лекциях 1907 г. Первое условие для приведения трансцендентально-наивной апперцепции в нормальный аподиктико-феноменологический вид — анализ степени, в которой чужая субъективность, как обитель чужой трансцендентальности, включена в рамки естественного восприятия. Если будет доказано, что она не присутствует там как интенциональный коррелят, тем самым будет доказана и возможность модифицирующих коррекций наличной трансцендентальной субъективности в её наивном бытии. Позитивное решение этих задач намечено в лекциях Гуссерля 1923/24 гг. Действительно, он не развертывает конкретно соображения, которые ведут к подтверждению принципиальной различности «чистой жизни» другого с его физическими проявлениями, зафиксированными в моем естественном восприятии, но направление, в котором будет решаться проблема, уже намечено: «Именно потому, что чужая субъективность не входит в круг первичной возможности восприятия, она не сводится к интенциональному корреляту моей собственной жизни и её управленческих структур.²⁶» Чужая субъективность имеет иные каналы для коммуникации с нашей и остальными трансцендентальными субъективностями, которые лишь наивная апперцепция могла бы положить как коррелятивные тождества моего сознания в круге естественного опыта. Эти каналы существенно расширяют горизонты феноменологического познания, перед которым вырастает реальная возможность превратиться в подлинно универсальное и методологически обосновывающее познание. «Таким образом феноменология ведет к предугаданной в гениальном прозрении Лейбница монадологии.²⁷»

²⁶ Ibid., S. 189.

²⁷ Ibid., S. 190.

ГЛАВА VI ОБЩАЯ ТЕОРИЯ И ТИПОЛОГИЯ РЕДУКТИВНОГО ОТНОШЕНИЯ

§ 17. Систематические выводы из учения о феноменологической редукции

Сфера «путей редукции» является одной из наиболее противоречивых и постоянно обновляющихся областей в феноменологической философии. Нет другой проблемы в феноменологии, которая столь синтетически выражала бы основные замыслы, пути реализации, внешние и внутренние достоинства и противоречия феноменологического способа философствования, как проблема конкретных модификаций метода редукции. Он соединил в себе и достоинства, и недостатки этой новой формы синтетического (рационально-эмпирического) осмысления и решения кардинальных философских вопросов с точки зрения теории познания. Его решения являются плодом зрелой методологической рефлексии в стиле и духе лучших традиций европейского рационализма и эмпиризма, продиктованы самыми чистыми побуждениями и гуманистической заботой о судьбах европейской науки и человечества. Выяснение философской мотивации, стоящей за разнообразными теоретическими проявлениями феноменологической редукции, есть, таким образом, феноменология метода, феноменология собственного философского развития Гуссерля.

Анализ всего творчества основателя феноменологической философии дает основания обособить несколько типов относительно завершенных в теоретико-конструктивном плане методов редукции. Их разработка имеет в качестве движущего мотива актуализацию той или иной субструктуры в совокупной феноменологической установке автора и решает также относительно специфические задачи, независимо от того факта, что все методы феноменологической редукции подчинены главной цели феноменологии — созданию универсального, методологически активного наукоучения. Разумеется, большая часть из них носит характер транзитных процедур, обосновывающих аподиктическую значимость других редуктивных образований, и поэтому не были затронуты в предыдущем изложении. Принимая во внимание, что редукция в целом предполагает свое собственное снятие в аналитико-описательных и конститутивных методологических операциях, переходный характер тех или иных специфических методов редукции вытекает и из общей характеристики редуктивного подхода. Мы кратко остановимся на каждом из редуктивных методов в феноменологии, на их характерных чертах, цели, основных задачах, преимуществах и недостатках с целью связи их в единую систему.

1. Метод традиционно-феноменологической редукции. Это метод проникновения в поток внутренних переживаний сознания с помощью чисто

логических операций воздержания от полагающих реальность экзистенциальных суждений. На этой основе достигается динамическая совокупность «реальных феноменов», первые два слоя которых — конкретное психическое переживание данного индивида и речевая оболочка — подлежат дальнейшей редукции. Ее основные степени две: а) феноменолого-психологическая с главной целью имманентное, и б) трансцендентально-эйдетическая, целью которой является достижение трансцендентного как смысловой предметности. Основное преимущество этого метода — простота и логическая прозрачность процедур, входящих в его состав, в то время как его основной дефект является причиной его философской дискредитации — исключительно трудно, если не совсем невозможно, положить конец его второй степени, которая постоянно открывает новые объекты для редукции. Метод может быть охарактеризован как по-существу картезианский, поскольку направлен на эмпирическую субъективность в ее психическом бытии.

2. Собственно картезианский метод редукции. Развивается на аксиоматической основе *cogito ergo sum*, каковое положение может рассматриваться как абсолютизированное выражение универсального эмпирического познания. Характерная его черта — не столько развитие эмпирического познания, сколько развертывание универсальных онтологических претензий, заложенных в категоричности положения «Мир есть», которое имплицитно содержит в себе констатацию реальности моего собственного существования как мыслящего индивида. Преимущество этого типа редукции — непосредственная достоверность универсальных эмпирических постулатов, которые, однако, не могут служить фундаментом для построения трансцендентальной феноменологии, так как не обладают аподиктической достоверностью. Картезианский путь редукции генерализует функции естественно-установочного механизма, производящего некритичные экзистенциально-наивные суждения, и главная трудность при нем — самоустранение из сферы действия этого механизма.

3. Феноменологический метод редуктивной критики позитивных наук. Этот метод представляет собой модификацию картезианского пути редукции, но имеет в качестве исходной точки не совокупность универсального эмпирического знания, независимо от того, является ли оно научным или экзистенциальным, а только теоретическую форму, в которой оно реализуется. Главная цель этого метода — пробудить «познавательно-этическую» совесть феноменолога, которая может оказаться движущей силой в процессе феноменолого-методологической ревизии частных наук. Основной недостаток этого типа редукции — предельный формализм подхода к частнонаучному познанию, граничащий с полумистическими озарениями, используемыми для заполнения отсутствия содержательного анализа. Его распространение в феноменологии Гуссерля весьма

ограничено. Чаще встречается в сущностной онтологии М. Шелера, где критика научного познания предпослана как моральное условие для занятий философией.

4. Метод редукции естественного мировоззрения и научной установки. В отличие от первого метода метод редукции естественного мировоззрения и научной установки направлен не на индивидуальное сознание феноменолога, а на наличную естественнонаучную картину мира, содержащую в себе и самые общие характеристики познающего субъекта. Это первый метод, в котором объективность предполагается как независимая гносеологическая реальность со своими закономерностями, отличными от закономерностей чистого сознания. Отличительная черта здесь — экзистенциально-наивный характер положений, претендующих на общезначимость в рамках первых двух установок. Специфическим в их интерпретации является то, что «мифологически-практическое» мировоззрение противопоставлено мировоззрению теоретического интереса. Феноменолог обязан схватить существенные элементы в обеих установках, синтезировать их и по возможности снабдить трансцендентальными основаниями, не пересекая границы опыта. Главный недостаток этого типа редукции — контингентность открываемых с его помощью постулатов, которые нуждаются в дальнейшей редукции, чтобы приобрести чисто трансцендентальный вид.

5. Путь к трансцендентальной феноменологии как абсолютному и универсальному наукоучению. Это, собственно, главная задача феноменологической редукции вообще, которая в данном случае осуществляется на основе развернутого анализа трансцендентальных возможностей, содержащихся в положении «Мир есть». Однако объектом редукции являются не частнонаучные и экзистенциально-натуралистические реализации этого принципа, как в двух предыдущих модификациях редуктивного метода, а совокупность феноменологических онтологий под эгидой универсальной (или формальной) онтологии мира. Этот анализ приводит к трансцендентально обоснованному мировоззрению, далее, к психическому в его чистом самобытии, к духовным параметрам трансцендентальной субъективности, к «прозрению, что субъективность есть мироконституирующая, трансцендентально абсолютная.²⁸» Это, вероятно, и первый некартезианский путь редуктивного достижения абсолютных структур трансцендентальной субъективности, который можно обнаружить в «Логике» Гуссерля 1910-1911 гг. и во вводных лекциях зимнего семестра 1919-1920 гг. Его основной дефект — фрагментарная его разработка и опосредованный характер исходной редуктивной позиции.

²⁸ Husserliana. Bd. 8, S. 225.

6. Путь универсальной феноменологической психологии. Этот метод редукции является одним из наиболее диалектических в феноменологии. Главный объект редукции в нем — положения экзистенциально-наивной апперцепции, которые раскрывают свой трансцендентальный смысл с помощью прямого «психологического» *ἐποχή*. Метод ведет к чистым структурам трансцендентальной субъективности, но в отличие от изложенных до сих пор методов схватывает их не как абсолютные данности, а различает в них: а) слой наивной трансцендентальности и б) слой аподиктически достоверной субъективности. Чтобы избежать заключений, ведущих к откровенному трансцендентальному солипсизму, метод прямой «психологической» редукции мобилизует всю совокупность познавательных возможностей и включает в абсолютную субъективность познавательные структуры, имеющие эмоционально-волевое, экзистенциально-допредикативное и социальное происхождение. Тем самым феноменология делает попытку опосредованно приблизиться к реальности, независимо от того факта, что эти дополнительные структуры схватываются в конечном счете как продукт конститутивной деятельности трансцендентальной субъективности. Основным недостаток этого типа редукции — то, что трансцендентальная феноменология не преодолевает рамки описательной дисциплины, в то время как задача состоит в том, чтобы она превратилась в объяснительную, генетическую науку.

7. Путь, исходящий из анализа предданного *Lebenswelt*. Этот редуктивный метод представляет собой социологическую трансформацию универсального «психологического» *ἐποχή*. Наиболее широкое применение он находит в последнем произведении Гуссерля — «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии». Главная его задача — консолидировать аподиктическую очевидность трансцендентальных структур абсолютной субъективности, приняв во внимание непосредственную историческую фактичность субъективных монад и раскрыв, с одной стороны, их происхождение и темпоральный характер как конечных человеческих существ в естественном мире природы и общества, а с другой — их бессмертие как конкретные модификации плюрализованной субъективности. Перерастание феноменологии в трансцендентальную монадологию вызвало сильный отклик, особенно в конце 50-х и начале 60-х годов, когда проблемам «жизненного мира» был посвящен даже специальный философский конгресс в Мексике.

К этим семи методам феноменологической редукции могли бы, вероятно, быть добавлены и другие методы достижения аксиоматических постулатов универсального наукоучения, но они едва ли будут существенно отличаться от представленных здесь вариантов. Если мы попытаемся квалифицировать их с помощью критерия «картезианство», первые четыре

метода — с большими или меньшими оговорками — должны быть отнесены к сфере картезианских путей проникновения в структуры субъективности, а последние три будут некартезианскими. Вопрос о том, является ли и насколько это разделение существенным для феноменологии, зависит от результатов сравнительного анализа философии Декарта с трансцендентальной феноменологией Гуссерля.

§ 18. Диалектика и редукция

Метод феноменологической редукции был показан и подробно обоснован как необходимая первая фаза в развитии феноменологического метода вообще. Независимо от разнообразия путей и концептуального фона, на котором он разворачивается как более или менее консистентная методологическая структура, метод редукции преследует одну-единственную цель — создание непротиворечивой базы из аподиктично очевидных постулатов, на которых должна развиваться универсальная философия не только как знание об абсолютных определениях трансцендентальной субъективности, но и как методологический регулятор частных наук. Осуществление этой цели, однако, проходит через многие перипетии, которые радикально меняют характер заложенных в ней задач. Конечный результат исследования возможностей философского обоснования частных наук оказывается весьма неутешительным для феноменологии — «первая философия», как продукт мыслящей субъективности, является теоретически нереальной и невыполнимой задачей, поскольку, если хочет быть последовательной, философия обязана самоуничтожиться. Парадокс «первой философии» заключается в невозможности продолжить логицизм исходной постановки чисто логическими средствами и в необходимости «логического» функционалирования «нелогических» и «нелогичных» предметных областей, в первую очередь экзистенциального опыта, практики, аппрезентированной схемы социальных структур и взаимоотношений, эмоциональной и волевой жизни человека. В противном случае трансцендентальный идеализм Гуссерля превратился бы в точную копию трансцендентального идеализма Канта с его бессодержательным формализмом и «нематериальной» (несодержательной) априорностью логических форм.

Как относительно обособленные степени редуктивной организованности пути выявления феноменологических постулатов необходимо приводят к диалектике сущности и явления. Определяя феномен как являющуюся (в сознании) сущность, феноменология обязана соотносываться с диалектическими взаимопереходами между этими двумя категориями и отражать их, насколько это возможно, в структурах методологической

организации познавательного материала. Но в большинстве случаев это отражение носит характер внешнего опосредствования, которое разделяет единое на две части и отбрасывает одну из них как теоретически неконструктивный элемент. Негативная диалектика феноменологической философии не в состоянии объяснить самозарождение отвергнутого в пределах феноменологически редуцированного, что является главной причиной множественных последовательных мутаций метода феноменологической редукции. Внутреннее противоречие разрешается с помощью неадекватных средств, внешних (и в этом смысле нерадикальных) по отношению к рассматриваемым категориям. Среди них можно упомянуть в первую очередь смену установки, перекраивание материала для редукции, включение в него новых предметных областей, воспроизводящих на более высоком уровне противоречия первых и требующих новых путей для их преодоления. Все это дает основания определить метод феноменологической редукции как неотрефлексированную диалектическую процедуру, которая, несмотря на свойство быть постоянно самоотрицающейся инстанцией, не может догнать другое в себе и поэтому не схватывает другое в объекте как необходимый элемент его целостной структуры.

Чтобы проиллюстрировать сказанное выше, мы остановимся на основных моментах в развитии феноменологической редукции с точки зрения ее диалектических превращений. Традиционная редукция начинается от анализа чистой экзистенциальной апперцепции, т.е. от индивидуального самосознания познающего субъекта, отбрасывает экзистенциальные моменты в нем и достигает логически интерпретированной трансцендентальной субъективности. Неудовлетворенная полученными результатами, феноменология меняет первоначальный объект редукции и направляется к миру универсального эмпирического познания, полагая в начало трансцендентально-обосновывающие возможности положения: «Мир есть». Объект редукции — общий механизм производства экзистенциальных суждений и их объективации в науке. В известном смысле это степень трансцендентной редукции. На следующем этапе феноменология возвращается вновь к положению «Я есмь», но рассматривает его как сложное структурное образование, в котором содержатся экзистенциально-наивные и чисто трансцендентальные моменты. Совершается типичная операция отрицания отрицания, посредством которой тезис — экзистенциальная апперцепция — превращается в диалектический элемент синтеза. Это метод прямого «психологического» ἐποχή экзистенциально-наивной апперцепции в рамках расширенного экзистенциального опыта. Вследствие этого трансцендентальные корреляты синтеза подвергаются также методической

реорганизации, причем логически истолкованная трансцендентальная субъективность объявляется плодом трансцендентально-наивной апперцепции, а в границы абсолютной субъективности вводятся определенные эмоционально-волевые и прежде всего социальные структуры.

Вершина этой феноменологической диалектики есть, как мы видим, допущение «наивных» элементов в постулатную базу философии, и притом не только в экзистенциальном, но и в «абсолютном» трансцендентальном опыте. Это наивный реализм, который спекулятивно вводится в границы теории познания, чтобы быть уничтоженным далее, вместе с не столь наивным материализмом как «величайшим врагом» познания. Вся редуктивная мощь феноменологического метода обрушивается на фарисейски приглашенное в «храм истины» наивное убеждение, что мир существует независимо от нас и от способности нашего сознания интендировать его. Сколько бы восторженно ни рекламировался радикальный характер нового метода трансцендентально-наивного анализа абсолютных данностей, феноменология не в состоянии доказать реальность природных вещей, поскольку предварительно исключила ее из сферы «научного» внимания и направилась к духовно-персональным характеристикам интересубъективности.

Третий тип диалектической проблематики, который поднимается в учении о феноменологическом методе, связан с выяснением вопроса о взаимоотношениях между двумя основными исследовательско-методологическими программами, разрабатываемыми в феноменологии — редукционизмом и деривационизмом.

Рассматриваемый в собственном бытии как совокупность относительно завершенных методологических процедур, редукционистский подход к первоначалам человеческого знания недостаточен для выявления их позитивной определенности. Он есть лишь одна сторона, аспект, необходимый этап в сложном процессе теоретического унифицирования многообразия мира и его субъективного отражения в сознании познающего индивида. Объективность как существенная, конструктивная характеристика научного познания есть результат расширяющегося объема общезначимых высказываний о предметах в опыте, которые нуждаются в практической реализации и проверке, чтобы доказать свой статус аподиктических очевидностей. Сам по себе редуктивный остаток нефункционален и абсолютно индифферентен к критериям общезначимости и практической проверяемости. Он может быть вписан одинаково хорошо в коренным образом противоположные философские системы и научные программы, без того чтобы это существенно отразилось на его процессуальных

характеристиках. В этом смысле редукция есть непродуктивный метод. Возможности ее функционализации могут быть обнаружены в трех направлениях — по линии интегративизма, деривационизма и интуитивизма.

§ 19. Альтернативы редукционизма

Первая возможность является внешней по отношению к методу редукции — интегративизм начинается оттуда же, где начинается и редукция, но движется в противоположном направлении. Он есть метод расширяющейся экстенсивности. Его сочетание с редукцией есть просто мультиплицирование редуктивного остатка, если интегративные движения начинаются именно от него. Вот почему синтез интеграции и редукции может привести к какому-либо положительному результату лишь в случае, если он опосредствуется другой методологической процедурой.

Вторая возможность содержательной интерпретации редуктивного остатка заключается в сочетании редукционизма с методом деривационизма. В отличие от «интеграции» деривация (выведение) следует направлению и ходу редукции и может быть определена (с известными оговорками) как предельный случай материализованной неполной индукции, которая наводит на мысль о практической реализации и проверке достигнутой степени редуцированности познавательного материала. Этим верификациям подвергается объективное содержание редуцированного. Редукция и деривация протекают совместно и находятся в определенных отношениях диалектического взаимодействия. Избирательный конструктивно-синтетический характер деривации предохраняет редукцию от превращения ее в самоактивирующийся катализатор в процессе методологического самораспада содержания в поиске чистых априорных форм объективности. Мерой их взаимодействия является объективная содержательность.

И последняя возможность спасения редуктивного метода от объятий автонигилизма заключается в приведении в действие одной внерациональной методологической процедуры, а именно — интуиции. Здесь речь идет не о мистической интуиции, которая имеет своим предметом бога и его совершенства, а о научной интуиции как равноправном элементе в совокупности методов достижения объективного знания. Использование интуиции в качестве содержательного интерпретатора редуктивного остатка является неизбежным главным образом в силу того факта, что редукция создает идеальные предпосылки для ее развертывания, очищая поле наблюдения от несущественного, случайного, и что является самым важным в данном случае, от

традиционных решений той или иной проблемы, навязанных историческим развитием науки или влиянием естественной установки. Интуитивизм есть мощное средство расширения границ научного познания, но, к сожалению, операции, включенные в него, не могут быть алгоритмизированы и представлены в завершенной дискурсивно-логической форме, как это происходит при интегративизме и деривационизме. Вот почему проблема необходимого дополнения редукционизма представлена как проблема взаимоотношений между редукционизмом-деривационизмом. Интуитивизм, со своей стороны, может быть определен как неотрефлексированная результативная процессуальная конкретность в проведении принципов деривационного метода.

В рамках феноменологической философии интуитивное схватывание чистых сущностей и сущностных закономерностей является главной характеристикой методов интенционального анализа выявленных с помощью феноменологической редукции структур сознания. Следовательно, дальнейшее исследование конструкций, процедур и операций, в которых материализуется феноменологический метод, немыслимо без проблематизации вопросов о природе феноменологического сознания, интенциональности, методах анализа темпорального сознания и не в последнюю очередь методов пассивного синтеза.

РАЗДЕЛ II ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ

ГЛАВА I ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ СОЗНАНИЯ

§ 20. «Чистое сознание» — предпосылка и цель редукции

Многообразие форм редуктивного продвижения к основаниям трансцендентальной феноменологии предполагает и многообразие интерпретаций редуктивного остатка, который в феноменологии обозначается термином «чистое сознание». Общее в этих интерпретациях — поиск устойчивой методологической базы из непротиворечивых постулатов и констатаций, на которых должно развернуться феноменологическое исследование познавательных структур и механизмов духовного постижения действительности. В этой связи особое значение приобретает вопрос о чистоте «феноменологического сознания» как неангажированной теоретической конструкции, от гносеологической реализации которой зависит судьба всей трансцендентальной феноменологии и вырастающего на ее основе универсального наукоучения. Если анализ исторического развития феноменологической философии докажет, что концепция «чистого сознания» всегда стояла в основе редукции как идеальный прообраз искомого абсолютного остатка, этим будет разрушена окончательно иллюзия

о беспредпосылочном характере феноменологии как «строгой науки». Вопрос, следовательно, заключается в наличии телеологических элементов в системе феноменологической беспредпосылочности²⁹.

Ориентация на сущностные структуры «чистого сознания» действительно имеет исторический приоритет по отношению к конкретной разработке методов его редуктивного достижения посредством совокупности апофатических операций. Но исторический приоритет еще не означает теоретического и логического приоритета, независимо от универсальной применимости диалектического принципа о единстве логического и исторического. Логическое есть синтезированное выражение движения мыслительных форм (в данном случае понимаемых как историческая последовательность концептуальных образований) только тогда, когда историческая репрезентация выявляет необходимую связь между ними, движущий мотив в их развитии. Простая концептуальная последовательность ничего не дает, если не раскрываются основания трансформации теории. А они могут быть обнаружены по двум основным направлениям: а) по линии внешней зависимости и б) по линии внутренней необходимости.

Из изложения и критики основных путей редукции стало ясно, что внутренняя трансформационная логика феноменологической редукции необходимо приводит к выявлению целого поля чистых аподиктических взаимозависимостей, которое в одном случае отождествляется с полем чисто логических закономерностей, в другом — со сферой комплексной трансцендентальной субъективности и т.д. Все они претендуют представлять чистое сознание в модусе очевидности. Множество вариаций в ходе феноменологической редукции и, точнее, в ходе ее концептуального переоформления — вариации на тему объема и содержания «чистого сознания» — не дают оснований считать, что в начале редукции предположена абстрактно-идеальная завершенная модель этого сознания, которая исполняет роль телеологического двигателя редукции. Такое понимание неоправданно с точки зрения целостного подхода к историко-философским фактам.

С другой стороны, однако, нельзя не признать, что в качестве трансцендентальной предпосылки «чистое сознание» действительно положено в начале феноменологической редукции, но не как завершенная модель-императив, антиципирующий в деталях структуру редуктивного

²⁹ «Редукция поэтому и осуществляется, что предварительно заданы [определенные] предпосылки — цели, к которым стремится феноменолог: с самого начала в самых общих чертах формируется модель сознания, без того чтобы она была тождественна с реальным сознанием; [именно] такое сознание должен «получить» и исследовать феноменолог как результат выполнения негативных процедур редукции» — Мотрошилова, Н.В. Специфика феноменологического метода. Рига, 1981, с. 35.

остатка, а как база для сопоставления и соотнесения, как контрагент феноменологического императива о снятии значимости экзистенциальных суждений, т.е. как идеирующий корректив. В этом смысле «чистое сознание» есть совокупность идеальных ориентаций, направляющих и корректирующих ход гносеолого-методологического дереализирования («анестезирования», феноменологизирования) предметной действительности. Именно это обстоятельство превращает его в антипод реального человеческого сознания, вырастающего и функционирующего в непрерывном контакте с миром спонтанно принимаемых за объективные предметов и явлений. Благодаря ясно очертанному методологическому характеру феноменологическое «чистое сознание» может быть определено как идеальный аналог сознания феноменолога, как идея, которая объединяет бесконечную серию попыток его аподиктического квалицирования и которая в силу почти ноуменальных свойств никогда не может быть достигнута в процессах реального познания. Вот почему феноменолог всегда имеет дело с конкретными модификациями «чистого сознания»: в одном случае это сознание чистых логических форм, в другом — рафинированное «психологическое» сознание, в третьем — универсальная экзистенциальная апперцепция начинающего философа, в четвертом — трансцендентально-наивная субъективность, в пятом — монадологическая intersubjectивность и т.д. И здесь возникает закономерный вопрос о характере отношений между «чистым сознанием» как идеалом и его функциональными модификациями, которые в значительной степени таят в себе тайну феноменологического метода и создают необходимые предпосылки для перехода к конкретному разбору частных методологических процедур в аналитико-описательной части феноменологии. Но, прежде чем приступить к анализу этих отношений, мы изложим вкратце зависимости между «чистым сознанием» и редукцией.

По линии внешней теоретико-концептуальной зависимости «чистое сознание» и феноменологическая редукция находятся в отношении соподчиненности, причем перевес по детерминации на стороне «чистого сознания». Положенное как целевая идея, а до известной степени и как объект феноменологических исследований периода «Логических исследований» (1900-1901), оно оформляется как независимая конструкция со своим собственным содержанием, выявленным как на основе первичной рефлексии над неартикулированными представлениями о природе и специфике феноменологического сознания как источника развития описательной феноменологии, так и в непрерывной борьбе с господствовавшими в то время психологизмом и логицизмом в теории познания. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми общими замечаниями относительно концептуальной ориентации подходов к «чистому

феноменологическому сознанию», как они представлены в «Логических исследованиях» Гуссерля.

Несмотря на массивную критику со стороны Гуссерля, психологизм как общетеоретическая установка не преодолен ни в начальный период, ни в финальных стадиях развития феноменологии, поскольку его принципы в основном совпадают с императивами феноменологической установки. Это относится прежде всего к методу дескрипции, одинаково валидному в пределах психологизированного эмпиризма и феноменологической философии. Переход к чистому сознанию для Гуссерля означает переход к чистой описательной феноменологии, которая остается для него постоянной темой и которой он посвящает большую часть своего творчества. Лишь в середине 20-х годов Гуссерль осознает необходимость дополнения метода психологической дескрипции генетическим методом и методом объяснения. Именно тогда вводятся и понятия «генетическая феноменология» и «объяснительная феноменология» как средство преодоления ограниченности узко психологических установок в феноменологии. С другой стороны, в развитии дескриптивной феноменологии замечается любопытная тенденция к «магнетизированию» основного психологического принципа, который начинает привлекать и более частные методологические процедуры, и категории, имеющие традиционно психологический характер. Таковы, например, ассоциация, возбуждение, раздражение, распространение раздражения, кинестезии, смещение, аффинитет и контраст представлений, ретенция, импрессия и протенция, которые, несмотря на их интенциональный смысловой фундамент, заимствованы из области психологии. Их задача — придать феноменологии генетический характер, нечто, полностью отсутствующее в первоначальном феноменологическом учении о чистом сознании. Появление этих новых категорий и конкретных процедур в феноменологии становится возможным благодаря расширенному толкованию и дальнейшей специализации редуктивного подхода; именно редукция меняет радикально объем и содержание методов исследования «чистого сознания».

Во-вторых, критика логицизма (Наторп) и трансцендентализма (Кант) в философии не приводит к выяснению собственной специфики феноменологического метода как нечто совершенно отличного от них. Первая модель «чистого сознания» у Гуссерля, разрабатываемая в «Логических исследованиях», в значительной степени носит характер логического пространства абсолютно положенных истин, чье главное предназначение и функция — значить. А это недалеко от позиции Наторпа по этому вопросу, чье главное (и единственное) возражение против предлагаемой модели заключается в том, что этот логический континуум

должен схватываться как совокупность кинетических эйдосов, находящихся в процессе непрерывного пластичного переоформления. Разработки Гуссерля 20-х годов, исследующие возможность применения генетического метода к феноменологии, снимают и это возражение, поскольку рассматривают сознание в потоке чистого «становления». Кроме того, в них вводится и ряд новых понятий, объединенных вокруг темы о модусах «чистого сознания»: модус отрицания, модус сомнения и модус возможности.

С другой стороны, философия Гуссерля постепенно трансформируется в разновидность трансцендентального идеализма, причем большая часть теоретических конструкций Канта, например, проблема трансцендентальной дедукции понятий, получает феноменологическую интерпретацию, а вся феноменология принимает название трансцендентальной. В этой связи следует подчеркнуть, что для Канта чистое мысленное полагание, «чистое сознание» абстрагирует, но не абстрагировано от чувственного, следовательно, вопрос о его выявлении требует введения новых методологических процедур. И, хотя Кант не использует метод редукции для достижения чистого сознания, в чем и состоит главное различие между двумя типами трансцендентального идеализма, эти его мысли являются прямым указанием на возможность подобной методологической операции, которая подготавливает условия для оживления особого типа познавательного отношения, обозначенного еще со времен Фомы Аквинского термином *intellectus principiorum*. Речь идет о главном оружии в феноменологическом арсенале средств достижения аксиоматической базы познания, а именно — сущностной интуиции.

К гносеологическим корням трансцендентальной феноменологии можно добавить и еще одну идею Канта, которая дает непосредственный импульс для развития чистой феноменологической «психологии» — идею о наличии определенных различий между субъективной и объективной трансцендентальной дедукцией. Феноменологический аналог «субъективной» трансцендентальной дедукции, понимаемой как сущностное исследование путей, по которым «чистое сознание» конституирует для себя в категориальной форме поэтические (процессуальные) аспекты объективных предметностей, имеет, однако, определенные шансы на теоретическую реализацию лишь после того, как феноменолог завершит редуктивное продвижение к аподиктическим структурам трансцендентальной субъективности. В этом смысле трансцендентально-феноменологический идеализм, с одной стороны, требует, а с другой — предполагает редукцию как необходимый предварительный этап. То же справедливо и для отношения «чистое сознание» — редукция.

По линии внутренней концептуальной необходимости отношения между «чистым сознанием» и редукцией могут быть представлены исключительно в форме негативной детерминации. В качестве феноменологического апофанзиса редукция требует точной фиксации объектов или, по меньшей мере, тех их характеристик, которые подлежат снятию. Все, что не вмещается в феноменологическое понятие об объекте редукции, будет определено как чистое сознание. Таков и подход в рамках поздней трансцендентальной монадологии — сфера первопорядкового (примордиального) своеобразия эгологической монады определяется посредством устранения всего чужого, т.е. всякого не-Я. Следовательно, «чистое сознание» не только результат редукции, но и ее исходная точка, снимающая в себе интегральное представление и антиципирующая все характеристики, противоположные идее собственного сущностного своеобразия (Eigenwesenheit).

Главная трудность в данном случае заключается в невозможности определить объект редукции с помощью чисто логических средств. Границы применимости феноменологической редукции схватываются интуитивно, они задаются динамической структурой «человеческого бытия в мире» и, следовательно, расширяются или сужаются в зависимости от «погруженности» человека в универсум практических отношений, или, другими словами, в зависимости от степени слияния индивидуального сознания с установкой естественного мировоззрения. В этом смысле критерием чистоты результирующего «чистого сознания» будет степень отделенности, обособленности индивидуального «философствующего» сознания от «бескритично» объективирующей позиции естественной установки. По существу, это весьма неопределенный и в известных отношениях произвольный критерий, поскольку не дает никаких гарантий радикальности отделения и может быть интерпретирован и применен в различной градации. Доказательством тому служит множество типов результирующего «чистого сознания». Вот почему в рамках феноменологической редукции наличествует определенная — хотя и выражающаяся лишь в негативных отношениях зависимости — коммуникация с идеальной моделью чистого феноменологического сознания.

§ 21. Зависимости между идеальной и результирующей моделями «чистого сознания»

Вопрос о коммуникации между идеальной и результирующей моделью чистого феноменологического сознания не ставился до сих пор для обсуждения ни во феноменологии, ни в посвященной ей философской литературе. Было бы легче отрицать его существование и непосредственно перейти к анализу либо одной, либо другой, с претензией, что исследуется

исключительно наличное в историко-философском плане «чистое сознание». В действительности именно это и происходит, когда из анализа идеальной модели делаются экстраполяции о природе результативной, и наоборот, без осознания их расчлененности как теоретических конструктов. Вопрос об их точном разграничении важен еще и потому, что их интерференция оказывает прямое воздействие на направление, цели и задачи феноменологической редукции, на конкретные характеристики применяемого в данный момент редуктивного отношения. Если принять, что две модели «чистого сознания» обладают унифицированными характеристиками, логика редуктивных трансформаций в феноменологии утратит свою специфическую определенность и должна будет рассматриваться просто как формальная, необоснованная и в этом смысле произвольная смена ориентиров. А эта констатация, сколь бы верные элементы она ни содержала в себе, все же не отвечает истине о совокупности логических и внетеоретических мотиваций в феноменологическом способе мышления.

Представленные в самом общем виде, отношения между идеальной и результативной моделью чистого феноменологического сознания могут быть типологизированы и обособлены в следующие четыре пункта: 1) идеальная модель чистого сознания служит абстрактно-логическим регулятором результативной; эта регуляция, однако, несмотря на логические моменты в ней, осуществляется в большинстве случаев на уровне синтетической непосредственности, понимаемой как сфера предикативно-невяявленных теоретико-конструктивных зависимостей; 2) идеальная модель задает пустую схему результативного феноменологического сознания, она намечает лишь опорные точки, на которых результативная модель выстраивает и оформляет целостное представление о конкретных функциях и особенностях феноменологически модифицированного сознания; 3) результативная модель «чистого сознания» исполняет роль содержательного «наполнителя» по отношению к идеальной модели; эта закономерность представляет обратную сторону пункта 2 и говорит об афферентном характере связей между двумя типами конструкций — в силу этой зависимости в структуры идеальной модели включаются элементы, которые являются первичной принадлежностью результативной; 4) результативная модель феноменологического сознания есть область, в которой верифицируются методологические структуры идеальной модели, ее сущностные черты, без которых «чистое сознание» не было бы феноменологическим.

Обособление идеальной и результативной модели феноменологически чистого сознания и выведение основных зависимостей между ними позволяет более углубленно и дифференцированно подойти к проблеме природы сознания. Кроме того, установленная полярность расширяет

возможности анализа методологических аспектов феноменологии в целом. С помощью первых двух моделей мы попытаемся представить главные моменты в феноменологической концепции «чистого сознания» с точки зрения его качественных аспектов (аспектуальная модель) и основных функциональных направлений (функциональная модель).

§ 22. Аспектуальная модель «Чистого Сознания»

Наиболее общие свойства «чистого сознания» обычно анализируются в четырех основных аспектах³⁰. На первом месте по значению среди них стоит интенциональность. Под интенциональностью в феноменологии понимается актуальная или потенциальная направленность (во втором случае интенциональность переходит в горизонтность) сознания на нечто, его обязательная предметная отнесенность. Обособление ноэзы (интенционального акта) и ноэмы (интенционального содержания) характерно как для идеальной, так и для результативной модели «чистого сознания» и даже не только для чистого, но и для всякого сознания вообще. Однако в результативной модели «чистого сознания» Гуссерль отказывается от строгого разделения между ноэзой и ноэмой и говорит о ноэтических элементах в ноэматике, каковое понимание конкретизирует и заполняет абстрактную схему идеальной модели.

Второй существенной чертой «чистого сознания» является его темпоральность («временность»). Время как категориальный определитель отсутствует в идеальной модели, разработанной в «Логических исследованиях», что и вызывает серьезные возражения со стороны Наторпа в первой из двух рецензий, посвященных произведениям Гуссерля. Но оно появляется в результативной модели и в силу третьей зависимости (упоминаемых в §21– прим. ТМ) генерируется обратно в идеальную. Здесь есть одна особенность чисто биографического характера, которая объясняет многое. Во время написания «Логических исследований» Гуссерль не знал хорошо критической философии Канта, да и был настроен к ней отрицательно. Однако идея «чистого сознания» является «чисто» кантианской, и в процессе ознакомления с кантианским наследием Гуссерль трансформирует «чистое сознание» в трансцендентальное, что необходимо связано с актуализацией категории «время».

Третья существенная характеристика «чистого сознания» — это «синтез» как «праформа сознания» (Гуссерль). Идея синтетически связанных состояний сознания в потоке индивидуальной познавательной жизни присутствует как в идеальной, так и в результативной модели чистого

³⁰ См., например: Стоянов, Зл. (1981:77-78).

феноменологического сознания; известные различия между ними намечаются по линии методов анализа пассивного синтеза, разрабатываемых Гуссерлем в первой половине 20-х годов. Проблематика пассивного синтеза является иллюстрацией четвертой зависимости между идеальной и результативной моделью «чистого сознания».

Последняя сущностная характеристика «чистого сознания» выражает потенциальную направленность сознания на определенный круг предметов или совокупность конкретных характеристик предмета, часть которых не дана актуально в данный момент. Эта особенность интенционального отношения зафиксирована термином «горизонтная открытость» или горизонтность. В зависимости от специфического положения «наблюдателя» (которое следует понимать не только как пространственно-временную локализацию, но и как включенность в определенную координатную систему духовных, душевных и экзистенциально-практических отношений и феноменов) его отношение к данному для познания предмету разворачивается на фоне предварительно фиксированных возможностей, чьи границы значимости и содержательной определенности изменяются пропорционально изменениям в первичном «положении» субъекта познания. В этом смысле различные типы установки, которые феноменология рассматривает как модификации общей познавательной ориентации, могут определяться как совокупность интенциональных горизонтов сознания, закрепленных в экзистенциальной апперцепции индивида. В случае их консолидации в рамках трансцендентальной апперцепции появляется возможность создания ограниченного числа «региональных онтологий» как выражение «универсального логоса всякого мыслимого бытия».³¹ Что касается зависимостей между первыми двумя моделями «чистого сознания», интенциональная горизонтность свойственна в большей степени результативной модели, поскольку представляет попытку конкретной типологизации и систематизации интенционального отношения вообще.

§ 23. Функциональная модель «Чистого Сознания»

Функциональная структура «чистого сознания» отражает те существенные взаимосвязанные черты в концепции феноменологического сознания, которые выделяют ее специфику и индивидуальную неповторимость. Эта модель охватывает множество направлений, в которых исследуются структуры и функционирование трансцендентальной субъективности, отождествляемой с феноменологически чистым сознанием:

³¹ Вж.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Bd. 1. Den Haag, 1950, S. 181.

- сознание рассматривается как непрерывный «Гераклитов поток», отдельные элементы которого связаны в целостную структуру очевидных переживаний, чье единство синтетически гарантировано;
- в рамках целостной структуры дифференцируются относительно самостоятельные морфологические сущности, которые подчинены специфическим для них закономерностям. Они пластичны и в известном смысле синкретичны тотальности, чье основное свойство Гуссерль обозначает термином *Konkrescenz* (срастание). Другое слово для этих морфологических сущностей — феномены;
- анализ типов предметности, с которыми имеет дело сознание, способов и механизмов, в силу которых они открываются ему не как процесс, а как идеальный результат или даже как предварительно заданные телеоклитические (ориентированные на определенную цель) модусы, называется анализом нозматических структур сознания;
- когда сознание берется в его процессуальности, как совокупность актов, посредством которых нозматическая предметность конституируется для сознания, анализ модифицирующих актов воспоминания, восприятия, представления и т.д. называется анализом нозических структур сознания;
- функциональная особенность сознания, закономерно проистекающая из его интенциональной природы, — это смыслонаполняющая его активность, его способность придавать смысл и значение, превращаясь в основу для бесконечно разнообразных процессов символизации;
- обратная сторона этого смыслонаполняющего и «символизирующего» процесса, который представляет собой лишь часть множества фундирующих функций феноменологического сознания по отношению к реальной возможности осознания пространственных, темпоральных, каузальных и экспектационных отношений, — исключительная восприимчивость, даже «чувствительность» сознания к самораскрывающимся смысловым предметностям в потоке переживаний. Поэтому интенциональные функции сознания являются не только смыслозадающими, но и смыслооткрывающими, в смысле пассивной готовности к восприятию, результата самоактивного характера феноменов;
- особенности гуссерлевского феноменологического варианта состоят еще и в том, что он вводит разделение общее-единичное в потоке чистого сознания и в строгом соответствии с ним различает единичные, или уникальные самоданности, и универсальные сущностные структуры, которые в силу своего аксиоматического статуса аподиктически обосновывают круг того или иного возможного феноменологического опыта, а тем самым — частные общественные или естественные науки. Так, например, считает Гуссерль, физика достигла ошеломляющих успехов в своем развитии только потому, что понятие «пространство» еще с древности стало предметом такого сущностного анализа, к которому теперь апеллирует феноменология.

То же относится и к геометрии;

— выявление универсальных априорных сущностей создает предпосылку для построения одной формальной онтологии, в то время как сущности с более низким рангом общности, и, следовательно, содержащие больше элементов материальной определенности в себе, являются основой для построения целой системы материальных онтологий. На этой идее мы остановимся позже, а предварительно отметим только, что Гуссерль объявляет ее впоследствии крайне непродуктивной, источником множества недоразумений в чистом феноменологическом учении о сознании и конституированных в нем предметностях;

— важная особенность сознания — его способность разворачивать свои структуры в специфическом темпоральном потоке, который не имеет ничего общего с объективно-реальным временем в природе и других «трансцендентных» реальностях. Трансцендентальная субъективность, заявляет Гуссерль, бессмертна;

— следующая существенная характеристика «чистого сознания» фиксирует возможность «конституирования» предметных и региональных данностей. Трансцендентально-феноменологическая конституция является важным звеном в феноменологическом методе, посредством которого «универсальной» феноменологической философии придается завершенный вид органа методологической ревизии частных наук;

— в результате множественных феноменологических редукций «чистое сознание» все чаще, особенно в поздний период развития феноменологии, начинает определяться как изначально ориентированное на чужую субъективность, как полюс трансцендентальной intersубъективности, или монада.

Эти черты феноменологически чистого сознания позволяют создать исчерпывающую функциональную модель, которая без остатка покрывает особенности феноменологической концепции сознания в период разработки трансцендентальной феноменологии и дает достаточно ясное представление о направлениях, в которых будет развиваться исследование методологических процедур анализа его структур. Преимущества этой модели — конкретность выявленных концептуальных составляющих и возможность более адекватного историко-философского представления.

§ 24. Дальнейшие противоречия феноменологической идеи «Чистого Сознания»

Представленные до сих пор модели «чистого сознания» (идеальная, результативная, аспектальная и функциональная) и кажущиеся диалектическими взаимопереходы между ними могут создать впечатление, что феноменология пробивает себе путь через поле случайных и

сомнительных фактов с железной необходимостью скрытой внутренней логики. Развертывание феноменологического сознания показано как расширяющаяся вселенная значений и смысла, в которой оформляются и развиваются основные характеристики человеческого мира, вводятся пространство и время, конституируются главные онтологические регионы как универсальные горизонты сознания, аппрезентируется чужая субъективность и социальный космос. Все эти фундаментальные процессы объединены словно бы в органический синтез, в рамках одной самовоспроизводящейся системы, без начала и без конца. Но действительно ли логика этого саморазвития безупречна, нельзя ли в ней обнаружить разъедающие элементы, которые ведут к самоуничтожению феноменологических конструкций? Ответ на этот вопрос одновременно и очень легкий, и очень трудный. Очень легкий — потому что феноменология заранее лишила себя каналов коммуникации с реальностью, исключительно трудный — потому что исследование феномена «сознание» все еще ставит много загадок перед философией и наукой.

Итак, главное противоречие в рамках феноменологической концепции чистого сознания — это противоречие между антинатуралистическим и вообще антиреалистическим подходом, производным от требования радикальной беспредпосылочности, и постепенным осознанием необходимости возвращения сознания в сферу реальности и как следствие — обращения к проблемам реальности. Но чтобы осуществить этот поворот, феноменология должна расстаться с принципом беспредпосылочности, что для нее совершенно невозможно, поскольку означает разрушение всей системы и отказ от метода феноменологической редукции. Компромиссное решение связано с онтологизированием интенциональных и конститутивных характеристик трансцендентальной субъективности («чистого сознания») и с переходом к экзистенциальному или антропологическому варианту феноменологии (Хайдеггер и Шелер). Сам Гуссерль осуждает и фундаментальную онтологию (Хайдеггер), и сущностную онтологию (Шелер), и вообще всякую онтологию, чье значение абсолютизируется как средство трансцендентального исследования действительности. Феноменология может быть онтологией не в старом метафизическом смысле, а единственно как «первая философия».

Второе противоречие в феноменологическом учении о чистом сознании вырастает на почве нарастающей темпорализации сознания и обособления его как отдельного объекта исследования. Феноменологическая редукция требовала «абстрагирования» от конкретных пространственных и темпоральных характеристик объектов в опыте, но пространство и время остались и не могли не остаться «априорными формами» потока

переживаний. Мы употребили выражение «априорные формы» не потому, что оно имеет место во феноменологии — там оно почти не употребляется по отношению к потоку переживаний, — а потому что пространство и время как нередуцируемые далее во феноменологии имеют много общего с «априорными формами чувственности» у Канта. Также как и у Канта время объявляется впоследствии сущностью трансцендентальной субъективности. Противоречие состоит в том, что сознание, как противопоставленное ложной чувственности, характеризуется чем-то, что является общим для обеих. Время в субъективном плане, как последовательность состояний познающего субъекта, понимается уже не как одностороннее движение от прошлого через настоящее к будущему, не как уникальный вектор изменений, а как темпоральная плоскость, в которой прошлое и будущее равноположены. Время в трансцендентальной феноменологии становится пространственным.

В тесной связи с расширяющейся темпоральностью сознания находится и противоречие, которое существует между фактическими методологическими возможностями феноменологии как «описательной науки» и претензиями на превращение ее в объяснительную, даже генетическую науку. Ясно, что при подобном пространственном понимании времени генетический подход будет весьма странной комбинацией из произвольных установок. Вопрос о происхождении придется решать в анархически построенной системе, без строгих причинно-следственных связей между отдельными элементами, потому что, как известно, каузальность была исключена из поля феноменологического исследования. С другой стороны, о каком происхождении может идти речь в феноменологии, если трансцендентальная субъективность не имеет ни начала, ни конца. Чтобы стать подлинно генетической, феноменология должна вернуться к тому, что отвергла на первом этапе своего развития — натуралистической психологии, а это означает философскую капитуляцию.

Общие и частные противоречия в феноменологической философии и, в частности, в теории «чистого сознания» обусловлены прежде всего отсутствием научно проверенной системы исходных принципов и постулатов, что рекламировалось как главное достоинство феноменологии. Принцип беспредпосылочности в феноменологической философии оказывается принципом беспринципности. Феноменология обязана постоянно отрицать себя, чтобы найти самые глубокие основания «чистого сознания», и находит их в абсолютных принципах самосознания.

Второй существенный дефект феноменологической теории о природе сознания — полное игнорирование деятельностного подхода. Еще в «Логических исследованиях» Гуссерль решительно высказывается против

«мифологии деятельности» в теории познания и придерживается этой линии, с большими или меньшими отклонениями, почти во всех своих последующих произведениях. Даже в учении о трансцендентальной конституции, которое может рассматриваться как феноменологический аналог активистского наукоучения в стиле Фихте, проблема деятельности заключена в рамках сознания, а за его глубочайший фундамент объявлены процессы пассивного синтеза. С другой стороны, активная практическая установка, к анализу и познавательному значению которой Гуссерль приступает в рамках поздней феноменологии, трансформируется в трансцендентальное упорядочивание структур «жизненного мира», которые для него имеют значение априорных положений. Пассивная созерцательность в теории познания в истории философии всегда была связана с «прогрессивно» развертывающейся системой теологических постулатов, вершиной которой является идея абсолютного присутствия бога в аксиоматической базе гносеологии.

Феноменология исходит из непосредственного бытия сознания — акта самосознания и его содержательных измерений. Исходным началом для нее является трансцендентальная апперцепция, трансцендентальное Я как самопроектирующаяся несубстанциальная единица. Абсолютное начало требует абсолютного единства познаваемого с познающим. Мы не говорим объект и субъект, поскольку в феноменологии они утратили свои специфические особенности. Вот почему феноменология открывает объективность не в существующих вне и независимо от нас предметах и явлениях, а конституирует ее в сознании вместе с принадлежащими ей предметностями.

Феноменология настроена отрицательно по отношению к возможностям таких общепринятых в науке методов, как индукция и дедукция, отождествляя первую с плоским эмпиризмом естествознания, а вторую — с так называемыми «эйдетиками» (науками, которые с помощью ограниченного количества аподиктически установленных аксиом выводят все свое категориальное и концептуальное многообразие, как, например, математика и, в частности, геометрия). И действительно, о какой индукции может идти речь в феноменологии, когда она выводит свои истины в непосредственном сущностном усмотрении независимо от количества опытов, которые делают его возможным. Вопрос о феноменологических параллелях дедукции немного сложнее, поскольку элементы дедукции содержатся как в учении о трансцендентальной конституции, так и в учении о региональных онтологиях. В целом же дедукция объявляется не особенно продуктивной методологической процедурой. Феноменологически достоверны лишь редукция и дескрипция. Последняя включает в себя

аналитические и синтетические моменты. Характерно для всех них то, что они являются рефлексивными операциями, в которых вопрос о трансцендентном (данном во внешнем опыте) стал нетематизированным.

Глава II ДЕСКРИПТИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ

§ 25. Описание аподиктических данностей

Как «новый дескриптивный философский метод» феноменологическая философия представляет собой завершенное композиционное целое, включающее методологическую часть — феноменологию в узком смысле слова, и две связанные между собой дисциплины, которые иллюстрируют степень применения метода: феноменологическую психологию и трансцендентальную феноменологию. Первая из них должна создать философский фундамент основной, по мнению Гуссерля, общественной дисциплины — психологии, а вторая направлена более к совокупности частнонаучных знаний. Однако обе имеют ясно определенные обосновывающие функции, следовательно, являются скорее методологией (чью научность предстоит доказать), нежели наукой.

К концу 30-х годов Гуссерль меняет акценты, и роль всеобъемлющего целого начинает играть трансцендентальная феноменология. Она представлена как верховное достижение философской мысли и охарактеризована как *«априорная наука (курсив мой — П.Г.), которая изъясняет неразрывную сущностную структуру трансцендентальной субъективности в качестве своего априори. Редукция к трансцендентальному и к эйдосам есть ее рабочий метод, следовательно, изложение этой науки должно начаться с редукции.»*³² В данном изложении феноменологического метода мы следовали логике этого второго определения, да и специфические задачи исследования не позволяли иного исходного начала для анализа. Учение о методе подчинено целостной феноменологической философии, понимаемой как строгая аподиктическая наука о доопытных структурах и закономерностях очищенного от всякой реальности субъекта познания, названного «трансцендентальная субъективность». С точки зрения исторического развития феноменологической школы сильнее первая тенденция, определяющая феноменологию как метод для очищения совокупного знания от наслоений психологизма и натурализма. Однако, понимаемая лишь как метод, феноменология должна была быть представлена исключительно как свод негативных процедур, что, естественно, повлияло бы на ее репутацию как философско-методологического органа для

³² Husserl, E. Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. — Halle: Niemeyer Verlag, 1930, S. 553.

ревизии частных наук. Ни один серьезный ученый не воспользовался бы ее услугами, потому что наука требует позитивности, в то время как конечный результат проведения феноменологической редукции, по признанию самого Гуссерля, есть «очевидная пустота».

Чтобы избежать очевидно пустых положений редуктивного остатка, феноменология обязана ввести позитивно удостоверяющий метод. И здесь на сцене феноменолого-методологического драматического театра появляется «сущностная интуиция» как единственное средство для непосредственного контакта с «самими вещами».

В итальянской философской энциклопедии лозунг: «Назад к самим вещам!» истолкован как призыв к возвращению к «реальности во всей ее чистоте.³³» Нет ничего более ошибочного, чем понимание, что феноменология дает реальность во всей ее чистоте. Феноменологический метод снимает реальность во имя чистых, лишенных экзистенциальных наслоений сущностей, которые становятся предметом трансцендентальной феноменологии. Именно к этим «вещам» апеллирует феноменология, а не к действительным предметам и явлениям. Исследование неэкзистенциальных сущностей и структурных взаимозависимостей есть главная задача феноменологической философии. В исполнении этой задачи она активно противостоит психологическому эмпиризму в философии, крайней форме «математического» рационализма, который «втискивает» жизненный мир в сухие и безжизненные абстрактные схемы, идеалистическому догматизму платоновского типа, гипостазирующему понятия в автономный мир вне конкретного, аристотелевской схоластики с ее разделением на ментальные и реальные сущности, и вообще всякому виду бесплодного, дедуктивного системотворчества. «Сами вещи» суть не универсальные априорные принципы, полагаемые в основании всякой философской системы и служащие ее аксиоматической базой, а конкретные самоочевидные единства предметных характеристик, обладающие мистической и необъяснимой с точки зрения феноменологии активностью «показывающих себя в самих себе» феноменов. Эти первичные единства есть главный объект исследования феноменологии, «материально-априорный» контрагент «сущностного видения», от них, переводя их на греческий, она берет и свое наименование.

Основные темы, проистекающие из ориентации феноменологии на «сами вещи» и в которых сущностной интуиции предоставляется широкое поле для действия, - суть, во-первых, вопрос о методе феноменологии как науки, о рационалистических притязаниях аподиктической достоверности как

³³ „Fenomenologia“. — Nella: Enciclopedia Filosofica. Vol. 2, p. 334.

фундамента человеческого познания, о трансцендентальной субъективности и возможности создания непротиворечивой метафизики, о роли познавательных переживаний, об ошибках и заблуждениях в познании и путях их устранения, о связи и различии между мышлением и реальностью, объективным и субъективным, интенцией и предметом, о роли и месте человека в структуре бытия и т.д.

Большая часть этих проблем и идей связана с попытками решения радикальных гносеологических и общепhilosophических вопросов, и как программа они могли бы сформировать скелет одной или даже нескольких философских наук. Таковы и претензии Гуссерля. Он твердо убежден, что своей феноменологической философией восстанавливает «первоначальную идею философии, которая, уже с первого своего формулирования у Платона, положена в основу нашей европейской философии и науки как одна неисчезающая задача. Философия значима для меня как универсальная и, в радикальном смысле, строгая наука. Как таковая она есть наука об окончательном обосновании.³⁴» Окончательном — потому что возникает из непосредственного контакта (в сущностной интуиции) с абсолютным опытом трансцендентальной субъективности как раскрытой тайны человеческого познания. Гуссерль никогда не доходит до утверждения, что феноменология есть реальная наука, подобно физике, биологии или социологии. Но он твердо убежден, что феноменологическая философия окончательно объясняет реальное мышление человека, а вместе с ним и весь мир, который в гносеологическом плане произведен от конструктивной силы редуцированного до чистых «когитаций» субъекта познания. Зачеркивая реальный мир как онтологическую проблему, Гуссерль считает, что возвысился над противоположностью идеализм — реализм и что этого достаточно для гарантии научности его философии. Пристрастность в философии для него равнозначна антифеноменологической установке, а следовательно, и невозможности развития подлинно научной философии.

§ 26. Феноменология и психология

Непосредственный предшественник феноменологии, как известно, есть психология австрийского теолога Франца Brentano. Воспитанный в традициях схоластической философии, Brentano пытается вдохнуть новую жизнь в некоторые ее гносеологические концепции. Согласно ему, существуют два рода феноменов — физические и психические. Первые есть объект внешнего восприятия (слух, зрение, обоняние и т.д.), а вторые — внутреннего восприятия (апперцепция, самопогружение, воспоминание,

³⁴ Husserl, E. Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. — Halle: Niemeyer Verlag, 1930, S. 553.

представление и т.д.). Brentano принимает за аксиоматичное положение, что физические феномены сомнительны в своем бытии и не дают достоверного познания, тогда как психические суть абсолютно достоверные данности, которые притом имеют и очевидный характер. А поскольку они очевидны — это уже продолжение феноменологии, — но, несмотря на это, не всегда даны безусловно очевидным образом, не может не существовать такой познавательной способности, которая покрывала бы без изменений их очевидное содержание. Путь к сущностному видению уже намечен, остается его расчистить.

На основе психических феноменов высказываются истинные суждения, выстраиваются понятия, представления и т.д. Эта постановка вопроса о природе логических форм направлена главным образом против учения Канта об априорном характере синтетических суждений, т.е. суждений, которые доставляют новое знание. В этом учении Brentano видит конец научной философии и начало мистики. Синтетически-априорные принципы и суждения сами по себе не есть истинное познание, а слепые предрассудки, некритически заимствованные из естественной установки и уровня научного познания, после чего представленные в качестве априорных конструкций. Если бы они были истинными, они не вели бы к противоречиям в метафизике, к пресловутым антиномиям Канта.

Нет оснований думать, что понятия не происходят из опыта, и, точнее, — из психического опыта индивида. Там они переживаются как истинные, и это есть достаточная гарантия их объективности. Чувство пережитой очевидности есть последний критерий истинности феноменологического познания. На этой основе Brentano разделяет суждения на два вида: слепые и очевидные (эвиденциальные), а с точки зрения предметной области, о которой они высказываются, — на суждения восприятия, суждения о прошлых событиях, состояниях или восприятиях и аксиомы. Из них очевидными являются суждения внутреннего восприятия и аксиомы, тогда как суждения внешнего восприятия, суждения о физических феноменах — слепы. Но поскольку это утверждение находится в явном противоречии с успехами, достигнутыми «физическими» науками в изучении внешнего мира, Brentano вынужден допустить и существование истинных слепых суждений, орудие, которым пользуются естественные науки. Итак, два главных источника познания суть необходимо-очевидные (аподиктические) истины, составляющие объем аксиом и общих понятий и априорных суждений, и, во-вторых, непосредственная очевидность внутреннего восприятия. Этим определяются и две постоянные темы феноменологических исследований: 1) о природе логического, которая позднее перерастает в проблему

трансцендентальной логики, и 2) о способах, по которым достигается регион сущностей.

Вторая главная заслуга Brentano перед феноменологической философией есть реставрация схоластического учения об интенциональности как основном свойстве сознания. Вместе с разработанной его учеником А. Мейнонгом «теорией предметности», где под предметностью понимается не материальный объект, а данность объекта в переживаниях, положения Brentano о природе психики и сознания развиты Гуссерлем в феноменологическую теорию интенциональности.

§ 27. Феноменология и логика

По понятным причинам развитие феноменологии часто отождествляется с философской эволюцией самого Гуссерля. Пятидесятилетняя его деятельность в области философии проходит через три главных этапа. Первый связан с использованием психологического метода в философии и переходом к разработке собственно феноменологического метода для исследования логических сущностей. Главные произведения этого этапа — докторская диссертация Гуссерля «О понятии числа» (1887), «Философия арифметики» (1891), «Логические исследования» I и II том (1900 — 1901), пять лекций о феноменологии от 1907 г., изданные посмертно во втором томе его собрания сочинений под названием «Идея феноменологии», и его программная работа «Философия как строгая наука», опубликованная в первой книжке журнала «Логос» за 1911 г. Второй этап охватывает период от написания «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) до «Формальной и трансцендентальной логики» (1929). Он характеризуется прежде всего возвращением к традициям немецкой классической философии и, в частности, к трансцендентальному идеализму Канта. Третий этап отмечается многими исследователями как попытка перенесения некоторых идей британского эмпиризма в континентальную философию. Речь идет об истолковании «жизненного мира» — центрального понятия для этого этапа — как мира «здорового смысла», рассматриваемого философами шотландской школы в качестве фундамента всякой научной философии. Однако гораздо сильнее влияния Лейбница и его монадологии. Основные идеи этого периода пробивают себе путь, как мы видели, еще в лекциях 1923 — 1924 гг., посвященных т.н. «первой философии», проходят через «Парижские доклады» и «Картезианские медитации» (1929 — 1931) и систематически изложены в завершенном в 1937 г. труде под названием «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

Гуссерль начинает свою научную карьеру как ассистент известного математика Вейерштрасса и защищает докторскую диссертацию на тему

«Вклад в вариационное исчисление». Одновременно с математическими исследованиями он посещает и лекции ведущих психологов XIX в. — К. Штумпфа и В. Вундта. Однако наибольшее впечатление на молодого математика производят лекции Brentano в Венском университете и особенно его «строгая научная концепция философии». В своих первых философских работах Гуссерль пытается соединить математику с философией, и плодом этого синтеза является «Философия арифметики» с подзаголовком «Логические и психологические исследования». Она написана в духе психологизма, и основная ее идея заимствована у Brentano: психология должна быть фундаментом логики. Понятие множества, рассуждает Гуссерль, которое есть основа понятия числа, дано посредством акта связывания, который есть не что иное, как акт нашего духа, т.е. психологический акт. Понятия один и нечто, которые, в свою очередь, лежат в основе понятия множества, сводятся к «содержаниям представления и рождаются вследствие размышлений над психическим актом представления.³⁵» Гуссерль называет этот акт «сложное представление», синтезирующее в себе различные содержания, охарактеризованные им как целостно структурированные качества. Влияния психологизма в этих рассуждениях очевидны, хотя и намечается тенденция понимать сознание в более широком теоретическом плане, более диалектично, нежели в антропологизированной психологии Brentano. После критики, которую Г. Фреге направил против «Философии арифметики» из-за ее психологизма, Гуссерль предпринимает свои фундаментальные «Логические исследования», в которых развивает две идеи, заимствованные у Brentano — идею интенциональности и постулат о самоочевидном характере внутреннего опыта.

Смысл обвинений, которые Фреге выдвигает против Гуссерля, состоит в следующем. Концепция сложного представления, из размышлений над которым рождается логическое, есть неоправданное смешение объективного и субъективного. Числа суть нечто объективное и не могут быть сведены к психическим фактам. В этом направлении движется и Гуссерль, испытывая, кроме того, влияние Больцано, чешского математика, философа и теолога, автора одной из первых критик психологизма в логике (1837). В первом томе «Логических исследований» Гуссерль демонстрирует, по сути, невозможность сведения логических законов к психологическим. Наиболее серьезное возражение исчерпывается аргументом, что психологические законы индуктивны, они суть плод обобщения психических фактов и не выводятся один из другого, тогда как логические законы имеют общий дедуктивный корень. Исключая возможность представления логического как выражения определенных логических фактов и закономерностей, Гуссерль

³⁵ Husserl, E. Philosophie der Arithmetik. Bd. I, Leipzig, 1891, S. 86.

продвигается по пути негативных определений, и читатель переходит ко второму тому исследований, так и не поняв, какова природа логического. Из второго тома становится ясно, что логическое относится к сфере значений, а не означаний, т.е. акта означения, и что значения не идентичны означаемой реальной или нереальной вещи. С обоснованием этого положения Гуссерль считает, что восстановил права идеального бытия — логоса, который незаконно и несправедливо был сведен английским эмпиризмом и философией второй половины XIX в. к чему-то психическому, к реальной части человеческих переживаний. Логическое должно быть доказано как нечто трансцендентальное (потустороннее) по отношению к реальным психическим фактам, как нечто, превосходящее их бытие и ни в коем случае не идентичное мыслительному процессу, который схватывает и изъясняет логические факты. Освобожденные от бремени психологических и антропологических трактовок логические факты, значения, превращаются в базу для исследования идеального бытия, для проникновения в сферу сущностей и, следовательно, для создания «строго научной» философии.

Итак, логическое бытие не есть реальное бытие, но оно не есть и платоновское идеальное бытие, понимаемое как царство метафизически гипостазированных понятий. Оно не вне и не над реальностью, но не находится и в онтологической связи с ней. Логическое бытие есть мир внутреннего смысла, мир истин в себе. Истины, согласно Гуссерлю, объективны, независимы от индивидуальной и родовой организации человека, сверхвременны и внепространственны, суть над-эмперические идеальности, в соотношении и связывании которых «конституируется значение вещей и их действительные связи.³⁶» Подобная теория есть и у Канта, для которого числа, например, имеют идеальное бытие, они вне времени и пространства, но не метафизически реальны, т.е. не имеют характеристик конструктивных онтологических принципов. Бытие логического состоит в его смысле. Оно не зависит от того, является ли оно — или будет ли когда-либо — объектом познания. Познавательная деятельность человека и мир чистых сущностей (эйдосов) независимы друг от друга. В то время как в немецком классическом идеализме, у Гегеля, например, человеческое познание и идеальное бытие суть две диалектически связанные стороны одного и того же процесса — процесса развития абсолютного духа, у Гуссерля они разделены, а человеческая деятельность объявлена мифическим элементом, который скорее затемняет, нежели проясняет источники чистого познания. Исключая человеческий элемент из познания, Гуссерль достигает пустых и безжизненных схем, которые ничего не говорят и ничего не объясняют. К этому печальному результату его приводит радикальный антипсихологизм «Логических

³⁶ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Halle, 1900, Bd. I, S. 229.

исследований», который из-за своего экстремального характера неизбежно перерастает в свою антитезу.

§ 28. Критерии аподиктичности истины

Подобно Декарту, Гуссерль выдвигает требование, чтобы истина была ясной и отчетливой (*clara et distincta*). Но это, согласно ему, недостаточно. Истина должна быть пережита как очевидно-необходимая (аподиктическая), что есть подлинный критерий ее наличия. Гуссерль делает оговорку, что пережитая очевидность истины не имеет ничего общего с индивидуально-субъективной психологической уверенностью, что мы пережили нечто как действительно истинное. В значительно большей степени очевидность есть модальная характеристика интеллектуальной установки, плод определенных условий и предпосылок. Таким образом, в концепции очевидности истины странно переплетаются мотивы рационализма и эмпиризма, психологизма и антипсихологизма.

Гуссерль разрабатывает чрезвычайно абстрактно-психологическую модель верификации основ человеческого познания и представляет ее как абсолютно достоверный фундамент для построения универсального философского наукоучения. Психологические компоненты в сознании реального человека не уничтожены как теоретическая сила, а лишь отодвинуты на задний план. В позднем творчестве Гуссерля создание универсальной философии рассматривается уже не как самоцель, а как обслуживающее интересы человека. Реставрация философии как строгой науки — через консолидацию ее логико-теоретических постулатов — оценивается как единственный путь к спасению от непрекращающихся кризисов в жизни европейского человечества. Гуссерль убежден, что обретение веры в объективное знание поможет человеку вновь открыть себя как разумное существо, бороться за истину, раскрывающую сокровенный смысл жизни. Антропологизм, абстрактный гуманизм и психологизм этих постановок более чем очевидны. Даже истина, которая в «Логических исследованиях» определялась как однозначное совпадение смысла и покрывающей его интуиции [нагляда], теперь понимается как относительная и разделяется в зависимости от различного отношения человека к миру на теоретическую, аксиологическую, практическую, общую и индивидуальную. «Всякая истина относительна, все существующее относительно, всякое восприятие и познание несут в себе эту релятивность. Никакая наука не может иметь полностью очевидных основоположений — только феноменология.³⁷» Это дает достаточные основания следующему поколению феноменологов антропологизировать и релятивизировать истину целиком и

³⁷ Husserl, E. Nachwort, S. 550.

начать сомневаться, способна ли феноменология обеспечить контакт с абсолютной истиной посредством метода сущностного видения. Истина, согласно им, становится лишь «топической»³⁸, относится исключительно к конкретному предмету, о котором высказывается, и зависит от условий его существования, а также от особенностей нашего отношения к нему. Роль феноменологии — выяснять и подготавливать условия, при которых может быть достигнута максимальная адекватность полученных знаний о предмете.

§ 29. Феноменологический опыт — Внешнее и Внутреннее восприятие

Предварительная работа по выяснению условий, при которых феноменология может обеспечить максимально адекватное познавательное отношение, состоит прежде всего в определении границ и основных параметров познавательного опыта. Правильное и последовательное проведение первой части традиционной редукции, а именно — феноменолого-психологической, обуславливает генетическое появление нового типа познания, противопоставленного как естественному, так и научному. Оно называется Гуссерлем «феноменологический опыт». Его основные характеристики две. Во-первых, непосредственная данность его материала, в рамках которого «присутствуют сами вещи», без опосредствования символами, знаками, числами и т.д. В этом смысле феноменологический опыт определяется как асимволический. В нем символы, столь характерные для познавательного процесса в пределах естественной установки, заменены «самими вещами». Во-вторых, феноменологический опыт «чисто имманентен». Гуссерль различает два типа имманентности: 1) реальную, или «грубую» психологическую, в которой предмет переживается как данный со своими индивидуальными характеристиками и с возможностью заблуждения, и 2) чистую имманентность, которую следует понимать «в смысле конституирующей в очевидности самоданности».³⁹ Второй тип имманентности достигается с помощью трансцендентально-эйдетической редукции. С другой стороны, феноменологический опыт понимается как имманентный, потому что он не превосходит как смысл данного в наглядном созерцании содержания, или, иными словами, отвечает феноменологическому критерию истинности — полному соответствию содержания и покрывающей его интуиции [нагляда]. Это дает основание Гуссерлю говорить о феноменологическом опыте как о совершенном условии, а вместе с тем и средстве осуществления сущностного познания. В конечном счете он превращается и в «чистый» предмет феноменологического исследования.

³⁸ От греч. τόπος — место.

³⁹ Хуссерль, Е. Идеята за феноменологията. — В: Увод във феноменологията. София: Евразия, 1996, с. 18.

Первый шаг, который предпринимает Гуссерль в этом направлении, есть сведение опыта к объему восприятия, а оно, в свою очередь, подразделяется на внешнее (трансцендентное) и внутреннее (имманентное). Определения, которые Гуссерль дает для трансцендентного и имманентного восприятий, или актов (которые для него в данном случае суть одно и то же, хотя в феноменологии в принципе проводится различие между актом и содержанием восприятия), представляют предварительные пояснения к сложной теме интенциональности сознания. Поэтому определение восприятия как интенционального переживания лишь подготавливает почву для анализа ноэтико-ноэматических структур сознания. Отстраняя временно различие между внутренним и внешним восприятием, с одной стороны, и трансцендентным и имманентным восприятием (понимаемым как акты вообще) — с другой, Гуссерль понимает под «имманентно направленными актами, имманентно отнесенными интенциональными переживаниями, такими [актами]... интенциональные предметы которых, если они вообще существуют, принадлежат к тому же потоку переживаний, что и сами [акты, восприятия]... Трансцендентно направленными являются те интенциональные переживания, для которых вышесказанное не имеет силы, как, например, все акты, направленные на существа или на интенциональные переживания других Я с различными потоками переживаний; а также во всех актах, направленных на вещи, на реальности вообще.⁴⁰»

Характерно для внутреннего, или имманентного восприятия то, что содержание (воспринимаемое) и акт (восприятие) образуют неразделимое единство, которое отмечается термином конкретная когитация. Объект восприятия, процесса воспринимания, содержится в этой «конкретной когитации» таким образом, что совершенно невозможно быть отделенным от нее иначе как путем абстракции, и то в качестве несамостоятельной единицы. Содержание и акт суть живое единство интенционального переживания. Объект феноменологии представляет поток таких переживаний, единство которых обосновано в себе, в отличие от переживаний внешних предметов, единство которых предположительно положено как трансцендентная предпосылка и выражается прежде всего в факте их существования как независимых от сознания предметов и явлений.

Но каков же тогда метод достижения истинного познания предметов т.н. «внешнего опыта», к которым мы не можем отнести средствами феноменологического познания. Главная апория, которую феноменология в данном случае сама себе создает (хотя в чисто логическом плане это универсальная гносеологическая апория), состоит в следующем: чтобы

⁴⁰ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913, S. 68.

познать внешнюю вещь, мы должны ее воспринять, но, чтобы познать ее как истинно сущую, мы должны синтезировать ее во внутреннем восприятии. Отсюда, через последующие анализы, приходят вполне непротиворечиво к позиции субъективного идеализма и солипсизма, которые, по словам Дидро, есть стыд для философии, потому что не могут быть опровергнуты чисто логическими средствами. Гуссерль не желает быть опровергнутым и практическими средствами, поэтому прямо заявляет, что «воспринимаемая вещь может существовать, не будучи воспринимаемой и даже потенциально осознаваемой; она может существовать и не изменяясь.⁴¹»

Феноменологическая концепция способов восприятия внешнего объекта очерчивает двойной познавательный цикл, внешняя часть которого описывает процессы и следует ходу наших пространственно-временных движений, а внутренняя часть создает возможность для т.н. синтезов идентификации.

Восприятие внешнего предмета представляется сознанию как поток следующих друг за другом аспектов, содержание которых определяется с точки зрения наблюдателя. Когда его внимание направлено на данный объект, например, на стол в центре комнаты, актуально воспринимается лишь одна его часть — передняя, задняя, верхняя, нижняя или же внутренняя, в случае если стол имеет ящик. Синхронное восприятие всех аспектов объекта совершенно невозможно. Объект постоянно варьируется в восприятии, не изменяясь в реальности. Но когда тот же объект дан во внутреннем восприятии, различные его аспекты теряют характер темпорально различающихся перцептивных единиц и группируются в одно синтетическое целое, «осовремениваются». Они даны одновременно, и поэтому бытие предмета совпадает с его восприятием. Ясно, что бытие здесь понимается как совокупность различных количественных и качественных определенностей предмета. На основе этих, казалось бы, непротиворечивых рассуждений Гуссерль проводит фундаментальное для своей философии различие между «бытием как сознанием» и «бытием как реальностью». Только первое из них имманентно и адекватно дано. Следовательно, феноменология обязана «абстрагироваться» от «бытия как реальности» и направиться к исследованию способов, какими «бытие как сознание» присутствует в потоке переживаний. Это «абстрагирование» осуществляется с помощью феноменологической редукции. Для Гуссерля «бытие как сознание» есть выражение, которое без особых трудностей может быть заменено синонимичным «бытие как феномен». Эти критические разъяснения значительно облегчают понимание концепции феномена.

⁴¹ Ibid., S. 74.

§ 30. Феномен как самораскрывающаяся сущность

Феномен есть закономерный остаток от редукции, структурный элемент в потоке чистого сознания. Он есть очевидно данное в качестве феноменологического единства, бытие как достоверная адекватность: «В психической сфере нет никакого различия между явлением и бытием». В отличие от явления в традиционном смысле этого слова, феномен не может иметь причиной ничего, кроме себя самого, он есть своего рода *causa sui*, разумеется, в чисто гносеологическом плане. По словам Ж.-П. Сартра, феномен есть «абсолютно показательный по отношению к самому себе.⁴²» Многочисленны определения, которые ему приписываются в рамках феноменологической философии, но главнейшие из них суть: чистое Was, ментальная предметность вещей, их значение и смысл, процесс переживания их как истинных, который может быть обозначен также как «сущностное видение». Действительно, феноменологическое единство содержит еще два слоя — языковая оболочка и конкретные психические переживания, но они имеют индивидуально-случайный характер и поэтому не представляют интереса для феноменологии.

Главная особенность феномена как *sich-an-sich-selbst-Zeigende* (показывающего себя в самом себе — Хайдеггер) вызывает много сомнений относительно способа, каким это замкнутое самопоказывающееся единство становится доступным для сознания. Основная трудность заключается в том, что если феномен рассматривается как составной элемент из гераклитова потока сознания, его познание было бы невозможно, как минимум, по двум причинам: 1) сознание показало бы себя в себе самому себе как экстремальная форма самосозерцательности, и феномен утратил бы свою объективность; 2) чтобы быть показанным как непрерывное единство из множества аспектов, феномен должен быть отделен от сознания и, хотя и в нем, представлен ему как нечто иное, что может быть познано, т.е. превратиться во внутренний предмет сознания. А это связано уже с относительным обособлением субъекта и объекта в имманентной сфере, что не относится к сущности феноменологического метода. Феноменология удовлетворяется общими рассуждениями по поводу того, что феномен может быть увиден и, следовательно, дан, а в случаях, когда невозможно его усмотреть, он остается вне поля данности. В отличие от него, природные явления, как объект науки и естественной установки, даны в различных степенях ясности и потому превращаются в предмет наблюдения, т.е. дискурсивно-логического описания, а не феноменологического видения. Феномен дан во всем своем блеске, или вообще не дан. В действительности же оказывается, что «чистый» феномен, подобно бесконечной

⁴² Sartre, J.-P. *L'être et le néant*. Paris, 1957, p. 12.

феноменологической редукции, может быть дан в различных степенях ясности и очевидности. Принадлежность к внутреннему восприятию не делает ни один предмет абсолютным.

§ 31. Категориальная интуиция как средство для коммуникации с аподиктическими очевидностями

Для Гуссерля вопрос о способе, каким феномены (сущности) даны как аподиктические очевидности, тождествен вопросу о т.н. категориальной или интеллектуальной интуиции. Под различными названиями он может быть встречен также как сущностное видение, эйдетическое созерцание, идеирующая абстракция и т.д. Независимо от различных имен, здесь речь идет об одном и том же — попытке установления «прочной» связи между двумя ступенями познания (чувственной и рациональной), связи, которую Кант объявил невозможной. Согласно ему, только сверхэмпирическое существо может обладать способностью к интеллектуальному созерцанию, тогда как человек слишком несовершенен, чтобы практиковать его. Согласно же Гуссерлю, сущностное видение есть акт непосредственного постижения общего в предметах, явлениях и процессах. Вполне в традициях своей долголетней борьбы против психологизма в философии он отрицает право «вульгарной абстракции» быть единственным методологическим средством для установления общего. Не абстракция в духе эмпиризма XVII–XVIII вв., а идеация есть подлинный акт постижения всеобщего.

По своему месту в общей методологической схеме феноменологии идеация должна была бы рассматриваться как заключительный, позитивный этап проведения трансцендентально-эйдетической редукции (редукции к сущностям), но Гуссерль не придает слишком большого значения ее связям с редукцией (возможно, потому что так и не смог понять, где она завершается) и определяет ее главным образом как «идеирующую абстракцию», абстракцию, которая изъясняет идеи, сверхвременные и внепространственные сущности.

Идеация как главная феноменолого-методологическая процедура для достижения сущностей разрабатывается еще во втором томе «Логических исследований» (1901). Характерно для этого периода полное пренебрежение идеей деятельности в познании, а также идеей историзма логических и гносеологических форм. Вместе с плоским эмпиризмом Гуссерль отвергает и достижения немецкого классического идеализма — диалектику и исторический подход к познанию. Это создает ему исключительные затруднения в гносеологии, так как добровольная изоляция от практики и от исторически развивающегося познания обрекает на предварительный

провал выполнение задачи по обеспечению неколебимой аксиоматической базы, на которой должно развернуться универсальное наукоучение.

Принято считать, что идеация (сущностное видение) лишена позитивного методологического содержания. И действительно, какой содержательности можно требовать от «методологического средства», которое апеллирует целиком к чистой созерцательности. Единственное условие, которое должно соблюдаться в данном случае, — достижение «логической» беспредпосылочности. Ее наличие гарантируется отсечением возможности производства экзистенциальных суждений, т.е. суждений, утверждающих объективное существование предметов. В результате этой операции должны появиться сущности как абсолютные единства предметных значений, которые даны непосредственно в акте сущностной интуиции. Но если их схватывание полностью непосредственно, то какова тогда роль феноменологического метода в процессе адекватного их изъяснения? Не сводится ли он к простому описанию спонтанно достигнутого? Подобный вопрос задает и Наторп (1917), когда пытается понять, «как можно не увидеть то, что дано абсолютно.⁴³» Гуссерль действительно вызывает, по меньшей мере, недоумение, когда декларирует желание ввести степени ясности в абсолютно данное: «В Логических исследованиях я старался использовать слово идеация для [обозначения] оригинально дающего и при этом адекватного сущностного усмотрения [нагляда] («нагляд» - интуиция на болгарском – прим. ТМ). Однако явно возникла потребность в более свободном понятии, которое охватывало бы не только всякое простое и направленное к сущности полагающее сознание, но и всякое «темное», следовательно, несозерцательное [сознание].⁴⁴» Иерархизация очевидности в абсолютно данном связана с появлением определенных трудностей логического, психологического, гносеологического и даже онтологического характера. Раз очевидно данное представляется нам в различных степенях контрастности, в таком случае придется принять и исследовать обоснованность трех возможных объяснений: 1) абсолютно данное не является абсолютным; 2) в модусе абсолютной данности присутствует нечто иное, которое по ассоциации или в силу иных зависимостей появилось там; и 3) наша сущностная интуиция замутнена сторонними обстоятельствами, оставшимися в «рабочем поле феноменолога» несмотря на феноменологическую редукцию. Наиболее интересен анализ второго объяснения, так как с его помощью можно было бы проникнуть в сферу

⁴³ Natorp, P. Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“. — In: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack. Wege der Forschung, Bd. XL, Darmstadt, 1973, S. 52.

⁴⁴ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 11 ff.

феноменологической онтологии или по крайней мере в область того, что во феноменологии называется онтологией.

Согласно Гуссерлю, частные науки имеют дело прежде всего с эмпирическими фактами, с конкретными индивидуальными предметами, которые во многих отношениях случайны. Сущность, которая изъясняется с помощью категориальной интуиции, есть нечто идеальное, надпространственное и вневременное. Но, несмотря на это, индивидуальный предмет не есть простая конкретная единичность этого вот, а содержит совокупность необходимых предикатов, которые являются его неизменной основой в процессе экзистенциального его модифицирования. Постоянное и необходимое в индивидуальном предмете есть его сущность. Она может принадлежать и другим индивидам, формируя таким образом ограниченный регион, в котором сущность действительна. Региональный охват сущности фиксируется термином категория. В рамках определенного региона предмет может варьироваться до бесконечности, но его сущность остается идентичной. Схватить идентичное в многообразии означает схватить сущность. Своеобразие сущностных категорий заключается в том, что принадлежащая им сущность может быть дана лишь «односторонне» или же в качестве серии аспектов, которые разворачиваются во времени, но никогда не достигаются одновременно *in toto*. Вот почему дающий этот тип сущности усмотрение [нагляд] неадекватен — не только потому, что в созерцании могут существовать различные степени ясности, но и потому, что сущность связана со случайными предметами и вообще с реальностью.

§ 32. Предметный охват сущностной интуиции

Сущностное видение подразделяется на два вида: а) направленное на реально существующие предметы и явления и б) направленное на эссенциальное бытие, на эйдосы. Этим создаются подходящие условия для принятия основной онтологической дистинкции схоластической философии — различия между экзистенцией и эссенцией, которое, несмотря на внутреннее сопротивление Гуссерля, оказывает значительное влияние на дальнейшее развитие феноменологической онтологии. Чистые сущности, формирующие эссенциальное бытие мира, не содержат в себе никакого указания на эмпирические факты, не распространяются на них и не могут служить основой для заключений относительно фактических истин. Эйдосы схватываются сразу и целиком, подобно тому, как имманентное восприятие имеет свой предмет в качестве завершенной тотальности. Главное различие здесь в том, что «сущности могут быть интуитивно осознаны и определенным образом схвачены, не становясь предметами.⁴⁵» Гуссерль

⁴⁵ Ibid., S. 13.

решает обозначенную выше гносеологическую апорию в терминах интуитивизма, но это решение все еще в значительной степени декларативно, необоснованно и в этом смысле логически неприемлемо. Растворение предмета в акте сущностного видения еще не означает, что гарантированы условия для его адекватного познания. Необходимы новые логические «ухищрения», чтобы сохранить его индивидуальность.

Прежде всего, Гуссерль вводит различие между самостоятельными и несамостоятельными «предметами». Несамостоятельными являются те «предметы», которые в качестве категориальной формы необходимо связаны с неким субстратом, и, наоборот, самостоятельными — те, чья сущность не зависит от субстрата. На этой основе разворачивается весьма любопытная вариация на тему аристотелевской онтологии. Для Гуссерля важнейшими определениями формально-категориальных понятий являются индивид (отдельное), абстрактное и конкретное. Абстрактное представляет несамостоятельную сущность, конкретное есть абсолютно самостоятельная сущность, а индивидуальное есть это вот (понимаемое как чистая, синтаксически бесформенная индивидуальная единичность — *Einzelheit*), которое содержит в своем «вещественном» ядре конкретное как сущность. Учитывая, что «формально-категориальные» понятия в феноменологии суть не что иное, как понятия формальной онтологии, легко прийти к выводу, что индивидуальное, абстрактное и конкретное суть всеобщие онтологические определения. Индивид (отдельное) положен как логический абсолют, как первая сущность, чьи значения, в отличие от значений «первой сущности» в аристотелевской метафизике, суть чисто логические. Индивид в феноменологии есть искомый чисто логический «первичный предмет», который в качестве эйдетической сингулярности (*Singularität*) впоследствии распадается на абстрактные и конкретные единичности.

Сущностное видение имеет своим «предметом» индивидуальный эйдос, и по этой причине абстракция оценивается как сущностно непродуктивная операция. Ее валидность простирается лишь на абстрактные сущности, представляющие несамостоятельные «предметы». «Всякая сущность... имеет эйдетический объем, объем из частных случаев или по меньшей мере из эйдетических сингулярностей. Всякая формальная сущность имеет, с другой стороны, свой формальный или «математический» объем. Далее, всякая сущность вообще имеет свой объем из индивидуальных единичностей (*Vereinzelungen*), идеальную совокупность из возможных остенсивностей (*Diesheiten*), на которые она может быть направлена в эйдетико-универсальном мышлении.⁴⁶» Не случайно в приведенной цитате формальная сущность отмечена также как математическая. Арифметика и

⁴⁶ Ibid., S. 27.

геометрия суть пример формальных эйдетических наук, поскольку в них исходят из постулирования определенного круга аксиоматических положений, из которых путем дедукции приходят к развертыванию теории в целом. «Бесконечность дедукций там основывается на нескольких аксиомах. Что касается трансцендентальной сферы, там наличествует бесконечность познания, которое предшествует всякой дедукции, и его опосредованность (от интенциональных импликаций) не имеет ничего общего с дедукцией: в качестве вполне интуитивного оно лишено всякой методически-конструктивной символики.⁴⁷»

Гуссерль остается верен чисто логическому истолкованию феноменологических проблем, и поэтому вопрос о сущностном усмотрении [нагляде] у него представлен как анализ методологических подходов к построению совокупности материальных и формальных онтологий. Но по существу «интеллектуальная интуиция», несмотря на множество попыток определить ее объем и конкретное содержание, продолжает оставаться методологически невыясненной процедурой, которая не оправдывает больших надежд, связанных с ней⁴⁸. Понимаемая как необходимая основа методов анализа и описания сознания, сущностная интуиция задает лишь общее направление, в котором этот анализ может быть осуществлен. А это направление не отличается от направления развития всякой дескриптивной науки, с той разницей, что объектом дескрипции является сам «дескриптор». Основные позиции, которые должен занять аналитик, чрезвычайно просты и не таят в себе никаких трансцендентальных тайн. Во-первых, необходимо параллельное движение с потоком сознания (внутреннее восприятие), чтобы схватить феномен как покоящуюся идентичность, т.е. требуется определенное интеллектуальное напряжение, чтобы удержать объект в умственном созерцании. Во-вторых, следует внимательно взглянуть в его темпоральные модификации, чтобы точно определить моменты развития в нем. На этой основе производится отсев несущественного и постепенное приближение к неповторимой идентичности феномена как индивидуального эйдоса. В процессе этого «аппроксимирующего» анализа изъясняется сущностная структура объекта, его отнесенность к конкретным, абстрактным или индивидуальным «предметам» (формально-логическим или онтологическим категориям), исследуются закономерности, которым он подчиняется, их синтаксический, аналитический или синтетический характер, и в конечном счете, если он выдержит все эти процедуры, объект включается в структуру априорного синтетического познания. Антикантианское по

⁴⁷ Husserliana, Bd. 5, S. 143.

⁴⁸ „Вместе с феноменологической редукцией эйдетическая интуиция есть основная форма всех частных трансцендентальных методов; обе целиком определяют и обосновывают смысл трансцендентальной феноменологии.“ — Husserliana, Bd. 5, S. 106.

своему содержанию и метафизической направленности, сущностное созерцание решает типично «критические» (кантианские) задачи, чье переоблачение в терминологию трансцендентальной феноменологии не меняет их сущности. «Под априорно-синтетическими познаниями, — заявляет Гуссерль, — должны пониматься региональные аксиомы (редуцированная совокупность истин региональных онтологий — П.Г.), и мы имеем столько же нередуцируемых классов таких познаний, сколько регионов. 'Синтетические основные понятия', или категории, суть региональные основные понятия (по-существу отнесенные к определенным регионам и их синтетическим закономерностям), и мы имеем столько различных групп категорий, сколько регионов можно различить.⁴⁹»

Расширение кантовской категориальной системы происходит за счет т.н. «материальных» априорностей, присущих различным типам материальных онтологий. Именно их изъясняет феноменологический метод «сущностного видения». Эта тенденция к расширению категориального охвата теории познания вполне оправдана и содержит ряд рациональных моментов. Необходимый характер истины проистекает не из формальных механизмов мышления (как у Канта), а из необходимых структур предметов. Феноменологическая философия предпринимает внушительную попытку примирения рационализма и эмпиризма, плодом которой является концепция сущностного видения. Трудности, с которыми сталкивается эта попытка, однако, предопределены сознательно проводимой точкой зрения трансцендентализма, которая игнорирует предметно-преобразовательную деятельность субъекта и отдает предпочтение предметно-конститутивной активности сознания.

§ 33. Партиципация как онтологизированная интенциональность

Попыткой преодоления ограниченности трансцендентализма в феноменологической теории познания является концепция Шелера о «партиципации». Если учение Гуссерля об «усмотрении сущностей» может быть интерпретировано в духе перипатетизма, то шелеровская конкретизация основной познавательной процедуры в феноменологии возвращает нас в русло платонизма. И это весьма интересное явление, потому что философия Шелера в целом гораздо ближе к схоластическому аристотелизму, чем к трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Теория партиципации (участия, причастности) представляет собой онтологическое прочтение учения об «усмотрении сущностей» и, в противоположность метафизически индифферентной позиции Гуссерля, предлагает развернутый

⁴⁹ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 31.

онтологический проект процессов и закономерностей, по которым реализуется сущностное познание.

Анализ гносеологических и онтологических притязаний партиципации следовало бы начать, вероятно, с критики излишне категорического заявления Шелера, что всякое сознание есть вид знания. Знание же не есть просто рационализированная форма осознанного бытия, а изменение онтологических ценностей в процессе этого осознания. Знание в первом приближении определяется как партиципация одного «объекта» (А) в опредмечиваемую сущность другого «объекта» (В). К его существенным характеристикам относится ещё и то, что качественно-определённое (эссенциальное) бытие В трансцендирует, взрывает свои границы и возвышается в иерархии сущностно-онтологических ценностей. Уже здесь очерчиваются и основные различия между Гуссерлем и Шелером по вопросу о сущностном видении. Тогда как для Гуссерля феноменологическая интуиция есть фиксация сущности в границах её имманентного бытия («в психическом опыте явление и бытие полностью совпадают») и, следовательно, решение вопроса об объёме познания ставится в рамки предустановленных возможностей (нет нового знания, есть просто нераскрытое или плохо раскрытое знание), для Шелера сущностное видение не только «открывает» сущность, но и создает предпосылки для её диалектического преобразования в новую сущность. Это обстоятельство имеет исключительно важное значение для понимания процесса аккумуляирования новых знаний. Как отмечает известный исследователь феноменологии Дж. Моханты, «эта партиципация и одновременно трансцендирование фактически обеспечивает ключ к феноменологической философии.⁵⁰»

Феноменологически данное (феномен) самодано в двух основных аспектах: а) как самоактивная структура и б) как тотальная данность предметных характеристик. Роль субъекта в процессе явления феноменов сводится к исполнению определённых описательных «функций». Партиципация разрушает иллюзию о созерцательном характере феноменологического опыта, потому что прежде всего она есть отдача, вовлечение, вживание, «живой обмен», диалог, и, как диалог, требует двух активных сторон. Не без основания А. Лутер заявляет, что «описанное здесь как партиципация реляционное единство может быть понято как диалектическая связь.⁵¹» Насколько связь между субъектом и объектом в сущностном познании диалектична — вопрос, на который не может быть дан однозначный ответ, но стремление лишить феноменологически данное

⁵⁰ Mohanty, J. N. Phenomenology and Ontology. Den Haag, 1970, p. 102.

⁵¹ Luther, A. R. Persons in Love. The Hague, 1972, p. 42.

монопольного права на самоактивность в процессах познания есть бесспорно верная ориентация. Сущее А, которое реализует знание, «знает» сущность сущего В не только потому, что качественно-определённое бытие В преодолело, трансцендировало границы своей сущностной определённости, но и потому, что А, посредством актов своей глубочайшей основы, спровоцировало это трансцендирование. Совокупность субъективных актов, обосновывающих возможность партиципации, Шелер называет «любовью» в самом формальном смысле этого слова, а Платон обозначает термином «эрос». Сущностное видение, следовательно, есть вид познавательного эроса.

Итак, со стороны субъекта партиципация есть выражение тенденции к проникновению в «другое», раскрытию его сущности и расширению его валидности. Она связана с безусловным доверием к миру, «открытостью» к его структурам и уничтожением субъективных препятствий на пути к овладению им. В этом обстоятельстве раскрываются и корни второго существенного различия между Гуссерлем и Шелером относительно природы сущностного видения. Для Шелера феноменологическая редукция имеет целью не логическое уничтожение реальности, а уничтожение недоверия к ней, создание наиболее благоприятных «моральных» условий для адекватного постижения сущностей на пути уподобления им. Человек не отделен и не противопоставлен бытию как субъект объекту, а обладает общей для них склонностью к трансцендированию, к перманентному преодолению границ своей качественной определённости, к развитию и самосовершенствованию. Идея саморазвития, этот последний двигатель познания и бытия, присутствует в своеобразном высказывании как в гносеологии, так и в метафизике познания у Шелера.

Партиципация имеет более широкий объём, чем понятие «предметное знание», поскольку включает в себя не только знания об опредмечиваемом бытии, но и знания о неопредмечиваемом бытии, бытии как акте. Этот вид партиципации Шелер называет экстатическим знанием. Оно не фиксирует свой «предмет» статично, а имеет его в движении, динамично, в выведении из статики. Основой экстатического знания являются акты идентификации — вчувствование, сопереживание и т.п. Они же одновременно являются и базой для развёртывания т.н. феноменологии акта, т.е. направленной к субъекту феноменологии.

Что касается партиципации, направленной к сфере опредмечиваемого бытия, то её «опредмечивающие» функции не должны пониматься в абсолютном смысле. Согласно Шелеру, ошибка субъективного идеализма состоит в том, что он смешивает бытие предмета с его предметным

бытием⁵², что объявляет уже опредмеченное в отношениях партиципации опредмечиваемое бытие предмета за его бытие вообще.

Согласно схоластическому аристотелизму, основные положения которого Шелер поддерживает и развивает далее, способным на партиципацию и трансцендирование является качественно-определённое бытие вещей (их эссенция), тогда как их экзистенция (их реальное существование) дана в определённых каузальных отношениях. Субъективный идеализм, утверждает Шелер, берёт даже не всё качественно-определённое бытие вещей, а лишь часть его и выдаёт его за совокупное бытие (реальное и эссенциальное). Его реальная онтическая активность и самостоятельность уничтожена, так как в качестве представителя выбрано не опредмечиваемое, а уже опредмеченное бытие. Отсюда проистекают и все нелепые выводы относительно конструктивной силы сознания, творящего не только предмет в чисто гносеологическом плане, но и реальное бытие. Эта критика отчасти направлена и против теории трансцендентальной конституции Гуссерля, в которой он пытается конституировать не только предметные характеристики объектов, но и их реальное бытие.

§ 34. Гносеологическая и экстатическо-метафизическая партиципация

В философии Шелера партиципация используется в двух основных модификациях. Первая ограничена в рамках феноменологии и гносеологии, а вторая открывает путь к абсолюту. Гносеологическая партиципация прочно связана с пониманием качественно-определённого бытия вещей как части, в отличие от «знающего» целого, которое обеспечивает субъективную основу для осуществления партиципационных движений. Своеобразие концепции Шелера состоит в том, что целое понимается не как совокупность реальных характеристик субъекта, а как ансамбль духовных актов, неповторимая личность: «Наше персональное ядро никогда не было частью, а (всегда) целым по отношению к качественно-определённому бытию (Sosein) вещей.⁵³»

Второй тип партиципации знаменует переход от сущностной онтологии (феноменологического учения об онтологических основах познания) к «сотериологии» («науке» о спасении). Она имеет ясно выраженный метафизический характер и понимается как погружение в абсолют. По отношению к абсолюту целое теряет свой интегральный характер, поскольку человеческая личность есть часть бесконечной божественной личности, персональное ядро «становится частью, ищет партиципации в мировой

⁵² Scheler, M. Idealismus-Realismus. Gesammelte Werke, Bd. 9, Späte Schriften. Bern, 1976, S. 188.

⁵³ Scheler, M. Philosophische Weltanschauung. GW, Bd. 9, S. 113.

основе.⁵⁴» Посредством этой партиципации первооснова мира стремится к единению с собой, к разрешению, разрядке изначально заложенного в ней «напряжения» между эссенцией и экзистенцией. Человек трансцендирует свое естественное бытие, и в этом трансцензусе бог открывает себя. Эта концепция отмечается термином панентеизм. Отсюда далее начинаются антиномии шелеровской метафизики, которые являются предметом другого исследования⁵⁵, поэтому мы вернемся к феноменологической теории познания.

«Гносеологическая» партиципация имеет следствием два существенных обстоятельства. Во-первых, успешно проведенная партиципация, «истинная причастность нашего бытия к качественно-определенному бытию мира представляет... расширение нашего онтического отношения к миру.⁵⁶» Это расширение не только нашей онтологической установки, но и фактических отношений, в которых мы находимся с миром. Во-вторых, партиципация является одновременно и средством для «возвышения вещей к их «значению», которое принадлежит им объективно.⁵⁷» То, что мы отметили как трансцендирование качественно-определенного бытия вещей, есть на самом деле движение к их объективному значению ещё до того, как мы его постигли и присоединили к ним, т.е. до того, как мы их «обозначили» понятийно. Этим проясняется и смысл утверждения, что посредством партиципации вещи приобретают нечто и в «онтическом» плане, повышают свой онтологический статус. Сущностное видение, следовательно, есть средство для возвышения онтологического статуса вещей.

В «экстатической» своей формулировке партиципация теряет все «интеллектуальные» характеристики и возвышается как единственное средство для познания неразумной экзистенции — области слепых для духа сил и порывов. В качестве динамической партиципации она может быть определена ещё и как «дионисийское опьянение», через и в котором человек идентифицирует себя с метафизическим порывом, который не поддается никаким рациональным квалификациям и поэтому должен быть пережит, верифицирован в потоке пластических переживаний, прочувствован как неотвратимая судьба. Роль сущностной интуиции состоит в том, чтобы следовать ходу переживаний и, насколько возможно, рационализировать их структуру. Главная процедура в данном случае — не постижение акта, а его параллельное осуществление, повторение в сфере рациональной очевидности.

⁵⁴ Ibid., S. 114.

⁵⁵ Вж. Градинаров, П. Феноменология и метафизика. София: Наука и искусство, 1987, 222 с.

⁵⁶ Scheler, M. Die Wissensformen, GW Bd. 8, S. 228.

⁵⁷ Ibid.

Идея партиципации, по крайней мере в рамках европейского региона, появляется впервые в орфическом учении о слиянии человека с высшим бытием. Культ возрожденного Дионисия Сотера (Спасителя) и связанные с ним мистерии имеют основополагающее значение для возникновения античной хореи и позднее для отделения от неё танца, театра и музыки, а в конечном счете и для появления философии как попытки структурной рационализации мистерии. Станным образом феноменология, через учение о сущностном видении, связывается с мистицизмом орфической сотериологии, с теоантропологическими и иррациональными мотивами в предфилософском мышлении Древней Эллады, которые оставляют прочные следы в философии и намечают линию интуитивизма в развитии античной, средневековой и современной европейской философии.

Онтологическая интерпретация сущностного видения как партиципации раскрывает перед феноменологией широкие возможности для идеалистических конструкций. Но и в том, и в другом случае — и как чисто теоретико-логическое, и как онтологическое — учение о сущностном видении немыслимо без точного определения критерия истины. Во всех вариантах феноменологии критерий истины определяется как совпадение смысла и соответствующего ему наглядного представления. Но этот по-сути картезианский критерий (для Декарта истина есть ясное и отчетливое восприятие) требует дополнительного уточнения и анализа категории очевидности. Феноменология претендует на то, чтобы быть абсолютно описательной дисциплиной, опирающейся на непосредственную интуицию, и, следовательно, не может обойтись без очевидности как последнего критерия. Феноменолог обязан видеть ясно и отчетливо, как протекают процессы в сознание, довести их до предельной рельефности и под знаком этой прозрачности выявить и проанализировать сущностные структуры и закономерности имманентного восприятия. Следующий шаг в этом направлении — описание выявленных таким образом структур и закономерностей в понятийных выражениях, которые должны учитывать чистоту интуитивно схваченного и находить в нём своё последнее оправдание. Постигание общего в этих процессах создаёт, согласно Гуссерлю, предпосылки для определения феноменологического метода как строго научного. Его существенная черта в том, что он осуществляет рефлексию над собственными процедурами и категориями, такими как ясность, созерцание, выражение, очевидность и т.д., которые становятся предметом феноменологического анализа второй степени. Посредством этого принцип феноменолого-аналитической описательности распространяется не только на «объект», но и на «субъект», обращается к самому себе. Осмысление процедур, посредством которых осуществляется

феноменологический анализ, само по себе есть область чистых феноменологических исследований.

§ 35. Степени ясности и контемпорализация очевидности

Главное в анализе материала сущностной интуиции — приведение его к большей степени ясности. Но так как для метакритической феноменологии большая ясность означает не повышенную предметность и конкретность данного, а большую точность терминологических выражений, которыми схватывается данное, метод феноменологического прояснения заключается в чисто формалистических операциях. В рамках интуиции предметы являются с двумя существенными признаками: приближённость (непосредственность, близость) и отдалённость. Абсолютная близость объекта есть признак его непосредственной, чистой самоданности. В соответствии с этими двумя разграничениями Гуссерль различает «ясное» и «тёмное» сознание. Между ними существуют множество опосредствующих степеней данности, наглядности или ясности. В свою очередь, степени наглядности подразделяются на истинные и неистинные. Истинные — те, которые в пределах «тёмного» сознания фиксируют переход от меньшей ясности к большей; «неистинные» — те, которые в пределах «ясного» сознания расширяют собственные границы наглядности, но не переходят одна в другую. Следовательно, процесс самопрояснения состоит во взаимодействии и параллельном проведении двух взаимосвязанных процедур: наглядное представление и повышение ясности уже наблюдаемого⁵⁸.

Другая существенная черта метода сущностного прояснения состоит в том, что оно совершается на основе т.н. «осовременивания» — вызова объекта из глубин прошлого или из неопределённости будущего и проектирования его как настоящего. Пример такого «осовременивания» (*Vergegenwärtigung*) — фантазия, которая была определена как «жизненный элемент феноменологии»; «фикция есть источник, из которого познание «вечных истин» черпает свою силу.⁵⁹»

Модель, по которой феноменология разрабатывает свой метод для исследования чистого сознания, построена на основе механизмов, управляющих «оригинально дающим» восприятием, или, иными словами, внешним восприятием, направленным на существующие независимо от нас предметы и явления. По сравнению с различными типами «осовременивания» внешнее восприятие имеет ряд преимуществ,

⁵⁸ См. Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, S. 128.

⁵⁹ *Ibid.*, S. 132; см. также: Saraiva, M. *L'imagination selon Husserl*. The Hague, 1970, 320 p. (*Phaenomenologica*, Bd. 34).

затрагивающих прежде всего его способность давать ясные и отчётливые образы. Из особенностей и закономерностей внешнего восприятия выведены и основные характеристики метода для прояснения имманентных объектов. Внешний объект может быть расположен далеко от нас, и следовательно, его восприятие будет неясным, замутнённым перспективой, которая скрывает большую часть его деталей; однако объект может находиться в непосредственной близости, и тогда рецептивный образ будет отличаться особой контрастностью. В этом случае приближение к объекту будет равнозначно переходу от одной степени ясности к другой, более высокой. Он подвержен прогрессивному наглядному представлению. С другой стороны, один и тот же объект с одного и того же расстояния может быть воспринят по-разному в зависимости от метеорологических условий — дождь, снег, туман или же в зависимости от положения солнца. Устранение затрудняющих восприятие условий — типичный пример интенсивного наглядного представления *ad hoc*. Никакое «осовременивание» не может сравниться по интенсивности наглядных характеристик с образом «оригинального» внешнего восприятия. Образ конкретного дуба-столетника, который мы вызываем в памяти сейчас, когда мы далеки от него и в пространстве, и во времени, несравнимо слабее и неяснее картины, которая поразила наше воображение годами ранее и в другом месте. То же относится и к внутреннему восприятию. Гнев, который мы испытываем сейчас, значительно нагляднее и опаснее нашего внутреннего состояния, в котором мы будем находиться через один или два дня, когда размышляем о сегодняшнем неприятном инциденте. Естественно, это размышление может вызвать ещё более сильный гнев, но сущность чувства теряется, остаётся только его стихия, которая влечёт нас к безрассудным поступкам.

Наши ежедневные и в этом смысле элементарные познавательные отношения предлагают бесчисленное множество подобных примеров. Феноменология опирается на них, потому что не располагает другим средством, чтобы объяснить природу очевидности как критерия истинности переживаний. Но если очевидность как атрибутивная форма простейших познавательных переживаний вполне достаточна, чтобы доказать их объективность, её принятие в качестве верифицирующего принципа и гаранта сущностного анализа и описания, по меньшей мере, необоснованно. Причин для этого много.

Во-первых, феноменология осуществляет незаконный переход от чувственно конкретного к эссенциально конкретному, или, точнее, от индивидуально структурированного чувственного образа к индивидуально структурированной сущности. Ничто не даёт основания Гуссерлю, после того как с помощью феноменологической редукции он «суспендировал»

реальность, оставить нередуцированными критерии её истинности. Масштабы познания созвучны материалу познания и вырастают из него. Уничтожая материал, мы уничтожаем и форму, а вместе с ними и критерии их созвучности. Феноменология повторяет ошибку трансцендентального феноменализма Канта и угрожает вырождением в пустой формализм. Исследуя форму познавательных отношений, феноменология необходимо и закономерно приходит к «этому здесь», к чистой, синтаксически бесформенной индивидуальной единичности и определяет её как конечную цель сущностного анализа. Но как нечто, охарактеризованное подобным образом, может быть очевидно дано? Элементарное чувственное восприятие, чьим критерием является очевидность, решило бы, что эта вещь есть просто ничто. Однако ум способен наметить путь к её достижению, и этого достаточно, чтобы схватить её как сущность независимо от бессодержательной бесформенности этой «индивидуальной» сущности. Очевидность здесь — модус процедур достижения сущности, а не самой сущности.

Во-вторых, возводя очевидность в критерий сущностного познания, феноменология надеется «материализовать» объекты, на истинность которых очевидность является критерием. Это незаконная операция, представляющая желаемое за действительное. Никакой критерий, сколь бы объективным он ни был, не может создать свои объекты для применения. В случае с феноменологическими сущностями исследователь убеждён, что объект действителен (в идеальном смысле) только потому, что налицо аподиктическая очевидность. Возьмём для примера положение $1 + a = a + 1$. Две стороны уравнения очевидно одинаковы, независимо от позиционных перемещений. Уравнение очевидно истинно даже в рамках простого чувственного восприятия. Но действительно ли это простая чувственная очевидность? Анализ показывает, что чувственная очевидность действительна как критерий истинности положения только тогда, когда осуществляется простая идентификация членов, например $1 = 1$, $a = a$ и в конечном счёте $1 + a = 1 + a$. Простая чувственная очевидность тавтологична. Во всех других случаях начинает действовать критерий умозрительной очевидности, который полагает истинность математических аксиом. Истина ставится в зависимость от критерия, чтобы далее следствия можно было поставить в зависимость от аксиом. Этот простой пример проясняет сущность и функции феноменологической очевидности, которая, оторванная от экзистенциально-практических мотивов, приобретает характер конструктивного принципа объективности.

Итак, Гуссерль определяет очевидность как модус рационального полагания, в котором устанавливается истинность предмета и высказываний

о нём. Различение ассерторической очевидности, в которой дан индивидуальный предмет, и аподиктической очевидности, которая характеризует интуицию (видение) сущности и сущностных взаимозависимостей, не дает ничего для прояснения действительного места и роли очевидности в познавательных процессах. Непродуктивны также и видовые подразделения очевидности: чистая и «нечистая», чисто формальная (аналитическая, логическая) и материальная (синтетически-априорная), адекватная и неадекватная очевидность. Они относятся к разным объектам, схвачены в разных отношениях и поэтому ничего не говорят о внутренней логике, в силу которой осуществляются и развиваются процедуры сущностного видения. Конкретный механизм этой центральной феноменологической операции остаётся тайной, которую каждый должен открыть сам для себя.

В сочетании с методом феноменологической редукции, чьё естественное продолжение и логическое завершение есть учение о познавательных функциях интуиции, метод сущностного видения приближает феноменологию к т.н. «отрицательной теологии» с её редуктивно-интуитивистской методологией⁶⁰.

У Гуссерля «позитивное» прояснение природы сущностной интуиции не ведёт к объективно-универалистским интерпретациям, а скорее к их «противоположности» — к позициям солипсизма, который Гуссерль предпочитает называть «трансцендентальным». Основоположник феноменологической философии остаётся верен лозунгу беспредпосылочного исследования философских проблем, согласно которому принятие объективного существования действительности есть догма, и берётся за анализ и описание очищенного от «наслоений» реальности сознания. Это сознание — не сознание индивидуального человека, ни даже сознание человека вообще. Это сознание вообще, трансцендентальная субъективность в её чистой актуальности. Основные характеристики чистого феноменологического сознания вместе с принадлежащим им арсеналом методологических средств для исследования

⁶⁰ Таким образом создаются серьёзные предпосылки для теологических интерпретаций основных положений феноменологической философии. Опираясь на учение о сущностном видении, Макс Шелер полагает основы современной феноменологии религии, а его феноменологическая этика персоналистических ценностей заложена в философскую платформу папы Иоанна-Павла II. Опыт Шелера дать содержательное толкование учению о сущностной интуиции перерастает в антропо-теономичный вариант феноменологической теории познания. Её основные моменты следующие: а) онтологизирование познавательных отношений между субъектом и объектом, б) приравнивание субъекта и объекта в области идеальных сущностей или, что одно и то же, в рамках качественно-определённого бытия (Sosein), в) возвышение самоактивного характера познавательного процесса, который, лишённый реальных характеристик, представляется как акт своеобразной партиципации, вторжения одной сущности в другую. Концепция «онтореляционного» характера гносеологических категорий характерна и для другого приверженца феноменологической методологии — Николая Гартмана.

конкретной феноменологической проблематики могут быть интегрированы в пять главных рубрик: темпоральность (и рефлексивность), интенциональность, синтетичность, конституитивность и интерсубъективность.

Глава III ТЕМПОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И РЕФЛЕКСИЯ

§ 36. Сознание и время

Учение о времени и темпоральном сознании возникает сравнительно позднее в общем потоке философских проблем, которые тематизирует феноменологическая философия. Это обстоятельство скорее указывает на трудность задачи анализа и описания объективного и субъективного времени, нежели признак её позднего осмысления. Вот что заявляет Гуссерль по этому поводу: «Систематическое и полное решение этой проблемы тогда (1893 — 1901 гг.) всё ещё не удавалось мне. Это зависело от внутреннего переплетения, а также своеобразия феноменологических проблем, которые не могли быть решены изолированно, от того, что приходилось стимулировать то одни, то другие проблемы, причём прогресс при прояснении одних бросал свет на решение других. При повторном пересмотре моих старых записок я обнаружил много мыслей, которые не были завершены в моих «Логических исследованиях», многие из существенных трудностей, которые я тогда обсуждал, не затронуты и не прослежены далее в моих публикациях. Вся сфера воспоминания, а вместе с тем и проблема феноменологии изначального созерцания времени обойдены в них молчанием. Мне не удалось преодолеть чрезвычайные трудности, лежавшие здесь, вероятно, величайшие во всей феноменологии, и поскольку я не хотел заранее себя обязывать, предпочёл умолчать о них полностью.⁶¹»

То, о чём умолчано в «Логических исследованиях», оказывается фундаментальной для феноменологии проблемой природы чистого сознания, самой глубокой основы «интеллектуальных актов» (Хайдеггер) вроде восприятия, фантазии, образного сознания, воспоминания, темпоральной наглядности, которые создают возможность функционального проявления чистого феноменологического сознания. Интенциональность и проблемы трансцендентально-феноменологической конституции — лишь функциональный аспект первичного темпорального сознания. Вот почему анализ закономерностей и сущностных особенностей темпорального сознания есть первостепенная задача для феноменологии.

Непосредственная связь между временем и сознанием очерчена впервые в философии св. Августина. Истинно, там время положено как

⁶¹ Husserl, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 — 1917). Husserliana, Bd. 10, Haag, 1966, S. XVI.

внешний определитель сознания, но трудно сказать, имеет ли эта зависимость характер субстанциальной связи. Взамен этого обратная зависимость выражена ясно и определённо. Сознание, внутренний опыт индивида представлены как имманентный дифференциатор времени, причём прошлое и будущее имеют абсолютные значения, а настоящее — исчезающе малая величина, функционально активная математическая точка, превращающая будущее в прошлое. Это понимание природы субъективного времени положено сознательно в основу феноменологической модели времени. Но само по себе оно недостаточно для всеохватной темпоральной модели, какую имеет претензию создать феноменология, потому что способно конституировать лишь временной поток в его чистой, непредметной форме, длительность, темпоральность как таковую, но не длящийся предмет. А феноменология имеет главной целью исследование «самих вещей», а не их чистых форм. Следовательно, августирианская темпоральная методология может быть плодотворной лишь в сочетании с другим методологическим принципом, который направлен на предметность, а не на формальную субъективность.

Сколь бы легко ни выглядело нахождение подобного принципа в сфере натуралистического опыта, где каждый объективный предмет дан с объективно принадлежащими ему темпоральными характеристиками, проблемная ситуация отягчается тем обстоятельством, что Гуссерль заранее наложил твёрдые ограничения на выбор дополнительного принципа. Во-первых, этот принцип должен быть отделён от естественнонаучной картины мира, в рамках которой время схватывается как объективная мера движения предметов, универсальная форма их существования. Последствия этого требования заключаются в прогрессирующей самоизоляции феноменологии от частных наук, что отрезает пути превращения феноменологического наукоучения в методологический органон для ревизии совокупного научного познания. Во-вторых, феноменология ставит непреодолимые барьеры перед историческим и социокультурным подходом к анализу темпоральных феноменов и их осознания в разные эпохи и общественные формации. В этом смысле требование к дополнительному темпоральному принципу — выявлять априорные факты, да и сам он должен быть априорным. Этим феноменология заключает априорность в пределы формально функционирующей чистой субъективности и, естественно, исключает возможность её объяснения как исторически пробивающей себе путь силы, как аккумулированного исторического опыта, который априорен по отношению к индивидуальному познавательному циклу, потому что предварительно задан в качестве социально утверждённых и практически апробированных гносеологических структур и установок. И в-третьих, дополнительный принцип интерпретации субъективного времени как

единственной формы, в которой организуется «строго научное» философское познание неподправленной действительности (мира чистых феноменов), должен представить способы, какими предметность конституируется для субъекта без каких-либо контаминаций с действенным подходом, понимаемым как вынесенная вовне субъекта деятельность. Это требование основополагающе для феноменологии, но, вопреки всей своей фундаментальности, оно постоянно нарушается, в чём мы имеем возможность убедиться.

Три указанных выше требования Гуссерль находит реализованными в Кантовом учении о времени как априорной форме чувственности и как самой глубокой сущности трансцендентальной субъективности. Время, согласно Канту, не есть объективная характеристика действительных существующих предметов и явлений, поскольку невозможно абстрагироваться от них и представить как нечто существующее само по себе, как абсолютную форму объективной действительности. В противном случае оно не могло бы реализоваться как уникальный предмет синтетического априорного познания. И всё же время обладает двумя основными модусами существования — как эмпирическая реальность и как трансцендентальная идеальность. Но в обоих случаях фиксация времени подчинена познающей субъективности — в первом случае как форма чувственности, а во втором — как форма внутреннего наглядного представления. Трансцендентальная идеальность времени состоит в том, что оно не может быть прикреплено к предметам самим по себе, которые по условию должны быть независимы от познающего субъекта, не может быть показано ни как субстанция, ни как свойство. Но как форма внутреннего наглядного представления время может быть специфицировано как способ, каким я превращаю себя в объект собственной познавательной активности. Именно этот аспект темпоральной проблематики в критической философии привлекает наиболее сильно внимание Гуссерля, для которого анализ чистого сознания есть главная философская задача.

Кантово определение времени как формы внутреннего наглядного представления вырастает на основе определённых противоречий в тогдашнем состоянии фундаментальных наук и представляет попытку их разрешения. Известен вклад великого мыслителя из Кёнигсберга в естествознание XVIII в. Но утверждать, что в трактовке времени Кант противопоставляет себя лишь попыткам Лейбница и Юма придать математическим суждениям характер аналитических положений, не видя возможности априорно-синтетических положений, вырастающих на основе чувственности, означает не видеть главного противника, против которого Кант направляет своё критическое оружие. А это - Ньютон с его учением о

пространстве и времени как абсолютных формах действительности. На фоне бесспорного господства Ньютоновой механики Кант пытается внедрить понимание времени как необратимого процесса, вопрос, который остаётся нетематизированным в классической механике и который приобретает актуальное звучание лишь с революционными открытиями в физике на рубеже XIX и XX вв. В этом отношении интерес вызывает вопрос о параллелях (сколь бы отдалёнными и опосредованными они ни были) между Гуссерлевым учением о времени, как синтезом кантианских и августинианских мотивов, и современной физической концепцией времени.

§ 37. Пространство и время

По странному стечению обстоятельств Гуссерль читает свои лекции по феноменологии внутреннего темпорального сознания весной 1905 года, именно тогда, когда Эйнштейн завершает работу над статьёй по теории относительности, опубликованной в номере 17-м «Annalen der Physik». Второе событие вызывает подлинную революцию в физике, с огромными последствиями для естественнонаучной картины мира и мировоззренческих основ человеческого знания как в индивидуальном, так и в общественном плане, тогда как первое теряется в потоке объективного времени. Между двумя событиями существуют, однако, и некоторые содержательные параллели. Сходства между двумя концепциями касаются прежде всего субъективизации координатных систем в рамках всеобъемлющей абсолютной структуры — вселенной (в физической интерпретации) и трансцендентальной субъективности (в феноменологической интерпретации).

Чтобы не быть голословными, обратимся к космологической модели Минковского, одного из талантливых физиков и математиков начала XX в., который на основе теории относительности подвергает ревизии традиционное представление о пространстве и времени как абсолютных формах. На очередном конгрессе естествоиспытателей в Кёльне (1908) Минковский делает сенсационное заявление: «Отныне пространство само по себе и время само по себе полностью переходят в царство теней и лишь своеобразный союз этих двух понятий сохраняет самостоятельное существование.⁶²» Теперь это смелое высказывание приобрело статус едва ли не научной догмы, в которой фиксируется четырёхмерная природа пространственно-временного континуума, его функциональная неразделимость, но на фоне безусловного господства Ньютоновой механики оно звучало, по меньшей мере, еретически. Ньютон вводит в физику понятие о бесконечном и однородном абсолютном пространстве, которое, в согласии

⁶² Хофман, Б. Альберт Эйнштейн — творец и бунтарь. М., 1983, с. 76.

с деистической ориентацией великого английского физика, объявлено продуктом или, скорее, следствием вездесущности бога. Таким же образом и абсолютное время обосновывается как выражение бессмертия бога. Пространство абсолютно неподвижно, а время обладает свойством течь абсолютно равномерно. Тем самым прокладывается и возможность введения абсолютного покоя и абсолютного времени. Мир существует в абсолютном пространстве и времени как абсолютно однородная в отношении основных своих параметров, пропорционально и гармонично дифференцированная материальная суперструктура. Исследования Эйнштейна вносят существенные коррективы в эту картину «физического» благоденствия и показывают, что пространство и время не столь однородны и синхронизированы, сколь должны были бы быть согласно требованиям и законам классической механики. Представление об универсальности времени и универсальной одновременности любых двух событий в связи или без связи между собой подвергается серьёзным сомнениям. По мнению Эйнштейна, природа времени такова, что синхронность двух несвязанных между собой событий относительна, а не абсолютна, как следовало бы ожидать с точки зрения здравого смысла и классической механики. События, одновременные с точки зрения одной движущейся индивидуальной координатной системы, не одновременны с точки зрения другой, достаточно удалённой от первой и движущейся с той же скоростью материальной системы. Следовательно, для различных наблюдателей существуют различные системы для фиксации одновременности определённых событий. Таким же образом соотносятся и метрические характеристики движущихся несвязанных материальных систем или, иными словами, абсолютные значения измерений другого объекта отличаются от абсолютных значений параметров, которые предварительно даны или которые другой объект может сообщить о себе.

Однако между двумя системами наблюдения существует и ряд общих моментов, среди которых абсолютная скорость света, являющаяся константной величиной независимо от пространственного расположения систем, и, разумеется, общая вселенная, вне которой материальные системы немыслимы. Вселенная, согласно теории относительности, есть конгломерат пространства и времени, которые являются неразделимыми, внутренне присущими характеристиками движущейся материи. Пространственно-временной континуум есть единая, четырёхмерная структура движущихся материальных объектов, для которых время не просто внешняя абсолютная мера их изменения, а имманентная форма их существования.

Философско-мировоззренческое значение этих положений огромно, поскольку в конечном счёте они обосновывают относительную

самостоятельность, обособленность и автономность индивидуальных материальных объектов, составляющих поток вечного движения. В своей докторской диссертации, посвящённой различиям между атомизмом Эпикура и Демокрита, Маркс указывает, что главное преимущество эпикуровского атомизма перед атомизмом Левкиппа и Демокрита состоит в принятии свободного отклонения атома от абсолютной линии движения. Верно, что позднейшие исследования по античной философии доказали поверхностный характер представления, которое Эпикур имел об атомистическом материализме Демокрита, и окончательно реабилитировали эту гигантскую фигуру философской древности⁶³, но в данном случае важны не историко-философские детали (сколь бы существенны они ни были для целостной репрезентации того или иного философа), а принцип, который защищает Эпикур. Произвольное отклонение атома призвано обосновать, во-первых, самодвижение материи и, во-вторых, свободу воли, автономность индивида. Подобная тенденция, сколь многочисленны ни были бы ассоциативные переходы, может быть обнаружена и в современном научном представлении о пространственно-временном континууме. Пространство и время всё более теряют свой универсальный характер абсолютно положенных внешних параметров и ставятся в прямую зависимость от индивидуальных особенностей самоактивных материальных систем. Тем самым достигается более глубокое понимание фундаментальных философских категорий материи, движения, пространства и времени.

Тенденция к индивидуализации временных моментов, к признанию их несоизмеримости, а следовательно, и необратимости темпорального потока, может быть обнаружена и в феноменологии. Но в то время как в рамках естественных наук и, в частности, в физике несоизмеримость предполагает хронометризацию событий, их фиксацию в индивидуальных системах контроля и учёта временных изменений, феноменология, подобно философии жизни и бергсонианству, не допускает наложения определённых метрических систем на темпоральные процессы, абсолютизирует их относительную несоизмеримость и тем самым решительно порывает с естественнонаучными методами исследования времени. С другой стороны, однако, феноменологическая философия требует не просто вчувствования, эмоционального погружения в темпоральный поток сознания, а его рационального описания с помощью феноменологической рефлексии, которая является эквивалентом естественнонаучной (психологической) интроспекции. Тем самым синтезируются противоречивые

⁶³ Для выяснения действительного значения и места, которое занимает Демокрит в истории античной философии, особенно велик вклад С.Я. Лурье, В.Ф. Асмуса, Н. Ирибаджакова, W. Windelband, H. Diels, W. Kranz, C. Bailey, J. Mau, D.J. Furley, W.K.C. Guthrie и др.

методологические требования (грубо говоря, рациональные и иррациональные), которые оформляют специфику феноменологического способа исследования времени как фундаментальной характеристики чистого сознания. Именно они определяют и различные сферы применения, в которых актуализируется феноменологическое учение о темпоральном сознании — экзистенциализм и психиатрию.

В более общем философском плане принятие времени за имманентный определитель чистого сознания, за форму «внутреннего чувства» связано со стремлением к «атомизированию» — хотя в данном случае более точным было бы слово «монадологизирование» — общественной жизни, к возвышению роли индивида в ней, узаконению его социальной автономии. Если верна мысль, что критерием развитости общественных отношений является степень индивидуальной свободы, то феноменология философски обосновывает неиссякающее желание человека к внутренней свободе. Но если принять, что всякая свобода есть осознанная необходимость, то «феноменологическая» необходимость в данном случае диктуется трансцендентальной субъективностью. Следовательно, индивид, несмотря на декларируемую самостоятельность, обязан определить своё отношение к абсолютному Я, которое является законодателем субъективного времени, а отсюда и индивидуальной субъективности. Подобно вселенной в физике, которая является общим континуумом всех относительно самостоятельных материальных систем, подчиняющихся константе скорости света, трансцендентальная субъективность содержит как в абсолютном континууме все относительно самостоятельные «монадологические субъективности», подчиняющиеся константной бесконечности субъективного времени.

Разумеется, выявленные сходства между естественнонаучным и феноменологическим представлением о времени не следует абсолютизировать, поскольку мы для удобства приняли, что речь идёт о сходствах в интерпретациях одного и того же объекта. Но это совсем не так. Время с феноменологической точки зрения есть нечто совершенно иное, нежели время, исследуемое в естествознании. Оно имеет собственные закономерности, особенности, характеристики, которые существенно отличают его от объективного, «космического» времени. И чтобы не пришлось вновь возвращаться к аналогиям между феноменологией и современной физикой, мы сделаем инверсию причинно-следственных отношений и изложим сначала обобщающий вывод, а затем обосновывающие его анализы. Заключительная аналогия выражается в следующем: И в физике, и в феноменологии наблюдаются процессы, ведущие к унификации основных параметров пространственно-временного континуума. Но, в то время как в физике эта тенденция принимает

«пространственные» очертания — говорят о четырёхмерном пространстве, в котором время лишь одна из координатных осей, — в феноменологии процесс унификации протекает в обратном направлении: пространство снимается в структуре времени, время становится пространственным (естественно, в плоскости субъективных переживаний). В первом случае пространство темпорализируется, во втором — время «опространствливается».

§ 38. Время как чистый феномен сознания

Феноменология исходит из традиционного представления о пространстве и времени как несвязанных между собой формах объективного мира и применяет к ним метод феноменологической редукции. Время, как и остальные объективные явления, должно быть редуцировано до чистого феномена, т.е. до являющегося времени, являющейся продолжительности, чья абсолютная самоданность неоспорима с феноменологической точки зрения. Главный объект феноменологического исследования — не опытное, физическое время, а имманентное время потока сознания. «Посредством феноменологической редукции сознание отбрасывает не только апперцептивное своё «соприкосновение» с материальной реальностью и свою, хотя и вторичную, вовлечённость в пространство, но также и свою вписанность в космическое время. То время, которое принадлежит параэкстантно переживанию как таковому, со своими модусами данности как теперь, прежде, после, модально определяемые одновременность, последовательность и т.д., не может быть измерено посредством солнца, часов или какого-либо другого физического средства и вообще не подлежит измерению.⁶⁴»

Гуссерль предполагает, что анализ соотношений между временем, которое положено как объективное в потоке сознания, и действительным, «космическим» временем представлял бы интерес для естествознания, натуралистической психологии и различных общественных наук, но для феноменологии эта проблема лишена содержания. Почему? Потому что феноменология интересуется внутренними соотношениями между различными темпоральными феноменами, а не их связью с объективным временем, которая по всей вероятности возможна, но во всяком случае феноменологически абсурдна. Как бессмысленно утверждать, что в рамках моего редуцированного, очищенного от трансцендентных моментов внутреннего восприятия пространства два различных перцептивных образа (редуцированных до статуса феномена) находятся на расстоянии двух метров друг от друга — феноменологическое пространство имеет совсем иную

⁶⁴ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 162.

метрику, нежели реальное, — так же бессмысленно и утверждение, что перцептивный образ и воспоминание, которое он вызывает, находятся на расстоянии двух лет друг от друга.

§ 39. Феноменологическая редукция темпоральных объектов

Главная задача феноменологического анализа субъективного времени распадается на ряд взаимосвязанных процедур, среди которых на первом месте — описание наличного наивного и научного представления о времени согласно смыслу, который имеют для нас время и различные темпоральные отношения. Это, по существу, анализ значений и содержания темпорального представления и категоризация этих значений в определённые основные типы, которые могут быть наложены на каждый конкретный случай. Во-вторых, описание наличного реального содержания согласно разделению его на чувственное и интуитивно-рациональное, и, в-третьих, обособление специальных случаев, когда налицо адекватная наглядность времени, выявление тех «квазивременных» феноменов (продолжительность, последовательность и т.д.), которые не толкуются объективистски, не затрагивают объективное время, а взяты в своём непосредственном бытии, как первичный материал, лежащий в основе «объективистских» толкований времени. Предмет феноменологического анализа — темпоральные обозначения, система непосредственно визируемых имманентных знаков, которые не превышают собственное значение, не содержат в себе трансцендентного смысла и не имеют никакой реальной связи с объективными временными явлениями⁶⁵.

При таком положении вещей особенно трудно, если и вовсе невозможно, определить, что именно исследует феноменология темпорального сознания. Радикальность редукции в отношении темпорального поля исследований столь ошеломляюща, что порождает основательные сомнения относительно наличия какого-либо феноменологического материала, который должен быть описан, проанализирован и классифицирован в самых общих типологических отношениях. То, что остаётся после феноменологической редукции «космического» времени, может быть обозначено термином «чистые когитации», т.е. акты восприятия, воспоминания, ожидания и т.д. Но в отличие от редукции «бескритично объективированных предметов», при которой результат — определённое чистое содержание, данное очевидно как феноменологическое единство и требующее лишь акта описания, продукт темпоральной редукции — не имманентная предметность (любимое выражение Брентано для обозначения психических феноменов), а имманентная актуальность — совокупность чистых процессуальных схем,

⁶⁵ См. Husserl, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, S. 189.

которые темпорализируют объекты, накладывают на них определённые временные характеристики. Феноменологический анализ не раскрывает предметную структуру темпорального феномена, а описывает единственно процедуры, с помощью которых «нормальные» феномены вписываются в структуру субъективного времени, т.е. конституируют себя как субъективно-временные явления. Всякое обособление времени в независимые и изолированные формы и явления связано с абсолютизацией его значения и с возможностью крайне метафизической философской интерпретации. Эти две тенденции намечаются достаточно ясно и определённо в феноменологической философии. Первая, условно назовём её антиметафизической, выражается в процессах предметного конституирования индивидуального временного объекта, этого-здесь в феноменологическом плане. Вторая тенденция материализуется как попытка показать, как субъективное время превращается (как конституируется) в «объективное» время, т.е. в абсолютное время трансцендентального субъекта, как конституируется целостный поток сознания с точки зрения его темпоральных характеристик.

Эти две тенденции показывают в зародыше специфику феноменологического метода, который требует, по меньшей мере, трёх взаимосвязанных процедурных установок: редукция, описание и конституция. Учение о феноменологическом времени — прямое доказательство комплементарного характера двух основных методологических программ в феноменологии — редукционизма и «конституционализма». Редукция превращается в бессодержательную операцию, если не показать, как конституируются темпоральные феномены, каким образом их содержание становится законом для объективных явлений. Естественно, здесь может быть задан справедливый и вполне законный вопрос — зачем нужно редуктивное уничтожение объективного времени и неоправданная изоляция субъективного времени как главного объекта феноменологического анализа, когда можно приступить непосредственно к описанию объективных темпоральных структур без привлечения трансцендентальных сущностей и метафизических постулатов?

Цель феноменологической редукции темпоральных объектов — открыть истинные (а под истинными должны пониматься субъектно обоснованные) предпосылки для «упорядочения» объективных явлений в пространственно-временном континууме. Согласно Гуссерлю, феноменологический анализ конституции времени невозможен без обращения к конституции темпоральных объектов, т.е. без фильтрации реальных проблем сквозь сито трансцендентально-гносеологической установки. Но в таком случае необходимо изменяется и понимание темпорального объекта. «Под

темпоральными объектами в узком смысле мы понимаем объекты, которые не просто суть единство во времени, а содержат в себе и темпоральную протяжённость.⁶⁶»

Мы уже упомянули, что время в феноменологической интерпретации становится пространственным. Но что именно имеется в виду, каковы конкретные измерения этого протяженного времени? Возьмём для примера темпоральное осознание мелодии или, говоря проще, способ, каким мы слушаем музыку. Для удобства предположим, что встреча с музыкальным произведением для нас не первая, хотя это не должно иметь значения для феноменологического анализа. С физической точки зрения мы воспринимаем ряд самостоятельно звучащих тонов или же их комбинацию, которые имеют точно определённое место в объективном времени. Исполнение музыки есть в известном смысле и процесс их темпорализации, вписывания в объективную структуру времени. Если предположить, что природа объективного и субъективного времени идентична, следовало бы ожидать, что каждый прозвучавший тон будет воспринят как исчезающий субъективно-темпоральный феномен. Но благодаря удержанию (ретенции) я расширяю объём актуально воспринимаемых звуковых впечатлений, посредством воспоминания (репродукции) актуализирую уже прошедшие звуковые переживания, а посредством ожидания (протенции) готовлюсь к непосредственному восприятию последующих звуков. Совокупность тонов — не просто конгломерат хаотических звуковых ощущений, а благозвучная мелодия (при условии, естественно, что мы слушаем Майкла Болтона, а не трэш). Логика мелодического восприятия осознаётся слушателем с помощью определённых пространственных конфигураций в чистом потоке сознания, которые конституируют объективное значение темпорального объекта.

§ 40. Диаграмма времени

С точки зрения феноменологии феномены, конституирующие темпоральные объекты, не суть «явления» в традиционно-феноменологическом смысле этого слова (главным образом в силу их формального, синтаксического характера), а специфические имманентные объекты, которые Гуссерль обозначает термином «феномены протекания», или, точнее, — «модусы темпоральной ориентации». Каждый феномен протекания представляет единство непрерывных трансформаций, которые могут быть отделены от него лишь в абстракции. Исходная точка этих трансформаций полагает одновременно и начало существования темпорального объекта. Главный модус временной ориентации — темпоральная точка «теперь», которая в силу необъяснимых для

⁶⁶ Ibid., S. 23.

феноменологии причин непрестанно трансформируется в прошлое, а на её место появляется новое «теперь». Через непрерывность протекания, представляющего в себе неразличимый континуум, оформляются фазы длящегося объекта, а вместе с тем и диаграмма субъективного времени.

Чтобы представить диаграмму времени так, как её конструирует Гуссерль, необходимо ознакомиться с конкретным содержанием т.н. модусов временной ориентации. Первый из них, с которого, собственно, и начинается «производство» длящегося объекта, закреплён прочно к «априорной» точке настоящего, точке метафизического «теперь», и обозначается термином «первичная импрессия», или, точнее, «праимпрессия импрессии». Она базируется на некой праимпрессиональной форме сознания, которое есть «абсолютно оригинальное» сознание и присутствует в каждом темпоральном пункте как носитель настоящего. Праимпрессия, говорит Гуссерль, есть нечто абстрактное, а, как мы имели случай отметить, абстрактное есть несамостоятельный «предмет», из чего следует, что и импрессия должна быть определена как несамостоятельный модус темпоральной ориентации. И действительно, в одной из более поздних заметок к дополнениям основного текста Гуссерль отмечает: «Праимпрессия означает несамостоятельную фазу оригинальности (потока чистого сознания — П.Г.); просто импрессия означает всё темпорально-конституирующее сознание, в котором конституируется некое имманентное чувственное содержание.⁶⁷» Это высказывание противоречит другому, заложенному в основном тексте, которое выражает более определённо природу праимпрессии: «Праимпрессия есть абсолютно немодифицированное, первичный источник всякого дальнейшего сознания и бытия. Праимпрессия имеет своим содержанием то, что доказывает слово «теперь», поскольку оно рассматривается в строгом смысле. Всякое новое «теперь» есть содержание новой праимпрессии... То, что отличает одну праимпрессию от другой, есть индивидуализирующий момент первичной темпорально локализованной импрессии, которая есть нечто совершенно отличное от качества и остальных материальных моментов перцептивного содержания.⁶⁸»

Эти два положения показательны для глубинных философско-психологических мотивов в феноменологии. Во-первых, впечатляет, что Гуссерль определяет категорично ощущение (потому что импрессия есть не что иное, как ощущение, изменено лишь выражение, чтобы избежать возможных прямых аналогий с теориями откровенного солипсизма) как самую глубокую, метафизическую основу восприятия. До сих пор именно восприятие толковалось как исчерпывающий фундамент

⁶⁷ Ibid., S. 326 f.

⁶⁸ Ibid., S. 67-68.

феноменологической теории познания, а там, где речь заходила об ощущении, оно рассматривалось как абстрактный продукт аналитической деятельности сознания. Верно, что и здесь ощущение определяется как абстрактная несамостоятельная фаза в потоке темпорального сознания, но определённая таким образом категория не психологическая, а метафизическая. Праимпрессия, т.е. абстрактно дифференцированный момент в потоке сознания, который не подлежит никаким реальным модификациям, есть последний источник не только всякого сознания, но и всякого бытия. Абсолютная, неиндивидуализированная форма ощущения есть источник бытия. Гуссерль не утверждает, что индивидуальное *esse* равно *percipi*, он возводит несколько преград на пути к натуралистическому переименованию этого положения. Во-первых, праощущение заложено как константный элемент в основу ощущения и не зависит от его непрерывных трансформаций, оно есть постоянное в многообразии. Во-вторых, само ощущение уже не есть чисто психологическое понятие, а предельно феноменологизированная категория, которая выражает момент темпорально-локальной индивидуации в потоке чистого сознания и противопоставлена как содержание чувственным, т.е. материально-содержательным элементам в ощущении.

Праимпрессиональное состояние сознания требует особого интуитивного акта для удостоверения собственной достоверности как изначального темпорального модуса сознания, акта, который существенно отличается от акта описанной выше сущностной интуиции, потому что имеет своим предметом не феноменологические сущности и закономерности, а абсолютные метафизические данности, посредством которых выражается предметность объекта и которые, следовательно, не могут быть выражены в рациональных структурах. «Невыразимость» темпоральной интуиции обусловлена особенностями процедуры, с помощью которой схватываются темпоральные характеристики сознания. По своей сущности она представляет акт феноменологической саморефлексии, который должен удовлетворить требованию чистой и адекватной очевидности. Природа внутреннего времени как чистой актуальности «феноменов протекания» превращает феноменологическую саморефлексию в идеальную модель неопредмечивающего анализа, идеальную, потому что положена как недостижимый предел возможностей интуитивного познания.

§ 41. Ретенция и протенция

В отличие от метафизического «теперь», которое фиксируется праимпрессией и во многом сходно с «космологическим» «теперь», т.е. с редуцированной до непротиворечивых пояснений и «сильных» теоретических структур физической представленностью о настоящем (в

узком смысле этого слова), имманентное «теперь», или настоящее, в потоке темпорального сознания, которое фиксируется «обычным» феноменологическим ощущением (импрессией), имеет значительно более сложную структуру. С точки зрения интуитивного «анализа» оно есть нечто, схватываемое с первого взгляда, тогда как с точки зрения дискурсивного описательного анализа раскрывает значительно более сложную структуру. Полный объём имманентного «теперь» определяется одной постоянной и двумя переменными величинами. Константа имманентного «теперь» — праимпрессия, которая подобно математической точке даёт возможность для построения протяжённой темпоральной линии, оформляющей наличное бытие имманентного времени. Но сама темпоральная линия — уже не бесконечная сумма математических праимпрессиональных точек, а конкретное единство нунциальных (nunc — теперь + nuntio — сообщаю; извещающих о настоящем) моментов со строго определённым содержанием и локализованных соответственно в потоке темпорального сознания. «Когда сознание о тональном «теперь», праимпрессия, переходит в ретенцию, сама эта ретенция вновь есть одно «теперь», одно актуальное наличное бытие.⁶⁹» Модификация нунциальных моментов совершается путём превращения их в ретенции, которые представляют удержанное настоящее, ещё не превратившееся в прошлое, но которое, с другой стороны, не корреспондирует точно с физическим временем. Каждая ретенция положена в континуум ретенциональных единств и представляет, в свою очередь, также такой континуум. Континуум ретенциональных единств может быть определён образно как хвост нунциальной кометы.

Вторая переменная составляющая имманентного «теперь» включает в себя т.н. «протенции», которые с точки зрения настоящего антиципируют (предвосхищают) будущие состояния темпорального объекта. «Название протенция обозначает вторую сторону генетической празакономерности, господствующей строго над жизнью сознания как конституирующего время единого потока. Как к всякому импрессиональному настоящему неизбежно принадлежит ретенциональный горизонт прошлого, так же неизбежно к нему включён и протенциональный горизонт будущего.⁷⁰» Однако следует сразу отметить, что понимание импрессионального настоящего как совокупности противоположно ориентированных темпоральных горизонтов — значительно более поздняя конструкция в феноменологической интерпретации времени. Она появляется в начале 20-х годов и окончательно отредактирована в 1925 г. В лекциях 1925 г. термин протенция встречается лишь один раз, и то в совершенно ином контексте. Протенция там схватывается в более ограниченном смысле, не как выстраивающая

⁶⁹ Husserl, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, S. 29.

⁷⁰ Husserl, E. Analysen zur passiven Synthesis (1918 — 1926). Husserliana, Bd. 11, The Hague, 1966, S. 73.

имманентное «теперь» импрессионального настоящего, а как структурный элемент в процессе повторного вызова в памяти: «Всякое воспоминание содержит интенции ожидания, чьё заполнение ведёт к настоящему. Всякий первично конституирующий процесс одушевлён протенциями, которые конституируют и намечают грядущее как таковое, ведут его к полному проявлению⁷¹»

Основная заслуга Гуссерля в анализе настоящего момента, как постоянно наличного в потоке осознания времени, состоит в раскрытии богатства внутренних взаимосвязей и закономерностей, обуславливающих адекватное восприятие объекта как теперь сущего. Феноменологическая методология в этом пункте проявляет ряд существенных преимуществ перед психологической методологией для интроспекционистского анализа сознания. Тесная зависимость между праимпрессией, ретенцией и протенцией представляет глубочайшую основу, на которой развёртывается такое основное для восприятия свойство, как свойство быть целостным. В этом заключается и главное преимущество метода редукции перед методом простой репрезентации, характерным для интроспекционизма. Редукция позволяет обратные интегративные движения, прокладывает тенденцию к объединению редуцированных элементов и описанию их как системного целого, тогда как простая репрезентация способна связать максимум два элемента, показать теоретические и генетические зависимости между ними, не вписывая их в контекст более широкой теоретической структуры. Редуктивный феноменологический метод анализа темпорального сознания позволяет адекватно описать не только конкретные функциональные закономерности наличного в данный момент восприятия, но и целостный ход темпорализации объекта, без изобретения дополнительных сущностей, т.е. в полном согласии с принципом Оккама. Единство праимпрессии, ретенции и протенции оказывается, с феноменологической точки зрения, вполне достаточным для объяснения таких психологических феноменов, как репродукция, припоминание, ожидание и т.д. Репродукция, например, есть вторичное воспоминание, в отличие от ретенции, которая есть первичное воспоминание. Припоминание есть репродуктивное повторение процесса восприятия и содержит те же модусы темпоральной ориентации, что и импрессия (осознание имманентного «теперь»). Его главные функции — представить темпоральный объект в необходимом его развитии и показать условия и закономерности, по которым «конституируется» сознание чистой продолжительности и последовательности. Способность сознания «погружаться» в прошлое и «осовременивать» его связана с обособлением двух основных типов имманентного времени: а) подвижного и необратимого времени актуального восприятия и б) абсолютно неподвижного,

⁷¹ Husserl, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein, S. 52.

тождественного, обратимого и «объективного» времени трансцендентальной субъективности, лежащего в основе всякого темпорального процесса.

§ 42. Трансцендентальное Я бессмертно

Феноменологическое учение об осознании времени предлагает огромное количество интересных анализов темпоральных структур и взаимозависимостей между ними. Их оценка, классификация и возможная научная интерпретация — вопрос, требующий специального исследования с привлечением экспериментальных данных и теоретических обобщений современной науки и методологии научного познания. Поэтому мы обратимся к методологическим выводам, затрагивающим собственную философскую позицию феноменологии. Речь идёт о невозможности рождения трансцендентального Я и вообще о его бессмертии. Это проблема, закономерно возникающая из анализа темпорального сознания и особенно из обособления абсолютно «объективного» неподвижного и обратимого имманентного времени как фундамента всякого восприятия и всякого познавательного акта вообще. Каковы основания, которые заставляют Гуссерля принять тезис о бессмертии трансцендентального Я, чистой субъективности.

В силу феноменологической редукции трансцендентальная субъективность исключает из своего объёма всякую мысль об объективном времени и пространстве. А о бессмертии имеет смысл говорить лишь в пределах объективного, космического времени и пространства. Всякая форма жизни, которая не может определить своё отношение к этим двум категориям (а Гуссерль, особенно в поздний период, утверждает, что трансцендентальная субъективность «живёт», что она погружена в поток «живого времени»), не имеет права называться жизнью. Что касается проявления её конкретных характеристик — это уже вопрос развитого воображения и логической комбинаторики. Если феноменология действительно желает избежать теоретических структур и терминов натурализованного, по её мнению, естествознания и тем самым создать более сильную теоретическую конструкцию, свободную от противоречий естественнонаучной установки (именно этого и добивается феноменологическая редукция), она должна отказаться и от термина «бессмертие». Ибо как можно определить бессмертие иначе, как в терминах уже отвергнутой систематики, не прибегая к таким натуралистическим категориям, как смерть, жизнь и рождение. Подобная тенденция намечается и в современном физическом познании, где она выражена наиболее ясно в концепции Рейхенбаха о т.н. дифференциальных и универсальных эффектах. Универсальные эффекты, проявляющиеся во всех возможных объектах

наблюдения и теоретического анализа, преодолеваются путём устранения возможности говорить о них. Логическим выражением концепции консистентного преобразования теории является известное «положение Рамзи», представляющее в формализованном виде те же самые закономерности. Бессмертие в феноменологическом учении об абсолютном времени трансцендентальной субъективности есть такой «универсальный эффект», оставшийся и после редуктивистского преобразования теории познания. Отсюда следуют два существенных вывода относительно учения о темпоральном сознании: феноменология либо должна отказаться от определения трансцендентальной субъективности как бессмертной, либо признать наличие в ней натуралистических элементов. Первая возможность логически приемлема, но остаётся на практике нереализованной, а вторая противоречит антипредпосылочной редукционистской установке феноменологии.

Соображения, выдвинутые в пользу бессмертия трансцендентального Я, более чем элементарны и содержат в своей основе тайно положенное психологическое представление о безграничности темпоральных дистанций, которые сознание может заполнить прошлыми или будущими событиями. Согласно Гуссерлю, всякое настоящее необходимо рассматривать как заполненное настоящее, заполненное различными, ограниченными во времени явлениями, предметами, событиями и процессами. Каждый из них, рано или поздно, может прервать своё существование, но «сам процесс «длящегося» никогда не может прерваться. Дление есть «бессмертное».⁷²» Даже когда весь мир исчезнет — дление продолжится по той простой причине, что наше сознание полагает после конца мира нечто другое, которое в качестве небытия включает в себя положительную характеристику «после-бытие». Но трансцендентальная субъективность не нуждается в таких онтологических операциях, чтобы доказать своё бессмертие. Вполне достаточен факт, что она способна осознать конец света и тем самым его пережить. Мир реален, а абсолютная субъективность трансцендентальна, полностью лишена ограничений, налагаемых на реальные предметы. Мир есть совокупность реальных предметов, и как каждый из них может раствориться в потоке объективного времени, так и мир в целом может потеряться в потоке имманентного времени, без нарушения его равномерного течения. Я как трансцендентальный субъект принадлежу настоящему, но это настоящее располагает бесконечными горизонтами прошлого и будущего, обуславливающими вечность абсолютной субъективности.

⁷² Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 377.

§ 43. Жизнь эмпирического Я и проблема индивидуации

В отличие от чистого трансцендентального Я эмпирическое Я подчинено законам реального мира, его тело распадается вместе с органикой этого мира, а перспективы его возрождения — единственно в рамках наивных религиозных представлений. Эмпирическое Я рождено и смертно, тогда как трансцендентальное Я не может быть рождено. Оно погружено в абсолютное метафизическое настоящее, которое не может истечь, потому что исчерпывает всякое возможное прошлое и будущее.

Эти положения — плод проблемной ситуации, в которую впадает феноменология при попытке связать воедино функциональные особенности эмпирической и трансцендентальной субъективности. Главная проблема состоит в том, что пространство и время объявляются индивидуализирующими принципами по отношению к конкретным предметам и явлениям в пределах т.н. «внешней телесности», или, иными словами, в рамках независимого от сознания объективного мира. И без трансцендентальных анализов ясно, что неповторимая индивидуальность предметов и явлений формируется на основе уникальной совокупности существенных и несущественных свойств, качеств и отношений, составляющих непосредственное бытие того или иного конкретного объекта, и что как индивидуальность нечто реально существующего она немыслима вне определённой системы пространственно-временных взаимозависимостей. Но искать в пространстве и времени последнюю причину и движущую силу процесса индивидуации, независимо от того, чем заполнен данный темпоральный или пространственный отрезок, — это ориентация, отжившая своё время. Феноменология по-существу становится на позицию классической механики, когда пытается применить свои трансцендентальные понятия о времени и пространстве к реальным предметам в объективной действительности, но не может удержать её до конца. Причин для этого много, но общее для них — своеобразное преломление «физической» проблематики сквозь призму трансцендентального идеализма.

Каково особое содержание и смысл, которые феноменология вкладывает в термин «индивидуация» и «индивидуальность» вообще? Можно было бы ожидать, что индивидуальность будет определена как неповторимая идентичность объекта, которая выявлена на фоне его отличий от других объектов и благодаря которой объект имеет длительное присутствие в определённой системе или общности, а индивидуация соответственно будет рассматриваться как процесс, через который формируется

индивидуальность. В действительности же феноменология не интересуется самобытной идентичностью реального предмета — она фиксируется в категории феномена и исследуется на интенционально-ноэматическом уровне, — а теми единичными характеристиками предмета, которые не могут быть повторены. В таком случае качество предмета не может сыграть роль индивидуализирующего принципа, поскольку одно и то же качество может быть прикреплено к разным предметам или же к одному и тому же предмету с разными пространственными и временными координатами. То же относится и к формальной структуре пространственных и временных движений предмета, которые могут быть воспроизведены как расположение и последовательность, например: В находится между А и С (расположение) или же В следует за А и предшествует С (последовательность). Независимо от того факта, что эти формальные схемы работают с реальными составляющими, их индивидуализирующая сила минимальна, поскольку одни и те же предметы могут появляться бесчисленное количество раз в одном и том же расположении и последовательности, без оказания какого-либо более существенного влияния на процесс их индивидуации. С другой стороны, они могут способствовать более точному определению индивидуального характера системы или суммативного целого, элементами которого являются А, В и С, но достигнутые определения не будут продуктивными, поскольку затрагивают исключительно формально-синтаксические связи между предметами.

Единственные характеристики, которым феноменология признаёт право быть индивидуализирующими, — это временные точки дления как совершенно уникальные и неповторимые моменты в бытии предмета. «Индивидуальное дление охватывает каждый индивидуальный предмет как форма всех его определений. То же справедливо и для телесной вещи... Она есть единство своего дления, которое она заполняет последовательно... Всякая временная точка этого дления есть уже в содержательном отношении пространственная вещь...⁷³» Время есть индивидуализирующий принцип не одновременно являющихся вещей, а пространственно оформленного содержания. Пространство есть индивидуализирующий принцип, подчинённый времени, но который, несмотря на это, обладает известной самостоятельностью с точки зрения совместного существования предметов. Пространство есть застывшая форма существования (совместного существования, коэкзистенции).

Здесь, однако, возникает вопрос об отношении так понимаемого пространства к уникальному самобытию временных точек и дления вообще. Ответ, который даёт Гуссерль, представляет попытку перенесения

⁷³ Ibid., S. 302.

закономерностей, действительных для сферы внутреннего времени, в область внешнего опыта, или, говоря феноменологически, — в область реально трансцендентного, в мир независимых от человека и его сознания предметов и явлений. Время как форма внутреннего опыта, как бытие самосознания интерпретируется без достаточных оснований как высший принцип, полагающий бытие чувственных вещей, а тем самым и мира в целом. «Время есть высшая форма, а пространство (пространственное), которое конституировано как форма в смысле (по отношению) внешнего наглядного представления, конституировано как темпоральная наполненность, как принадлежащее к длению содержание. Уникальность всякой пространственной точки есть также уникальность в рамках всякой возможной фазы дления, уникальность одновременного по отношению к одновременному. Во всякой временной точке, которую мы можем каким-то образом извлечь, наличествует многомерная (со многими измерениями) система абсолютных пространственных точек, причём пространство становится таким образом индивидуализирующей формой коэкзистенции (совместного существования) и предполагает уже время.⁷⁴»

Если принять, что конкретная темпоральная позиция данного для познания предмета есть абсолютно уникальное, неповторимое в совокупности его онтологических определений, то эта уникальность проявляется не через самоё себя, не как чистое время, а как сумма наличных пространственных измерений и отношений предмета, которые, в свою очередь, суть выражение его качественной определённости. Время есть характеристика чистого самобытия предмета в метафизической точке его «теперь»-актуальности, схватываемой под рубрикой *singularia tantum*. Одновременное исключается из объёма феноменологического учения о времени, поскольку отношения одновременности могут быть плюрализированы, а феномен времени должен быть описан как нечто совершенно уникальное, абсолютное в своей единичности. И всё же точка актуального феноменологического настоящего не лишена внутренних различий, её «длящееся» содержание отнесено каким-то образом к одновременно существующим предметам и явлениям. Однако отношения различия уже пространственные, а не темпоральные, и образуют необъятную систему «абсолютных пространственных точек», через которые предмет феноменологической темпоральной наглядности становится доступен для описания. Именно в этом смысле рефлексивной доступности время в феноменологической теории рассматривается как совокупность пространственно структурированных нунциальных моментов.

⁷⁴ Ibid., S. 303.

Вторая существенная особенность феноменологического учения о времени тесно связана с особым пониманием индивидуальности и индивидуации. Время, а вместе с ним и пространство, выводятся из контекста объективно существующей реальности и редуцируются до атомарных феноменологических фактов. Время становится совокупностью темпоральных атомов, а пространство — «абсолютных пространственных точек». Феноменология пытается создать метод для атомарного анализа пространственно-временных отношений и на этой основе сконструировать модель, в которой абсолютное время и пространство классической механики сохраняют значение абсолютных метафизических данностей, но функционируют как принципы новой, дифференциальной онтологии. Метод атомизирующей индивидуации — одна из наиболее характерных черт феноменологической концепции внутреннего времени в его метафизико-онтологических измерениях.

§ 44. Рефлексия как особый метод анализа сознания времени

Вопрос о методологической роли рефлексии в рамках целостного феноменологического учения может быть поставлен для каждой проблемной области и для каждого этапа развития феноменологии. Понятие рефлексии имеет особенно важное значение для прояснения содержания, структуры и конкретной техники феноменологического метода, поскольку феноменологический метод реализуется целиком в актах рефлексии. Но единственная область, в которой рефлексия сама становится объектом рефлексии, — это феноменологическое учение о темпоральных структурах сознания. Вот почему выяснение собственной специфики рефлексии, различия между отрефлексированным и неотрефлексированным переживанием, установление предела применимости рефлексии, а вместе с тем и глубочайших механизмов сознания, посредством которых рефлексивное наблюдение узаконивается, — задача, решение которой становится возможным исключительно в контексте феноменологического учения о времени.

Гуссерль даёт различные определения рефлексии — как общие, так и предельно конкретные. Они предназначены описать сферу возможных интерпретаций этого понятия, показать его в процессе концептуального функционирования, без строгого соблюдения требования конкретности и исчерпываемости. Наиболее общий смысл понятия рефлексии покрывается значением переживания, обращённого к самому себе. В этом плане Гуссерль придерживается понимания рефлексии, введённого в европейскую философию Локком, но считает, что оно недостаточно систематично и методически выдержано. Основатель феноменологии не вполне справедлив по отношению к Локку, поскольку базовая идея английского мыслителя —

идея прочной связи между рефлексией и осознанием времени как субъективной конструкции — положена и в основу феноменологической концепции рефлексивного осмысления времени. Новаторство Гуссерля, следовательно, не в этом пункте, здесь пальма первенства принадлежит Локку, а в специфической особенности позиции, которую занимает исследователь в попытках точно определить границы рефлексивной доступности объекта. Именно через модулированную субъектную позицию, достигаемую как результат последовательного и систематического редуцирования объективного времени, обосновывается возможность многостепенного раскрытия сложной структуры рефлексии не только как инструмента феноменологического познания, но и как абсолютного объекта имманентного методологического самоанализа.

Вторую возможность для дефинитивного описания рефлексии Гуссерль видит в отождествлении её с различными модусами чистого темпорального сознания: имманентным восприятием, припоминанием и ожиданием. Каждый из этих модусов чистого сознания представляет акт рефлексии соответственно на очевидно данное содержание, на содержание, актуализируемое через репродуктивное пробуждение памяти, и, наконец, через вытягивание сознания вперёд, в ожидаемое будущее. Рефлексия есть истинное содержание праймпрессии, ретенции и протенции. С другой стороны, рефлексия отождествляется с актом осознанного самовосприятия или, как принято называть в философии, — с апперцепцией.

Анализу собственных структур и форм рефлексивного отношения предшествует самое общее разграничение рефлексивного и нерефлексивного опыта в рамках естественной установки. Философ встаёт в позицию нефеноменологически ориентированного психолога, подчиняет свою деятельность определённой совокупности естественных мотиваций (для Гуссерля мотивация и апперцепция суть синонимы) и на их основе проводит различия между нерефлексивным и рефлексивным опытом. Нерефлексивен тот опыт, который непосредственно направлен на внешний по отношению к сознанию предмет. Возьмём снова для примера восприятие данной мелодии или непосредственную критическую оценку её достоинств, выражающуюся в таких первичных эстетических суждениях, как «нравится» или «не нравится». С точки зрения естественной установки наш музыкальный опыт (восприятие) нерефлексивен, потому что визирует непосредственно свой объект, не обращаясь к структурам сознания или, по меньшей мере, без того, чтобы это обращение (отношение) переживалось как апперцепция. Однако с точки зрения феноменологически ориентированного психолога музыкальное восприятие не столь непосредственно и монолитно, каким оно представляется психологу, находящемуся под сильным влиянием

естественных мотиваций; оно имеет за собой сложно скомпонованную систему синтетических и интенциональных компонентов, которые остаются скрытыми для «наивного» и некритичного исследователя, и тем более для обычного человека, которому не нужно быть феноменологом, чтобы испытать удовольствие от слушания музыки.

Рефлексивен тот опыт, в котором музыкальное восприятие воспроизводится посредством механизмов припоминания. Исследователь осуществляет анализ собственной деятельности по восприятию музыкального произведения, обособляет различные аспекты этой деятельности, сопоставляет отдельные фазы в восприятии и относит их к точно определённым горизонтам мелодичной осмысленности. Именно на этом этапе осуществляется и смена позиции исследователя, превращающая его из психолога в феноменолога. «Для всякого припоминания, а также для всех видов осовременивания, имеет место двойная феноменологическая, или, точнее, трансцендентальная редукция... 1) Феноменологическая редукция схватываемого теперь как очевидное переживание действительного припоминания, которое имеет уже миновавшую песню в качестве интенционального предмета... Исходная точка здесь — естественная рефлексия «Я имею это припоминание теперь». 2) Однако следует отметить, что имеет место не только рефлексия на настоящее припоминание, но и рефлексия в припоминании. Характерно для неё... что она не только вообще наглядно представляет минувшее, но и осовременивает его как нечто воспринятое ранее мной. Песня есть не только миновавшая во времени песня, но и, согласно собственному смыслу припоминания, услышанная мной песня, а что это так, я убеждаюсь из рефлексии, которую осуществляю в припоминании, проникая в его интенциональное содержание.⁷⁵»

Рефлексия, следовательно, бывает нефеноменологической и чисто феноменологической. Исходя из нефеноменологической рефлексии, в данном случае принявшей форму «Я слышал песню», феноменолог осуществляет трансцендентальную редукцию реальных пространственно-временных измерений песни, а вместе с ней и певца, и достигает трансцендентального феномена, который принадлежит сфере прошедшей трансцендентальной жизни чистой субъективности и имеет свои предметные полюсы, интенциональные корреляты и т.д. Рефлексивное наблюдение в этой области чисто феноменологических исследований осуществляется в трёх основных направлениях: а) по линии нозматических структур сознания, которые исследуются как идеально-предметные единства смысла и значения, обладающие объективной значимостью аподиктических

⁷⁵ Ibid., S. 367.

положений; б) по линии интенциональных актов, или т.н. ноэтических структур сознания; и в) по линии абсолютных трансцендентальных переживаний, которые в своей совокупности представляют квазивременной, до- или сверхобъективный поток трансцендентального сознания.

Крайний объект феноменологической рефлексии — чисто феноменальное поле трансцендентального Я. Здесь, однако, возникает вопрос о возможности рефлексии вообще, поскольку рефлексия, чтобы быть рефлексией, необходимо должна быть отнесена к какому-либо объекту, а с формально-логической точки зрения последний этаж трансцендентальной субъективности не может быть превращён в объект, потому что автоматически перестал бы быть последним. Гуссерль, по-видимому, недостаточно ясно осознаёт глубокую связь, существующую между рефлексией и редукцией, и по этой причине неоднократно подчёркивает неисчерпаемость рефлексии: «Рефлексии, однако, - суть переживаний и как таковые могут становиться субстратами для новых рефлексий, и так до бесконечности»; «Всякая рефлексия исходит из перемен установки, посредством которой некоторое предварительно данное переживание претерпевает известные трансформации, пусть даже в модусе рефлексивного сознания; в конце концов мы возвращаемся обратно к абсолютно нерефлектированным переживаниям и их реальным или интенциональным составляющим. Но всякое переживание может быть выведено в рефлексивные модификации, причём в различных направлениях»; «Поскольку проявляемые модификации принадлежат ко всякому переживанию как идеально возможные отклонения, а также означают в определённой степени идеальные операции, которые могут быть совершены в переживании (и над ним), то они повторимы до бесконечности и могут быть осуществлены и по отношению к модифицированным переживаниям» и т.д.⁷⁶

Бесконечность рефлексивных модификаций противоречит требованию ограниченности редуктивных трансформаций познавательной установки. Основные типы редукции исчерпываются однозначным числом, всякое дальнейшее расширение их объёма ведёт к прогрессивному увеличению дискомфорта в познании, к пессимистическому убеждению, что последнее основание в познавательной деятельности человека недоступно ни ему, ни «трансцендентальной субъективности», ни чьей-либо познающей рациональности. Неограниченная возможность модификаций рефлексивного наблюдения — главный источник и причина появления иррациональных пустот в монолите феноменологической рациональности. Необходимость понимания рефлексии как объективирующей не означает обязательности

⁷⁶ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 145, 148, 149.

перехода к онтологическим или метафизическим интерпретациям процессов рефлектирующей объективации, но она естественно связана с искушением эти процессы истолковать онтологически. Гуссерль устоял перед этим искушением лишь до известной степени, а Хайдеггер побеждает его, полностью ему отдавшись.

С другой стороны, однако, вопрос о неисчерпаемости рефлексии имеет не только онтологический (поскольку рефлексии предшествует редукция как движение и к метафизическому первоначалу), но и гносеологический смысл. В этом отношении бесконечное число рефлексивных модификаций направлено не на описание онтологических пластов предмета в глубину, а на прояснение его бытия как смысло-пространственной вещи, т.е. как объекта для развёрнутого темпорально-феноменологического анализа.

Итак, одна из главных особенностей рефлексии — её способность превращать сознание в объект. В отличие от интенциональности, в которой сознание всегда направлено на некоторый объект, но не реально, а лишь как коррелят, рефлексия создаёт свой объект в процессе наблюдения и уничтожает его за его пределами. Следовательно, для осуществления акта рефлексии необходимо наличие двух важных условий: а) объективация должна осуществляться во времени и брать свой материал из темпоральных структур сознания, чем гарантируется б) адекватное конституирование трансцендентальных предметностей и абсолютного потока переживаний трансцендентальной субъективности. Вот почему в «Кризисе европейских наук» Гуссерль характеризует центральный элемент феноменологического метода как процесс темпорализации сущностей, в котором абсолютные данности трансцендентальной субъективности конституируются как временные единства.

§ 45. Ретенция и рефлексия

Первое условие осуществления рефлексии связано с возвышением методологической роли и значения категории ретенции. Согласно Гуссерлю, возможности ретенции для объективации сознания сходны с таковыми у рефлексии. Ретенция определяется как особый род интенциональности, посредством которой только что миновавшее удерживается в восприятии, без того чтобы уже актуально восприниматься. В отличие от рефлексии ретенция не есть чистый акт, а мгновенное состояние сознания и основа для осознания последующих фаз в темпоральном потоке. «Поскольку всякая фаза осознаёт ретенционально предшествующие, она включает в себя весь ряд истекших ретенций в цепь опосредованных интенций: именно этим конституируются длящиеся (темпоральные) единства, которые даются вновь через вертикальный ряд временной диаграммы и которые представляют

объекты ретроспективных актов. В этих актах дана и... последовательность конституирующих фаз. Следовательно, мы обязаны ретенции возможностью превратить сознание в объект.⁷⁷»

В сфере имманентного восприятия, которая для Гуссерля тождественна сфере рефлексивного наблюдения, ретенция определяется как подлинная, в собственном смысле слова интенциональность. Поток сознания, а вместе с ним и ретенция как единственная достоверная модификация перцептивного сознания обладают двунаправленной интенциональностью. При первом типе интенциональности внимание исследователя направляется к непрерывному потоку темпоральных полей, к флюидной совокупности переживаний, которая имеет свои фазы, отрезки и отдельные моменты. Они схватываются как единое целое, которое может быть идентифицировано посредством ретенциональной ретроспекции так, что поток не изменится, а только «зафиксируется» как предмет для рефлексивного наблюдения. При этом следует иметь в виду, что выражение «поток» — лишь метафора, которая из-за отсутствия других, более удачных, утвердилась в феноменологии, не претендуя на адекватность. В сознании нет — а согласно феноменологии и не может быть — реального движения и изменения. Единственное, что там наличествует, — это переход первоначального поля восприятия в цепь ретенциональных модификаций, и так до бесконечности. И в этом смысле, если представить, что поток течёт сверху вниз, то интенциональность первого рода будет обозначена как вертикальная «ретенция для» единства и формы временного потока.

Второй тип интенциональности направляет внимание на собственное содержание всякого темпорального поля или фазы и представляет его как интенциональное единство с собственными пространственно-временными характеристиками, отличными от характеристик абсолютного потока. В каждой отдельной фазе темпорального потока конституируются предметные единства из интенциональных переживаний, в которых конкретный объект становится доступен для рефлексивного наблюдения. Это интенциональность, которая может быть обозначена как горизонтальная «ретенция для» конкретного темпорально-феноменологического единства. Объекты в ней рассматриваются как вписанные в априорные структуры первого типа интенциональности.

Посредством двух типов «ретенциональной интенциональности» рефлексия получает возможность не только схватить темпоральный объект в его конкретном единстве, но и спроецировать его по вертикальной оси «предфеноменальной и предимманентной темпоральности», которая в

⁷⁷ Husserl, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, S. 119-120.

качестве абсолютного потока не нуждается в другом потоке, чтобы быть явленной, а конституируется в самой себе — она есть поток «имманентного темпорально-конституирующего сознания». Рефлексия превращается в универсальное средство для исследования сознания. Ретенция, со своей стороны, не только содержит в себе рефлексию, но и сама представляет основной структурообразующий элемент рефлексии, с помощью которой интенциональность обращается к самой себе, становится саморефлектирующей.

§ 46. Степени и фазы в конституировании темпоральных объектов

Второе главное условие для осуществления рефлексивного феноменологического наблюдения, которое вместе с тем представляет и процесс имманентного конституирования сущностей, — легитимация темпоральной организации предметных идентичностей и априорного временного континуума, в который они погружены. Гуссерль говорит о степенях конституции времени и временных объектов и различает следующие предметно-конститутивные уровни как главные этапы проведения феноменологической рефлексии:

1. вещи опыта в объективном времени (при этом следовало бы различать ещё и различные степени эмпирического бытия, которым до сих пор не уделялось внимание: эмпирическая вещь (Ding) отдельного субъекта, идентичная в интерсубъективном отношении вещь, вещь физики);
2. конституирующие многообразия феноменов различной степени, имманентные единства в доэмпирическом времени;
3. абсолютный темпорально-конституирующий поток сознания⁷⁸.

Обособленные уровни темпоральной конституции объектов позволяют более конкретно определить содержание процедур анализа предметных единств во времени, а также смысл времени как субъективно-трансцендентальной формы внутренних (имманентных) и внешних (трансцендентных) объектов. Прежде всего феноменология обращает внимание на различие между конституированными и конституирующими единствами. Первые представляют индивидуальные объекты, которые могут быть имманентными и трансцендентными, и которые длятся во времени, сохраняя свою идентичность в процессе непрерывных изменений. Их самотождественность мыслима как синтез двух типов единства — единства процесса и единства дления в процессе. Характерно для них то, что всякая фаза процесса может быть приведена в покой и расширена в множество

⁷⁸ Ibid., S. 73.

направлений, фиксирующих возможности для интенционально-рефлексивного анализа. Изменения протекают с различной скоростью, а фазы покоя и движения могут меняться местами. Гуссерль не высказывается определённо о природе этого типа времени, но если принять, что это имманентное время в узком смысле слова — время, которое может быть приписано имманентному объекту как его собственная характеристика, — то на передний план выступают его обратимость, непостоянство и внутренняя дифференцированность.

Точной противоположностью так описанному времени является время конституирующих феноменов, образующих темпорально-конституирующий поток абсолютной субъективности. В нём также есть фазы, но они не могут быть идентифицированы как отдельные временные конструкции, а схватываются как нюансы в непрерывности. В отличие от временных фаз имманентных объектов фазы темпорально-конституирующего потока не способны переходить от движения к покою, изменять свою скорость и т.д. И если всё же здесь возможно говорить об изменении и скорости, то изменение всегда одно и то же, а скорость имеет характер константной величины. В этом смысле темпорально-конституирующий поток абсолютен в себе, поскольку не содержит внутренних различий и служит абсолютной (и априорной) координатной системой по отношению к изменяющимся временным объектам. Он есть последний рефлексивный слой, предел для рефлексивного наблюдения имманентных объектов, и, хотя сам не подлежит объективации, представляет абсолютную трансцендентальную основу для феноменологически объективирующей рефлексии.

С другой стороны, поток абсолютной субъективности, сколь бы логически противоречивым ни было подобное определение, относителен. Он относителен, потому что создаёт реальную возможность темпорализации не каких-то абстрактных фаз и объектов, а конкретных и индивидуальных временных структур, которые оформляют свои конкретные темпоральные характеристики на основе постоянного соотношения с дообъективным или квазиобъективным временем трансцендентальной субъективности и извлекают из него свои модусы темпоральной ориентации — точку настоящего, горизонты ретенционального прошлого и протенциального будущего. Относительность здесь синоним конкретности и содержательности, поэтому её не следует толковать в онтологическом смысле — как зависимость бытия трансцендентальной субъективности от бытия имманентных темпоральных объектов. Конституирующее и конституированное в известном смысле перекрываются, поскольку мы не располагаем иным средством для исследования конституирующего темпорального потока, кроме результатов его деятельности — имманентных

временных объектов. Однако это лишь гносеологические аналогии, которые не могут скрыть главную особенность темпорально-конституирующего потока, а именно — что он не объективен, и даже более того — не является даже чисто имманентным. Невозможность быть схваченным как объект рефлексии превращает его в рационально-иррациональный, в трансценденцию, которая есть независимая от внешнего мира основа рациональности, но не может быть достигнута ею. «Для всего этого не хватает названий», — признаёт Гуссерль, а то, что не может быть названо, чаще всего оказывается богом.

В заключение, с помощью иллюстративного материала из сферы восприятия представим конкретную реализацию феноменологического метода для рефлексивного описания и конституирования темпоральных объектов. Обособленные выше три главные фазы рефлексии обнаруживаются в каждом из познавательных «модусов» сознания — памяти, воображении, суждении (логическом и аксиологическом), ожидании, актуальном восприятии и т.д. Рефлексия обнаруживает в каждом из этих модусов имманентный объект и общие временные структуры, которые делают его темпорально протяжённой величиной, но единственно восприятие имеет дело непосредственно с внешними по отношению к сознанию объектами (можно возразить, что и в суждении наличествует подобная связь, но не следует забывать, что там она опосредована восприятием, памятью и другими формами интенционального отношения к объектам).

Первый слой рефлексивного наблюдения раскрывает элементарный факт раздвоенности перцептивных структур, выражающийся в наличии самого восприятия как процесса, совершающегося в модусе непосредственной уверенности (в момент восприятия мы не спрашиваем себя, действительно ли то, что мы воспринимаем, или же наше восприятие есть достоверный факт), и воспринимаемого, которое есть объект для интендирования в восприятии. Восприятие как процесс конституировано в имманентном времени и есть теперь наличное, хотя и не интендированное. Оно конституировано посредством многообразия нунциальных фаз и совокупности вертикальных ретенций с различной степенью модифицированности, т.е. находящихся на разном «расстоянии» от настоящего момента. Рецептивные содержания конституируются, со своей стороны, с помощью т.н. «чувственных впечатлений». Конституированный таким образом феномен должен представлять восприятие данной вещи. До этого момента можно было бы остаться с впечатлением, что конституция воспринимаемой вещи есть просто процесс её мысленной реконструкции. Отчасти это так, но феноменология ставит себе более широкую задачу —

показать, как описанные дифференциальные моменты восприятия обоснованы в рамках субъективного времени. Всякое восприятие внешнего объекта возможно благодаря т.н. «трансцендентной интенциональности», которая как единство сознания делает возможной его связь с миром вне него. Однако интенциональное единство сознания обосновано в единстве имманентно конституированного, достижение которого требует более высокой степени рефлексивного наблюдения.

Второй уровень описания и конституции временных объектов требует рассмотрения объекта не как трансцендентного (внешнего) явления, а как имманентного феномена, в котором являющееся и явление находятся в состоянии активной корреляции. Действительная вещь, предмет трансцендентного восприятия, остаётся в действительном пространстве и времени, которые подвергаются многостепенной редукции, чтобы достичь собственное время и пространство имманентного феномена. Всякий модус сознания располагает своим собственным временем, и общее для них — то, что они суть субъективное время. Именно в нём являются объекты восприятия, воспоминания, ожидания, суждения и т.д. Гуссерль утверждает, что в потоке своих различных явлений они конституируются как идентичная вещь, которая имеет свои фазы и разнообразные нюансы или аспекты явления. Со своей стороны, различные явления идентичной вещи конституируются как имманентные единства в потоке первичных импресий и, следовательно, необходимо должны обладать развёрнутой системой темпоральных ориентаций — нунциальных, ретенциональных и протенциональных. Таким образом, являющийся объект конституируется как временной объект.

На этом этапе развития рефлексивного исследования внутренних объектов Гуссерль предпринимает попытку примирить действительное пространство и время с имманентным или субъективным феноменологическим временем. «Феноменологическое время, к которому принадлежат данные ощущения и восприятия вещи, должно совпадать точка в точку с пространством и временем вещей. С каждым заполненным пунктом феноменологического времени представлена (благодаря содержаниям ощущения и их осуществлению) и точка из заполненного объективного времени.⁷⁹» Этим признанием вся конститутивная активность трансцендентального сознания лишается предметной содержательности, поскольку в конечном счёте оказывается, что аналогии в конституции имманентных и трансцендентных (внутренне-субъективных и внешне-

⁷⁹ Ibid., S. 93.

объективных) единств гарантируются не какими-либо метафизическими конструктами, а элементарным фактом ощущения.

§ 47. Абсолютный поток квазиобъективного времени

Последний этап развёртывания рефлексии связан с возможностью конституирования субъективного времени в рамках абсолютного, лишённого времени сознания, которое, как мы уже отмечали, не может быть превращено в объект. И всё же феноменология пытается сделать его доступным с помощью двух типов рефлексивных актов: а) необъективирующая рефлексия, чьё содержание совпадает с описанной выше партиципацией, и б) совокупность темпорально-объективирующих рефлексий, которые направлены на имманентное время, по существу редуцируют его до бесконечной точки гомогенного «теперь» и таким образом создают приблизительное представление о природе квазивременного или безвременного абсолютного сознания. Имманентный тон, например, схватывается как растянутый в различные темпоральные горизонты, каждый из которых посредством акта редуктивной рефлексии может быть сведён к точке метафизического настоящего. Рефлектируя о прошлом и будущем, я «осовремениваю» их, и подобную операцию трансцендентальный субъект может осуществлять по отношению к бесконечно удалённым во времени объектам. Абсолютная субъективность имеет всё время теперь. Более того, эмпирический субъект способен не только собрать все точки времени в одно изоморфное пространство, но и изменить их последовательность. Эта возможность дана в высказываниях о прошедшем условном времени. Имманентное время эмпирического субъекта обратимо, и отражением этого обстоятельства является исторический факт, что в качестве абсолютной формы время в классической механике также обратимо. Феноменология представляет философскую реакцию против обратимости психологического времени и постулирует необратимость квазиобъективного времени абсолютной субъективности.

Абсолютный поток квазиобъективного времени есть нечто совершенно уникальное, неопредмечиваемое в рефлексии, поэтому для него трудно найти подходящие определения. В попытках более точно определить природу доимманентного абсолютного времени Гуссерль доводит определения до антиномичности, предоставляя темпоральному потоку самому «совершить» необходимый категориальный синтез. Феноменологическая рефлексия способна проявить лишь тезис и антитезис, тогда как их синтетическое единство находится вне возможностей рефлексивного наблюдения. С одной стороны, утверждается, что изначальный поток квазиобъективного времени не обладает характеристикой продолжительности, поскольку продолжительность

определяется феноменологией как «форма длящегося бытия», как «идентичное в темпоральной последовательности». Объективное время действительно есть форма застывших объектов, но именно эта «застылость» делает возможными процессы в природе. Застылость, или, иными словами, абсолютно тождественное в себе, представляет такое единство, которое конституируется в темпоральном потоке из различных фаз переживания. Однако всякая фаза может быть идентифицирована и, следовательно, превращена в застылую форму темпоральности. Со своей стороны, фазы абсолютного темпорального потока — и это есть антитеза — не могут переходить одна в другую, а лишь заполняются новым содержанием. Отсюда следует, что абсолютный темпоральный поток не содержит ничего «потокowego» в себе, а есть чистая формальная структура имманентного времени, в которой содержится сознание о постоянных изменениях, «сознание о переходе импрессии в ретенцию»⁸⁰ и принадлежащий ему горизонт протенций. Феноменологическая рефлексия не в состоянии охватить одновременно все фазы абсолютного потока, поскольку рефлексивное наблюдение превращает (объективирует) всякую временную точку в имманентное настоящее с необходимо сопринадлежащими ему ретенционными «хвостами» и протенционными проекциями, которые требуют новой объективирующей рефлексии, и так до бесконечности. «Даже когда рефлексия не осуществляется до бесконечности и вообще нет нужды в рефлексии, должно быть дано то, что делает эту рефлексию возможной, и, как представляется, принципиально по меньшей мере возможной до бесконечности. И в этом проблема»⁸¹.

Рефлексия раскрывает и движущие противоречия трансцендентальной феноменологии, главная задача которой — связать объективное с субъективным и показать, каким образом объективное осознаётся как гносеологическая категория. Для этой цели феноменолог редуцирует объективное время как форму существования реальных предметов и явлений, достигает слоя имманентного времени, где конституируются темпоральные формы действительности, и, не сумев доказать самодостаточность имманентного времени, посредством рефлексии осуществляет ещё одну или, скорее, целый ряд редукций, дающих результат в двух основных направлениях. Первое связано с экстенсивным осмыслением имманентно-временных структур сознания, а второе — с обособлением последнего, нерелективного слоя трансцендентальной субъективности — квазиобъективного и доимманентного времени, в котором феноменология находит метафизическое основание для темпорального конституирования субъективного и объективного. И

⁸⁰ Ibid., S. 114.

⁸¹ Ibid., S. 115.

поскольку связь между двумя последними категориями фиксируется термином интенциональность, абсолютный поток квазиобъективного и доимманентного времени определяется, кроме того, и как доинтенциональный. Таким образом, вопрос об интенциональной природе сознания и методах его исследования как будто предрешён с самого начала. Но так ли это в действительности?

РАЗДЕЛ III РАЗУМ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

ГЛАВА I ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СОЗНАНИЯ

§ 48. Понятие интенциональности

В качестве исходной точки в методологическом анализе интенциональности чаще всего принимается известное положение Brentano, в котором психические феномены определяются как интенциональные. «Всякий психический феномен характеризуется тем, что схоластики Средних веков называли интенциональной (а также ментальной) внутренней наличностью предмета и что мы, хотя и не совсем недвусмысленными выражениями, называли бы отнесением к какому-либо содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать реальность) или имманентной предметностью»⁸². Переводимый обычно как внутренняя наличность или внутреннее существование термин *Inexistenz* может быть интерпретирован еще и как «несуществование», что позволяет более точное представление о сфере гносеологического приложения интенционального предмета. Последний не может быть реальным ни в психике, ни в физическом мире, он есть лишь инекзистенциальный коррелят.

Неустановленный или, скорее, двусмысленный статус интенционального предмета в феноменологии является главной причиной терминологической путаницы, связанной с употреблением понятий предмет, интенциональный предмет и смысл в феноменологической философии. Для Шелера, например, интенциональность есть способ, каким идеальное бытие сознания связывается с экстраментальным бытием природы, общества и человека. Сформулированная таким образом, интенциональность предполагает два полюса и оживляет в трансцендентальной форме субъект-объектные отношения. Великое открытие, которое Гуссерль сравнивает с «коперниканским переворотом Канта», есть преодоление проблемы «трансцензуса», перехода от сознания к реальному объекту. По своей самой глубокой природе сознание объективно (объектно), потому что интенционально. Интенциональность не есть связь между двумя психическими состояниями, ни отношение между сознанием и реальным объектом — она есть само сознание. Сознание есть орган познания не

⁸² Brentano, Fr. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig: Meiner, 1924, Bd. I, S. 115.

потому, что противостоит объектам реального мира, а потому, что вобрало в себя их общезначимую структуру, чье внутреннее присутствие в сознании (*Inexistenz*) завуалировано механизмами символизации, темпорализации, ожидания и т.д.

Согласно Шелеру, ни каузальные, ни пространственные, ни темпоральные отношения не могут пролить достаточный свет на функциональный механизм и структуру сознания. «Интенциональное отношение, сознание о чем-то, что является основополагающим фактом для всякого феноменологического рассмотрения, противопоставлено каузальным отношениям всякого рода»⁸³. Более того, причинно-следственные отношения не могут быть поняты без фундирующего интенционального акта. Они, естественно, возможны и без такого акта, но осознание их немыслимо без предшествующего им в субъективном плане актуализирования определенного интенционального отношения.

С другой стороны, подходя к сущности интенциональных отношений, мы должны отделить их от зависимостей «по экспектации»: «Интенционально — пишет Шелер, — и потому не в форме акта ожидания»⁸⁴. Это обстоятельство особенно важно, так как существует реальная опасность исказить действительное содержание интенциональности, видя в ней лишь совокупность или структурированное каким-то образом единство «экспектаций», которые строят наличные в восприятии элементы в предметное целое. Хотя от этого понимания до верного понимания интенциональности только один шаг, попытка представить интенциональные структуры как структуры из ожиданий неправомерна и снижает уровень теоретической абстракции, на котором единственно может быть понята интенциональность. Ибо она есть коренное основание «сверхохватывающего сознания о предмете, которое вторично разделяется на восприятие, воспоминание и ожидание и которое дает всем нашим актам и функциям одно первичное единство переосмысления»⁸⁵. Интенция и экспектация различаются главным образом тем, что ожидание предполагает отношения, которые валидны в установленной темпоральной системе и конституируют модус будущего, тогда как интенциональное отношение есть условие для осознания темпоральных отношений иного рода. Интенционально не означает темпорально, но всякое темпоральное сознание таит в себе определенный набор интенциональных отношений.

В-третьих, интенциональные отношения существенно отличаются и от пространственных. Даже если имеется какое-то изменение в

⁸³ Scheler, M. *Lehre von den 3 Tatsachen*. GW, Bd. 10, Bern, 1957, S. 457.

⁸⁴ Scheler, M. *Normative und descriptive Bedeutung des „Ordo Amoris“*. GW, Bd. 10, Bern, 1957, S. 368.

⁸⁵ Scheler, M. *Lehre von den 3 Tatsachen*, S. 471.

местоположении познающего и познаваемого, оно случайно и не дает существенных определений познания. Особую роль здесь играет учение о знании как со-причастии — особый вид «партиципации», в которой эссенциально-определенное бытие вещей становится частью бытия знающего, не сдвигаясь со своего места или же не претерпевая каких-либо других изменений. То, что делает возможной партиципацию в субъективном плане, есть именно интенциональность, схватываемая как радикальное изменение субъекта, как наличное в субъекте бытие изменения. Ядро партиципации со стороны субъекта есть постоянно изменяющееся единство из структурированных значений, которые выведены из бытия и сводятся к бытию.

Интенциональность не только фактор, гарантирующий проведение феноменологического опыта (характерно для него достижение категориальной интуиции) и осуществление партиципационных движений. Она наличествует как в естественной установке, так и в научном «мировоззрении», но примешанная с известной дозой символизма, что затрудняет ее исследование.

Чтобы установить, как далеко простираются сходства и откуда начинаются внутренние различия в феноменологической интерпретации интенциональности, проанализируем два положения:

«Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, которую анализ показывает как постоянно расширяющуюся систему из индивидуально-интенциональных и интенционально отнесенных компонентов. Восприятие куба, например, раскрывает сложную и синтезированную интенцию, одно непрерывное разнообразие в явлении куба сообразно различиям точек зрения... и различиям в перспективе, как и сообразно всем различиям между «передней стороной», актуально видимой в данный момент, и «задней стороной», которая не видна и остается поэтому относительно неопределенной, но считается равно существующей. Наблюдение этого «потoka» из «аспектов явления» и способа их синтеза показывает, что каждая фаза и интервал уже в себе суть «сознание о» чем-то. Таким образом, с постоянным вхождением новых фаз тотальное сознание не испытывает в какой бы то ни было момент отсутствия синтетического единства и фактически есть сознание об одном и том же объекте. Интенциональная структура цепи перцепций должна сформироваться в определенный тип, как только какой-либо физический объект воспринимается как данный «здесь». И если тот же самый объект будет увиден иначе, если он будет представлен, вспомнен или воспроизведен, все его интенциональные формы, хотя и различные по

характеру от того, чем они были в перцепции, начинают соответствовать своим новым модусам»⁸⁶.

«В акте обычного чувственного восприятия телесная вещь интендируется как целое с внутренностью, задними сторонами и т.д. Это целое, однако, не дано непосредственно, а опосредствовано явлением телесной вещи. В естественном мировоззрении содержание этого явления одновременно есть символ интендированного целого, о котором мы вообще не можем делать заключения на основе явления»⁸⁷.

На этой основе становится понятным и следующий пассаж: «Всякая визуальная вещь уже есть чистая вещная данность — вещьность ни в коем случае не появляется только тогда, когда визуальная, тактильная и т.д. вещи будут отнесены к той же конкретной вещи; всякая модальная вещь чувств обременена интенциональностью в направлении целостности ее данности в той же сфере. Визуальная вещь дана постоянно как «частичное бытие» всей визуальной вещи, чьи качественно неохваченные части, места и положения неинтендированы как незаполненные пустые или все еще пустые места»⁸⁸.

Сходство между цитированными пассажами очевидно. Подчеркнем только, что хронологический приоритет по авторству имеет Шелер, естественно, имея в виду, что концептуальный приоритет на стороне Гуссерля. И в обоих случаях интенциональность схватывается как вызванное наличным в чувствах или восприятии вещи движение к предметной целостности воспринимаемого. У Шелера, однако, интенциональное единство дифференцируется сообразно чувственной сфере, в которую «попал» реальный предмет, тогда как Гуссерл постарался избежать позитивистских упрощений интенционального механизма и направил свои исследования к тому, что вообще делает интенциональность возможной.

В области естественного мировоззрения конкретная интенциональная структура есть своеобразный «метафизический» контрагент познания, так как не может быть извлечена непосредственно из данного в явлении. Интенциональность отличается от символизма естественного мировоззрения главным образом тем, что интенциональный акт не переступает реальные границы бытия предмета, а как бы заполняет их смыслом и обеспечивает предмету целостную данность, которую лишь последующая аналитическая деятельность чувств раскрывает как совокупность частичных чувственных образов. При символизме естественного мировоззрения и науки отношение

⁸⁶ Husserl, E. „Phenomenology». — In: Encyclopaedia Britannica, vol. 17, p. 700; см. также: Картезианские медитации, § 17.

⁸⁷ Scheler, M. Lehre von den 3 Tatsachen, S. 457.

⁸⁸ Scheler, M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. GW, Bd. 8, Bern, 1960, S. 312.

между явлением и смыслом прямо противоположно интенциональному. При них «фиксируется» одно наличное предметное бытие, которое независимо от того, целостно ли оно или есть часть познанной структуры, всегда функционирует как завершенная смысловая данность и не нуждается в дополнительном смысловом наполнении. Но именно как такая завершенная смысловая данность наличное предметное бытие не спокойно в своих границах, а переступает их как значение и указывает новое предметное содержание, которое вытесняет наличные в естественном восприятии чувственные образы и налагает новую смысловую целостность. Интенциональность, следовательно, есть внутреннее движение от части к целому, от частичного бытия к целостной структуре значений предметного бытия и в этом смысле она есть движение имманентной предметности.

Поэтому трудно согласиться с мнением Левина, который считает, что интенциональность есть по существу акт придания смысла, «трансцендентальное» свойство⁸⁹. Если это все же верно для Гуссерля, который говорит об интенциональности как смыслонаделении в рамках трансцендентального сознания, то для Шелера подобное утверждение недопустимо, так как фактически означало бы приравнивание символизма естественной установки к интенциональности, которые, как мы видели, совершенно различны. Верно, что интенциональность есть вне психического факта, но это недостаточное основание, чтобы быть объявленной «трансцендентальным» свойством, так как не психическое есть существенное определение интенциональности (даже в противопоставлении), а структурированные единства значений, которые присущи как экстраментальному, так и интраментальному бытию. В строгом смысле слова интенциональность не придает смысл данному в явлении, а раскрывает его смысл. Интенциональный акт есть смыслооткрывающий акт, в котором субъективная смысловая структура предмета покрывается с его объективным смыслом и значением.

И все же в определенном аспекте интенциональность может рассматриваться как трансцендентальное свойство, если под «трансцендентальным» понимать не точку зрения феноменологического сознания, а возможность преодоления его ограниченности. «Трансцендирование есть свойство всякой интенции сознания, потому что в каждой из них есть смысловой выход вовне [и преодоление] собственно пережитого»⁹⁰. В согласии с осуществленным выше анализом следует добавить, что трансцендирование не есть переход от бытия одного предмета к бытию другого, а взрывание границ данного в явлении бытия, расширение

⁸⁹ См. также: R. Garaudy. Perspectives de l'homme. Paris, 1969, § 1.2.1. Гароди разделяет мнение Левина.

⁹⁰ Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen. GW Bd. 5, Bern, 1954, S. 245.

горизонта его осмысленности. Интенциональное «трансцендирование» есть имманентный бытию предмета процесс, подчеркнем снова: движение имманентной предметности.

В этом смысле Гуссерль различает два основных типа трансцендентности: а) трансцендентность реальных предметов и явлений, которые внешни по отношению к сознанию, и б) трансцендентность интенционального предмета, которая фиксирована как запредельность предмета интенционального отношения, независимого как от акта осознания его содержания и смысла, так и от реального мира. Интенциональный предмет как трансцендентный во втором смысле есть истинный объект феноменологического исследования, а интенциональность — главная тема «объектно» ориентированной феноменологии. Направленная к субъекту феноменология имеет в качестве главного инструмента исследования рефлексия, с помощью которой достигаются темпоральные структуры сознания и раскрываются внутренние особенности при функционировании сознания независимо от объекта, данного для «осознания». Рефлексия раскрывает целый слой скрытых в ней «интенциональностей», которые до сих пор не подвергались анализу, потому что оказывались присущими всякому рефлексивному уровню и указывали на нечто другое, отличное от субъекта, но существенное для содержательного конституирования наличных в нем смысловых предметностей. Таким образом, рефлексия и интенциональность объявляются основными актами сознания, причем через рефлексия сознание достигает своих собственных структур и закономерностей, а через интенциональность — своего собственного содержания и самой глубокой природы.

§ 49. Интенциональные предпосылки

Для Brentano всякий психический феномен обладает свойством интенциональности. Гуссерль усложняет формулировку, пытаясь придать интенциональности более общий характер. «Она есть существенная особенность сферы переживания вообще, поскольку все переживания сопричастны каким-то образом к интенциональности, хотя не о всяком переживании можно сказать в одном и том же смысле, что оно обладает интенциональностью, как, например, мы можем сказать, что рефлексия, даже как абстрактный момент переживания, есть нечто темпоральное. Интенциональность есть то, что характеризует сознание в узком смысле и что позволяет обозначить весь поток переживаний как поток сознания и как единство сознания.⁹¹» Интенциональность здесь определяется как всеобъемлющая характеристика сознания, которая проявляется по-разному в

⁹¹ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 168.

каждом переживании, но даже и тогда, когда схватывается как предметный фон, на котором разворачивается переживание, она остается значимой как особая модальность всеобщего. Само по себе переживание есть предмет только рефлексии и не может быть дано как интенциональный предмет. Интенциональный предмет коррелятивен переживанию. Объявляя интенциональный предмет неизвестным X, к которому относится сознание и в каковом отношении оно конституирует себя как сознание, феноменология надеется разрешить радикальными средствами старый спор между т.н. «реализмом» и «идеализмом» в философии или, другими словами, между тезисом о трансцендентности предмета познания и тезисом о его имманентности.

Борьба между этими двумя направлениями в философии со времени Нового времени основывается на скрытых натуралистических предпосылках. Выход из философского кризиса доверия к натурализму Гуссерль видит в редуцировании натуралистической установки и в исследовании чистых предметных структур сознания, которые образуют горизонт его открытости к миру. Именно в этой области «чистых исследований» специфика феноменологического метода проявляется с наибольшей рельефностью, логической конкретностью и последовательностью. Вместо того чтобы исследовать вопрос о происхождении сознания и границах его действительных связей с реальностью, которые положены как внутренние пределы рефлексивного наблюдения и интенционального анализа, феноменология превращает всё сознание в уникальный феномен, оторванный от конкретных «космических» условий, с точки зрения которых единственно возможно «описание» его предметных и функциональных структур, и объявляет наличные в нем предметные смысловые образования априорными единствами значений. Априористский подход к сознанию обладает как недостатками, так и определенными преимуществами:

Во-первых, положительным сам по себе является факт отказа от старой постановки вопроса о познавательных отношениях между субъектом и объектом и их ограничения в рамках возможного «трансцензуса». Переход от субъекта к объекту искусственен по самой своей природе, так как не учитывает наличие объективных структур в субъекте познания, без которых он был бы немислим как реально действующий субъект.

Во-вторых, исследование заключенных в сознании предметных аспектов и вообще постановка вопроса об их гносеологической роли есть одна из больших заслуг феноменологии.

В-третьих, интерес вызывает сопоставление различных предметных слоев и исследование их взаимоотношений с актами, в которых они

интендируются. Феноменология предпринимает попытку рационального переосмысления традиционной психологической проблематики, вводя ряд новых понятий, часть которых обладает определенным эвристическим зарядом.

И в-четвертых, деятельность сознания детерминирована в аспекте предметных структур и взаимозависимостей, которые раскрываются в нем.

§ 50. Ноэза и ноэма

Феноменологический анализ сознания осуществляется в несколько этапов, причем каждый последующий характеризуется повышающейся формальностью и соответственно понижающейся вещественностью или материальностью раскрываемого феноменологического содержания. На первом этапе интенциональность рассматривается в рамках чисто психологических измерений и определяется как «универсальная среда, которая включает в себя все переживания, даже и те, которые сами не характеризуются как интенциональные»⁹². Еще со времени «Логических исследований» Гуссерль различает два основных типа переживаний: а) переживания, которые отмечены как «первичные содержания», термин, встречающийся и в «Философии арифметики» (1891), и б) переживания, которые несут в себе специфику интенциональности. Первый тип переживаний есть не что иное, как совокупность чувственных данных и «первичных побуждений», которые не содержат ничего от интенциональности, но представляют основу для развертывания интенциональных переживаний.

Первичные и вторичные переживания противопоставлены как материя и форма, причем материя бесформенна, а форма невещественна. В силу ряда соображений, затрагивающих возможные традиционно-психологические интерпретации и искажения содержания термина «чувственные данные», Гуссерль предпочитает ввести новое понятие, через которое выразить точно функциональный характер феноменологической «материи». Таким понятием, по его мнению, является *hyle* (др.-греч. — материя), и с этого момента феноменология реальных психических составляющих распадается на две части: гилетическо-феноменологическую и ноэтико-феноменологическую. Вторая часть связана с введением и исследованием понятия ноэза, которое заменяет выражение «интенциональная форма» и призвано обозначить специфику разума (*нус*) в широком смысле слова. Ноэтические моменты в интенциональности являются, по мнению Гуссерля, «эйдетической предпосылкой идеи нормы» и представляют базу, на

⁹² Ibid., S. 176.

которой осуществляется интенциональное «осмысление», придание смысла. Тип ноэзы определяет тип направленности сознания, но не как субъект-объектное отношение, а как модальность соотнесения. Восприятие, воспоминание, суждение, ожидание и т.д. суть ноэтические модусы интенционального сознания, посредством которых осуществляется интенциональное формообразование. Со своей стороны, каждый ноэтический модус может быть подвергнут дополнительным исследованиям, при которых открываются различные степени и нюансы модифицированного сознания, например: воспоминание, непосредственное пробуждение памяти, ретенция, репродукция, припоминание, осовременивание, которые различаются по конкретному механизму реализации интенционального переживания.

Обоснование вещественных (по Brentano — «физических») и ноэтических (психических) переживаний (феноменов) слишком напоминает широко прославленный аристотелевский гилеморфизм, с той разницей, что здесь он не имеет онтологической валидности. С этой точки зрения первую часть учения об интенциональной природе сознания можно определить как феноменологический гилеморфизм. Впоследствии мы сможем убедиться, что связывание этой части учения об интенциональности с проблемой ноэтико-ноэматических структур проявляет ряд родственных черт феноменологической философии с классическим аристотелевским гилеморфизмом, как, например, определение интенциональной материи как «стерезис», обоснование ноэматических смысловых предметностей как регионов одной финалистской телеологии и т.д.

В этом пункте велико сходство и с сенсуалистскими теориями познания, но в отличие от очевидных аналогий с Аристотелем, на которые Гуссерль не обращает внимания, кажущиеся аналогии с сенсуализмом разрушаются сразу утверждениями рода: «сознание не есть название для психических комплексов, переплавленных одно в другое содержаний, «связь» или поток ощущений, которые, бессмысленные в себе, не могут произвести смысл в каком бы то ни было сочетании, а есть от начала до конца сознание, источник всякого разума и неразумности, всякого права и несправедливости, всякой реальности и фикции, всякой ценности, дела и т.д.». Феноменология не удовлетворяется проведенными анализами, сравнениями, описаниями и классификациями, которые были характерны для гилетико-ноэтического уровня интенциональности, и направляется к рассмотрению психических феноменов (переживаний) с точки зрения их функций или, точнее, с точки зрения их «телеологии» — синтетического единства чистых феноменов. На этом этапе различия между материей и формой временно забыты, чтобы интенциональные переживания (ноэзы) могли быть исследованы во всей их

глубине и многообразии. Этот второй этап интенционального анализа сознания делает возможным переход к специфическим проблемам трансцендентальной феноменологии. Характерно для нее не исследование переживаний как инертных чувственных комплексов, а как ноэтико-интенциональных переживаний, которые — редуктивно очищенные от реальных элементов в них — представляют истинные функциональные особенности феноменологического «сознания о».

Следующий этап феноменологического анализа чистого интенционального переживания связан с различением двух типов компонентов в нем: а) действительных или реальных компонентов интенционального переживания и б) интенциональных или неэкзистенциальных коррелятов, которые в самом широком смысле слова могут быть обозначены как «смысл», а в феноменологии носят название ноэма. «Восприятие, например, имеет свою ноэму или по крайней мере свой перцептивный смысл, т.е. воспринятое как таковое. Точно так же всякое воспоминание имеет свое вспоминаемое как таковое... всякое суждение — сужденное как таковое, всякое желание — желаемое как таковое и т.д. Везде ноэматический коррелят, который здесь называется «смыслом», должен быть взят так, как он «имманентно» лежит в переживании восприятия, суждения, желания и т.д.»⁹³ Достижение предметного смысла чистого феномена становится возможным после проведения феноменологической редукции и, естественно, отличается от воспринимаемого, например, как материального предмета в природе. На последний можно воздействовать физически, химически и т.д., тогда как ноэматический предмет остается неизменным, не может быть разложен на химические элементы, не обладает реальными качествами и т.д. Гуссерль действительно не задается вопросом, откуда возникает представление о физических и химических элементах в ноэматическом предмете, которые, со своей стороны, также могут быть превращены в интенциональные предметы, и так до тех пор, пока не найдется тот предмет, который полностью очищен от реальности. Но из исследований о типах редукции и возможности ее окончательного проведения мы убедились, что такого «предмета» нет и не может быть. Следовательно, всякий интенциональный предмет должен быть соотнесен каким-то образом с действительностью, и задача феноменологии — открыть и сформулировать основные закономерности этой связи. Эта внутренняя отнесенность интенционального предмета, его скрытая вторичная интенциональность, которая в действительности представляет истинный корень всякой интенциональности, остается вне внимания феноменологии и лишь намечена в учении о пассивном синтезе и конституции.

⁹³ Ibid., S. 182.

Особенно важное значение для интенционального анализа ноэматических структур сознания имеет вопрос о т.н. «единичных», «неполных» и «полных» ноэмах. Гуссерль исходит из понимания, что «ноэма сознания» и «предмет сознания» не есть одно и то же. Различные ноэтические акты имеют различные ноэмы, которые отмечены как единичные. Один и тот же предмет сознания может явиться в различных модусах сознания и, следовательно, обладает целым набором ноэм, как, например, перцептивный смысл, фиктивный смысл, репродуктивный смысл и т.д. Совокупность ноэм, которой Гуссерль дает название «полная ноэма», имеет различные пласты, которые сгруппированы вокруг одного центрального ядра. Оно может быть общим для всех ноэм и выражается различными понятиями, заимствованными из языка естественной установки: предмет, вещь, фигура, добро, совершенное и др. Ноэтические модификации, как «ясно данное», «данное в восприятии», «данное в воспоминании» и «данное в фантазии», отмечают лишь способ, каким ноэматическое ядро, чистый «предметный смысл» является как феномен сознания. Они есть выражение немодифицированной объективности ноэмы. Таким образом, в анализе ноэмы намечается более глубокий слой, с помощью которого проявляется носитель всех необходимых предикатов, своеобразное *X*, которое Гуссерль называет «предметным полюсом интенции». Этот полюс не делим от своих предикатов и остается неизменным даже когда предикаты изменяются. В известном смысле он есть субстанция предмета, и когда эта «субстанция» дана сознанию, в актах так называемого «тетического сознания» оно полагает ее как сущую, как метафизическую реальность. Тождественное в интенциональном предмете есть его субстанция.

§ 51. Интенциональные модусы сознания

Ноэтические компоненты в интенциональном переживании также имеют идентичное ядро, которое представляет концентрацию интенциональной направленности как таковой и носит название ноэтического или атенционального (от *attentio* — внимание) ядра. Посредством последовательного переключения внимания ноэтическое ядро реализует интенциональность как акт в различных атенциональных модификациях. Последние распределяются на две основные группы — группу действительных модусов и группу так называемого «мертвого сознания». Всякая ноэтико-атенциональная модификация естественно связана с определенной ноэмой, таким образом создается одна непрерывная цепь ноэтических и ноэматических коррелятивных модификаций. Совокупность атенциональных модификаций составляет объем субъективности. Она, однако, не должна рассматриваться как исходная точка, от которой

направляются ноэтические акты внимания, т.е. не должна превращаться в субъект, а должна схватываться как живущая в этих актах субъективность.

Основные этапы в анализе феноменологической интенциональности позволяют выделить четыре взаимосвязанные процедуры, которые составляют специфику феноменологического метода исследования интенциональной природы сознания: 1) описание способов «оживления» или, скорее, интенционального одушевления гилетических элементов в интенциональном переживании, 2) исследование способов, какими объединяются первичные интенции (под которыми следует понимать первичные интенционально нагруженные переживания), чтобы дать сознанию некий предмет как единственный и идентичный, 3) анализ ноэтических актов и их коррелятивной связи с ноэматическими предметностями, по отношению к которым сознание осуществляет «тетические» акты экзистенциального полагания, и 4) отделение актов, которые дают предмет как чистую видимость или просто как недействительность, от актов, которые полагают предмет как действительный, ставят его в положение достоверной реальности и потому названы позиционными.

Смысл феноменологических исследований интенциональной природы сознания лежит не столько в психологических и феноменологических характеристиках, определениях и закономерностях, которые могут быть выведены как результат исследования, сколько в возможности более точно определить природу объективности. Мир, реальные предметы и различные региональные онтологии, которые были исключены с помощью многостепенной редукции из поля феноменологического интереса, теперь возвращаются обратно в имманентную сферу сознания, где должны быть исследованы в качестве ноэм. Такое исследование, проведенное с точки зрения последовательной трансцендентально-феноменологической логики, способствовало бы выяснению основных родов бытия или способов, какими оно существует, для концентрации внимания на объективности категорий, с которыми оперирует сознание, и на источнике их общезначимости. Поэтому последний этап интенционального анализа сознания содержит в себе разнообразную методику изучения модальных подразделений бытия с точки зрения сознания и, точнее — с точки зрения его ноэматических структур, принимая во внимание их ноэтическую и гилетическую обусловленность. Темпорально-конституирующая субъективность представлена в ноэматических материализациях, описание которых есть дело последнего этапа развертывания феноменологического метода интенционального анализа сознания. И поскольку наука, чтобы быть наукой, а вместе с ней и чистая

феноменология, должна быть вооружена адекватными понятиями и объективно-точными суждениями, в качестве феноменологов мы должны решить вопрос о возможности чистого теоретического суждения.

Проанализируем суждение: «Яблоко красное». Всякое суждение есть результат переплетения и взаимодействия целого ряда категорий, как судящее, судимое, обсуждаемое и т.д. Вышеприведенное суждение имеет свою конкретную ноэтическую модификацию соответственно каналу, по которому сознание направляет свое внимание в своем модусе судящего. Я могу иметь яблоко перед собой и тогда на основе восприятия обсуждать правильно или ошибочно, могу иметь его в модусе воспоминания и вызвать перед умственным взором или, скорее, перед внутренним восприятием посредством репродуктивного пробуждения памяти, могу его изфантазировать, а могу и произвести суждение, не представляя ничего конкретного. В каждом отдельном случае налицо специфическая ноэза, которая корреспондирует прямо с интенционально-коррелятивной ноэмой. Однако то, что в этой ноэме фиксируется как предмет акта суждения, есть ни яблоко (субъект), ни красное (предикат), а предикативное бытие субъекта, которое Гуссерль отмечает термином *Sachverhalt*. Именно это предметное значение есть ноэматическое ядро суждения, и оно может быть дано в разном сопровождении — как убежденность, предположение, допущение и т.д. При этих условиях истинность суждения не в строгом соответствии с какими-то синтетическими законами связывания субъекта и предиката, которые суть продукт рассудка, а в возможности *Sachverhalt* быть непосредственно увиденным, ясно и отчетливо представленным сознанию, так как представляются предметы во внешнем восприятии. Ясно, что здесь речь идет об усмотрении сущности как главном критерии истины. Само суждение становится возможным как акт интенционального достижения истины в форме идентичного предметно-смыслового ядра.

Вопрос о достижении истинной действительности все еще остается заключенным в рамках феноменологической теории об интенциональной природе сознания. Интенциональность, рассматриваемая с позиции разума, есть ничто иное, как трансцендирующая себя мысль. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы выяснить смысл этого трансцендирования, в результате которого в конечном счете достигается объективный мир. Интенциональное отношение к объектам еще не означает, что мы достигли истины о них. Отношение к реально существующему предмету не есть нечто, что находится за пределами интенциональности, и нам не нужна вторая интенциональность, чтобы достичь реальный предмет. Отношение к сущему предмету есть имманентный признак самой интенциональности, и именно это утверждение является самым сомнительным во всей феноменологии,

потому что делает излишней редукативную пропедевтику к чистому феноменологическому наукоучению. Интенциональность, которая достигает бытия, например, в области восприятия, есть первичный феномен, который без сомнения дан аутентично интуиции. Но природа этого данного как будто безразлична для феноменологии, поскольку реальный предмет есть нечто самостоятельное, тогда как для Гуссерля «данное есть предмет, который целиком несамостоятелен. Его *esse* состоит исключительно в его *percipi*»⁹⁴. Чтобы защититься от обвинений в берклианстве, Гуссерль делает оговорку, что восприятие не содержит существования как свою реальную составную часть. Да и сам Беркли едва ли бы возразил против подобной оговорки и с удовольствием принял бы объяснение Гуссерля, что утверждение касается исключительно чисто логической области исследования. Тогда о каком реальном предмете может идти речь в феноменологической теории об интенциональности, если она относится исключительно до нозматических предметностей как нереальных составных частей интенционального переживания? Теория об интенциональности как теоретический конструкт несамостоятельна, так как несамостоятелен и интенциональный предмет. Она требует дополнительных теоретических построений, рода теории о пассивном синтезе, конституции и интерсубъективности. В противном случае сознание, несмотря на огромное желание Гуссерля обосновать его открытость, превратится в замкнутый самодостаточный мир, в марионеточный театр познания.

По этой причине понятны и вопросы, которые феноменология ставит для решения в заключительной стадии учения об интенциональной природе сознания, а именно: Что «мыслит» сознание, когда мыслит реальный объект? Каков механизм интенциональности, которая достигает бытия? Как можно описать характер истины? Что означает существование предмета? Что есть конкретное содержание познания и существования, приложенное к каждой конкретной области реальных предметов? и т.д. Частично эти вопросы были выяснены в предыдущем изложении, а сейчас обратим больше внимания на проблему модусов бытия в суждении и на характеристики сознания, которые делают возможными эти модусы.

Сама постановка вопроса направляет мысль к законодательному характеру сознания по отношению к бытию. Категории действительность и возможность, о которых главным образом пойдет речь в ходе дальнейшего изложения, с самого начала лишены объективного значения и прикреплены как «объективные» характеристики к актам сознания, которые полагают бытие предмета в его различных модусах. При этом вступает в силу выявленное выше различие между нозматическими актами и коррелятивными

⁹⁴ Ibid., S. 206.

ноэматическими предметностями. Ноэтические свойства или категории (Гуссерль отмечает их термином «характер», который в немецком языке имеет многозначное употребление), определенные как «доксические», «категории веры», находятся в строгом соответствии с заключенной как ноэматический коррелят в являющемся «объекте» бытийной категорией действительность. На основе этого соответствия, наличие которого постулируется некритично в феноменологии, осуществляются т.н. «полагающие бытие акты», или еще «тетические» акты. Обе категории (соотв. оба характера) могут быть «модализированы», причем предполагается, что исходный пункт изменения локализован в сфере ноэтических актов. Результат этих субъективно инициированных изменений фиксируется в актуальных модификациях феномена, который переходит соответственно из модуса действительного в модус возможного, вероятного, сомнительного и т.д.

Это положение находится в явном противоречии с первоначальной концепцией феномена, которая представляет его как конкретную и абсолютно самостоятельную «единичность». В учении об интенциональных модификациях оказывается, что его самостоятельность призрачна и зависит прежде всего от изменений ноэтических актов, которые полагают его как интенциональный предмет. Остается предположить, что интенциональный предмет имеет двойственную природу: самостоятельный — как содержание ноэмы, и несамостоятельный — как отнесенный к бытию. Гуссерль решает этот вопрос, изменяя свое первоначальное мнение об идентичности интенционального предмета. Предмет, который мы первоначально считали человеком, посредством модификации ноэтических актов превращается в дерево, раскачиваемое ветром. В таком случае как можно говорить о самобытности интенционального предмета, который изменяет не только свои модальные характеристики, но и свое предметное содержание. Гуссерль, однако, продолжает придерживаться понимания, что несомненная вера есть основная форма ноэтических актов, а принадлежащая чистому интенциональному предмету категория «действительность» есть «праформа всех бытийных модальностей»⁹⁵. Тезис о параллелизме ноэматической и ноэтической интенциональности снова выдвигается на передний план. Различные типы ноэтических актов определяются как связанные в одну цепь модусы веры, а основные способы существования ноэматического предмета сводятся к его «действительному» бытию как корреляту веры. Таким образом, кардинальный вопрос об отношении между разумом и действительностью для феноменологии трансформируется в более удобный вопрос об отношении между верой и бытием. Уроки Юма, которого Гуссерль

⁹⁵ Ibid., S. 215.

величает как первого феноменолога европейской философии, не прошли бесследно.

В тесной связи с разъяснениями относительно интенциональной активности сознания находится и вопрос об утверждении и отрицании в сфере ноэматических предметностей. Отрицание есть такая модификация ноэтического акта, посредством которой отменяется валидность позиции, произведенной в модусе веры. Соответствующие изменения наблюдаются и в интенциональном предмете, который из «существующего» превращается в «несуществующий». Когда подобная операция применяется и к остальным бытийным модусам ноэматического предмета и из «возможного», «вероятного» и «сомнительного» он превращается в «невозможный», «невероятный» и «несомненный», ноэма отрицает все свои модальные аспекты и, следовательно, модифицируется целиком. Утверждение направлено также к «доксической» позиции, но узаконивает ее как таковую, чем создает возможность для предикативного определения ноэматического смыслового ядра. На основе этих предварительных разграничений Гуссерль разрабатывает систему отслеживания интенциональных модификаций объекта, которая с приближением может быть определена как бесконечная цепь конституирующих итераций (от лат. *iteratio* — переход, прослеживание). Объект может быть представлен как действительно сущий, действительно возможный, действительно вероятный, действительно несуществующий, действительно невероятный, действительно невозможный, недействительно сущий, недействительно невероятный, действительно невозможный, недействительно сущий, недействительно возможный, недействительно вероятный, возможно сущий, возможно возможный, возможно вероятный, возможно несуществующий, возможно невозможный, возможно невероятный, невозможно сущий и так далее до бесконечности. Это огромное количество предметных структур, к которым сознание относится тем или иным образом, и в этом отношении феноменология предлагает действительно плодотворную программу исследования различных типов предметности, закономерностей, по которым они представляются сознанию, и взаимозависимостей между ними.

Определенный интерес представляет и феноменологический анализ ноэматических аспектов сознания в их сочетании, в точке их пересечения с его ноэтическими аспектами. Всякая из проявленных ноэматических предметностей может быть комбинирована с определенным модусом сознания и проанализирован полученный результат. Например, на актуальное восприятие яблока может быть наложена ноэматическая предметность «действительно возможное яблоко», а полученный результат, со своей стороны, может быть сопоставлен с идеально мыслимым яблоком.

Комбинативные возможности для таких сопоставлений неограниченны, а их реальный смысл не столько в определении действительных характеристик плода, сколько в анализе механизмов, в силу которых сознание опредмечивает данный для познания объект и дифференцирует различные его смысловые аспекты.

Исследование модификаций ноэтических и ноэматических моментов в интенциональном переживании не исчерпывается только установлением их отрицательной или положительной «позициональной» нагруженности. Ноэтические акты первичной веры полагают интенциональный предмет как нечто сущее, возможное или невозможное, вероятное или невероятное, но в каждом отдельном случае, независимо от того, утверждена «позиция» или отвергнута, ноэматический коррелят положен как «сущий» в идеальном смысле, а именно — как имманентная предметность. Сознание, однако, обладает и одним неисследованным до сих пор модусом, в котором вера нейтрализована как полагающая инстанция, а вместе с ней и предположение, отрицание и утверждение, нейтрализованные модификации ноэтического акта не полагают своего предмета, а просто мыслят его, не ставя вопроса о его действительности. Этот вопрос нейтрализован. Этим редукция переносится в сферу интенциональных переживаний, и ее применимость расширяется до сферы нейтрализованного сознания. Простое перемышление объекта, которое есть главное содержание нейтрализованного сознания, не полагает ноэматический предмет как действительный, возможный, истинный, валидный, вероятный и т.д., а абстрагируется полностью от его позициональных особенностей. Нейтрализованное сознание может быть представлено как область чистой саморефлексии, которая достигла своего рефлексивного предела и не в состоянии самоопредметиться в акте последующей рефлексии. Гуссерль не дает удовлетворительного определения нейтрализации, даже как будто опасается дать вообще какое-либо положительное определение. Он сообщает нам, чем она не является и от чего мы должны ее отличать, например, от фантазии, оставляя читателю самому решить, является ли это рефлексивной или нерефлексивной процедурой. Но это в данном случае не так уж важно. Важно, что феноменология, вместо того чтобы приблизить сознание к реальному предмету, удаляет его от него изобретением новых интенциональных слоев, в которых предмет — достаточно идеализированный и дереализованный в более высоких слоях позиционального полагания — перестает быть даже и логически действительным.

В конечном счете оказывается, что сознание, вместо того чтобы быть объединенным интенционально, расщеплено надвое: всякая ноэза, или, что

то же самое, всякое *cogito* как действительный полагающий позиционный акт сопровождается своей «нейтральной» тенью, которая не совершает ничего, а на коррелятивном полюсе всякая нозма или сущность имеет свое немощное отражение в нейтрализованной форме. Интенциональное сознание приобретает две основные формы — позиционную и нейтральную. Первая форма связана с превращением потенциальных интенций в актуальные позиции (полагания), что всегда совершается с помощью тезисов (вот почему позиционное сознание названо еще и тетическим), а вторая остается во дворе нереализованных интенциональных возможностей и максимум, на что способна, — быть тенью-отражением действительного полагающего акта и действительной положенной нозмы.

§ 52. Методы анализа интенциональных модальностей

По своей самой глубокой природе интенциональное переживание является синтетическим. Его синтетичность проявляется: а) в нозетических синтезах, которые более или менее могут быть интерпретированы в чисто логическом смысле, и б) в объединении различных родов полагающих актов, которые придают предметному полюсу интенции новый смысл, выводят его из чисто логического аспекта рассмотрения и придают ему аксиологические и практические ценности. Естественно, эти новые измерения интенциональности не выходят за пределы общей постановки вопроса об отношении между разумом и действительностью, так как они обосновывают возможность построения общей формальной логики, общей аксиологии и этики как продукта анализа интенциональных синтезов и конститутивных способностей трансцендентальной субъективности.

Основные методы, на которые опирается интенциональный анализ сознания, это, во-первых, метод сущностного усмотрения, метод тезисного (тетического) полагания и описание темпорально-конституирующего потока сознания. Первый и третий были рассмотрены в соответствующих разделах, поэтому сейчас остановимся только на конкретных особенностях и изменениях, которые эти два метода претерпевают в учении об интенциональной природе сознания.

Вопрос об адекватной интуиции (сущностном усмотрении) ставится в феноменологии как вопрос о критерии истины в её отношении к интенциональному предмету, или, что то же самое, к нозматической предметности. И так как истина достигается в активности познающего субъекта (активности в рамках сознания), особое значение приобретает вопрос о типах интенциональных актов.

Мы видели, что интенциональные акты (ноэзисы) могут иметь различные модусы (восприятие, воспоминание, суждение и т.д.) и модификации (как позициональные, так и нейтрализующие), но они могут быть типологизированы и с точки зрения их интуитивной насыщенности. Ещё со времени «Логических исследований» Гуссерль различает два основных вида актов сознания, которые относятся по-разному к познавательному содержанию. Первая категория познавательных актов названа сигнификативными актами, которые обозначают объект, намечают его или просто мыслят, не «видя» его как непосредственно данный сознанию. В учении об интенциональности подобный род актов отмечается как пустые интенции, незаполненные схемы интенционального отнесения. Познавательные акты второй категории названы интуитивными актами в собственном смысле слова. Они относятся непосредственно к объекту, данному для познания, видят его ясно и отчётливо в его самобытии. Главное различие между двумя познавательными актами прежде всего касается «способа, каким чистый смысл дан как... заполненный или незаполненный смысл»⁹⁶. Восприятие, например, может быть описано как абсолютно заполненная интенция, которая обладает предметом в оригинале — его смысл осознан почти как нечто «телесное». То же справедливо не только для акта, но и для ноэмы, где «телесность» (абсолютная предметная полнота интенции) прочно переплетена с чистым смыслом, а оба вместе дают основания содержанию ноэматического коррелята отождествить с богатством онтологических категорий («бытийных характеристик»).

Чистая сигнификативная интенция, со своей стороны, может иметь предмет, общий как для неё, так и для интуитивной интенции. В таком случае существует реальная возможность интуитивного заполнения пустой сигнификативной интенции, при котором достигается «оригинальная интуиция» и предмет представляется сознанию как абстрактное в конкретном. Если бы не схоластически усложнённые термины и огромное количество психологических категорий, претендующих на ранг всеобщности, мы могли бы сказать, что в данном случае речь идёт о попытке сформулировать принцип восхождения от абстрактного к конкретному. Такие попытки налицо во всех разделах и тематических областях феноменологической философии, и общее для них — это недооценить и принизить роль абстрактного в развитии познания от живого созерцания к конкретному в мысли. Феноменология универсализирует гносеологические функции живого созерцания и превращает его в инстанцию, которая оправдывает полагание объектов как сущих. Живое созерцание трансформируется во всеобъемлющий интуитивный наглядный образ.

⁹⁶ Ibid., S. 283.

Различие между сигнификативными и интуитивными актами может быть прослежено и в феноменологическом учении о двойной интенциональной природе сознания. Нейтрализованное сознание представляет по-существу совокупность сигнификативных (означающих) ноэзисов и соответствующих им чистых ноэм-значений. При них вопрос о действительном смысле означающих актов и коррелятивных ноэм исключён из поля внимания феноменолога, который интересуется «чистой мыслью» как фоном для развёртывания отношения между разумом и действительностью. Следующий шаг — это постановка вопроса о реальности, т.е. о заключённом в интенциональных структурах сознания смысле реальности. «Благодаря интенциональности когитации или сознания... феноменология, которую нам удалось отметить ещё как науку о чистом сознании, определённым образом охватывает всё то, что она тщательно исключила, обнимает всякое познание, все науки... все предметности и всю природу. Она исключает, разумеется, действительность природы, действительность неба и земли, людей и животных, собственного Я и чужого Я, но, так сказать, сохраняет их душу, их смысл... Всё это — переживания и зависимости между переживаниями, которые имеют как своё реальное, так и своё интенциональное содержание и которые должны быть исследованы в этом направлении после [совершения] феноменологической редукции. Всякая предметность проявляется там как интенциональная, равно как и всякий познавательный акт, который эссенциально относится к такой предметности. Вещи как действительности могут оставаться без внимания, но вещи как феномены... принадлежат феноменологии.»⁹⁷

Итак, вопрос о реальности действительных предметов и явлений окружающей нас действительности оказывается редуцированным до вопроса об отношении сознания к интенциональным предметностям. Для всякой предметности, понимаемой как «объективная категория», феноменология должна найти смысл её полагания как реальности и оправдать имманентными средствами валидность этого полагания. Последний критерий «объективности» интенционального полагания — это интуитивный акт сущностного усмотрения. И так как вопрос об интенциональном полагании, а вместе с ним и об отношении между разумом и действительностью, решается главным образом в сфере позиционального сознания, особое значение для феноменологии приобретает метод тезисного (тетического) полагания.

Всякое интенциональное переживание обладает удивительной способностью относиться к своему предмету посредством тех или иных тезисов (положений, полаганий), которые в известном смысле

⁹⁷ Husserl, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, S. 335-336.

конституируют его как идеальную предметность. Совокупность интенциональных тезисов, однако, не произвольна, она может рассматриваться как неструктурированное суммативное целое без внутреннего порядка и зависимостей между отдельными элементами. Между ними наличествует одна основная «теза», которая пронизывает остальные и объединяет их как верховный интенциональный «архонт». Несмотря на то что мы отметили её как одну, теза-«архонт» может быть эссенциально и родово дифференцирована, в результате чего обособляются три основных типа интенциональных актов: а) логические, которые осуществляются на основе доксической веры с её разнообразными модусами и модификациями, б) аксиологические, которые имеют собственные интенциональные модификации, визирующие различные степени сущностного и интенционального анализа ценностей; аксиологические модификации ноэтического акта могут быть превращены в объект рефлексивного наблюдения, которое специфицировано в особенных «модусах» прямого замечания, периферийного замечания и незамечания, в) практические акты интенционального переживания, посредством которых даётся выражение традиции, исходящей из Кантовой «Критики практического разума», и, следовательно, имеются в виду акты морального сознания.

Метод тетического полагания разделяет сознание на две операционные сферы: а) сферу актуального тетического сознания и б) сферу потенциального тетического сознания. В сфере актуального тетического сознания совершается действительное полагание интенционального предмета или же намечаются переходы к его актуализации, тогда как во второй сфере интенциональный предмет спроецирован как нейтрализованная ноэма. И в обоих случаях позиционные (актуальные и потенциальные) акты сознания имеют своей самой глубокой основой модус веры или т.н. «доксические суждения».

В этой связи возникает вопрос об объёме и содержании категории модальности, которая широко используется в рамках феноменологического анализа интенциональной природы сознания. Гуссерль преодолевает по-своему идеализм Канта и придаёт категории модальности функционально-оперативный характер, исключая из её охвата регион действительных сущностей и направляясь к исследованию чисто логических зависимостей между мышлением и интенциональным предметом. Всякий акт сознания и всякий ноэматический коррелят объявляются содержащими нечто «логическое» в себе, явно или неявно. Классические измерения модальности — возможность, действительность и необходимость — сначала психологизируются и в конечном счёте логицизируются. Логическое

пронизывает все модусы и модификации сознания, в превращённой форме может быть открыто и в сфере нейтрализованных модификаций.

Последнее обстоятельство имеет особую важность для феноменологии, так как обосновывает универсальную валидность логоса во всех сферах познавательной активности. И так как логика для Гуссерля — это формальная онтология, т.е. формальное учение о бытии, он объявляет все акты сознания (включая и акты желания и воли) «объективирующими», за акты, «конституирующие» первично предметы, за «источники различных регионов бытия и соответствующих им онтологий»⁹⁸. Этим полагается переход к учению о конститутивной активности трансцендентального сознания и системе феноменологических онтологий, посредством которых представляется окончательный ответ на вопрос об отношении между разумом и действительностью.

§ 53. Темпоральное описание интенционального предмета

Новое, что Гуссерль вносит в метод описания темпорально-конституирующего потока сознания, связано с более точным определением интенционального предмета и с попытками приписать ему некоторые позитивно-содержательные характеристики, которые либо отсутствовали, либо были неясно намечены в учении об интенциональности. В этом смысле темпорально-интенциональный анализ расширяет возможности исследования смысловых предметностей сознания, позволяет более прецизионные определения предметного бытия нозмы и вводит две особенно важные для феноменологии категории — идентичный смысл и идентичный предмет. С самой общей точки зрения применение темпорального подхода к интенциональности имеет то преимущество, что преодолевает абстрактный логицизм чистого интенционального анализа и представляет первый шаг к более реалистическому анализу сознания. До сих пор интенциональный предмет понимался как положенный вне времени и пространства, что чрезвычайно усложняло задачу объяснения «предустановленного» параллелизма между миром идеальных предметностей и миром реальных предметов. Применение времени (как индивидуализирующего принципа) к интенциональному предмету в значительной степени облегчает задачу пространственно-темпорального описания нозм, а тем самым и их конституирования как идентичных предметов сознания. «Мы — пишет Гуссерль — находим предметный смысл, который представляется как идентичное в идеальном бесконечном множестве явлений, во временной протяжённости, а именно в длящемся...

⁹⁸ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 244.

Временное длящееся есть длящееся этого предмета.»⁹⁹ Временная протяжённость предмета есть протяжённость его смысла. Смысл предмета (при условии, что этот предмет дан для познания) формируется на основе постоянного и непрерывного соответствия между различными явлениями, ракурсами и аспектами в восприятии предмета. Предметно-смысловая идентичность восприятия неотделима от одновременно осуществляющегося темпорального соответствия между различными временными аспектами предмета, отнесёнными к одному и тому же временному пункту. Так явленный предметный смысл и сплетённый с ним временной смысл образуют общее «единство смысла», которое диктует конкретный бытийный модус предмета, а именно — будет ли он схвачен как «достоверно сущий», «сомнительно сущий», «возможно сущий» и т.д.

Метод темпорального описания интенционального предмета требует точного соотнесения наличного восприятия с идеальной совокупностью возможных «воспоминаний», которые восприятие «осовременивает» и в этом смысле «презентирует». Посредством этой темпоральной «презентации» достигается восприятие как таковое, т.е. смысл. Гуссерль проводит тонкое различие между объективным предметным смыслом и совокупностью нозм, которые составляют объём интенционального предмета. Нозма есть, образно говоря, лишь «взгляд» на объективный смысл, она зависит от ориентации сознания, т.е. от того, что ранее было названо нозматическим аспектом интенциональности. Объективный предметный смысл есть идентичное в явлении, которое оформлено нозматически соответственно различным темпоральным ориентациям сознания. «Идентичный предметный смысл, со своими темпоральными определениями и своими качествами, дан только в постоянно изменяющихся ориентациях и временных перспективах, в изменчивом нозматическом Как (Wie)»¹⁰⁰. На этой основе Гуссерль приходит к новому определению нозматических аспектов сознания, согласно которому нозматическое исследование ориентировано на чистый предмет, или, иными словами, на его идентичный предметный смысл, и анализирует способы, какими «предмет» дан сознанию. Нозматические разделы феноменологии занимаются вопросом о способах (Как), какими предмет является, причём главное внимание направлено на форму и структуру его предметного смысла.

Темпорализация интенциональных структур сознания — необходимая методологическая процедура, через которую открывается путь к детальному исследованию конститутивных особенностей трансцендентальной

⁹⁹ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 329.

¹⁰⁰ Ibid., S. 332.

субъективности. «Всякий индивидуальный предмет как темпорально оформленный предмет есть *res temporalis* и в этом первом смысле он есть *res extensa*, причём этим закономерно говорится, что он познаваем только в определённой, подчинённой известным законам системе разнообразных явлений.»¹⁰¹ Все мыслимые предметы безусловно познаваемы, но вопрос об их ноэматической конституции не может быть поставлен отдельно от вопроса об их темпоральной протяжённости. Познаваемость мира и предметов в нём находятся в тесной зависимости от процессов их темпорального конституирования.

Гуссерль колеблется между полюсами крайнего субъективизма в теории познания и умеренного трансцендентализма. Доказательство тому — невыясненный теоретический и в известном смысле даже онтологический статус категории «ноэма». С одной стороны, Гуссерль считает, что ноэматическое единство, предметный смысл есть нечто трансцендентное по отношению к переживанию («Идеи к чистой феноменологии» — 1913), а с другой — что нет никаких оснований отделять ноэму от переживания и оспаривать их реальный характер («Сознание — смысл — ноэма» — 1920). Немного позже, в лекциях 1922/23 гг., Гуссерль возвращается вновь к позиции 1913 года.

Идея феноменологической онтологии сознания датируется ещё со времени первого системного произведения Гуссерля по проблемам трансцендентальной феноменологии (1913). Сам Гуссерль, однако, не в состоянии осуществить замысел построения стройной системы из онтологических дисциплин по простой причине, что онтология как учение о бытии предполагает реальное существование своих объектов, а системы предметных единств феноменологического сознания обладают только интенциональной «реальностью». Интенциональность сознания — концепция, призванная обосновать самополагание предметных структур в рамках сознания. Диалектический взаимопереход между двумя полюсами познания понимается как процесс пассивного синтеза в пределах трансцендентальной субъективности.

Глава II ПАССИВНЫЙ СИНТЕЗ И ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

§ 54. Пассивный синтез как предконституция

Учение о так называемом «пассивном синтезе» и вообще о синтетических формах феноменологического сознания переносит в новую сферу

¹⁰¹ Ibid., S. 333.

исследования интенциональной природы сознания и создаёт соответствующие логические предпосылки для развёртывания учения о конститутивных функциях трансцендентальной субъективности. Оно может быть отмечено и как учение о «предконституции», или о том, что составляет фундамент конститутивной проблематики.

С теоретико-познавательной точки зрения значение исследований пассивного синтеза состоит в расширении объёма познавательных задач, решаемых обычным восприятием. Первая ступень познания — чувственная, получает трансцендентальную интерпретацию и отмечается — с заимствованным у Канта термином — как область «трансцендентальной эстетики», после того как — в силу традиционной феноменологической логики познания — она подвергается соответствующему редуктивному очищению. «Мы осуществляем далее ограничение трансцендентальной эстетики, исключая всякое основанное на суждениях знание и вообще всю сферу базирующегося на усмотрении определяющего и предписывающего мышления. Таким образом, мы ограничиваемся исключительно на усмотрении, и, точнее, на восприятии, и следовательно, только на мире как феномене, поскольку он есть феномен восприятия.»¹⁰² Естественно, восприятие здесь должно пониматься не в обычном смысле слова, как актуальная импрессия, а как феноменологическое единство первоначальной импрессии, припоминания и ожидания, так как оно рассматривалось в главе о внутреннем осознании времени и модусах темпоральной ориентации сознания. Новое, что вносит Гуссерль в эту область, затрагивает прежде всего возможность осуществления пассивных интенций и формы их удостоверения, проблемы перцептивной ассоциации и рецептивного возбуждения в сфере т.н. «живого настоящего», в ретенциональном и протенциональном процессе. Категория протенции приобретает равный по значению статус с категорией ретенции, которая доминировала в анализе темпорального сознания.

С точки зрения развития логики учение о пассивном синтезе отвечает назревшей в феноменологии потребности в трансформировании традиционной формальной логики в трансцендентально-феноменологическую. Метод, с помощью которого должно осуществиться это преобразование, — «сократико-платонический» и исходит из конкретной непосредственности неопределённо-всеобщих рассуждений о смысле логики как «науки о логосе», проходит через этимологический и до известной степени герменевтический анализ различных ситуационных употреблений и значений категории «логос», чтобы достигнуть определения сознания как универсального вместилища смысла. Именно поскольку

¹⁰² Husserl, E. Analysen zur passiven Synthesis, S. 295.

сознание относится интенционально к различным типам заключённых в нём предметностей, к идентичному в динамизированном логос-смысле, задача трансцендентальной логики — исследовать характер, сущностные особенности и истинность этих отнесений. Но так как сознание может относиться разумно и неразумно к положенным в нём смысловым предметностям, трансцендентальная логика обязана ограничить сферу своего исследования и самоопределиться как общая наука о разуме. Подступы к ней заключены в анализе скрытого логического смысла, содержащегося в процедурах пассивного синтеза. «Восприятие и его параллельные созерцательные модусы сознания суть первые основные формы сознания, которые насущны для построения специфически логического сознания, они суть первые основы в логическом строении, которые должны быть положены и поняты. Мы, следовательно, не отклоняемся нисколько, а уже являемся логиками, не зная этого.»¹⁰³ Восприятие не есть пустое пространство, в котором воспринимаемый объект является окончательно оформленным согласно внешним по отношению к сознанию закономерностям, а сложная система смысло-возбуждающих структур, которые оказывают влияние на синтезирование имманентной предметности. Предмет восприятия — не некая метафизическая сущность, которая безапелляционно манифестируется в пределах сознания, а динамичный эйдос, продукт взаимодействия синтетических структур сознания. Закономерности, которые раскрываются в процессе конституирования интенциональных предметностей сознания, суть основа для развёртывания трансцендентально-феноменологической логики.

Онтологические аспекты учения о пассивном синтезе заключаются в возможности интерпретировать трансцендентальную логику как «мировую онтологию», т.е. «логику мира». Задача пассивного синтеза и вообще синтетической деятельности сознания — представить основания для объединения отдельных мировых «отрезков» в одну бесконечную идею, которая всегда сопутствует как горизонт потенциальностей нашему актуальному восприятию мира.

Анализ интенциональной природы сознания раскрыл двойственный способ, каким совершается полагание интенционального предмета: актуальное и — как отражение в заднем дворе познания — потенциальное. Поле возможного интенционального полагания есть пространство, в котором осуществляется синтезирование онтологических горизонтов восприятия. Синтезы, совершающиеся в сознании, имеют различную онтологическую насыщенность с точки зрения категорий единичного, общего и всеобщего. Они относятся к единичным предметам, различным региональным областям

¹⁰³ Ibid., S. 319 f.

как душа, тело, общество, культура и т.д., а также и к целокупности возможного мира вообще. В этом смысле синтетическая деятельность сознания есть и априорная. «В добром смысле слова под названием логика, равной онтологии, естественно подпадают также и все обосновывающие предметно-априорные дисциплины... — дисциплины мировой онтологии. Из наших исследований уже стало ясно, что она развёртывает универсальное априори одного в чистом смысле возможного мира, который посредством метода эйдетической вариации должен произойти как эйдос из фактически данного нам мира, в качестве направляющего примера.»¹⁰⁴ Трансцендентально-феноменологическая «эстетика» исследует врождённый характер и структуры универсального априори, без которого единство природы и мира не может быть конституировано как пассивное синтетическое единство.

Методологическая ценность учения о пассивном синтезе заключается в возможности конкретно обосновать центральное ядро феноменологического метода — сущностное усмотрение, в его применении к интенциональным структурам и функциональным особенностям редуцированного феноменологического сознания. Пассивный синтез смыслово-предметных структур сознания есть и метод эйдетических вариаций, посредством которых схватывается идентичное в явлении и проявляется его врождённо-априорная конструкция. Поиск идентичного в явлении связан с фиксированием предметного ядра интенции, которое было отмечено как предметный полюс интенционального переживания. Таким образом, метод эйдетических вариаций постепенно трансформируется, в зависимости от полноты покрытия между предметным смыслом и усмотрением, в метод для сущностного (эйдетического) описания универсального априори. Описание априорных структур сознания есть в то же время и процесс их повторного синтезирования в рефлексии. Основной вопрос для феноменологии — насколько рефлексивное синтезирование может быть принято за модель реального синтезирования, остающегося вне сферы рационального осмысления. Ответ, который феноменология даёт на этот вопрос, таков: пассивное прослеживание процессов, конституирующих предметный смысл априорных структур сознания (подобный метод был использован и в учении об интенциональной природе сознания, где он был охарактеризован как метод интенциональных итераций). «Только через такое проникающее выяснение самой глубокой сущности познания мы можем достигнуть истинной философской логики. Согласно нашему методу, мы оставляем идею логики и её необходимую проблематику возникнуть и вырасти в нас естественно. Наблюдая рост логических плодов, мы показываем через последовавшие размышления, что представляет собой логический плод сам

¹⁰⁴ Husserl, E. Formale und transzendente Logik. Halle, 1929, S. 256.

по себе... и какой должна быть задача... науки о логосе в самом универсальном и одновременно самом глубоком смысле.»¹⁰⁵ Естественный ход развития предмета даёт главные ориентиры в осмыслении его внутренней логики. История должна быть снята в логической структуре предмета и быть осознана как априорная схема его смыслово-эйдетического конституирования.

§ 55. Переход к генетической феноменологии

Учение о пассивном синтезе тесно связано с попытками преобразования феноменологии из описательной в объяснительную дисциплину. Объяснительная феноменология, базирующаяся на методах пассивного синтеза, представлена как наука о происхождении, об историческом развитии предмета познания. Она является генетической и потому в определенном смысле динамической дисциплиной. В отличие от нее описательная феноменология есть наука о постоянном и неизменном, она ориентирована на тождественное в познавательных структурах, на интенциональные предметы в их застывшей иерархической упорядоченности. Генетическая феноменология мобилизует деятельностный подход в исследовании сознания и рассматривает деятельность как мотивированную в сфере чистого генезиса, как совокупность актов, вызванных специфическими ассоциативными и аффективными процессами. Особое внимание уделено сфере так называемой «чистой пассивности» в ее связи с пассивно модифицированными формами активности. Основные направления, в которых осуществляется анализ генетических аспектов в объяснительной феноменологии, суть следующие:

1. Исследование сущности, границ распространения и происхождения пассивности, закономерностей генетических процессов в сфере пассивного сознания и особых типов, которые составляют объем общей идеи о пассивном генезисе. Основная методологическая процедура этой первой фазы развития анализа есть метод феноменологической итерации (прослеживания) в сочетании с методом апперцептивных аналогий. Второй метод требует проникновения в структуру апперцепции и выяснения ее генетических предпосылок. Полученные результаты применяются последовательно к выявленным генетическим элементам в сфере пассивного синтеза, при чем может осуществляться бесконечная редукция предпосылок.
2. На основе апперцептивных аналогий выясняются различные виды отнесения и причастность Я-субъекта к процессам пассивного синтеза, а также характер отношений между сферой активности и

¹⁰⁵ Husserl, E. Analysen zur passiven Synthesis, S. 319.

сферой пассивности, взаимопереходы между ними и условия превращения апперцептивных форм в пассивно-синтетические.

3. На следующем этапе исследование дифференцируется соответственно обособленным ранее сферам пассивности и активности. На первом месте анализируются связи, взаимозависимости и конструкции «чистой активности», на основе которой дается ясное представление о сущности генезиса как «производства», достижения идеальных предметов, а также о возможных их отрицаниях. Все это представлено как сфера первичной чувственности, первичной, поскольку она связана с возможностью практикования чистого усмотрения. В отличие от нее вторичная чувственность полагается как сфера законов осознания привычного, пережитого как конвенциональная данность, «хабитуальное». Совокупность так понимаемых «хабитуальных» структур оформляет сферу чистой пассивности. В ее состав включаются и те «активные» моменты, которые переработаны и трансформированы в хабитуальные.

4. После того как будут разработаны понятия об основных типах генезиса и законах, которым они подчиняются, перед феноменологией вырастает задача индивидуализации полученного знания, обоснования возможности его применения в качестве объяснительного принципа к конкретной индивидуальности познающих «монад». Ставится вопрос о единстве и закономерностях в развитии познающего субъекта в его качестве индивидуальной монады, о типах возможных монад и перспективах их априорного конституирования.

5. Последнее направление исследования в рамках генетической феноменологии затрагивает переход от индивидуально-монадологического к интермонадологическому анализу. Интерсубъективистская монадология специфицирует вопрос о единстве генезиса, применяя его к решению проблемы генетического связывания множества монад. Пассивный генезис отнесен к проблемной сфере антропологической конституции мира, а генезис, отмеченный как активный, — к формам мотивации в мышлении, оценке, желании, воле и т.д. Характерно для этого подхода переверачивание каузально-генетических зависимостей между природой и познающим субъектом.

Учение о синтетических функциях и аспектах феноменологического сознания имеет, возможно, не столько методологический, сколько программный характер для развития феноменологии. Исследуя структуры пассивного синтеза, Гуссерль представляет общую схему феноменологической философии конкретизированной следующим образом:

1) Универсальная феноменология общих структур сознания (интенциональность, темпоральность, редуктивная чистота, сущностное усмотрение и т.д.); 2) Конститутивная феноменология (конституция отдельных предметов, региональные общности идей, мир как бесконечная идея, онтологии), и 3) Феноменология генезиса. Подобное расположение основных феноменологических дисциплин необоснованно с методологической точки зрения, поскольку конститутивная феноменология остается пустой схемой спекулятивного смыслового и предметного творчества, если ей не предшествует феноменология генезиса. Рассмотренное же как программа для дальнейшего развития феноменологии, подобное иерархизирование основных феноменологических дисциплин оправдано. «Одна конститутивная феноменология может рассматривать связи между апперцепциями, в которых конституируется эйдетически один и тот же предмет, показывается как познанный и познаваемый в своей конституированной самобытности. Вторая «конститутивная» феноменология, [феноменология] (прим. - ТМ)генезиса, следует истории, необходимой истории этого объективирования и вместе с тем истории самого объекта как объекта возможного познания. Праистория объекта ведет обратно к гилетическому объекту и к имманентному (объекту) вообще, следовательно, к генезису самого в первичном темпоральном сознании. В универсальном генезисе одной монады заключены истории конституции объекта, которые даны для этой монады, а в универсальной эйдетической феноменологии генезиса это достигается для всех мыслимых объектов, отнесенных к мыслящей монаде; и обратно, достигается иерархия монад, которая соответствует объективной иерархии (монад и их «объектов»)»¹⁰⁶.

Идея о совпадении исторического и логического в познании является одной из наиболее плодотворных с философско-методологической точки зрения. Естественно, историческое развитие философского познания вносит коррективы и в самые прецизионные формулировки, квалифицирует иногда — без этого осознания как внутренне-присущей черты историко-философского процесса — некоторые чрезвычайно ценные императивные постановки как сверхзадачу, но в данном случае сверхзадача продиктована объективными потребностями прогрессирующего позитивного познания. С другой стороны, не следует забывать, что реализация программы создания адекватной и продуктивной теории познания поставлена в зависимость не от усвоения тотальности наличных знаний о природе, обществе и человеческом мышлении, а от исторических аспектов этих знаний, от теоретико-генетических характеристик «гносеологической реальности». В противном случае конкретная научная проблематика могла бы вытеснить типично

¹⁰⁶ Ibid., S.345.

гносеологический анализ, что неизбежно ведет к плохо замаскированному эмпиризму и нежеланному позитивизму. Философия должна открывать себя в логике и генезисе конкретных научных дисциплин, а не модифицировать собственную методологию и сравнительно функциональный категориальный аппарат в угоду той или иной частной науке. Философская логика есть рациональная рекапитуляция истории, а не ее детальное изложение.

Феноменологии удалось вывести в сравнительно чистом виде философски значимые следствия применения принципа совпадения исторического и логического, но в абстрактной и субъективизированной форме. Вместо того чтобы рассматривать эволюционную логику реального содержания мира, она моделирует в рамках трансцендентальной субъективности законы развития объективной действительности и представляет их в форме порождающей (генерирующей), конституирующей модели. Доверие к показаниям чистого феноменологического сознания и закономерностям пассивного синтеза его смысловых предметностей столь велико, что заменяет необходимость исследования объективных закономерностей реальности, которые объявляются автоматически следующим коррелятом синтетической деятельности сознания. Отсюда основной вопрос учения о синтетических функциях сознания есть выяснение способа, коим удостоверяется истинность синтезированных результатов. После того как реальная практика является коррелятом трансцендентальной «практики», проблема истины и ее критериев в феноменологии приобретает совершенно особые измерения.

§ 56. Синтетически-априорный характер истины

Логика развития феноменологического метода исследования познавательных механизмов связана с категорическим установлением истины в актах сущностной интуиции. Для феноменологии диалектика абсолютной и относительной истины есть игра риторики, ясное и отчетливое схватывание феноменов не позволяет отклонений от модуса полной очевидности. Поэтому вопрос об истине поставлен как вопрос об окончательности познания. И поскольку истина переживается как адекватный предметный смысл, как полная нозма, анализ путей ее достижения требует обратного возвращения к проблемам учения об интенциональной природе сознания. Познание осуществляется в постоянном соответствии между «созерцательными» и «несозерцательными» интенциями, которые объединяются в поверхностно гомогенные структуры, отмечаемые обычно как «конкретные синтезы». Эти конкретные комплексные синтезы, однако, не действуют в полной изоляции. «Все отдельные синтезы, посредством которых мы осознаем вещи в восприятии, воспоминании и т.д., окружены общей средой постоянно

пробуждаемых пустых интенций и там они плавают, но не изолированно, а сплетенные синтетически друг с другом. Миру соответствует, согласно нам, универсальный синтез согласующихся интенциональных синтезов, к которому принадлежит основанная на вере универсальная уверенность»¹⁰⁷. Когда Гуссерль говорит о соответствии между универсальным синтезом и миром, под миром следует понимать не реальную действительность, существующую вне и независимо от сознания человека, а идею полного и окончательного познания каждого возможного мира, которая в определенном смысле является трансцендентальной конструкцией и потому не имеет никаких серьезных причин не соответствовать представлению сознания о нем. И все же оказывается, что синтезированные смысло-предметные структуры не всегда соответствуют требованиям аподиктической очевидности. Каковы же тогда условия адекватного достижения истины?

Ноэтические аспекты интенционального переживания могут быть модифицированными, немодифицированными и нейтрализованными. Немодифицированные ноэтические акты суть такие акты сознания, которые достигают своего предмета целиком в модусе непосредственной уверенности. С феноменологической точки зрения подобные акты есть, возможно, лишь акты сущностного видения, но анализ функциональных особенностей сущностной интуиции показал, что она скорее красивый лозунг, чем плодотворное методологическое средство изучения познавательных процессов. По этой причине немодифицированное сознание переносится в регион онтологических определений трансцендентальной субъективности и остается как фон, на котором разворачивается реальная познавательная активность человека. Связи его с ней, однако, слишком неопределенны, так как неопределенна сама сущностная интуиция. Исходя из элементарного факта, что мир дан человеку прежде всего как бесконечное разнообразие, а уже затем как закономерное единство, феноменолог направляет внимание на исследование форм многообразия, которые категоризируются в несколько основных типов онтических модальностей. Задача феноменологии — подвергнуть анализу онтические (бытийные) модальности и способ их конституции, или, точнее, их конституирования. Мы могли бы остаться с впечатлением, что феноменология наконец-то занялась реальным бытием как объектом философского рассмотрения. Ничего подобного, использование категории бытие в феноменологии есть лишь защитная реакция против возможных обвинений в субъективизме и солипсизме. Переход к субъективно-феноменологической установке очень легок — достаточно сказать «ноэтически рассматриваемое», и вещи словно по волшебству встают на

¹⁰⁷ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 101.

свои места. Модальности бытия превращаются в разветвления перцептивной веры — сомнение, предположение и отрицание.

Значение уверенности для феноменологической теории познания более чем фундаментально. После того как практика не может служить критерием истины, которая определяется как совпадение усмотрения и соответствующего ему смысла, единственный возможный выход из «кризиса критериального доверия» остается уверенность, убежденность, что мы достигли предмета объективно и адекватно. Интерес вызывает попытка Гуссерля стабилизировать уверенность как атрибутивную характеристику сознания, превратить ее в неотъемлемую черту «истинных» познавательных актов. Сразу же, однако, возникает целый ряд возражений, относящихся к способу, каким уверенность удостоверяется как трансцендентальная уверенность. Если примем, что она действительно является атрибутивным свойством сознания, то будем должны принять с необходимостью и логическое следствие из этого допущения — что уверенность есть атрибут немодифицированного первичного сознания. Но в феноменологии она возводится как критерий истинности модифицированных форм сознания. Налицо противоречие между атрибутивной природой и модальными функциями уверенности. С другой стороны, уверенность есть критерий, который не в состоянии самообосноваться и, следовательно, не является окончательным. А феноменология выступает за тождество истинности и окончательности. В данном случае форма смешивается с содержанием, что является закономерным следствием феноменологического редуцирования различия между явлением и сущностью.

Доказательством реальности выявленных логических и методологических противоречий является попытка Гуссерля модифицировать уверенность, вывести ее из сферы онтолого-метафизических характеристик сознания и придать ей статус развивающейся категории. В этом плане Гуссерль различает два основных модуса уверенности — совершенную (чистую) уверенность и неполную (несовершенную). Примером неполной уверенности представляются различные модусы убеждения. Они проявляются прежде всего в тех сферах, где имеются две противоборствующие возможности с одинаковой претензией на истинность — идеальный случай, иллюстрирующий способы, каким формируется неполная уверенность, есть допрос свидетелей в суде. Судья обязан принять чью-либо сторону и высказаться против одной из представленных возможностей или против обеих одновременно. Уверенность, которая строится в таких случаях, есть «примитивная, эмпирическая уверенность». Она наличествует там, где имеется возможность для двух или более чем двух решений. В отличие от нее чистая совершенная уверенность не поставлена

перед необходимостью выбора, не существует противоборствующего мотива, который нарушал бы ее чистоту. Она от края до края прозрачна.

Итак, критерий окончательной истины в познании амбивалентен в себе самом, что предполагает наличие критерия для удостоверения этой внутренней раздвоенности. Чистота и несовершенство уверенности суть модальные характеристики ее критериального бытия, но это не оправдывает их введение в качестве внутренних дифференциаторов. Уверенность не может быть обоснованным в себе и через себя критерием, потому что зависит от количества познавательных ситуаций, к которым должна быть применена. А это уже очевидный эмпиризм, свидетельство примитивизма самого феноменологического подхода к решению проблемы критерия истины. На основе так понимаемой уверенности может быть оправдано любое безумие, лишь бы оно было единодушным. Попытаемся применить феноменологический критерий истины к одной конкретной, исторически определенной познавательной ситуации и посмотрим, что получится.

Почти до начала 60-х годов нашего века в философии, логике, мировоззрении здравого смысла, частных науках, даже в невероятно развившейся физической теории власти господствовал принцип: «Из ничего ничто не может произойти». В силу феноменологического критерия истины, согласно которому сингулярность решения является единственным показателем аподиктической очевидности (полной уверенности) отношений, фиксированных в нем, данное положение должно быть объявлено за — и фактически функционирует в истории науки (с редкими исключениями, например, в философии Гегеля, где качество возникает из ничего) как — абсолютная истина. Но открытие элементарных частиц (которые с 1911 г. удваивают число свое каждые одиннадцать лет) и радикализация исследований, связанных с ними, привели к переосмыслению классической теории вакуума и вообще классической космологии. Интересно отметить, что в некоторых вариантах теории почти вся энергия до фазового перехода, т.е. до Большого взрыва, была сосредоточена в вакууме, а на самое вещество приходилась ничтожная ее часть. После перехода избыточная энергия вакуума трансформировалась в энергию вещества, появившегося при самом фазовом переходе в форме пары «частица-античастица» и квантов излучения. Вот почему наблюдатель обнаружил бы, что в момент фазового перехода практически вся энергия вещества рождается по существу «из ничего». Разумеется, здесь не может идти речь о творении энергии «из ничего», а только о переливании ее из вакуума в вещество. Но для неискушенного наблюдателя этот факт, вместе с «возникновением» вещества непосредственно после Большого взрыва, может казаться актом творения из ничего и вероятно таковым в рамках традиционных

представлений о пространстве и времени, которыми руководствуется наблюдатель.

Ясно, что феноменологический критерий истинности терпит крах в области своих методологических функций по отношению к фундаментальным наукам. Уверенность, ассоциированная с истинностью исследуемых научных фактов, разрушается или, по меньшей мере, трансформируется в неполную, а следовательно, и нечистую уверенность. Еще менее применим этот критерий к религиозным вопросам. Уверенность в существовании бога не есть доказательство реальности его бытия. С таким критерием феноменология создала бы идеальные предпосылки для верификации любого обмана, мании, дезинформации, приобретших характер массового явления.

С другой стороны, уверенность как познавательный критерий имеет ряд недостатков чисто психологического характера. Главный результат психологизации познавательного критерия выражается прежде всего в процессах релятивизации истины, в подчинении ее индивидуальной монаде-субъекту, сколь бы субстанциальной ни была связь между отдельными «персонализациями» трансцендентальной субъективности. Вопрос об истине, следовательно, остается нерешенным на уровне индивидуального субъекта, и феноменология вынуждена искать его решение в логицизированной сфере абсолютных смысловых предметностей сознания, в сфере самобытия логоса.

«Важно, — отмечает Гуссерль, — предварительно иметь в виду... что познавательная жизнь, жизнь логоса, как и жизнь вообще, протекает в одном фундаментальном раздвоении: 1) Пассивность и рецептивность. Мы можем отнести рецептивность к этой первой степени, а именно как ту прафункцию активного Я, которая состоит просто в том, чтобы делать пассивное, усматривать и внимательно схватывать то, что в пассивности конституируется само, как отражение ее собственной интенциональности. 2) Та спонтанная активность Я (активность *intellectus agens*), которая реализует собственные достижения Я»¹⁰⁸. В этом положении находит отголосок схоластическое учение об интенциональности, согласно которому существуют два основных вида интенций: а) первичные интенции, которые представляют направленность мысли к объекту, «создающую» предмет познания как познавательный образ, и б) вторичные интенции, создающие понятие о познаваемом предмете, его смысл. Естественно, между двумя концепциями имеются существенные различия, продиктованные главным образом более широким и детальным пониманием интенциональности в

¹⁰⁸ Ibid., S. 64.

рамках феноменологического учения о сознании, но в основном они похожи — пассивность есть сфера, в которой проявляется интенциональность восприятия и почти всех форм усмотрения, на ее основе строятся функции высшей активности суждения — сфера определенного понятия о предмете. Исследование доксических модификаций восприятия — сомнение, предположение, возможность, отрицание и т.д. — раскрывают своеобразие пассивной веры и свойственные ей структуры из незаполненных или пустых интенций как первой степени в «эволюции» познания.

В подтверждение идеи, что вопрос об истине и окончательности познания переносится в сферу чистого логического бытия, Гуссерль пишет: «Стало ясно, что на степени чистой пассивности доксическая жизнь принимает всегда форму пассивной интенции, направленности, которая, реализуясь беспрепятственно как тенденция, ведет к самопоказывающемуся (здесь явно имеется в виду специфическое понимание феномена как самопоказывающейся сущности — б.м., П.Г.). Посредством пассивной жизни осуществляются, следовательно, постоянно переплетающиеся синтезы заполнения (заполнение интенции равнозначно «порождению» предметного смысла объекта — б.м., П.Г.). Постоянно одно стремление к усмотрению, которое осуществляет (делает существующей) интендированную идентичность — постоянно, слово навязывается само, подтверждение истины. Заполняющая идентичность, к которой направлена интенция, имеет характер нечто истинного и постоянно значимого для субъекта. Именно это, кажется, достигается на высшей степени от предикативного и теоретического познания... которое демонстрируется в очевидности. Что же другое есть очевидность, кроме самосозерцания интендированного... как синтеза идентичного покрытия предварительно схватывающего интендирования с заполняющей идентичностью? Лишь через это осуществляется доказанное-как-истинное, доказательство правильности интендирования... Поэтому удостоверяющая очевидность есть ничто иное, кроме осуществленного в первичности самообладания сознания *adaequatio rei et intellectus*»¹⁰⁹. Феноменология же не в состоянии провести последовательно и до конца понимание истины как соответствия вещей и ума, поскольку удостоверяет это соответствие не в действительном сопоставлении реальности и познающего ее интеллекта, а в очевидности самонаблюдения, имманентного самопритежания объекта познания. А оно может быть модифицировано различным образом и, следовательно, наложить известные ограничения на адекватное познание истинного положения вещей. Феноменолог мог бы возразить, что одна вещь по крайней мере абсолютно доказана в ходе «очевидного» феноменологического познания, а именно — основа, на которой строятся

¹⁰⁹ Ibid., S. 101–102.

суждения активного интеллекта. Причины этой уверенности, однако, более чем неясны, поскольку по признанию самого Гуссерля основополагающий принцип очевидного логического познания сам нуждается в обосновании, которое должно быть осуществлено посредством анализа познавательных функций пассивности, через выяснение механизмов производства ее синтетических продуктов. Кроме того, по всякому суждению нормируется в одной «валидной в себе истине» независимо от того, способны мы ее достичь или нет. Но это положение лишено смысла в рамках феноменологической теории познания, поскольку феноменология еще не изобрела способа несубъектного отношения к истине и, следовательно, процесс нормирования должен протекать в форме субъектного удостоверения, другими словами, необходим снова анализ синтетических аспектов пассивности.

Возникающая трансцендентальная логика обязана осуществить ревизию основных формально-логических законов, в первую очередь законов о непротиворечии и исключенном третьем. Единственно незатронутым остается закон о тождестве, который приобретает почти онтологические измерения и положен в основу используемых феноменологией разнообразных методологических процедур. Построенная таким образом трансцендентальная логика объявляется лишенной недостатков догматизма наукой, которая исследует первичные данности, заложенные в скрытой или полупрозрачной форме в наивные данности догматических наук. Эти первичные данности суть владения трансцендентальной субъективности и потому позволяют исследовать чистый логос как логос, познание как познание, предметности как предметности, истину как истину, *cogitatum qua cogitatum* и т.д. Чистая логика позволяет проникнуть в сущностную архитектуру сознания, выяснить основные типы смыслоиндуцирующей деятельности и в конечном счете определить окончательно природу истины в ее отношении к двум главным функциональным сферам сознания: сфере осуществляющихся в пассивности интенциональных «достижений» и сфере чистой Я-субъектной активности.

§ 57. Логика и диалектика в пассивном жизни сознания

Второе направление, в котором феноменология направляет свои исследования интенциональной природы сознания — кроме рассмотренных уже типов тетического полагания, совпадает с анализом так называемых «ноэтических синтезов». Они представляют формы синтетического сознания, в которых осуществляется связывание интенциональных переживаний. Эти первичные переживания даны как расчлененные структуры в непрерывном потоке темпорального сознания. Отсюда исследуемые в феноменологии синтезы разделяются на два основных вида: а) непрерывные синтезы в

первичном темпоральном потоке сознания, которые получают название «монотетические», и б) дискретные синтезы в рамках самого времени, заполняющие конкретные подразделения феноменологического времени и определяемые Гуссерлем как «политетические» синтезы. Кроме них Гуссерль намекает на существование целой группы универсальных синтезов, в объем которых включаются коллегирующие (собирающие), дизъюнктивные (по принципу «это или это»), объясняющие, реляционные и вообще целый ряд синтезов, которые в соответствии с конституированными в них чистых предметностей определяют «формально-онтологические формы» и отражаются в доказательственных конструкциях формальной логики.

Каждый ноэтический акт корреспондирует определенным образом с данной сознанию ноэматическим предметом. Характерно для политетических синтезов, что они видят синтетически-ноэматический предмет сознания по многим направлениям, в отличие от простого тетического полагания предмета. Так, например, коллегирующий синтез связан с одним множественным сознанием, в рамках которого несколько вещей осознаются как одно; со своей стороны, дизъюнктивный синтез может быть уподоблен диалектическому единству противоположностей, но без типичного перехода двух сторон одна в другую и т.д. «К каждой такой многолучевой (политетической) конституции синтетических предметностей... принадлежит сущностно-законная возможность превращения многолучево осознанного в осознанное просто в один луч»¹¹⁰, для трансформирования политетического акта в монотетический. Всякое множественное сознание может превратиться в единичное, тем самым обосновывается необходимость перерастания феноменологических синтезов в формы тетического полагания предмета. Значение этой чрезвычайно важной для феноменологии особенности синтетической деятельности сознания кроется в обосновании возможности категориально-формальных трансформаций идеи о предметности вообще, для выхода из сферы чистых мысленных определений синтетического сознания и перехода к его функционально-онтологическим аспектам в качестве позиционального сознания. Движение идет от формального синтаксиса — через формальную логику — к формальной онтологии.

В ходе этого движения феноменология решает некоторые проблемы логического познания, относящиеся прежде всего к диалектическому характеру традиционно-логических форм. В суждении, например, Гуссерль видит реализацию так называемого «закона номинализации», содержание которого исчерпывается выявленной выше трансформацией

¹¹⁰ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 248.

политетического акта в монотетический, превращением синтетического сознания в полагающее.

У Гуссерля действительно нет нужды в логике, онтологии и теории познания как отдельных философских дисциплинах, они суть одно и то же, одно саморазвивающееся целое, которое в зависимости от модуса «номинализации» проявляется как логика, онтология или теория познания. Наиболее интересно в данном случае, что Гуссерль доходит до формулирования этой диалектической закономерности, не прибегая к помощи диалектического метода, даже не будучи хорошо знакомым с творчеством Гегеля. Диалектика у него как бы скрытая внутренняя сила, тайный двигатель и душа феноменологического метода, который скован броней схоластических терминов, от местами психологизированной, местами логицизированной, но в обоих случаях конкретной до педантичности методики философского исследования, в которой некоторые авторы видят даже признак шизофренической пристрастности¹¹¹. Вся феноменология есть доказательство того, как неосознанный диалектический метод оказывается сильнее демонстративной философской систематичности, которая вынуждена постоянно разрушать свои конструкции, чтобы следовать требованиям диалектических закономерностей познания.

Диалектичен по своей природе — пусть и на одной первичной степени диалектического опосредствования противоположностей — в первую очередь феноменологический метод исследования сознания. Сознание разделено на две противоборствующие и в одном фундаментальном смысле взаимоподкрепляющие системы специфических познавательных отношений: сфера пассивного опыта и сфера активного познания. В первой из них, сфере пассивной восприимчивости, осуществляется диалектическая обработка явления, конечная цель которой — достижение позитивного спекулятивного (в усмотрении) определения явления, схватывание его сущности в акте адекватной категориальной интуиции. Основные этапы, через которые проходит эта «диалектическая обработка», суть следующие: 1) достижение явления в непосредственной стихии многообразия его модусов, на этой степени возможны многие отклонения от полного соответствия между усмотрением и предметным смыслом, поэтому вопрос об истине еще не актуален; 2) приведение сознания в модус сомнения и редуктивное очищение всех «недостоверных» познавательных моментов в явлении; 3) устранение модифицированного расщепления сознания о явлении и достижение его отрицательного единства; 4) на основе негативного единства явления рассматриваются возможности его позитивного определения — последние две степени называются в феноменологии модус отрицания и

¹¹¹ Рискар, К. Е. Die Erlebniswandel des Schizophrenen. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1960.

модус возможности, и 5) анализ предпочитаемых возможностей перерастает в позитивную определенность сознания относительно данного для познания явления.

Выявленные этапы «диалектической обработки» явления скрывают в себе возможность триадичного движения к истине о предмете: полагание — отрицание — позитивный синтез. Верно, что это движение не предмета, а сознания, исследующего этот предмет, отсюда и поверхностный характер диалектических опосредствований между отдельными фазами познавательного процесса. Гуссерль, однако, убежден, что описанные закономерности в модифицировании сознания суть одновременны с закономерностями в процессе бытийного модифицирования предмета. «В рамках рецептивности (пассивной восприимчивости — П.Г.) бытийные модальности означают модусы апперцептивных интенций, модусы их беспрепятственного... протекания или их задержания, разрыва, «негативного» синтеза тормозящих друг друга — в форме спорящих друг с другом — взаимосвязанных интенций, при соответствующем распаде и модифицировании их интенциональных смысловых коррелятов. Полное снятие одного предметного смысла через другой или относительное снятие, а именно — по способу, каким проблематическая возможность бывает «оспариваема» через противоположные возможности, и обратное (впоследствии бывает восстановлена в одно двойное отрицание) — это чисто апперцептивные процессы, соответственно процессы в нозме восприятия. И то же при остальных усмотрениях, как и в сфере припоминания»¹¹².

Диалектика в сфере пассивной жизни сознания рассматривается в определенном смысле как объективная, поскольку интенциональные повороты и диалектические переходы нозмических аспектов сознания от одной модификации к другой — и соответственно переходы в нозматических коррелятах — не зависят от сознательной мотивации познающего субъекта, а осуществляются на основе синтетического самодвижения «апперцептивных» интенций. Коренным образом противоположна характеристика диалектических процессов, поскольку таковые существуют, в сфере активного Я, чья главная функция — производить решения в форме окончательно определенных суждений. Там также возможны диалектические трансформации, но они не выведены из закономерностей объективного саморазвития предмета, а наложены субъективно как перевес той или иной мотивации. Отрицание отрицания, например, осуществляется не как апперцепирование одного переживания (потому что Я не есть переживание, а возможно лишь в *cogito* как субъектный полюс

¹¹² Husserl, E. Analysen zur passiven Synthesis, S. 358.

переживания), а как репродуцирование уже принятых решений в различных модусах уверенности, взвешивание мотиваций и принятие нового решения.

Учение о трансцендентальной эстетике (включающее проблемы пассивной восприимчивости) должно быть продолжено трансцендентальным учением об активности познающего субъекта, или, как предпочитает выражаться Гуссерль — о спонтанности Я-субъекта, и включать в себя и вопросы о спонтанности чувств и воли, оценки и «практического поведения» субъекта.

§ 58. Основные направления в синтетически-интенциональной жизни сознания

По своей самой глубокой природе интенциональное переживание синтетично, причем синтетические интенции могут быть активными и пассивными. Посмотрим, каковы основные направления, в которых реализуются синтетические функции интенциональной жизни сознания. Собственно, направление только одно, и оно намечено анализом связей между синтетическими и темпоральными аспектами сознания, но путь, который должно пройти феноменологическое исследование, подразделен на несколько главных этапов.

На первом месте возникает вопрос об отношении между заполнением и пассивной интенцией. Термином «заполнение» феноменология отмечает процессы, посредством которых явление осмысливается, «заполняется» предметным смыслом, утверждается и удостоверяется в очевидности. Феноменолог представляет установление истины как заполнение усмотрения предметным смыслом, пока представленное в созерцании не совпадет полностью с интендированным смыслом. Но это специфика сущностного усмотрения, и Гуссерль совершает неправомерный переход, прикрепляя эту специфическую характеристику и к природе обычного восприятия, объясняя различия и несоответствия, возникающие в ходе этой «эссенциальной трансплантации», спецификой пассивного синтеза в рамках первичной рецептивности. Восприятие, говорит Гуссерль, есть «поток фаз, каждая из которых есть по-своему восприятие, но едино-непрерывные эти фазы в единстве синтеза, сознания о тождественно воспринятом, которое здесь конституируется первично. В каждой фазе мы имеем праимпрессию, ретенцию и протенцию, и единство осуществляется через то, что протенция каждой фазы заполняется в праимпрессии непрерывно ограничиваемой фазы. Конкретно рассматриваемый, процесс перцептивного переживания есть одно постоянное самозаполнение, а вместе с тем и единство

постоянного согласования. Когда... это согласование нарушено, появляется модифицирование...»¹¹³

Гуссерль ставит чрезвычайно интересный с философской и психологической точки зрения вопрос, известный в современной психологической науке как вопрос о перцептивном усвоении поля, и пытается решить его доступными ему методологическими средствами. О чем идет речь? Речь идет об одном новом методе исследования восприятия, который с известными оговорками может быть назван «метод семантического анализа-описания возникающих перцептов» (А. Н. Леонтьев). Основа, на которой действует этот метод и в которой он находит свое концептуальное оправдание, есть расширение объема пространственных структур, которые визирует восприятие. Традиционно рассматриваемая, роль восприятия исчерпывается главным образом установлением позиции предметов в пространстве и времени и схватыванием их характеристик как производных от объективных измерений пространственно-временного континуума. Когда же речь идет об объеме и содержании восприятия, к четырем измерениям континуума должно быть прибавлено еще одно — измерение значений. Интерпретация, которая может быть дана этому измерению, определяет характер соответствующей философской или психологической теории, но само по себе пространство значений есть обязательный фактор в процессе конструирования перцептивного образа. Исследование влияний, которые значение оказывает на формирование перцептивного образа, не исчерпывается только анализом семантических аспектов отношения образ-значение. Современная психология раскрывает в восприятии сложную систему перцептивно-генерирующих структур, и между ними на первом месте: чувственная ткань, значение и личностный смысл. Возникновение «перцептов» поставлено в тесную зависимость от степени синтеза между этими тремя главными структурами. В большинстве случаев этот синтез пассивен, поскольку не требует вмешательства высших сфер сознательной деятельности, а осуществляется как бы независимо от них.

Обратимся к ежедневной практике чувственного восприятия. На столе передо мной лежит книга. Предположим, что это положение выражает элементарную форму фиксации объекта в восприятии. Но эта «элементарная форма» имеет слишком сложную внутреннюю конструкцию, чтобы быть объявляемой с легкой руки элементарной. Оказывается, что еще в акте восприятия я имею объект определенным как книга — не как прямоугольный черный предмет с изображением человеческого лица на нем, а именно как книга. На этом этапе осуществляется синтез чувственного материала с перцептивным значением, которое есть форма усвоенного

¹¹³ Ibid., S. 66.

мною исторического опыта человечества, или проще — продукт социокультурной среды, в которую я положен как интегральная часть, при условии, естественно, что я социализирован в достаточной степени. Гештальтпсихологи утверждают, что целостный образ предшествует отдельным чувственным данным в структуре познавательного цикла, но в этом утверждении скрыта только часть истины. Верно, что мы осознаем сначала целостный образ, воспринимаемый предмет как целое, и лишь затем отдельные его «чувственные» составные части — неслучайно Павлов называет чувства не «синтезаторами», а анализаторами. Но также верно и то, что «чувственные данные» предшествуют генетично композированию перцептивного образа. Доказательством тому служат нарушения в правильной работе чувственных органов, в результате чего образ может возникнуть деформированным, а может и вообще не появиться — типичные случаи представляют тесты на дальтонизм.

Гештальтпсихология есть пример неправомерного смешения деятельностного подхода с генетическим. При этом деятельностный подход реализован с позиции трансцендентализма — точка зрения сознания представлена как критерий истинности познавательных действий и валидности закономерностей, формирующих перцептивный образ. Последовательность в осознании познавательных структур объявляется генетической моделью познания. Эти несколько замечаний относительно гештальтпсихологии (сколь бы поверхностный характер они ни имели) были необходимы главным образом в силу обстоятельства, что в ходе метафизического анализа восприятия Шелер широко опирается на разработки Кёлера и Кофки¹¹⁴.

Какими бы светлыми ни были теоретические перспективы, раскрытые деятельностным подходом в психологии, изучение сознания в его качестве «внутреннего элемента» и «механизма» (Выготский) социальной предметно-преобразующей деятельности человека связано с определенными опасностями для теории познания. На первом месте это опасность полной экстериоризации предметных аспектов сознания и приравнивания их к определенному типу материально-производственных отношений и их превращенных идеологических форм.

Необходимость синтеза разнообразных методологических программ осознается ясно и представителями деятельностного подхода в психологии восприятия. Вот что пишет по этому поводу А. Н. Леонтьев: «Положение, взятое как исходное, состоит в том, что общественно выработанные

¹¹⁴ Гуссерль относится пессимистично к методологическому и философскому потенциалу гештальтпсихологии и рассматривает гештальт как неправомерное и механистическое решение трудностей, связанных с психологическим атомизмом.

словесные значения, усваиваясь субъектом, приобретают как бы новую жизнь, новое движение в его индивидуальной психике. В этом движении они вновь, но особым образом соединяются с чувственной тканью, которая непосредственно связывает субъекта с предметным миром, каким он существует в объективном пространстве и времени. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы исследовать процессы этой активной внутренней деятельности субъекта, благодаря которой осуществляется преобразование рецепторной сигнальной функции ощущений в собственно перцептирующую функцию, открывающую пред субъектом сознательную чувственную картину реальности. Эти процессы, однако, глубоко скрыты. Они не только не могут быть открыты интроспективно, но в обычных условиях не открываются и при объективном исследовании восприятия методом варьирования воздействующей на рецепторы стимульной ситуации или путем изменения перцептивной задачи, которую инструкция ставит перед испытуемыми. Работа заключается в том, что процессы, о которых идет речь, протекают при этих условиях в резко редуцированной и автоматизированной форме»¹¹⁵.

Соединение «чувственной ткани» с интернализированными значениями не есть, как мы отметили и выше, ничего иное кроме процесса пассивного синтеза — синтез наличных продуктов рецепторной деятельности с формой аккумулированного в субъекте социального опыта. Вот почему на этом этапе синтетической деятельности сознания связующие акты носят, так сказать, ретроспективный характер; они направлены главным образом к прошлому, актуализируют значимые для субъекта структуры индивидуально ассимилированного исторического опыта и заполняют усмотрение перцептивным смыслом. В результате этого появляется целостный образ как поле перцептивных соответствий между чувственной тканью и значением. Набросанная модель синтетических процессов, осуществляющихся на первом этапе «конструирования» целостного перцептивного образа, дает только поверхностное представление о действительном объеме задач, решаемых в нем. Чувственная ткань, например, не есть просто грубый рецепторный материал, который «одухотворяется» значением, а есть оформленная в себе система сенсорных эффектов и наложенных на них

¹¹⁵ Леонтьев, А.Н. О путях исследования восприятия. — В кн.: Восприятие и деятельность. Москва, 1976, с. 21. «Основной факт, который открывается в исследовании псевдоскопического восприятия, состоит в том, что непосредственно испытуемый имеет дело всегда с уже готовым планом предметно осмысленного поля. В нем, в его особой логике и проявляется для испытуемого факт множественности точек зрения. Другими словами, в плане восприятия существует совсем другой род множественности, отличный от той, которая устанавливается при анализе ситуации со стороны ее абстрактной пространственно-геометрической структуры. Эта множественность представляет множественность уже предметно организованных точек зрения в самом поле восприятия. Поначалу она является для испытуемого под формой обычного разрыва, или «трещины» в предметно-смысловом плане ситуации, как определенный вид конфликта в ней... Именно эта множественность есть движущий момент в последующей работе по согласованию и организации согласованной точки зрения...» — Пузырей, А. А. Смыслообразование в процессах перцептивной деятельности (На материале псевдоскопического зрения). — В кн.: Восприятие и деятельность, с. 309–310.

рецепторных значений. Другими словами, пространство перцептивных значений наслаивается на пространство рецепторных значений. Культура чувств есть факт, который, с одной стороны, наследуется, а с другой, строится в процессе общения. Чувства человека есть вынесенный вовне интеллект именно потому, что они суть функция социально-духовной и материально-производственной активности человека. В этом смысле программное положение сенсуализма: «Нет ничего в уме, чего не было бы раньше в чувствах» — подлежит известной рационалистической переработке, но не в духе дополнения, сделанного Лейбницем — «...кроме самого разума», — а в духе того понимания познания, согласно которому сознание есть социальное по своей сущности и психосоциальное по своему происхождению явление. Социальная компонента этого уникального явления должна, следовательно, искажаться на всех структурных уровнях, обеспечивающих нормальное протекание познавательного цикла. Эта особенность познавательного процесса превращена в предмет особого внимания еще в философии Древней Греции. Филодем из Мегары и Аристодем суть первые, которые поставили на широкое обсуждение проблему воспитания чувств, демонстрируя тем тонкое понимание их социальной природы.

Но вернемся к нашему примеру с книгой. На первом этапе синтетического формирования перцептивного образа чувственный материал соединяется с общественно усвоенным значением, в результате чего ретроспективная линия познавательного смысла заполняется конкретным содержанием. Отсюда далее начинается синтезирование проспективной линии перцептивного образа, которая задает программу наших будущих действий с реальным объектом восприятия. Это есть этап внутреннего синтеза личностного смысла и оформленного посредством значения перцептивного содержания образа. Для меня лично книга, безотносительно к ее конкретному книгоиздательскому бытию, может иметь разный смысл и порождать соответственно разные ассоциации, результирующиеся в моем последующем отношении к ней. Я могу быть завзятым библиофилом, относиться безразлично к этой материальной форме культурного и духовного богатства, оценивать ее исключительно в своем качестве издателя согласно ее полиграфическим качествам и возможностям продажи, или же быть одержимым книжной пироманией. На каждой из этих сознательно огрубленных установок соответствует синтезирование определенного личностного смысла, а вместе с ним и ценности, которые прибавляются к перцептивному образу от первого этапа синтеза. Ценность, понимаемая в этом первичном смысле, дана в восприятии, поскольку оно сопровождается параллельным актом (переживанием) удовлетворения, равнодушия, меркантильности или неудовольствия (в данном случае отрицательно нагруженного, садистичного удовлетворения). Кроме того, к перцептивному

образу добавляется (синтезируется) и незаполненная представленность о возможных будущих действиях с предметом восприятия. Убеждаемся, что единство перцептивного образа не есть «просто» (видели, что это «просто» слишком сложно) единство его чувственных элементов, а единство нескольких типов вертикальных и горизонтальных структур: а) единство темпоральной конституции образа — последовательность этапов и синтез темпорально-дирекционных линий, б) единство смысло-предметных аспектов образа — рецепторный, перцептивный и личностный, в) единство материально-предметных аспектов образа — чувственный материал, перцептивно-заполняющий и ценностно-аддитивный, г) единство деятельностно-предметных аспектов образа и т.д.

§ 59. Перцептивный синтез феноменов

Анализ конкретных механизмов, по которым осуществляется перцептивный синтез выявленных структурообразующих единств, демонстрирует полный объем и рефлексивную последовательность совершающихся перцептивно-синтетических процедур. В действительности же мы судим о характере этих процедур по их результату, который снимает в себе невидимые для анализа предшествующие результаты синтетической обработки явления, невидимые по простой причине, что процесс построения перцептивного образа высоко автоматизирован и сведен к таким познавательным квантам, которые недоступны для рефлексии. Вот почему исследование синтетических механизмов восприятия реализуется не с помощью фрагментарно вводимых чувственных данных, а через введение подобранных фрагментов действительности, с их реальными физическими или соответственно социальными характеристиками. Таким образом устраняются трудности, возникающие при описании дискретных моментов в синтетической деятельности восприятия.

Правильность нашего тезиса о многоаспектном синтетическом характере перцептивных предметностей подтверждается и последними экспериментальными исследованиями в области так называемого псевдоскопического восприятия, которые дают возможность объективного анализа перцептивных действий, ведущих к коррекции предварительно заданных искаженных пространственных структур¹¹⁶. Коллизия предметно организованных точек зрения в перцептивном поле есть ясное доказательство реальности смысло-предметных структур в восприятии и их исключительно важной роли в синтезировании перцептивного образа. Этим доказывается и реальность самого перцептивного синтеза. Причины, по которым он осуществляется, являются предметом конкретных

¹¹⁶ Husserl, E. Analysen zur passiven Synthesis, S. 67–68.

психологических исследований, и потому, несмотря на огромную философско-методологическую значимость этой проблемы, завершим позитивно-теоретическое осмысление перцептивно-синтетической проблематики и обратимся вновь к ее историко-философским аспектам.

Какие из выявленных выше направлений исследования предметных аспектов восприятия тематизируются в рамках феноменологического учения о пассивном синтезе? На первом месте феноменология детально разрабатывает вопрос о горизонтальных синтетических структурах восприятия, отмеченных нами в пункте (б) как единство смысло-предметных аспектов образа. При этом проблема поставлена не в своей конкретной форме как анализ смысло-предметных значений в рецепторном, перцептивном и личностном плане, а в предельно обобщенной и отвлеченной форме — как анализ отношений между пустой интенцией и перцептивным наполнением. Там, где нет пустых интенций, пустых «горизонтов», нет соответственно и заполнения, а следовательно, не может идти речи и о познании в модусе очевидности, об «удостоверении». Единство заполняющих (удостоверяющих) синтезов характеризуется тем, что пустое сознание, будь то полностью пустое или не полностью насыщенное усмотрением, соединяется синтетически с одним корреспондирующим усмотрением, причем пусто представляемое и наглядное покрываются в сознании идентичности предметного смысла¹¹⁷. Подобное определение пассивного синтеза совершенно недостаточно, поскольку в нем фиксируются только абстрактные всеобщие схемы, которые в некоторых случаях могут соответствовать действительному познавательному процессу, но чаще всего беспомощны при сопоставлении конкретно оформленных «представлений» и усмотрения. Это обстоятельство направляет анализ к раскрытию типологии возможных усмотрений и фундирующих представлений. Но вместо того чтобы показать пути, по которым осуществляется темпоральный синтез перцептивного образа, Гуссерль удовлетворяется перемоделированием уже известных положений типа того, что восприятие есть первичный модус наглядности, которому противостоит модус «осовременивания», который, со своей стороны, подразделен на множество типов и подтипов и т.д. Единственная новая нота, синтезированная к старой мелодии, — это что анализ универсального значения, которое имеют темпоральные аспекты для исследования «трансцендентальной жизни» сознания, есть вместе с тем и анализ универсальных закономерностей его генезиса. Это положение, однако, остается «пустой интенцией», поскольку так и не заполняется усмотрением конкретных эмпирических данных и исследований. Что касается типов представлений, они раскрываются как ретенции и протенции, которые представляют две стороны «генетической празакномерности»,

¹¹⁷ Ibid., S. 386.

управляющей сознательной жизнью как единым потоком, конституирующим время.

§ 60. Ассоциативная жизнь сознания

Синтез для Гуссерля не есть конечная степень в развитии внутренне противоречивых моментов, в которой они находят свое единство и относительно спокойное полярное равновесие, а философски интерпретированный процесс химического синтеза, притом взятый со стороны его элементной формы. Проблема возникновения новых качеств в перцептивном и вообще в познавательном образе остается вне внимания феноменолога, поскольку фактически предпрещается введением пустых интенций и пустых горизонтов сознания. Именно они определяют границы возможного когнитивного содержания, а его реализация есть вопрос «синтетического» заполнения. Ясно, что при таком положении вещей синтез предметных аспектов сознания и гилетического материала есть не что иное, как обычный ассоциативный акт.

Для Гуссерля ассоциация есть более широкое название синтеза, обозначающее постоянно принадлежащую сознанию «форму и закономерность имманентного генезиса». Здесь проявляется и значение, вкладываемое в термин «генезис». Феноменологический генезис не имеет, как можно было бы ожидать, ничего общего с объективным генезисом вещей и, точнее, с философской категорией, обозначающей субстанциальную причинную связь между ними — каузальностью. Ассоциация есть свободный от объективной — физической и психофизической — каузальности процесс соединения редуцированных внутренних феноменов сознания. И все же понятие генезис функционально невозможно без понятия каузальности, поэтому каузальность должна существовать в какой-либо форме в феноменологическом учении о пассивном синтезе. Этот категориальный конфликт решается через изобретение одного терминологического монстра — «каузальность подперсональной душевности», которым фиксируются «причинные» связи между восприятием, репродукцией, воспоминанием, ожиданием и т.д.

Этот термин, однако, слишком неудобен для оперирования, поэтому Гуссерль трансформирует его наукообразно в «ассоциативную каузальность».

Интенциональные отношения были определены как отношения, которые не имеют ничего общего с каузальными, пространственными и темпоральными отношениями. Теперь оказывается, что интенциональное сознание пронизано одной внутренней каузальностью, которая, при условии

что не понимается как процесс реального причинения, есть не что иное, как узаконение субъективного произвола в рамках трансцендентальной субъективности. Ассоциация выражает самый глубокий смысл трансцендентального генезиса и в этом плане есть категория, которая должна иметь большой методологический заряд. Феноменологический генезис, со своей стороны, есть нечто, полярно противопоставленное объективной каузальности. Из этих двух противоречащих друг другу предпосылок приходят к заключению, что трансцендентально-генетическая каузальность есть ассоциативная каузальность, что является типичным примером *contradictio in adjecto*.

Логические противоречия в исходных позициях определяют и бессодержательность понятия «ассоциативная каузальность». По мнению Гуссерля, «ассоциативная каузальность господствует в рамках первичного темпорального сознания, но также и по одному верному способу в рамках конституированного имманентно времени и темпоральных предметностей подперсональной внутренности... Обычно, когда речь идет об «ассоциации», имеются в виду конституированные уже единства разной степени. Чувственные данные напоминают о других чувственных данных, но и предметы внешнего опыта напоминают о других предметах опыта — одно отношение, которое не должно мыслиться и пониматься как натуральное»¹¹⁸.

Ассоциация, следовательно, есть обычный акт произвольного психологического связывания явлений, которое имеет свои собственные закономерности, отличные от таковых реально существующих предметов и явлений. Сколь бы объективность ни вкладывалась в категорию «воспоминание» или «напоминание», она не может заменить истинную каузальность и функционировать как универсальная генетическая категория. Ассоциативно возникшими для Гуссерля являются все конституированные предметности первичной пассивности, которые образуют объем «подперсональной» целостности познающего субъекта. Отсюда непосредственно следует один неутешительный для феноменологии вывод — активность субъекта есть чистая видимость, по своей самой глубокой сущности она есть превращенная форма его пассивной познавательной жизни.

Применение последовательного психологического подхода к проблемам каузальности ведет к отождествлению ее с внутренней мотивационной активностью субъекта, результат, выраженный наиболее ясно Шопенгауэром в известном уравнении мотивация = каузальность. А исходные постановки Гуссерля фиксировали именно фундаментальные различия и несводимость

¹¹⁸ Ibid., S. 386.

друг к другу двух основных сфер познавательной деятельности — пассивности и активности через мотивации.

Учение о пассивных ассоциациях в собственном смысле слова есть на первом месте учение о происхождении (генезисе) репродукций, т.е. результатов припоминания и их строения. Следующая степень должна раскрыть происхождение ожиданий и связанное с ними происхождение «апперцепций», к которым принадлежат различные горизонты действительных и возможных ожиданий. Речь идет, следовательно, о происхождении антиципирующих мнений, или точнее, предвосхищающих интенций. Гуссерль объявляет эти ассоциации индуктивными, что есть не что иное, как попытка вместить активно-логические процессы в сферу пассивности. Мы могли бы продолжить анализ конкретных воззрений Гуссерля на процессы пассивной ассоциации и убедиться, что противоречия и логические ошибки в его концепции не есть случайный и изолированный факт, а проявление строгой закономерности. Это, однако, не нужно, не поучительно.

§ 61. Индивидуальный и универсальный синтез

Мы отметили, что синтетическая деятельность феноменологического сознания осуществляется: а) по линии индивидуального синтеза познавательного образа, или, что одно и то же, по линии построения (синтезирования) тождественных предметностей сознания, и б) по линии идеального универсального синтеза, посредством которого создаются возможности развертывания системы региональных, формальных и трансцендентальных онтологий. Первое направление связано с анализом процессов, синтезирующих предметные аспекты сознания в единый перцептивный образ, причем особо подчеркивается роль возбуждения, или раздражения, для синтеза различных чувственных полей. Несмотря на это, их значение для конституирования образа минимально, поскольку «чувственные данные (и вообще данные вообще) посылают аффективные силовые лучи к Я-полюсу, но в силу своей слабости они не достигают его и в действительности не превращаются в одно возбуждающее раздражение для него»¹¹⁹. Возбуждение, т.е. раздражение, есть функция контраста, и лишь при подходящей степени контрастности субъективное Я может быть приведено в движение. Раздражение активирует контраст, контраст возбуждает пассивные ассоциации, и лишь тогда можно говорить о «реальном» воздействии чувственных данных на субъекта. Распространение возбуждения подчиняется известным закономерностям, которые упорядочивают отдельные формы раздражения в три основных типа

¹¹⁹ Ibid., S. 149.

взаимосвязанности и взаимодействия — последовательность, совместное существование и срастание. Имеются, разумеется, и некоторые тонкие различия между аффективными закономерностями и пассивными ассоциациями. Последовательность, например, не может быть ассоциативным принципом. Между двумя чувственными полями не может быть ассоциаций следования. Важно при таких зависимостях не последовательность, а связь по аффинности, родственные отношения между двумя полями. К выявленным до сих пор противоречиям можно прибавить еще одно — аффективные закономерности не распространяются на сферу ассоциативной каузальности, но реализуются через нее.

Второе направление, в которое изливается синтетическая «деятельность» трансцендентальной субъективности, относится к темпорализации имманентных объектов, к оформлению предметного содержания как протекающего, развивающегося во времени. Это направление феноменологического анализа раскрывает не только темпоральные характеристики индивидуального объекта, но и самые общие структуры, в которых генезис субъективности проявляется как аподиктическая необходимость. В живом настоящем бесконечного первичного потока сознания в одном объединены прошлое, настоящее и будущее, которые в силу абсолютного характера этого синтеза представлены в модусе уверенной данности. «Имеет значение отметить, — пишет Гуссерль, — что как синтезы, конституирующие время, рассматриваются не только принадлежащие какому-либо темпоральному предмету для себя и вообще синтезы его ретенций и протенций, но также и конкретное, полное настоящей жизнью единство на основе пронизывающего [эту жизнь] синтеза; далее, что в переходе от жизненного момента к жизненному моменту осуществляется один, и то на более высокой степени, синтез. То, что универсально конституируется посредством этих синтезов, известно под именем сосуществование и последовательность всех имманентных объектов в отношении один к другому. В каждый жизненный момент конституируются некие темпоральные предметности, каждая имеет одно мгновенное теперь в единстве с мгновенным горизонтом ретенциально минувшего и с мгновенным протенциональным горизонтом. Эта мгновенная структура постоянно в потоке и синтетически едина именно через этот темпоральный объект... Но в той же конкретизации жизни, даже в тот же жизненный момент и в его прогрессирующем ходе могут быть конституированы и другие предметы, каждый через параллельную конститутивную структуру. Этим необходимо конституируется одновременность, для каждого факта конституируется такая темпоральность, которая обща не только для него, но и для каждого другого [факта]. Конституируется одно теперь, которое идентифицирует в единстве настоящее мгновение одного и другого факта.

По тому же способу [выстроена] и вся формальная структура субъективных темпоральных модусов... Есть только одно время, в котором протекают все темпоральные процессы предметов»¹²⁰.

В первичном темпоральном потоке совершается тройной синтез: а) универсальный синтез, посредством которого конституируется конкретное настоящее, собравшее в себе все возможные продукты синтетической деятельности по формированию тождественных имманентных предметностей, б) универсальный синтез прошлого, посредством которого все минувшие моменты осознаются как единство упорядочения и последовательности, в) универсальный антиципационный синтез, объединяющий все имманентные объекты в модусе будущего. Эти три типа «прасинтеза» (лежащего в основе всякой синтетической деятельности сознания) характеризуются главным образом тем, что объединяют данные для синтеза элементы на основе их гомогенности. То, что в реальном мире невозможно, например создание реальной связи между двумя людьми с одинаковыми носами, в мире имманентных темпоральных сущностей вполне возможно, даже более того, именно гомогенный синтез есть база для распределения признаков по группам и установления градаций и переходов между ними. Примеры, однако, которые выбирает Гуссерль, слишком неудачны для демонстрации родственных групп — различные минимальные оттенки красного цвета объединяются в одну группу под общим названием красное не потому, что сознание, как утверждает основатель феноменологии, осуществляет пассивный синтез однородных элементов, а потому что практические нужды и различительная способность человеческого зрения требуют подобного объединения. Гомогенный синтез ведет к выявлению одинакового в явлениях, а оттуда и к идеальному эйдосу, к трансцендентально-онтологической структуре мира. Пассивный синтез есть необходимый этап на пути к удостоверению абсолютного сознания, его бытия в себе.

Универсальный синтез прошлого раскрывает сознание не просто как непрерывный поток настоящих переживаний, которые каким-либо образом детерминированы процессами припоминания, но и как сферу истинного бытия. Всякое минувшее переживание есть нечто в себе, а следовательно, и нечто в сознании. А раз есть «нечто в сознании», совокупность минувших переживаний познаваема в одном абсолютном смысле и образует истинное в себе абсолютное бытие сознания. Таким образом, первые ярусы Я-субъекта, в которых совершаются пассивные синтезы идентифицирования и универсализирования, представляют сферу абсолютно необходимого бытия в себе, сферу непоколебимой, истинной предметности, без которой активная

¹²⁰ Ibid.S. 126-127.

познавательная деятельность субъекта немыслима. Все это представлено как своеобразный процесс объективации, а объективированное таким образом сознание — как универсум, «предметная вселенная». И как вселенная подчинена закону гравитации, так и «предметная вселенная» сознания подчинена принципу интенциональности. В ней, однако, интенциональность действует в двух основных модификациях — интенциональность, принадлежащая к имманентной конституции объектов в субъективном времени, и вторая интенциональность, в которой конституируются индивидуальные предметности. С одной стороны, они содержатся в имманентном времени — «форме объективирующей себя субъективности», но с другой, они относятся и к существующему независимо от субъекта объективному пространственно-временному миру. Таким образом, учение о конституции мира в сознании есть закономерное следствие и продолжение линии, проведенной в теории пассивного феноменологического синтеза.

Глава III ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ

§ 62. Интенциональность и конституция

Учение о трансцендентальной конституции является одним из недостаточно анализируемых моментов в феноменологической философии. Причины этого в значительной степени недооценки этой части Гуссерлевой философии имеют различный характер и могут быть обособлены в три группы — логические, идеологические и историко-культурологические. Проблемы трансцендентально-субъективной конституции существенно не отличаются от проблем теории об интенциональности и могут быть истолкованы как ее предметно-функциональный аспект. Всякое абсолютизирование одного из аспектов интенциональности ведет к неоправданному онтологизированию феноменологической проблематики и к постановке вопроса об объективистском или субъективистском характере феноменологии.

Сами феноменологи имеют все основания не применять подобный подход к собственному учению Гуссерля, так как уничтожили бы тщательно проводимое различие между трансцендентно-реальным и интенционально-трансцендентным, которое имеет основополагающее значение при обосновании исключительности феноменологической философии. Соображения этого рода скорее идеологические и направлены на сокрытие реальных возможностей для объективно- или intersубъективно-идеалистической интерпретации Гуссерлевой теории конституции. Естественно, можно было бы возразить, что сложность и неопределенность собственной позиции Гуссерля не позволяют таких крайних определений. Подобные возражения не лишены основания, поскольку Гуссерль непрерывно осуществляет «повороты» в своем мышлении, что является

причиной наличия прямо противоположных утверждений по одному и тому же вопросу. Но здесь, вероятно, большее влияние имеет действие несознательного отождествления исследователей с основным пафосом феноменологии — стремлением, чтобы она была построена (а это отражается и на процессе ее реконструирования) как непротиворечивая «первая философия», свободная от догматического постулирования системотворческого первоначала. Там, где основоположник склонен нарушить, и в действительности нарушает принцип беспредпосылочности, критически настроенный анализатор и реконструктор совершает насилие по отношению к историко-философской достоверности и представляет принцип в его необходимом развитии. Исследователь платит дань все еще живому идеалу «чистой философии» в борьбе против позитивистских попыток его уничтожения. На этой основе возникает третья группа причин, ведущих к недооценке роли теории конституции в общей картине феноменологической философии. Они имеют философско-культурологический характер и являются, так сказать, из сферы фактичности историко-философского исследования, его историко-культурологической обусловленности и одновременно относительной независимости.

Выяснение комплекса логических, идеологических и историко-культурологических предпосылок, затрудняющих адекватное представление феноменологической теории о трансцендентальной конституции, представляет само по себе ту концептуально-ситуационную базу, в которой содержатся, в форме негативного отражения, ряд ценных указаний для позитивного решения конститутивно-феноменологической проблематики.

На первом месте возникает необходимость более ясного разграничения учения об интенциональности от теории конститутивных функций трансцендентального сознания. Интенциональность, понимаемая как основное и исчерпывающее свойство сознания, появляется в феноменологии в результате определенных идеализаций, имеющих целью зафиксировать и описать специфический способ, по которому сознание есть. Она представляет попытку выяснения бытийной определенности сознания, вне и независимо от всякого практического отношения, в отстранении от позиций естественной установки и в противопоставлении мифотворческим внушениям практической деятельности. В этом смысле интенциональность есть идеальное актовое бытие сознания, действенность без деятельности, акт без результата, оперативность без операций, пустая динамическая схема. Но одновременно интенциональность, особенно на ранних этапах развития феноменологии, имеет и свои реальные измерения, поскольку определяется как основная характеристика психических феноменов.

Психический опыт вместе с физическим (так называемым внешним опытом) представляют главные источники для конструирования естественной и в этом смысле натуралистической картины мира. Особенно ясно и последовательно тезис о реальном характере психического бытия разрабатывается Максом Шелером, который продолжает начатую Бэконом работу по разрушению идолов познания и переносит эту деструктивную деятельность в сферу «очевидного» (для Гуссерля) внутреннего опыта. Несмотря на множество деклараций, определяющих внутренний опыт как самоочевидный и аподиктически достоверный, Гуссерль сам разрушает основания собственной позиции, принимая необходимость совершения второй части феноменологической редукции — трансцендентально-эйдетической. Совершенно очевидно, что реальность, которая должна была остаться «в скобках» после первой редукции, требует еще одной операции (а в конце жизни Гуссерль признает, что редукция никогда не может быть завершена), чтобы было очищено «рабочее поле» феноменологии. Таким образом, различие между физическим и психическим снимается и в интенциональном отношении практически равно нулю. Гуссерль входит в противоречие с основным принципом и одновременно постулатом собственной философской методологии, каковое противоречие, несмотря на очевидный характер, остается в тени долгие годы. Его основные формулировки могут быть представлены в следующем виде:

Внешний опыт реален, внутренний — нереален. Всякая реальность феноменологически непрозрачна. И чтобы не казалось, что проблема ненужно онтологизирована, той же самой формулировке может быть дана и гносеологическая интерпретация: внешний опыт «представляет» реальное бытие, тогда как внутренний связан с другими регионами бытия. Всякий опыт, дающий реальность, «эвиденциально затуманен». Внутренняя противоречивость этого постулата доказывается, как-то уже указали, самим историческим развитием форм феноменологической редукции. Психический опыт содержит почти столько же элементов реальности, сколько и физический, вот почему их «эвиденциальные коэффициенты» имеют приблизительно уравненные значения. Чтобы поддержать репутацию интенциональности как основополагающего принципа в объяснении психических феноменов, Гуссерль вынужден постоянно подменять внутренний опыт внешним — почти все его примеры действия интенциональности почерпнуты из сферы внешнего опыта. Эта подмена совершается при одновременном поддержании приоритета внутреннего опыта, его исключительных прерогатив в отношении достоверной очевидности.

Если принять, что интенциональность — основная характеристика психических феноменов, какова теза Brentano, совершенно невозможно объявить ее и основным свойством сознания. Гуссерль делает именно это. Сознание идеально направлено, всегда сознание о чем-то и т.д.

Оказывается, что интенциональность есть специфическая характеристика как идеального, так и реального. Само по себе подобное допущение не было бы лишено смысла, если интенциональность понималась бы как превращенная форма телеологического рассмотрения проблем, принимающая темпорально-финалистскую модификацию в мире реальных предметов и явлений и деятельностно-предметную модификацию в идеальном мире сознания. Для Гуссерля же это недопустимо из-за предварительного исключения реальности из теории познания, вместе с практикой и деятельностным подходом. Обрисовывающийся диалектический цикл самоуничтожается в едином своем полюсе и интенциональность из направленного движения пустых схем превращается в теоретически пустое место.

Гуссерлево учение об интенциональности — плод совершенно естественной интерференции двух подходов, двух коренным образом различных методологических установок, действующих при этом на разных уровнях осознания и ценностного осмысления. Положение о неосознанном психологизме Гуссерлевого антипсихологического логицизма доказано такими культурно-философскими феноменами, как фундаментальная онтология Хайдеггера и антропологическая метафизика Шелера. И все же первый теоретический результат тематизации психологических тенденций в феноменологическом учении зафиксирован в раннем творчестве самого Гуссерля. То, что указывается как отличительная сущностная черта и гносеологический источник Хайдеггера экзистенциализма, налицо в трудах основоположника феноменологии. Гуссерль фактически онтологизирует интенциональность, прежде чем объявил ее основной характеристикой идеального бытия сознания. Некритично принимая тезис Brentano о необходимом очевидном характере суждений, основывающихся на данных внутреннего опыта, Гуссерль распространяет значение интенциональности на весь опыт познающего субъекта и этим превращает ее в детерминанту реальных психических структур, которые он обязан «суппендировать», чтобы извлечь из них их основное свойство — свойство быть направленными.

Ясно, что после подобной процедуры это свойство едва ли станет более идеальным, чтобы объявить его основой сознания. Все указанные до сих пор затруднения и противоречия можно было бы избежать, если интенциональность будет определена как способ, которым идеальное бытие сознания связывается с экстра- и интраментальным бытием реальных

предметов, процессов и явлений. Подобное определение интенциональности характерно прежде всего для чисто онтологических интерпретаций феноменологической гносеологии, реализованных в онтореляционных теориях познания Макса Шелера и Николая Гартмана.

За Гуссерлем остается задача выйти за рамки двусмысленности сознания — психической реальности, подчиненной противоречивой концепции тотальной интенциональности, и поискать решение в последовательном проведении принципов трансцендентализма, который для него идентичен с точки зрения сознания. Так возникает теория конститутивных функций трансцендентальной субъективности как окончательный ответ на вопрос о природе сознания и познания вообще. Она полностью выдержана в духе трансцендентального идеализма и становится возможной лишь после окончательного оформления стадий, через которые проходит феноменологическая редукция, т.е. после «радикального уничтожения» реальности и достижения сферы внутренней очевидности. Легкость, с которой Гуссерль «расправляется» с реальностью, — предмет бесконечных споров относительно действительного смысла и границ этого уничтожения даже среди самых близких к философу феноменологов. Предельно ясно, что дереализация действительности затрагивает единственно наш опыт, и, точнее, суждения, полагающие реальность в рамках естественной установки. Вопрос же в том, насколько можно полагаться на Гуссерля, после того как его ближайшие сподвижники предпочли дать этому утверждению слишком расширенное толкование. Очевидно, что, раз войдя в сферу онтологического доказательства — потому что суспендирование реальности есть не что иное, как обратная сторона знаменитого доказательства Ансельма, — Гуссерль вынужден защищаться от самого себя, от логики собственного первоначального допущения.

С другой стороны, теоретико-логическое аннигилирование действительности не столь радикально, как, кажется, аспирации феноменологического эпохэ. Доказательством тому является интенциональность, представляющая мост между чистыми феноменальными сущностями и реально-трансцендентным. В границах трансцендентальной субъективности интенциональность просто нефункциональна, так как там налицо собственная имманентность и трансцендентность, чьи значения прямо противоположны реальным имманентности и трансцендентности. Именно по этой линии возможно провести второе различие между интенциональностью и конституцией. Интенциональность есть движение внутренней предметности, структур сознания и психических феноменов вообще, направленное в конечном счете к реально-трансцендентному, к данным внешнего мира, тогда как

конституция обозначает движение идеальных структур сознания к полноте трансцендентных смысловых предметностей, не имеющих в онтологическом плане ничего общего с реальностью. В непонимании этого существенного различия между двумя типами концептуальных образований коренится и заблуждение Мерло-Понти, который понимает конститутивные акты как акты оперативной интенциональности и на этой основе рассматривает реальное тело как единственный субъект феноменологической перцепции.

§ 63. Место и задачи конституции в развертывании феноменологического метода

Другой возможный путь установления теоретического статуса трансцендентальной конституции связан с выяснением ее места и функций в рамках общей методологической схемы феноменологической философии.

Это проблема, имеющая первостепенную важность не только для теории конституции, но и для феноменологии вообще. Оставляя в стороне вопрос, является ли феноменология лишь методом или развернутой философией, находящейся в исключительно сильной связи со своей методологической базой; для нас более существенно, что феноменологический метод имеет две фундаментальные сферы приложения и, следовательно, внутренне дифференцирован. В широком смысле слова феноменологический метод включает процедуры феноменологической редукции и объединяет способы анализа чистого сознания.

Однако вне внимания остается заключительная фаза феноменологического метода вообще — фаза трансцендентальной конституции. Ее основополагающее значение для феноменологии очевидно, учитывая вторую сферу приложения феноменологического метода — создание универсальной философии с ясно выраженными методологическими функциями по отношению к совокупному научному знанию. Достижение идентичных смысловых предметностей и очерчивание их регионального объема и всеобщей горизонтности есть результат конститутивной деятельности трансцендентальной субъективности. На этой основе выстраивается развернутая система общих и региональных онтологий, которые служат как конкретные модификации универсальной философии и специфические отправные точки для методологической ревизии частных наук. Онтология для Гуссерля не что иное, как растворенная в «частных» науках феноменологическая методология, прикладная логика трансцендентального субъекта. Очерчивается следующая схема развития и приложения феноменологического метода, в полном смысле этого понятия, которая вместе с тем представляет и необходимые этапы в выявлении феноменологической проблематики.

Феноменология начинается с радикального отстранения от верований и утверждений, зафиксированных в рамках естественной установки. Основной метод здесь — редукция в двух ее степенях — феноменолого-психологической и трансцендентально-эйдетической. Проходя через интенциональный анализ психологически чистых феноменов, она направляется, с помощью метода сущностной интуиции, к чистому Was (Что) вещей, эйдосам. Что касается специфики сущностного усмотрения как равноправного феноменологического метода, его позитивное содержание может быть закреплено термином «пассивная созерцательность», эффективность которой полностью зависит от условий и результатов, которыми завершается трансцендентально-эйдетическая редукция. Следовательно, даже в поле чистых феноменов, а позже Гуссерль добавит и сферу чистых сущностей, доминирующая методологическая процедура — редукция. Этим движение к чистой теории, в античном значении этого слова, окончательно завершено. Феноменология отрывается от всякого практического отношения к реальности и достигает крайней степени теоретической идеализации.

§ 64. Цель конституции. Понятие историко-познавательного телоса

Феноменологическая философия погружена в контексты различных со времен античности научных и познавательных императивов. Гуссерль вынужден соотноситься с ярко выраженной практической направленностью европейских наук, ставшей для них особенно характерной со времен Галилея и нашедшей свою философскую аргументацию в трудах отца современного естествознания — Бэкона. Для Гуссерля эта новая ориентация и цель европейской науки представляют неоправданное искажение исторического телоса познания, в котором теряется прямой контакт с основами бытия. Задача, следовательно, в том, чтобы восстановить первоначальную телеологию человеческой познавательной деятельности, не разрушая ничего из результатов практической направленности современной науки. Именно эта двунаправленная доминанта обуславливает возникновение учения о трансцендентальной конституции как методологическом органоне для телеологической реставрации.

Причины разрушения исторически единого «телоса» (цели) человеческого познания коренятся, по мнению Гуссерля, в гносеологическом и следовавшем за ним онтологическом абсолютизировании дистинкции субъект-объект. В историко-философском плане оно прослеживается в декартовом субстанциальном противопоставлении протяженности и мышления, которые становятся исходными точками в разработке двух противоборствующих систем в европейской философии — натуралистического объективизма и трансцендентального идеализма. У

Декарта же «трансцендентальный» субъект не полностью очищен от влияний объективизма, что дает основание Гуссерлю объявить декартовское сознание частью реальности и отвергнуть так называемый «картезианский путь» редукции как неудовлетворительный. Натуралистический объективизм (т.е. материализм) — философская-выраженность практической направленности европейской науки, тогда как история развития трансцендентального идеализма — история его постепенного приведения в соответствие с принципами чистой созерцательности. В этом отношении даже Кант, хотя и приходит к теории конститутивных функций трансцендентального субъекта, не успевает замкнуть круг и найти общее основание чувственности и рациональности.

Феноменология видит свою главную заслугу перед европейской философией в том, что сумела теоретически обосновать возможность интеллектуального созерцания очевидных и необходимых истин, формирующих общий корень совокупного человеческого познания действительности. Этот корень представляет одновременно и вновь обретенный историко-познавательный «телос», который должен быть положен в основу возрождающейся науки и философии. С этого пункта феноменология перестает быть редуктивной и превращается в орган трансцендентальной конституции общих бытийных схем. Путь от реальности к трансцендентальной субъективности должен быть пройден обратно.

§ 65. Конститутивные функции идеирующей абстракции

В общих чертах феноменологический метод представляет реальный ход человеческого усвоения действительности — от живого созерцания через абстрактное к конкретному в мысли. Метод феноменологии, следовательно, есть трансцендентальная (с точки зрения сознания) модификация этого универсального закона развития теоретического познания. Специфично для него замещение опосредствующего члена триады результатами другой методологической процедуры — идеализации. Гуссерль предпочитает говорить о ней как об «идеирующей абстракции», но разница между так определяемой абстракцией и абстракцией в традиционном смысле этого понятия слишком велика, чтобы их можно было подвести под один знаменатель. «Идеирующая абстракция» строится на апофатических «достоинствах» феноменологической редукции с ее уничтожительной критикой реальности как царства случайных высказываний, тогда как абстракция имеет в своей основе реальность как необходимую предпосылку. «Идеирующая абстракция», далее, не имеет реально (даже в предельно обобщенной форме) соответствующего объекта в действительности, тогда как для абстракции всегда можно найти тот или иной модус реализации; и, наконец, «идеирующая абстракция» полностью исключает не только

практическую деятельность как таковую, но и саму мысль о практическом применении. Она есть форма чистого созерцания, инструмент идентификации неэкзистенциальных морфологических сущностей в их бытии конкретными и уникальными феноменами.

В этом смысле «идеирующая абстракция» совпадает по содержанию с методом сущностного усмотрения и занимает центральное место в структуре феноменологического метода и философии вообще. Направленный к реальности, принцип идеирующей абстракции беспредметен, но, ориентированный на создание онтологий возможного опыта, он — инстанция основополагающего значения. Подобно всякой более значительной идее в феноменологии, метод «идеирующей абстракции» непосредственно вовлечен в подготовку и осуществление трансцендентальной конституции природы и субъекта. И подобно всякой более значительной идее он становится объектом попыток онтологизирования, самый последовательный из которых реализован в теонимной антропологии и метафизике Шелера. Введенный под названием «идеация», метод идеирующей абстракции означает совокупность процессов, ведущих к одухотворению первоначально слепого метафизического порыва, полагающего реальность бытия. Функции идеации чисто онтологические и креативные, поэтому их трудно объяснить в рамках одной лишь феноменологии. Они — метафизическое продолжение конститутивных функций трансцендентальной субъективности.

Замещение абстракции «идеирующей абстракцией» в трехчленной структуре феноменологического метода и ее вмешательство в сферу мысленно-конкретного — результат не только собственного развития феноменологической проблематики, но и развития методологической ситуации в современном Гуссерлю частно-научном познании. Все большую роль начинает играть создание (особенно в физике) в высшей степени идеализированных объектов, которым приписывается объективная значимость аподиктических очевидностей. На их основе создаются математические модели для исследования и описания свойств и явлений, не имеющих места в эмпирико-натуралистическом опыте. Более того, конституируются предметные идентичности (идеальный газ, абсолютная проводимость и др.) и трансцендентальные региональные онтологии типа неевклидовых геометрий, релятивистских теорий и т.д. Очевидна параллель между идеализацией и конструированием новых предметных вселенных в науке и методом идеирующей абстракции и конституцией в феноменологии. Именно в развитии европейской науки, которая все больше и больше придает созерцательности статус оперативной методологической процедуры (идеализация есть результат повышенной созерцательности науки), следует

искать гносеологический корень возникновения феноменологической философии.

Многообразие задач, которые должна решать феноменологическая конституция, предопределяет и поливариантный характер интерпретаций, которые она получает как в трудах самого Гуссерля, так и в комментариях его последователей. Вкратце суммируя, задачи трансцендентально-феноменологической конституции состоят в следующем: 1) вывести логическим путем собственную значимость, исходя из предшествующих фаз феноменологического метода, 2) самообосноваться и доказать себя как оперативная созерцательность, 3) создать орган для методологической ревизии частных наук, 4) восстановить исторический «телос» познания, 5) показать сущность материальности и трансцендентальную субъективность, и 6) разъяснить онтологический приоритет духовного мира по отношению к природе.

Значение и объемность этих задач превосходят рамки учения о конституции и могут быть оценены как попытка увенчать феноменологию последовательной, логически выдержанной системой. Вот почему и системные элементы в изложении теории конститутивных функций трансцендентальной субъективности наиболее многочисленны. Стоит отметить, что Гуссерль имеет редкое для философа счастье самому разрушить собственную философскую систему, убедившись в неосуществимости ее целей. Независимо от этого относительная самостоятельность учения о конституции представляет возможность для более точного определения характера и целей феноменологической философии вообще.

§ 66. Типы трансцендентально-феноменологической конституции

Формулирование основных задач учения о феноменологической конституции предопределяет границы и объем ее возможных интерпретаций: а) методологическая, б) логико-гносеологическая, в) онтологическая. Согласно Полю Рикёру, термин «конституция» употребляется Гуссерлем в двух смыслах. Во-первых, как зависимость мира от сознания, подчеркивая при этом креативность сознания, и, во-вторых, как способ, которым объект оформляется для сознания (что не означает обязательной зависимости объекта от сознания), или способ, которым сознание схватывает объект как таковой.¹²¹ Первый из двух описанных Рикёром смыслов вписывается в онтологическую интерпретацию конституции, а второй — в логико-гносеологическую. Что касается самого

¹²¹ „Husserl“. — Enciclopedia Filosofica, III. Firenze: Sansoni, p. 1151.

Гуссерля, в содержательном отношении у него сильнее представлена вторая ориентация, согласно которой трансцендентальная субъективность как орудие конституции не создает ничего в мире, а только объясняет его. Именно в этом состоит основная разница между трансцендентальным идеализмом Гуссерля и системами классического идеализма. Трансцендентальная субъективность не могла бы проявлять себя как нечто реальное в процессе конституирования, поскольку оперирует исключительно значениями вещей, которые предварительно были дереализованы. Ее задача не конструировать мир в опыте, обеспечивая необходимые предпосылки для его непрерывной возможности, а только реконструировать, на основе зафиксированных в интеллектуальной интуиции сущностных знаний, значения вещей и области, в которых они являются.

Конститутивные функции трансцендентальной субъективности делают возможным не опыт, или всякий возможный опыт, как у Канта, а только предельную предметную идентичность вещей, достижимую в онтическом модусе очевидной достоверности. Понимаемая как конституирование предельной предметной идентичности вещей, феноменологическая конституция проходит через два сущностно связанных этапа развития. Первый из них — этап интенционального синтезирования индивидуальной идентичности предметов, где конституирование объекта есть ни что иное, как аналитико-синтетическая обработка интенциональных структур. Они базируются на выявленных в феноменологическом опыте сущностных структурах и взаимозависимостях, которые понимаются как главное содержание материального онтического априори. Оно названо также контингентным из-за его случайного характера. И поскольку интенциональный анализ и синтез не изолированы от общего потока сознания, а всегда включены в сложную цепь интенциональных переживаний, конституированный объект, соответственно, обрабатывается в контексте более широкой конститутивной деятельности. Этим мы входим во второй этап трансцендентальной конституции, объект которого уже генерализирован до уровня региональных и универсальных структурных взаимозависимостей, охарактеризованных как априорные формы трансцендентальной субъективности. В отличие от материально-онтического априори они способны самообосновываться и охватываются термином конститутивное априори.

Несколько раз в «Картезианских медитациях» Гуссерль определяет феноменологическое априори трансцендентальной субъективности как врожденное, по-видимому, не отдавая себе отчета, что врожденность — одна из самых могущественных натуралистических категорий. Так

трансцендентальная феноменология строится с помощью весьма взрывоопасного материала, содержащего скрытый натуралистический заряд, способный разрушить тщательно возводимую конструкцию трансцендентального идеализма. Если все же принять, что в термине «врожденное» Гуссерль не вносит ничего из натуралистичных категорий, а понимает его как независимость и первичность априорных структур по отношению к опыту, то этим будет сказано только, что априорные структуры суть... априорные. С необходимостью навязывается вывод, что априорные формы и структуры, определяемые как врожденные, предшествуют трансцендентальной субъективности в абсолютном смысле. Таким образом, Гуссерль создает предпосылки для перехода к исследованию структур «жизненного мира» как предконститутивных по отношению к конститутивной активности трансцендентальной субъективности.

Основные положения логико-гносеологической интерпретации теории трансцендентально-феноменологической конституции и соображения, которые мы изложили по поводу «врожденности» априорных структур, дают достаточно оснований отрицать абсолютный характер трансцендентальной субъективности. К такому категоричному заключению приходит и Альфонс де Вэлэнс, один из самых известных исследователей Гуссерлевой феноменологии, профессор католического университета в Лёвене. «Трансцендентальная субъективность, — заявляет он, — не есть абсолютное Я»¹²².

Историко-философские факты, однако, упрямо говорят об обратном, и сколько ни просеивать Гуссерлево наследие, едва ли найдем текстовое подтверждение для вышеуказанных двух заключений. Максимум, что позволяет себе Гуссерль, — это декларировать, что «трансцендентальная субъективность не представляет продукт спекулятивного конструирования. Вместе со своими переживаниями, способностями и достижениями она является абсолютно своеобразной сферой непосредственного опыта, хотя и остававшейся до сих пор скрытой в силу ряда существенных обстоятельств»¹²³.

В рамках целостной феноменологической теории конститутивных функций трансцендентальной субъективности термин «конституция» заключен в логическое пространство, ограниченное четырьмя толкованиями с нарастающим онтологическим содержанием: смыслооткрытие, смыслообразование, смыслонаделение и творение. Понимание конституции как смыслооткрытия налицо в сущностной онтологии Макса Шелера и

¹²² Waelhens, A. de. „Husserl». — Les Philosophes celebres. Paris: Mazenod, 1956, p. 328.

¹²³ Husserliana, Bd. 5, Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 141.

связано с возвышением концепции материального априори как содержательной формы аподиктически очевидного онтического априори, лежащего в основе субъекта и объекта и понимаемого как гарантия абсолютной истинности познания. Теоретически релевантное заблуждение возникает как результат неправильного локализования онтического априори в объективной иерархии качественно-определенного бытия (Sosein). Гуссерль отвергает первостепенную значимость онтического априори, объявляя его случайным, и придерживается вначале логико-гносеологической интерпретации конституции, сущность которой — смыслообразование. Переход к полной онтологизации функций и статуса трансцендентальной субъективности проходит через толкование конституции как смыслонаделения. «Трансцендентальное Я дает бытие миру, его онтическую значимость. Мир есть для меня то, что он есть, лишь поскольку обретает смысл и значение из моей чистой жизни. Я, как эта абсолютно положенная индивидуальная сущность, как открытое поле чистых феноменологических данностей и их неделимое единство, есть «трансцендентальное Я»»¹²⁴.

Дистанция между смыслонаделением и толкованием конституции как творения минимальна, учитывая явную онтокреативную ориентацию трансцендентальной субъективности, как она представлена в процитированном пассаже. Гуссерлю не остается ничего другого, кроме как материализовать текстуально тенденции к онтологизированию феноменологии, господствующие в ней под формой психологизма и натурализма еще со времени разработки проблем феноменологической психологии. «Трансцендентальное Я, как абсолютно в себе и для себя существующее, есть прежде всякого мирового бытия, которое лишь в нем обретает значение бытия»¹²⁵. Трансцендентальная феноменология разрабатывает до крайнего предела логико-гносеологические основания сознания и обнаруживает за ними постулаты абсолютного идеализма с их конститутивно креативным духом и теологическими аспирациями. Гуссерль ясно и определенно заявляет, что понимаемое как «абсолютно в себе и для себя существующее» трансцендентальное Я есть не что иное, как бог.

Учение о трансцендентально-феноменологической конституции завершается обоснованием онтологического приоритета духовного мира по отношению к природному. Дух не есть абстракция от интеллектуальных функций генерализированного Я, а полная совокупная личность, понимаемая как универсальный субъект разумных актов, как абсолютно свободное Я. В

¹²⁴ Husserl, E. Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». Halle: Niemeyer, 1930, S. 559.

¹²⁵ Ibid., S. 556.

отличие от природных вещей, которые не содержат в себе своей сущностной индивидуальности — продукта конституции, дух имеет свою собственную смысловую каузальную базу, обретает индивидуальную мотивацию в границах собственного бытия и поэтому стоит выше в иерархии онтологических отношений. Он не может и не должен рассматриваться как единство явлений, каковой, согласно Гуссерлю, является главная особенность вещей из природного мира. Его истинная природа лежит во всеохватном единстве абсолютных структур и взаимозависимостей сознания, которые могут определяться как субстантивированные Я-характеристики (Ichheiten). Неслучайно последний, § 64 второй книги «Идей к чистой феноменологии», посвященный феноменологическим исследованиям по конституции, озаглавлен: «Относительность природы. Абсолютность духа».

Учение о трансцендентально-феноменологической конституции проходит долгий и сложный путь теоретических и ценностных метаморфоз. Задуманное как продолжение теории интенциональности в сфере трансцендентальной субъективности, оно превосходит полный объем собственных целей и задач, определенных в рамках логико-гносеологической его интерпретации, и превращается в катализатор персоналистской монадологии Гуссерля, а в конечном счете доставляет и феноменологическое доказательство бытия бога. Вырастая как средство противодействия теории отражения с позиций трансцендентально обоснованного активизма, феноменологическая конституция представляет попытку философской реабилитации идеи разумного Абсолюта в теории познания, апелляцию к чистой созерцательности, орган экстремально-рационалистической ревизии европейской культуры и наук.

§ 67. Идеально конституированная система феноменологической философии

На основе выявленных методологических функций и аспираций теории трансцендентально-феноменологической конституции можем реконструировать целостную схему феноменологической философии с ее специфическими областями и методами исследования собственно «трансцендентальной» проблематики. Очерчиваются три основные сферы, которые переливаются одна в другую и каждая из которых служит фундаментом для следующей. Принцип, руководящий поступательным развитием и раскрытием проблематики, внешний по отношению к феноменологическому методу, так как поставлен на службу методологической ревизии частных наук, а не вытекает из внутренних закономерностей в самодвижении феноменологии как метода. Поэтому в предложенной схеме не найдем всей совокупности рассмотренных до сих

пор методологических процедур, а лишь желаемый (феноменологией) результат их приложения к конкретным позитивным научным областям.

I. Феноменология. Метод феноменологии в узком смысле слова — редукция в двух ее фазах — феноменолого-психологической и трансцендентально-эйдетической. Центральная область феноменологических исследований — трансцендентальная субъективность, ее переживания, формы, в которые облакаются эти переживания, и основные типы познавательных установок: естественная, научная и феноменологическая. Главные ее дисциплины: Трансцендентальная эстетика (включающая в себя учение о пассивном синтезе), Трансцендентальная ноэтика и Трансцендентальная ноэматика (как интенциональные дисциплины).

II. Онтология. Метод онтологии — эйдетическая редукция в сочетании с методом категориальной интуиции (сущностного усмотрения). Онтология исследует роды бытия, ведущие региональные понятия, категории и сущностные взаимозависимости между ними. Феноменологическая онтология в целом распадается на две взаимосвязанные области — область формальной онтологии и область региональных онтологий. Первая из них исследует вопрос об истине на трех уровнях: а) формальная апофантика (или формальная логика суждений), в которой лежат априорные условия возможности доксихической достоверности разума, б) синтетические формы и условия возможности аксиологических и в) практических истин. Итак:

Формальные онтологии:

- а) Формальная логика,
- б) Формальная аксиология,
- в) Формальная «практика».

В противоположность первым онтологии второй группы обозначены как «материальные» (содержательные). «Всякий предметный регион, — заявляет Гуссерль, — конституируется сообразно сознанию. Определяемый региональным родом предмет имеет как таковой, поскольку он действителен, свои априорно предначертанные способы быть воспринимаемым, вообще ясно или смутно представляемым, мыслимым, выявленным и т.д. Мы, следовательно, возвращаемся вновь... к теоретико-познавательной сущности; но не к чистым формам, а — поскольку имеем в виду материальную общность региональных и категориальных сущностей — к положениям, чье дефинитивное содержание взято в его региональной определенности. Здесь каждый регион предлагает ведущую нить для

собственной, замкнутой группы исследований»¹²⁶. Таким образом оформляются следующие типы Региональных (материальных) онтологий:

А. Онтология природы

а) Онтология материальной (вещественной) природы

- априорная хронометрия
- эстетическая онтология (в духе трансцендентальной эстетики)
- чистая геометрия
- чистая физика материи

б) Онтология животной природы

- онтология тела
- рациональная антропология
- психологическая онтология
- рациональная зоология

Б. Онтология духа

- онтология персоны
- рациональная социология
- телеология истории
- рациональная этика
- рациональная теология
- рациональная эстетика, соответственно аксиология.

Третья сфера феноменологической философии, которая фактически выходит за рамки собственно феноменологических исследований, — сфера верификации методологической ценности феноменологии как средства для ревизии частных эмпирических наук. Здесь феноменология должна была бы проявить в полную силу свою способность быть эвристичной дисциплиной и универсальной методологической базой для развития частных наук. По существу же феноменологическая философия исчерпывает

¹²⁶ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 309.

методологические свои функции уже на уровне формальных и материальных онтологий, относясь к частным наукам как к феноменологически нерефлектированному объекту методологической интервенции. Теоретико-методологический цикл замыкается, прежде чем охвачены все области «гносеологической реальности». Таким образом, феноменология обрекается на самоизоляцию, превращаясь в автохтонную философскую дисциплину, чей принцип — редукция и созерцательность.

III. Эмпирическая наука.

Метод эмпирической науки — «наивный праксис», включающий в себя наблюдение мира и описание его структур. Ее область исследования — данный в специфической установке реальный мир, а основные ее дисциплины распадаются на две относительно независимые группы:

1). Естественные науки

2). Науки о духе

Из изложенного в третьем томе «Идей к чистой феноменологии» недостаточно ясно, какова именно роль феноменологии для теоретического конституирования этих наук. Гуссерль удовлетворяется общими рассуждениями о различии между нозмой и сущностью, первая из которых — феноменологическая категория, а вторая — «мировая-онтологическая». Подобное определение сущности вообще не следует из логики прежних философских трудов Гуссерля, где сущность чаще всего определяется как неэкзистенциальное единство предметных значений и следовательно, реально не может быть вплетена в материю мира. Эти отклонения от ортодоксальной субъективно-трансцендентальной линии феноменологии обусловлены прежде всего неудачей, которую Гуссерль терпит в области методологической реорганизации частных наук. Философия, сознательно изолирующая себя от частно-научного познания пропастью радикальной редукции, едва ли может способствовать развитию этих наук. Максимум, на что она способна, — выдвигать многообещающие методологические лозунги: «Феноменология в нашем смысле есть наука о происхождении, об источнике всякого познания, она есть материнская основа всякого философского метода»¹²⁷. Эта материнская почва, однако, отказывается плодоносить, когда в нее посеяны семена частно-научного познания.

Философско-методологическая непродуктивность и категориальная герметичность феноменологического подхода в решении кардинальных

¹²⁷ Husserl, E. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana, Bd. 5, Haag, 1952, S. 80.

теоретико-познавательных проблем предопределяет и слабое влияние, которое феноменология оказывает на развитие частных наук. Единственная область, где это влияние несколько ощутимее, — область психологических исследований в сфере восприятия.

§ 68. Этапы трансцендентально-феноменологической конституции вещи

Для феноменологической философии проблема происхождения перцептивного образа тождественна с проблемой конституирования вещи в трансцендентально-феноменологическом сознании. Всякая конституция имеет формально-логические (апофатические), аксиологические и практические аспекты, которые образуют наиболее общую категориальную схему, в которой возможно обособление тех или иных региональных онтологий. Региональная онтология, которая имеет в качестве «руководной нити» категорию *вещь*, объединяет в себе все индивидуальные предметы, которые могут быть причислены к этой категории. С трансцендентальной точки зрения «вещь» представляет синтетическое единство корреспондирующих нозм (предметный смысл) в различных степенях наглядности и адекватности. Нозматическое единство, со своей стороны, соответствует параллельно осуществляющимся нозтическим актам, посредством которых сознание полагает вещь в различных степенях очевидности и достоверности. Региональная сущность «вещь» есть, следовательно, абсолютное покрытие наглядно данного и корреспондирующего ему предметного смысла. Это абсолютное соответствие задано как идеал познания, как правило, в силу которого несовершенное наглядно данное превращается в совершенное, полное, аподиктическое (необходимо очевидное). Таким образом регион «вещь» предписывает правила наглядного представления (познания в наглядном данном) всех своих видов, подвидов и единичных случаев. Процесс наглядного представления безграничен, но это вовсе не означает, что познание вещи невозможно. Оно реализуется там, где два типа структур — нозтические и нозматические — совпадают без остатка.

В современных психологических исследованиях это положение можно обнаружить в требовании совпадения предметного образа (в терминологии Гуссерля он чаще всего обозначается как нозма) и зрительного поля (совокупности нозтических актов сознания). Адекватное удостоверение образа, его содержания и структуры, осуществляется с помощью определенных контрольных операций. В одном случае они относятся к выяснению отношений между предметным образом и зрительным полем, в другом — лишь к предметному образу, а в третьем — к предметным аспектам (нозматическим слоям) зрительного поля. В первом случае контроль осуществляется несознательно, почти автоматически, на языковом

уровне, например: «Это было под вечер, машина проехала на высокой скорости, и возможно, я не разглядел хорошо ее номер». Свидетель не сомневается в объективной ценности своих показаний, но предпочитает сохранить известные резервы относительно собственных рецепторных возможностей, чем представить неполное соответствие за полное. Если ему дать возможность проиграть ситуацию несколько раз, в этом случае узнавание образа совершается в сфере его конкретной предметности — пример: составление портрета преступника через вариативные комбинации различных частей человеческого лица. В третьем случае установление истины об образе осуществляется через активизацию предметных структур восприятия, которые корректируют наличные данные и достраивают их до конвенционального образа — опыты с псевдоскопическим зрением, на которых мы остановились подробнее в предыдущей главе.

Далее, для Гуссерля конститутивные формы региона «вещь» три, но они выражают наиболее глубокую и существенную определенность вещи, без которой предмет не только не может конституироваться, но и вообще не мог бы существовать. Эти три основные конститутивные формы: время, пространство и материя. «Вещь дана в своей идеальной сущности как *res temporalis*, в необходимой «форме» времени. Интуитивная «идеация» учит нас познавать вещь как необходимо длящуюся, как принципиально бесконечно протяженную в отношении своего длительного существования. В чистом наглядном представлении мы схватываем «идею» темпоральности и все заключенные в ней сущностные моменты. Вещь согласно своей идее есть, далее, *res extensa*, она способна к бесконечно разнообразным... изменениям положения, она подвижна до бесконечности. Мы схватываем идею пространства и подчиненные ей идеи. Вещь, наконец, есть *res materialis*, она есть субстанциальное единство, единство бесконечно многообразных каузальностей... Даже при этих специфически реальных свойствах мы сталкиваемся с идеями. Таким образом, все компоненты идеи «вещь» сами суть идеи и каждая имплицитно «и так далее» бесконечных возможностей»¹²⁸.

В данном случае время и пространство не рассматриваются как объективные «формы бытия», а как высшие категории, которые вместе с материей и движением образуют фундамент так называемого «пятого квази-измерения» отнесенной к познающему субъекту объективной действительности. Это пятое квазиизмерение, в котором А. Н. Леонтьев — особенно в последних своих статьях — видит главную перспективу для дальнейшего плодотворного развития психологических исследований, модализирует мир через многообразные структуры предметных значений,

¹²⁸ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 312-313.

посредством которых этот мир дан человеку как более или менее релятивизированный образ. Однако «онтологическое» измерение предметных значений требует сообразования и строгого учета всей человеческой практики, которая в форме идеализированных моделей и интериоризированных операций «конституирует» предметные аспекты человеческого сознания и восприятия.

Восприятие, например, не только усваивает и отражает мир, но и в определенном смысле его конституирует, не как реально существующий мир объект-объектных отношений, а как субъектно-объективный образ мира, как модально отнесенная картина объект-субъектных отношений, включающая в себя естественно и субъективные аспекты объект-объектных отношений. Именно целенаправленная, волевая деятельность человека — первый факт, с которым сталкивается сознание, но этот факт, в силу собственной логики познавательной деятельности, долгое время остается скрытым для него. Здесь в действии открытый еще Аристотелем принцип, который в интерпретации Хайдеггера звучит примерно так: «первое в онтическом плане есть последнее в онтологическом». Аристотель, действительно, имеет в виду то, что высшая основа бытия, которая перва в онтическом, бытийно-независимом плане, становится доступной для познания в последнюю очередь и поэтому последняя в онтологическом плане. Но здесь «первое» может иметь и значение ближайшего, непосредственно данного, которое из-за отсутствия необходимой минимальной дистанции между субъектом и объектом осознается последним. Таков случай и с предметно-преобразующей волеизъявленной деятельностью человека, которая настолько вплетена в Я-структуры субъекта, что не различается (и осознается) как объект для отражения. А фактически именно она отражается в первую очередь в сознании, она первое в онтическом плане сознания (т.е. сознания самого по себе, как интегральной части бытия), тогда как независимые от сознания объективные предметные структуры мира переживаются субъектом как непосредственно первое в познании, поскольку находятся на нужной дистанции от него.

Сознание, следовательно, отражает два типа структур: а) объективные предметы и явления окружающего нас мира и б) механизмы волеизъявления и предметно-преобразующей деятельности, которые фиксируются в сознании как его предметные аспекты онтологического порядка. Отсюда вырастает и возможность построения трех основных типов тесно взаимосвязанных онтологических конструкций: а) онтология объективного мира, б) онтология воли и в) онтология сознания. Правомерность подобного подхода при выяснении природы сознания подтверждается и теоретически,

и экспериментально современными психологическими исследованиями, особенно в области так называемой предметности восприятия¹²⁹.

В перцептивном поле, следовательно, существуют сложные структурные образования, которые с точки зрения непосредственно совершающегося познавательного акта априорны, предшествуют конкретному содержанию перцептивного образа, осуществляют селекцию возможностей опознания образа и в этом смысле заданы как регулирующие механизмы познавательной деятельности. Таким образом, исследование предметных аспектов восприятия распадается на две относительно независимые области, между которыми, однако, существуют прочные диалектические связи. Пренебрежение этими связями, несогласование с внутренними закономерностями генезиса, развития и функционирования предметных структур сознания (и восприятия) ведет, с одной стороны, к априоризму в теории познания, а с другой — к неоправданному социологизаторству. Априоризм имеем тогда, когда чрезмерно раздуваются функциональные аспекты предметных структур сознания, когда описание вытесняет объяснение, а вместе с ним и генетический подход. Априоризм — философия конкретного, углубленного, прецизного и слепого исследования функциональности. Социологизаторство налицо в случаях, когда предметные аспекты сознания рассматриваются в их генетической связи с определенными социальными структурами, при этом забывая, что сами социальные структуры подлежат развитию и в не меньшей степени являются производными от предметной и социально преобразующей деятельности людей, а, следовательно, и от того, как мы смотрим на мир. Это фактически и две относительно независимые, но диалектически связанные области

¹²⁹ «При переходе от зрительного поля к видимому миру субъект... движется в дифференциальных признаках значимого предмета или просто в значениях, передаваемых структурой зрительного поля. Что позволяет выделить нужное подмножество значений, определяющих поиск дифференциальных признаков? Не пытаясь дать окончательный ответ на этот вопрос, мы, тем не менее, предполагаем, что этой задаче отвечает свойство непрерывности восприятия предметного мира. И действительно, процесс восприятия совсем не протекает по принципу: одно «пред-ставление» — операция по переводу зрительного поля в видимый мир, второе представление — вновь подобная операция. Одна из основных характеристик воспринимаемого мира — его непрерывность во времени, которая не менее существенна, чем непрерывность в пространстве. Поскольку субъект никогда не «выпадает» из воспринимаемого им предметного мира, не располагает паузами между «пред-ставлениями», системы значений оказываются в известном смысле подготовленными для обработки постоянно изменяющегося зрительного поля. Таким образом, в сознании субъект постоянно имеет дело с видимым и, шире, воспринимаемым миром, подготавливая тем самым средства для постоянной, непрерывающейся перцептивной деятельности. Исходя из подобного представления, перцептивные операции рассматриваемого этапа восприятия могут состоять в поиске таких дифференциальных признаков, которые позволили бы конкретизировать зрительно уже подразумеваемый из всего предметного контекста фрагмент воспринимаемого мира. Но зрительное поле имеет свою структурированность, заставляя нас через само это видеть из вероятного единственно то, что реально существует в данной ситуации». — Столин, В.В. Исследование порождения зрительного пространственного образа. — В кн.: Восприятие и деятельность, с. 194-195.

исследования предметных аспектов сознания — функционально-априорная и социально-генетическая.

Гуссерль подходит реалистично при определении фундаментальных форм, в которых осуществляется трансцендентальная конституция вещи. Действительно, невозможно мыслить вещь вне и без помощи категорий материальности, пространственной и временной протяженности. При этом пространство и время подчинены материи: «Наиболее всеохватный сущностный атрибут материального бытия не есть протяженность, а материальность, поскольку она требует в себе пространственной и временной протяженности»¹³⁰. Это положение направлено главным образом против Декарта и исходящей от него традиции рассматривать материальное бытие единственно как царство протяженности. К основным конституентам материальной вещи, помимо материальности, пространственности и темпоральности, Гуссерль причисляет и категории подвижности, изменчивости и каузальности. Без них познание материальной вещи невозможно, так как вещь, которая неподвижна, неизменна и каузально индифферентна, есть «пустой фантом».

Итак, материальность, протяженность (пространственная и временная), каузальность, подвижность и изменчивость — это главные конституенты региона «материальная вещь». В своей совокупности они дают правила, по которым осуществляется конституция предметов материального мира. Не следует, однако, забывать, что здесь речь не идет о реальном конструировании материальных предметов объективного мира; сознание не способно творить реально свои объекты. Возможное смешение и уравнивание значений конституирования и конструирования обусловлено, вероятно, тем, что Гуссерль заимствует категории традиционной онтологии и использует их в своем учении о трансцендентальной конституции, не выясняя смысловых трансформаций, которым эти категории подвергаются. Для феноменологии категории материя, пространство, время, причинность и движение не суть наиболее общие роды бытия, а основные направления и ориентации в нозме (предметном смысле воспринимаемого), которые мы должны следовать, чтобы раскрыть смысл и значение воспринимаемого. Помимо них, однако, познание предмета, т.е. его конституция в трансцендентальном сознании, проходит через более конкретные фазы обработки содержания, которые фиксируются термином «чувственные схемы». Схема вещи, согласно Гуссерлю, — заполненный «чувственными» качествами пространственный образ, который взят в его чисто пространственном значении, без связи с категориями субстанциальности и

¹³⁰ Husserl, E. Ideen Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution: Husserliana, Bd. 4, Haag, 1952, S. 29.

каузальности. Чувственные схемы, со своей стороны, имеют собственные правила конституции чувственной вещи, которые могут быть определены как абстрактная схема протяженности. Она — непосредственная основа, на которой разворачивается реализация постоянно изменяющихся чувственных схем. Каковы ее характерные черты: «То, что мы феноменологически наивно принимаем за обыкновенные факты: что для нас, людей, пространственная вещь всегда является в определенной ориентации, например, в визуальном поле зрения, ориентированном согласно верх и низ, право и лево, близко и далеко; что все изменяющиеся расстояния, в которых она может быть видима, отнесены к невидимому, но достоверному для нас как идеальная предельная точка центр всех ориентаций глубины, «локализованный» нами в (через) голову — все эти мнимые фактичности, следовательно, случайности пространственного наглядного данного, которые чужды «истинному», «объективному» пространству, оказываются до мельчайших своих эмпирических специфических черт сущностными необходимостями. Становится ясно, следовательно, что нечто вроде пространственно-вещественного не только для нас, людей, но и для бога — как идеального представителя абсолютного познания — наблюдаемо только через явления, в которых оно дано и может быть дано в изменяющихся «ориентациях» как изменяющееся «перспективно» разнообразными, но определенными способами»¹³¹.

Гуссерль поднимает чрезвычайно важный вопрос о происхождении пространственных представлений, надеясь этим путем разрешить и проблему конституирования материальной вещи как синтеза категориальных направлений и чувственных схем. При этом он сознательно исходит не из достижений физики, геометрии, стереометрии и других наук, исследующих пространственные измерения реальности, а из наивных представлений, которые человек имеет об окружающем его пространстве. Метаморфозы феноменологической редукции теперь дают свои философские плоды. Требование, чтобы трансцендентально-феноменологический анализ имел свое начало в «показаниях» наивной экзистенциальной апперцепции, заставляет Гуссерля пойти по прямому «пути психолога», ведущему к структурам трансцендентальной субъективности.

То, до чего он доходит, однако, не абсолютные структуры феноменологически понимаемой субъективности, а все те же единства явлений, с которыми человек имеет дело в нормальном жизненном опыте. Проблема действительного происхождения представления о пространстве на этом этапе остается нерешенной, так как редуцирована до феноменологического «сущностного анализа» нозматических и нозетических

¹³¹ Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 315.

феноменов, в которых пространство представляется наглядно как единство явлений. Генетический подход вновь отступает под напором дескриптивной феноменологии.

Цель учения о конституции — познать (в интуитивном интеллектуальном созерцании) и дать теоретическое выражение закономерностям, по которым предмет представляется сознанию. А это, со своей стороны, распадается на две взаимосвязанные задачи: 1) описание являющегося в единстве своих явлений и 2) описание бесконечной цепи явлений, которая в своей совокупности дает идею вещи. Познание идентичного в предмете осуществляется в процессе постоянной корреляции этих двух областей дескриптивного анализа явления. Налицо интуитивно намеченная диалектика случайного и абсолютного, преходящего и непреходящего в познании, которая не находит своего рационального объяснения в феноменологии. Вместо этого Гуссерль пытается каким-то образом совместить абстрактную пространственную схему и развивающиеся на ее основе модализированные чувственные схемы.

Мы упомянули, что абстрактная пространственная схема без связи с реальностью и объективной причинностью есть скорее продукт развития психических форм, демонстрирующих не каузальность, а специфическую внутреннюю обусловленность, «кондициональность». Чувственные же схемы (зрительные, слуховые, тактильные и т.д.) понимаются отчасти как реальные определения материальных вещей и, следовательно, подчинены категориям субстанциальности и каузальности. Как тогда осуществляется переход от сферы психической кондициональности к сфере реальной каузальности?

Прежде чем ответить на этот вопрос, попытаемся показать реальное научное значение сделанных выше разграничений между абстрактной пространственной схемой и чувственными схемами, обратившись вновь к результатам последних психологических исследований в этой области. Анализируя структуру, функциональные параметры и эмпирические характеристики зрительного поля, ряд ведущих психологов пришли к некоторым интересным выводам относительно природы пространственного восприятия предмета. Во-первых, оказывается, что проблема экстерииоризации образа перестала быть проблемой для психологии, а превратилась в исходную предпосылку психологического исследования. Во-вторых, перцептивная деятельность не может быть сведена лишь к нейрофизиологическому анализу ретинальных «паттернов» (образов-моделей), осуществляемому мозгом, а должна быть соотнесена с субъектом как целым, включена в высшие структурные этажи познавательной активности субъекта. И, в-третьих, что особенно важно для нас, проведенные исследования позволяют утверждать, что один из основных параметров

зрительного поля — его пространственность, которая, естественно, не материально-каузальна, а субъектна, абстрактна, перцептивно обусловлена.

Эти методологические выводы дают возможность рассматривать происхождение пространственного образа как происходящее в две фазы, различающиеся по способу и составу перцептивных операций, с помощью которых регулируется процесс восприятия. «Первая фаза состоит в организации зрительного поля, обладающего *потенциальной пространственностью* (курсив мой — П.Г.). Средства регуляции и объекты оперирования перцептивных операций, ответственных за эту фазу восприятия, принадлежат самому зрительному полю. Вторая фаза состоит в опредмечивании зрительного поля, в восприятии пространственной формы и локализации объекта. Операции, реализующие эту фазу восприятия, регулируются семантически, т.е. объективным предметным содержанием воспринимаемого»¹³².

Нетрудно заметить, что «потенциальная пространственность» имеет ряд функционально общих черт с «абстрактной пространственной схемой», а вторая фаза в происхождении (конституировании) перцептивного пространственного образа может быть представлена как аналог «чувственных схем» в феноменологии. Вот почему, согласно Гуссерлю, чувственные схемы понимаются, с одной стороны, как «реальное свойство или компонент реальной субстанции», а с другой — как не содержащие в себе реальность. «Истинная реальность, которая здесь называется материальностью, лежит не в чистых чувственных схемах... а в их отношении к обстоятельствам... Пока обстоятельства остаются неизменными, неизменными остаются и схемы»¹³³. Изменения в материальных обстоятельствах вызывают соответствующие изменения и в чувственных схемах, таким образом осуществляется семантическая регуляция перцептивного образа. Так двойственный характер чувственных схем находит свое объяснение в особенностях перцептивно-генеративных процессов и способах их регуляции. Регион «материальная вещь» — синтетическое конститутивное единство, которое строится в поступательном движении трех основных конститутивных структур — категориальных направлений или правил, абстрактной пространственной схемы и изменяющихся чувственных схем. При этом единство предмета, его идентичность, не есть просто продукт совершающегося категориального синтеза, а результат более высокой синтетической деятельности сознания, объединяющей в себе категориальный и эстетический синтез, т.е. синтез

¹³² Столин, В. В. Исследование порождения зрительного пространственного образа, с. 200-201.

¹³³ Husserl, E. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 41-42.

одних чувственных сфер с другими и соответственно одних ощущений с другими.

Предположим, что на этом этапе материальная вещь конституирована как идентичный предмет. Можно было бы ожидать, что Гуссерль даст какое-то окончательное определение вещи, выражающее ее истинную объективную природу. Ничего подобного, основоположник феноменологии поворачивает всю теоретическую конструкцию на сто восемьдесят градусов и направляет ее в сферу, где выясняются отношения между первичными и вторичными качествами. Первичны, по его мнению, все геометрические определения, которые принадлежат самому физическому объекту, или, как он выражается, «природе в себе», тогда как вторичны все чувственные качества, которые могут быть без остатка отнесены к сфере являющейся природы. Последовательный феноменализм и эссенциализм Гуссерлевой философии превращается в обыкновенный феноменализм, не говоря уже о сенсуализме, для которого вещь есть совокупность ее чувственно воспринимаемых качеств, которые при случае могут легко трансформироваться в субъективные чувственные данные. И хотя речь идет о материальной вещи, которая как идентичный фрагмент реальности должна, по признанию самого Гуссерля, рассматриваться в своих каузальных и субстанциальных связях (потому что реальность, опять же по определению Гуссерля, есть нераздельное единство субстанциальности и каузальности), определение объективной вещи поставлено в зависимость от психофизических условий познавательного процесса.

Истинная, объективная вещь, говорит Гуссерль, есть «1) нечто, что представляется мне при нормальных условиях, и против чего все другие вещные единства — которые конституируются при «аномальных» условиях — сводятся к «простой видимости»; 2) идентичная устойчивость качеств. Если известна психофизическая определенность познающего субъекта, то можно определить, как данная вещь является определенным субъективностям»¹³⁴. Отсюда до позиции солипсизма всего один шаг, и Гуссерль пытается избежать этого «философского безумия», переводя конституцию с субъективного на интерсубъективный уровень. Прежде чем проследить степени трансцендентальной конституции вещи, кратко остановимся на проблеме роли человеческого тела в процессе конституирования пространственных признаков предметов.

Гуссерль ставит пространственные соотношения в зависимость от способности человеческого тела относиться к локализованным в пространстве предметам и фиксировать как объективные закономерности

¹³⁴ Ibid., S.71.

субъективно значимые связи между ними. Реальное пространство, естественно, не изменит своих основных параметров от того, что человек налагает собственные ориентиры в нем. Но если оставить исследование объективных свойств пространственно-временного континуума физике — в этом отношении Гуссерль не создает себе иллюзий, определяя объективно реальное не как «феномен», а как объективное пространство, — то перед нами встает весьма любопытный вопрос о способах, которыми человек конституирует картину окружающего пространства. Этот вопрос решается в последнее время привлечением ряда категорий и понятий, характерных для деятельностного подхода в психологии, как, например, «перцептивные операции», распадающиеся на две основные группы — процессуальные единицы восприятия и статические единицы восприятия. Последние называются также «лексическими единицами», термин, заимствованный из лингвистики и психолингвистики, который раскрывает статические перцептивные операции в двойном плане — выражение и содержание. С помощью этих понятий и скрытых за ними методологических процедур исследуются функциональные механизмы участия пространственных признаков в происхождении (конституировании) перцептивного образа. Пространственные оппозиции «близко-далеко», «верх-низ», «лево-право», «перед-зад», «над-под» и т.д. представляют содержательный план форм застывших перцептивных операций, которому плану соответствует некоторая неизменная комбинация свойств зрительного поля. Связь между этими двумя планами называется «лексической единицей». Важно в данном случае, что субъективно значимые пространственные признаки участвуют в оформлении перцептивного образа вещи в качестве конституирующих значений. И тогда вполне закономерно придется признать, что человеческое тело играет роль «функционального органа» в выделении пространственных значений. Потому что именно благодаря движениям своего тела человек вырабатывает и совершенствует представление о пространственных отношениях. Сидячий образ жизни — не одна из причин отсутствия перспективы в античной и средневековой живописи, которая странным образом появляется с эпохой великих географических открытий. Как бы спекулятивна ни казалась подобная аналогия, она содержит нечто верное в себе, а именно, что пространственные значения зависят как от психофизических и кинетических особенностей человека, так и от динамики социальной жизни. Еще раз подчеркнем, что здесь речь идет не о реальном пространстве, а о его образе — субъективно и социально обусловленном.

Построение целостного пространственного образа тождественно с конституированием его идеального смысла. «Смысл, — говорит Гуссерль, — есть единство весьма сложных смыслонаделений»¹³⁵. Конститутивный акт не

¹³⁵ Husserl, E. *Ideen der vollen Ontologie*. Husserliana, Bd. 8, Haag, 1959, S. 247.

рассматривается как однородное и единовременное наделение смыслом, а как многослойное и строго иерархизированное подведение явления к его смыслу. В связи с этим Гуссерль различает несколько степеней в трансцендентальной конституции вещи, каждая из которых своеобразное единство в себе и служит как опосредствующий член в цепи дальнейшего конституирования предмета. Первая степень ограничена возможными восприятиями единственного воспринимающего субъекта и имеет задачей оформить вещь как простую чувственность. В обычном восприятии то, что конституируется на основе чувственного материала, еще не целостный пространственный предмет, например «часовую башню», а лишь оттенок, профиль¹³⁶, ограниченный перспективой и точкой зрения аспект предмета. Лишь через синтезирование различных аспектов или профилей предмета, которые были обозначены как постоянно изменяющиеся чувственные схемы, строится «пространственная» вещь, чье смысловое единство Гуссерль называет «вещной нозмой».

Вторая степень в процессе трансцендентальной конституции вещи превосходит границы модально синтезированной чувственной вещи восприятия и оформляется как степень «субстанциально-каузальной» вещи. В отличие от чистой чувственной вещи, субстанциально-каузальная вещь обладает известными элементами реальности, пусть и в весьма специфическом смысле. «Первоначально реальный мир конституируется по степеням, так что многообразие чувственных вещей строится как подслой в единстве пространственной формы. Тем самым чувственные вещи конституируются по способу субъективной ориентации и для нас, таким образом, что одна особая чувственная вещь — тело (одушевленное тело) — дана как постоянный носитель центра ориентации»¹³⁷. Характерно для трансцендентальной конституции на этом этапе, что конституированная вещь все еще экзистенциально-релятивна, притом в высшей степени, поскольку связана с психофизической организацией отдельного субъекта.

С третьей степенью трансцендентальной конституции снимается индивидуальная ограниченность, характерная для первых двух степеней, и конституированная вещь представляется как интерсубъективно идентичная вещь, как конститутивное единство более высокого порядка, результат взаимного согласия и единомыслия познающих субъектов. Эта степень необходима, чтобы избежать прямых обвинений в солипсизме, основания для которых дают характеристики первых двух степеней. Она оправдана,

¹³⁶ Abschattung — следует отметить, что это слово имеет и еще одно, устаревшее значение, которое редко отмечается даже в крупных словарях, а именно значение отражение, образ, и это является хорошим свидетельством скрытых тяготений основоположника феноменологии к столь критикуемой им теории отражения.

¹³⁷ Husserl, E. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 65.

кроме того, потому что познающий субъект не единственен, а лишь один среди многих. Это утверждение, возможно, приемлемо с точки зрения здравого смысла, но феноменология всегда претендовала на то, что возвысилась над позицией здравого смысла, и поэтому философская логика подобных утверждений, выходящих за контекст целостного развития феноменологии, весьма неубедительна. Да и в конце концов от того, что мы объявим природу intersубъективной действительностью, она едва ли станет менее субъективной. Разница между свидетельствами индивидуального субъекта и человечества в целом не имеет никакого познавательного значения, если не подкреплена другими, отличными от количественного, критериями определения истины. Феноменология, претендующая на гордое название философии «истинной действительности», впадает в позиции наивного гносеологического реализма и считает, что истина пропорциональна количеству познающих субъектов. А история науки учит, что конвенционализм никогда не был, не есть и не может быть плодотворной методологической концепцией.

Выявленные степени в процессе конституирования материальной вещи являются доказательством и внутреннего противоречия в учении о конститутивных функциях трансцендентальной субъективности. Феноменологическая конституция должна была придать законченный вид феноменологии в целом, показать, как из реального мира путем редукции приходят к миру идеальных сущностей, а оттуда наметить путь для обратного внедрения истины в реальное бытие. Вместо этого учение о конституции перечеркивает (и надо сказать, что это реалистичный ход, хотя и внутренне — с точки зрения феноменологии — несостоятельный) все результаты редукции, редуцирует саму редукцию и начинает фактически с чистого листа. Трансцендентальная субъективность не в состоянии самоконституироваться, поэтому берет за исходное начало конституции не себя, а редуцированную ранее объективную действительность. Гуссерль признает, что первая и самая глубокая основа учения о конституции — феноменология материальной природы, которая представляет трамплин к теоретическому исследованию конститутивных закономерностей при более высоких типах объективностей, ценностных и практических объектах, культурной жизни, государстве, праве, нравах, церкви и т.д. Другой вопрос, что как природа, так и отдельная материальная вещь понимаются как intersубъективно конституированные реальности.

Глава IV ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МОНАДОЛОГИЯ. ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

§ 69. Движение к трансцендентальной интерсубъективности

Необходимость разграничения феноменологии от солипсизма заставляет Гуссерля обратиться к концепции интерсубъективности как последнему критерию истины. Её разработка продиктована не чисто трансцендентальными мотивами, а обратным введением естественной установки в феноменологическое учение о конституции. Однако после того, как он доказывает право совокупности познающих субъектов осуществлять конститутивные функции по отношению к миру как целому, Гуссерль вновь редуцирует естественную установку, представляя её как позицию трансцендентальной наивности, и возвращается к чистым феноменологическим исследованиям. Первый шаг в этом направлении — превращение совокупности познающих субъектов в трансцендентальную субъективность, понимаемую как редуцированное поле множественного субъекта. Таким образом появляется категория «трансцендентальная интерсубъективность», которая даёт возможность пересмотреть весь ход конституции и описать его как движение независимых от объективного мира познавательных структур. Особенно характерны в этом отношении «Парижские доклады» Гуссерля, в которых предпринимается попытка метафизического исследования феноменологических проблем. Среди них на первом месте стоит вопрос о возникновении «жизненного мира» из деятельности трансцендентального Эго.

Свидетельством возросшего к тому времени международного авторитета философии Гуссерля является избрание Гуссерля членом-корреспондентом Французской Академии. 23 и 25 февраля 1929 г. Гуссерль читает свои лекции в Сорбонне, о позднейшей переработке которых в «Картезианские размышления» он напишет Роману Ингардену: «...это моё главное произведение».

Гуссерль начинает своё изложение с категорического заявления, что ни один философ не сделал для феноменологии больше, чем Декарт. Более того, феноменология, по его мнению, есть картезианство XX века¹³⁸. На основании этих заявлений следовало бы ожидать, что феноменология будет представлена нам как система совершенного рационализма. Однако эти ожидания оказываются обманутыми. Гуссерль намечает линию такого рационализма, который имеет мало общего с духом картезианской философии. Вот один из примеров того, как Гуссерль в действительности

¹³⁸ В соответствующем месте «Картезианских размышлений» Гуссерль более умерен в оценке картезианства и предпочитает назвать феноменологию «неокартезианством» именно потому, что она противопоставляет себя картезианскому ходу мысли.

оценивает Декарта: «Но мы знаем из новейших исследований, и особенно из прекрасных и углублённых трудов господ Жильсона и Койре (неотомистов, историков средневековой философии — П.Г.), как много схоластики скрыто в качестве непрясного предвззсудка в декартовых размышлениях. И не только это; в первую очередь мы должны держаться вдали от едва заметных для нас предвззсудков, питаемых ориентацией на математическое естествознание, поддерживающих веру, что под именем *ego cogito* скрывается одна основная аподиктическая аксиома, которая в союзе с другими (подлежащими извлечению из неё) должна обеспечить фундамент одной дедуктивной науки о мире, одной науки рода геометрии. В связи с этим ни в коем случае не должно считаться само собой разумеющимся, что в нашем аподиктически чистом Эго мы спасли для философствующего Я один маленький уголок мира как единственную несомненную вещь из мира и что здесь речь идёт о том, посредством правильно проведённых умозаключений, вывести остальной мир из врождённых в это Эго принципов.

К сожалению, именно так обстоит дело у Декарта с незаметным, но всё же судьбоносным поворотом, который превращает Я в мыслящую субстанцию (*substantia cogitans*), в обособленный человеческий [ум или] дух (*animus*), в исходный член для умозаключений в силу каузального принципа, короче, с поворотом, благодаря которому Декарт стал отцом абсурдного трансцендентального реализма»¹³⁹. Физикализм — вот что мешает Гуссерлю причислить Декарта к лику философских святых. Для Декарта существование внешнего материального мира несомненно, в то время как Гуссерль пытается внушить мысль, что бытие мира не есть само собой разумеющийся факт, а имеет для нас, людей, значение исключительно проблематичной значимости. Мир для нас есть чисто и просто притязание на бытие. Это же относится и к остальным субъектам¹⁴⁰. Отсюда, собственно, и начинаются приключения феноменологической «эгологии», которая должна обосновать самодостаточность философствующего субъекта, устранить наивные напластования в нём и потушить тлеющий трансцендентальный солипсизм ледяной безличностью трансцендентальной интересубъективности.

Из того, что мир для Гуссерля есть просто кажущееся притязание на бытие, вовсе не следует, что так же обстоит дело и с остальными субъектами. Наивность философов, утверждающих реальное бытие мира, состоит, вероятно, в том, что они не доходят до сознания собственной значимости как центра творческой субъективности. У Гуссерля это сознание затуманило все реалистические соображения, относящиеся к объективному существованию мира, и если вообще нужно говорить о субстанциализации

¹³⁹ Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Bd. 1, Haag, 1973, S. 9.

¹⁴⁰ Ibid., S. 7.

философствующего Я, то такие процессы налицо не у Декарта, а у самого Гуссерля, превращающего авторское коммуникативное «мы» в трансцендентальную интерсубъективность.

Радикальное проведение феноменологической редукции ставит феноменолога в исключительно деликатное положение методологического солипсизма. Мы говорим «методического», потому что Гуссерль не порывает окончательно с «наивными» верованиями относительно независимого существования мира (как природного, так и социального), а только абстрагируется от них, или, точнее, оставляет их в резерве для последующей методологической обработки. Если в ходе анализа чистого Я окажется, что оно невозможно без внешнеположенных реальностей, то редуцированные наивные верования придётся переосмыслить, но не как обоснованные в себе утверждения, а как положения, истинность которых фундирована в рамках трансцендентальной субъективности. Если и это окажется невозможным, то феноменология располагает ещё одним путём для отступления — так называемым «путём психолога», который открывает трансцендентальные принципы в познании непосредственной «наивности» человеческого опыта. Но давайте пока последуем путём методологического солипсизма и посмотрим, к каким обобщениям и выводам он нас приведёт.

«Феноменологическое *ἐποχή* (воздержание) — заявляет Гуссерль — редуцирует меня в известном смысле до *solus ipse*... я — единственное способное к полаганию и положенное в суждениях [существо]»¹⁴¹. Но это означает, что истинной исходной точкой для всякой непредубеждённо исследующей истину философии должно быть не просто акт мышления, как предполагает Декарт, и не логика как наука о чистом мышлении, как полагает Гегель, а эгология, учение о мыслящем субъекте. И поскольку Я-субъект не есть только «мыслящая субстанция», но в своей основе есть и переживающее, оценивающее, действующее существо, эгология должна исследовать трансцендентальный смысл всех этих аспектов разносторонней человеческой жизненной деятельности. Задача феноменологии — создать фундамент для построения самой последовательной философии и науки о субъективной реальности — человеку. Отчасти феноменология преуспевает в этом начинании, так как на её основе развиваются антропология и персоналистская этика Шелера, метафизика и онтология познания Н. Гартмана, экзистенциализм Хайдеггера и Сартра, но это не те результаты, которых ожидает Гуссерль от эгологии. Однако их существование генетически связано с трансцендентальной феноменологией, несмотря на нежелание Гуссерля видеть в них своих законных наследников.

¹⁴¹ Там же, с. 12.

Феноменология как философская дисциплина, изучающая структуры познающего субъекта, страдает от одного существенного дефекта, который Гуссерль допускает уже при формулировке исходных предпосылок эгологии. По определению она занимается выяснением трансцендентального смысла разносторонней активности (и пассивности) субъекта. Но «смысл» есть понятие трансцендентальной логики и как таковой доступен только сущностному видению (эйдетической интуиции) и феноменологической рефлексии, а они, со своей стороны, суть процедуры, требующие предварительного исключения всякого разнообразия в явлениях и, следовательно, разнообразия в человеке как предмете самопознания. Имеющимися методологическими средствами эгология не в состоянии решить свои задачи и остаётся — в лучшем случае — на уровне учения о чистом мышлении. Мы убеждаемся, что переход к «жизненному миру» субъекта логически невозможен, и если он всё же является историко-философским фактом, то это обусловлено иррациональными трещинами в феноменологическом методе. С другой стороны, решение задачи нахождения трансцендентального смысла различных регионов действительности, называемой человеком, сорвано ещё до самого начала рядом обстоятельств, фиксирующих сильные психологические тенденции в философском мышлении Гуссерля. Возьмём простой и очевидный факт — феноменология как неокартезианский рационализм XX в. осуществляется в переживаниях. Какая основная категория очищается от объективно-реалистических напластований посредством метода редукции? — Переживания. Что является носителем интенциональности как основного свойства сознания, может быть, разум? — Нет, снова переживание. В чём удостоверяется познание истины? — В очевидных переживаниях. И наконец, к чему сводится само сознание? — Опять к переживаниям, к совокупности смыслово структурированных переживаний. Тогда о каком рационализме идёт речь в феноменологической философии и не является ли сама феноменология претензией на рациональность?

§ 70. Социальный смысл трансцендентальной субъективности

Философия, исходящая из когитации, из акта мышления, не может не быть дисциплиной, которая излагается по принципу постоянно нарастающих притязаний. Первая и самая незаконная из них состоит в присвоении объекта мышления, или, другими словами, — предмета «рационального» познания: «Понятие *ego cogito* должно быть расширено ещё одним членом: каждое *cogito* имеет в себе как нечто интендированное (преднамеренно положенное и в этом смысле «претендуемое» — П.Г.) своё *cogitatum*»¹⁴². Акт и предмет мышления (сознания) связаны интенционально, невозможно

¹⁴² Ibid., S. 13.

мыслить чистый акт без принадлежащего ему предмета. Способность сознания быть всегда предметно связанным есть одна из его основных характеристик, однако она может получить различные интерпретации в зависимости от исходных философско-мировоззренческих и методологических установок. Здесь феноменология явно смешивает понятия «предмет сознания» и «предмет познания». Предмет познания в большинстве случаев есть часть объективной реальности, будь то вещественная, полевая, структурная или реляционная. Он обладает специфическими онтическими характеристиками и подлежит реальным изменениям в силу господствующей в материальном мире естественной каузальности. Ничего подобного нельзя сказать о «предмете сознания». В определённом смысле он есть идеальная сущность, которая подчиняется своим собственным закономерностям и к которой — в рамках сознания — едва ли можно применить предикат существования. Идеальный кентавр и идеальный конь имеют одно и то же значение как предметы сознания. Гуссерль неправомерно отождествляет эти два понятия и отмечает полученный результат термином «феномен». На этой основе уже значительно легче поменять причинно-следственные связи, и предмет мышления объявляется «расширением» акта мышления. Из факта, что предмет познания редуцирован до предмета сознания, проистекают и остальные задачи, стоящие перед феноменологической философией на разрешение.

Несмотря на то, что он свел предмет познания к предмету сознания, Гуссерль продолжает решать по-существу познавательные задачи. На первом месте среди них остается вопрос о природе окружающего мира и вообще о реальности. Гуссерль вынужден снова оживить этот вопрос, временно приостановленный двумя этапами феноменологической редукции. Иначе и быть не могло, потому что, лишенная проблем реальности, феноменология выродилась бы в чисто категориальное творчество. Но логических оснований и возможностей для осуществления перехода к реальности с феноменологической точки зрения нет и не может быть. Солипсистический этап эгологии не позволяет никакого выхода за границы познающего субъекта. Максимум, на что способна феноменология, — это объявить истинно сущее — как реальное, так и идеальное (потому что тем временем и идеальное отказывается войти в прокрустово ложе феномена) — своеобразным эпифеноменом: коррелятом собственной интенциональности сознания.

Можно было бы ожидать, что решение проблемы коррелятивных связей между феноменом и эпифеноменом, между интенциональными и реальными структурами поможет и для более точного определения

собственной природы интенциональности, о функциональных аспектах которой было сказано много, тогда как самый важный вопрос — вопрос о реальном происхождении интенциональности остался невыясненным, может быть, вследствие того обстоятельства, что при возникновении нужды всякий неудобный вопрос может быть объявлен редуктивно уничтоженным и, следовательно, феноменологически индифферентным. Именно так поступала феноменология со всеми вопросами, относящимися к происхождению и каузальной обусловленности феноменов. Эти вопросы долгие годы считались в феноменологических кругах выказывающими отсутствие хорошего вкуса, культуры и философского приличия... С другой стороны, особенно сильные в начале и середине 20-х годов «генетические» настроения в феноменологии не оказывают существенного влияния на решение вопроса о каузально-генетических связях между интенциональной наличностью и реальной действительностью. Ещё меньше возможности для применения теории отражения. В этой чрезвычайно сложной ситуации феноменология находит один весьма любопытный выход, который говорит не столько о логике, сколько об остроумии. Мы процитируем его дословно: «Феноменологически медитирующее Эго как трансцендентальный наблюдатель своего собственного бытия и жизни находится в положении отданности миру»¹⁴³. Ясно, что тут речь идет не об ошибке, а о сознательно принятом постулате, который противоречит принципам методологического солипсизма. Согласно им, я как «трансцендентальный наблюдатель» не могу вообще иметь представления о реальном мире, поскольку я его редуцировал, и он не является ни актуально, ни потенциально в поле зрения моего интеллекта.

Объяснение этого противоречия можно обнаружить в активной сфере феноменологического метода редуктивного очищения субъекта. Главное следствие проведения редукции — расщепление субъекта на две части — экзистенциально установившееся Я и трансцендентальное Я. Пока субъект находится в рамках естественной установки, экзистенциальное Я даже не подозревает о существовании трансцендентального Я, поскольку психологический субъект (естественное Я) полностью удовлетворен познанием, если соблюдены требования объективной значимости, тогда как трансцендентальный субъект не признает объективной значимости существующего мира и оперирует особым родом значимости — эгологической. Но если для экзистенциального субъекта естественно быть погружённым в контекст мира, откуда он извлекает объективную значимость своих суждений, то трансцендентальное Я не может рассчитывать на этот тип значимости и, следовательно, никоим образом не может быть «отдано» миру. Однако, по Гуссерлю, фундаментальной характеристикой

¹⁴³ Husserl, E. Cartesianische Meditationen, S. 190.

трансцендентальной субъективности является «отданность миру», интимные связи с ним. И это так, потому что феноменологическая редукция не может устранить мир из трансцендентального поля зрения. Несмотря на радикальное *ἐποχή* по отношению ко всем высказываниям, некритично полагающим реальное бытие мира, он остаётся главной темой феноменологических описаний. При этом совершенно безразлично, будет ли феноменология понимать его как реальность или как первопорядковую природу, сферу собственного моего телесного своеобразия: субъект — как «естественный», так и трансцендентальный — остается закрепощенным к идее о возможном мире. С этим феноменология превращается из эгологии в монадологию. На этом первом этапе феноменологическая монадология все ещё солипсистична, но это умеренный солипсизм, облагороженный идеей о необходимой связи между познающим субъектом и принадлежащим ему миром.

«Если исходим именно из «естественного понятия о мире» и из человеческого Я как субъекта познания, эйдетическое схватывание вещей доставляет идею об одной монаде, которая отнесена к одному «миру» в этом соответствующем понятии, и вместе с тем мы осознаём один чистый объём монад, в потоке сознания которых «необходимо» являются соответствующие типы апперцепций (пространственно-временная каузальная вещь, животное существо, человек), несмотря на то, что, вероятно, они не принадлежат необходимо к идее о монаде вообще, что, однако, не предварительно непосредственно априори достоверно»¹⁴⁴. С определением субъективного Я как конкретной монады Гуссерль присоединяется к достаточно мощному движению монадологизма в истории философии. Ведя начало ещё со времен Пифагора и проходя через Платонову Академию, средневековый пантеизм (Дж. Бруно и Н. Кузанский), схоластику (Суарес) и платонизм (Х. Мор), категория монады становится центральной в философии Лейбница, онтологизируется метафизически в школе Вольфа и принимает персоналистские очертания в теологической системе Лотце, который оказывает исключительно сильное влияние на развитие немецкой философской мысли конца XIX и начала XX в. В сущности, Гуссерль не единственная крупная фигура в современной философии, подвергшаяся воздействию монадологии. В той или иной степени последователями Лейбница являются Уайтхед и особенно Рассел, который начинает своё философское развитие с «Критического изложения философии Лейбница» (1900 г.), и ряд его положений остались бы непонятыми без обращения к философской монадологии Лейбница.

¹⁴⁴ Husserl, E. Statische und genetische Methode. Husserliana, Bd. 11, S. 341.

Взятая сама по себе, категория «монада» (от греч. *monas* — единица, единство) означает в самых грубых чертах единство конститутивных элементов бытия. Вот почему феноменология обращается именно к разработке монадологических принципов. Редукция всех эмпирических положений, затрагивающих реальное существование мира, приводит к установлению трансцендентального субъекта как темпорального потока интенциональных переживаний, в котором различные предметы конституируются как смысловые единства. И поскольку интенциональная жизнь сознания осуществляется не как движение пустых схем, а как развертывание необходимой связи между актом мышления и его предметом, трансцендентальная феноменология обязана дать теоретическое выражение факту постоянного присутствия мира в структурах сознания. Для феноменологической философии идеальное схватывание интенционального предмета означает раскрытие внутренней организации интенционального переживания, анализ трансцендентальной субъективности не как хаотического набора переживаний, а как закономерно функционирующего и реализующегося единства категориального и трансцендентально-эстетического синтеза. Таким образом, каждый объект когитации, с которым она связана как «сознание о чем-то», есть особо организованная структура трансцендентальной субъективности, единство «конститутивных достижений» разума. Необходимая связь между актом (*cogito*) и предметом мышления (*cogitatum*) требует необходимой связи между сознанием и миром. «Бытие-для-себя-самого Я есть бытие непрерывной самоконституции, которая, со своей стороны, есть основание для всякой конституции так называемых трансцендентностей (предметов внешнего опыта — П.Г.), мировых предметностей»¹⁴⁵.

Абсолютный субъект, для которого позиция солипсизма есть удобная методологическая точка зрения для исследования субъективной «реальности», не нуждается в объективной действительности, потому что сам он есть источник всякой объективности. Однако абсолютный трансцендентальный субъект, несмотря на свой методический солипсизм, не может окончательно освободиться от «мировых предметностей», которые возникают в его сознании как интенциональная действительность, как превращённые формы реальной предметной действительности.

После того как она редуцировала реальность, феноменология вновь открывает её в структурах трансцендентальной субъективности. И поскольку применение генетического метода в феноменологической философии затрагивает единственно вопрос о происхождении форм сознания, который выводится не из взаимоотношений между реальными предметами и

¹⁴⁵ Husserl, E. *Pariser Vorträge*, S. 25.

явлениями, а из абсолютного темпорального потока сознания, необходимая корреляция между Я-субъектом и миром объявляется априорно детерминированной. Трансцендентальная субъективность населяется огромным количеством врожденных априорных структур, на основе которых конституируются «мировые предметности». Даже и категория «трансцендентность», которая для Гуссерля выражает смысл всех объективных предметностей, существующих вне моего сознания, схватывается как «имманентная, конституирующаяся в рамках бытийная категория Эго»¹⁴⁶. Трансцендентальная субъективность, следовательно, есть высшая сфера всякой рациональности, поскольку её можно сравнить с необъятной вселенной всякого возможного смысла, а то, что позволяет быть вынесенным за пределы трансцендентально-субъективной вселенной, следовало бы обозначить как абсурд. В таком случае реальность, оставленная за скобками феноменологической редукции, должна была бы быть украшена определением абсурдной, вследствие чего феноменология была бы дискредитирована как философская наука и окончательно потеряла бы право исследовать вопрос об отношениях между разумом и действительностью¹⁴⁷. К таким неутешительным для феноменологической философии выводам ведет последовательное проведение трансцендентального методологического солипсизма. При таком положении вещей наименее странно звучат заявления Гуссерля, что феноменологическая способность понимания вещей представляла «высшую форму рациональности». Поскольку всякий абсурд есть модус смысла, то почему бы и философскому иррационализму не быть модусом рационализма...

С учением о феноменологической конституции Гуссерль ставит первые вехи на пути к интерпретации трансцендентального субъекта как полюса активной деятельности. В течение более чем десяти лет категория деятельности изгонялась из феноменологической теории как источник мифологических внушений. Чистая созерцательность описательной феноменологии заменена теперь активной позицией познающего субъекта. Но, как и во всех других областях феноменологического анализа, исследование деятельности осуществляется лишь после редуцирования её реальных и практических аспектов. Построенное таким образом понимание деятельности есть эквивалент чистой разумной активности, что даёт основания ряду исследователей говорить о сильном влиянии активизма Фихте на феноменологию в целом. С анализом активности субъекта

¹⁴⁶ Ibid., S. 32.

¹⁴⁷ Гуссерль, по-видимому, предвосхищает возможность подобных упреков, потому что определяет абсурд (Unsinn) как модификацию смысла (Sinn), и, точнее, как невозможность схватить смысл. Но от этого вещи не становятся легче.

исчерпываются и все аспекты (и иллюзии) генетического подхода в феноменологии. Гуссерль нигде не высказывается определённо по этому вопросу, но ряд его побочных заявлений дают основания утверждать, что конститутивные функции трансцендентальной субъективности суть одновременно и генеративные, порождающие, конструирующие. «Следует отметить, — пишет Гуссерль, — что мы находимся в сфере разума, в царстве деятельного Я, и что никакая форма деятельной апперцепции не может быть описана, т.е. никакое взаимосвязанное единство деятельного оформления (которое как единство сознания интенционально, следовательно, апперцептивно оформлено), без того, чтобы при этом постоянно не становился вопрос о генезисе»¹⁴⁸. Гуссерль явно производит подмену действительных зависимостей логическими, объявляя первые интенциональным эпифеноменом вторых. Логическая консистентность одного высказывания естественно зависит от внутренней совместимости членов (различного рода предпосылок, суждений и т.д.), приведших к реализации самого высказывания, но последовательность и консистентность сами по себе не могут иметь генеративных функций. Из того, что я правильно соединил два суждения в одно умозаключение, вовсе не следует, что объективная значимость и адекватность вывода будет безупречной, и наоборот. Ещё меньше следует, что продукт моей «разумной» субъективно-логической деятельности будет иметь статус объективно истинного и действительного бытия.

Из предпосылки, что всё существующее существует благодаря моим «когитациям», закономерно следует приписывание определённых онтологических функций трансцендентальной субъективности с её «неисчерпаемой» системой материальных и формальных врождённых априорных структур. Претензия на необъективирующую «гносеологичность» феноменологического анализа распадается в силу собственной мотивации, вследствие чего феноменология превращается из формы трансцендентального идеализма в классическую систему объективного идеализма. «Система развёртывания универсального априори может быть обозначена как систематическое развёртывание... универсального логоса всякого мыслимого бытия. Как таковая, феноменология была бы истинной и чистой универсальной онтологией. Эта универсально конкретная онтология есть также и Логика бытия»¹⁴⁹. Поздний монадологический вариант трансцендентальной феноменологии представляет тождество теории познания, логики и онтологии. Там, где гносеология претендует быть логикой, феноменология подвизается под именем трансцендентального идеализма, а там, где логика занимает место онтологии,

¹⁴⁸ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 341-342.

¹⁴⁹ Husserl, E. *Pariser Vorträge*, S. 38.

феноменологическая философия не может не быть классическим идеализмом, выстроенным под знаком экстремальной, абсолютистски понимаемой рациональности. Центр и ось этого тождества есть эгологическая монада.

Обыкновенно под монадой в феноменологии понимается трансцендентальное Я. Сколько бы ни казалась логически правомерной и непротиворечивой подобная постановка вопроса, она таит в себе ряд невыясненных проблем, которые замалчиваются феноменологами, но в которых критический анализ должен раскрыть внутреннюю непоследовательность, а следовательно, и параконсистентность феноменологического метода. О чём идёт речь? Речь идёт о том, что в монаде можно выделить несколько структурообразующих уровней, которые отсутствуют в организации трансцендентальной субъективности. Уже было подчеркнуто, что идея монады возникает не из саморазвития трансцендентального субъекта, а из резистентности объективного мира, из его упорного сопротивления попыткам быть сведённым к чистым предметным структурам абсолютного сознания. И если чистый темпоральный поток абсолютного феноменологического сознания не нуждается в постоянном соотношении с объективными «мировыми предметностями», чтобы конституировать собственные своеобразные предметные аспекты, то идея монады, т.е. конститутивное единство мира и познающего его субъекта, содержит в себе все как действительные, так и превращённые формы отношения субъект-объект, соответственно сознание-мир. Таким образом, монадологическую структурированность субъекта можно обнаружить не только на уровне трансцендентальной субъективности (а в действительности там её обнаружить труднее всего, потому что редуцированный феноменологический субъект есть вселенная познавательных актов и в этом смысле может быть представлен как идеальная картина актового бытия), но и на всякой другой степени в процессе редуцирования познавательного субъекта до его трансцендентальных оснований. Более того, конкретная монада выступает наиболее рельефно там, где связь между субъектом и миром наиболее непосредственна, а именно — в мире естественной установки. Не случайно везде, где Гуссерль вводит понятие монады, он делает это с доказательствами, представляющими познание в модусе естественной установки. Трансцендентальный субъект может логически обосновать существование монады, но он не в состоянии доказать её фактическое существование, разве что под фактичностью не понимается идеальное бытие феноменов.

Итак, с одной стороны, мы располагаем необходимостью выведения монады с позиции естественной установки, причём её конкретность и фактическая реальность уменьшается сообразно степени редуцированности субъекта. Типов монад, следовательно, столько, сколько существует феноменологически редуцированных картин мира. Фактичность монады сведена до минимума на степени трансцендентальный субъект. С другой стороны, — заявление Гуссерля: «После редукции мы достигаем абсолютного Эго и находим себя с аподиктической достоверностью как фактически сущих»¹⁵⁰. С этой же «аподиктической достоверностью» навязывается вывод, что трансцендентально-эгологическая монада есть *contradictio in adjecto*. Конкретная монада не может быть трансцендентальным субъектом, и то в силу собственной феноменологической логики. Гуссерль закрывает глаза на это противоречие или просто не в состоянии его увидеть и продолжает утверждать, что трансцендентальное Эго монадологично.

Проблема монадологической организации трансцендентального субъекта есть одна из самых сложных в феноменологии — как по своему содержанию, так и по своему методологическому значению. От её последовательного и непротиворечивого решения зависит окончательное решение вопроса о природе феноменологической философии, о том, следует ли её зачислить в лагерь философского солипсизма или признать за ней право осуществить методологическую ревизию совокупного человеческого знания. Из изложенного до сих пор и критического анализа принципов феноменологического монадологизма стало ясно, что сочетание категорий монада и трансцендентальная субъективность невозможно в рамках принятых постулатов, поскольку монада, со своей стороны, также должна быть подвергнута мукам феноменологического познания и редуцирована подобно всякому имманентному объекту (хотя в этом плане монада, как содержащая смысл всех трансцендентных предметностей, есть совершенно специфическая имманентность) до чистого трансцендентального Я. Для феноменологического сознания нет разницы, где искать свои «имманентные» закономерности — в собственных переживаниях или в рациональных или «мировых» структурах монады. Результат всегда один и тот же — раскрывается интенциональная специфика и типология объектов, и с их помощью открывается путь к исследованию «сущностных» структур и взаимозависимостей «формально-логического» разума. Хотя почему именно «формально-логического», а не, например, диалектического, апофатического, антиномического или трансцендентального разума, из объяснений Гуссерля так и не становится ясно. Единственное ясное

¹⁵⁰ Ibid., S. 27.

намерение основателя феноменологической школы — редуцировать законы формальной логики до закона тождества.

Однако оказывается, что монада есть исключительно неподатливый для феноменологического описания и редуцирования объект, хотя бы потому, что она внутренне расслоена, и это внутреннее расслоение не является продуктом конститутивной деятельности трансцендентальной субъективности. Позже Гуссерль введёт понятие «жизненный мир» как предконститутивный уровень всякой субъективности, но, прежде чем дойти до этого решения, он прорабатывает все возможности, которые феноменологический метод представляет для объяснения и обоснования исключительной позиции монадологического субъекта. В ходе этих методологических поисков постепенно возникает и утверждается тема о социальном мире, которая есть средоточие поздней феноменологической проблематики и которая, собственно, остаётся центральной темой феноменологических исследований после смерти Гуссерля.

§ 72. Социальность и intersубъективность

По своей самой глубокой сущности философия не есть солипсистическая дисциплина, а фундаментальная социальная наука, которая не может успешно исполнять взятые методологические обязательства по отношению к частным наукам, если не решит главный вопрос всякого субъективного бытия — что есть человек и что есть личность, что есть общество и каков смысл человеческого существования и истории вообще? Все эти «подвопросы» не только глубоко социальны по своей сущности, но и потрясающе экзистенциальны по своей природе.

Феноменологический анализ трансцендентального Эго доказывает наличие определённой поляризации в структурах редуцированного субъекта познания. Если примем, что интенциональность есть основная характеристика сознания, то единый полюс трансцендентального субъекта необходимо должен быть отнесён к единству разнообразных предметных структур, которые были уже отмечены как предметный полюс интенции. Второй полюс, следовательно, следует искать в безграничном объёме когитаций, которые верифицируют существование идентичного Я-полюса интенции. Таким образом, два полюса трансцендентальной субъективности суть: а) конституированная предметность и б) конституирующая идентичность темпорального потока сознания. Нетрудно сделать вывод, что феноменологический субъект снимает в себе реальные различия между объектом и субъектом и полагает их в сфере абсолютного сознания как его внутренние различия. Связь между ними не реальна, а интенциональна — неэкзистенциальная зависимость между полюсами имманентной

наличности. Но среди всех имманентных и рефлексивных предметностей сознания есть такие, которые не подлежат интенциональному анализу, т.е. не могут быть интенционально опредмечены и конституированы. Это другие трансцендентальные субъективности, которые аппрезентированы в сознании индивида как очевидно данные *Alter Ego*. Гуссерль предполагает, что их место — на стороне Я-полюса интенции, вследствие глубоко укоренившегося в сознании философа убеждения, что акт сам по себе не может быть опредмечен, не говоря уже о бытии этих актов — действующей субъективности. Пределом для конститутивных возможностей трансцендентального Эго есть другое Эго, оно задано как открытый горизонт социальности. Вот как социальное вмешивается без редукций и ограничений непосредственно в святая святых феноменологической субъективности. Непоследовательность или угрызения философской совести? Что бы ни было объяснением, это непосредственное включение социального в сущность познающего субъекта — несмотря на многое истинное, содержащееся в подобных констатациях, — без последствий для общей ориентации феноменологии. Она не становится менее субъективной и менее трансцендентальной.

Понимание феноменологией социального заслуживает специального анализа, но прежде мы процитируем одно из самых известных положений Гуссерля, в котором фиксируется переход от эгологической к интерсубъективной монадологии. И чтобы сразу направить внимание читателя на внутреннюю противоречивость цитируемого пассажа, напомним, что для Гуссерля синтезирование и конституирование идентичных предметных и смысловых единств сознания осуществляется исключительно в модусе тетического сознания, т.е. посредством фундирующих тезисов, которые полагают предмет как сущий, оцениваемый, желаемый и т.д. Смысл этого замечания состоит в том, что Гуссерль понимает конституцию как процесс полагания. А вот и цитата: «Трансцендентальное Эго полагает в себе необходимо одно трансцендентальное *Alter Ego*. Трансцендентальная субъективность расширяется до трансцендентальной интерсубъективности, до интерсубъективно-трансцендентальной социальности, которая есть трансцендентальное основание интерсубъективной природы и мира вообще и не менее (основание) интерсубъективного бытия всех идеальных предметностей»¹⁵¹. Если оставить в стороне феноменологические расширения субъективности, мы увидим, что интерсубъективность, понимаемая как аппрезентированность других Я-субъектов в моём сознании, не является ни заданной, ни апперцепированной, ни индуцированной, а просто положенной, так как положены и остальные предметности феноменологического сознания, хотя и с оговоркой, что здесь речь идёт о

¹⁵¹ Ibid., S. 35.

специфически аналогизирующем полагании. Этим её исключительность как конститутивный предел трансцендентальной субъективности основательно подорвана, что снова возвращает феноменологию в русло солипсизма. То, что это не изолированный факт в творчестве Гуссерля или просто ошибка языка, видно и из других подобных заявлений, разбросанных по статьям и лекциям основателя феноменологии. Можно встретить и более категоричные утверждения, в которых говорится даже не о конституции, а прямо о конструкции, например: «Абстрагируясь от того, что мы строим и реализуем в нас соответствующие мысли и истины, мы познаём через него (формально-логический разум — П.Г.) как мыслили бы возможные разумные субъекты, через это мы конструируем в одной неопределённой всеобщности субъекты чистого разума и их формы разумных деятельностей, в которых они переживают и стремятся к истинному бытию и истине, а также и к истинным ценностям и благам»¹⁵². Для нашего случая это более чем достаточно.

На основе этих двух примеров, имеющих в известном смысле репрезентативный характер, мы можем наметить одну из линий исследования трансцендентальной интересубъективности. По существу, она представляет продолжение — и то закономерное — трансцендентальной эгологии, которая прикрывается коллективистскими и интересубъективистскими фразами. Это продолжение обыкновенно не фиксируется историками и критиками феноменологической философии главным образом вследствие того обстоятельства, что вторая линия, на которой мы остановимся чуть позже, значительно более эффективна и, что точнее, внешне эффектна. За счёт этого первая линия не отклоняется от логического пути исследования субъективности и с точки зрения саморазвития феноменологической концепции является её окончательным и безапелляционным завершением.

§ 73. Эмоциональный априоризм и онтология социальности

Вторая линия обоснования интересубъективности выходит за рамки рационалистических доказательств и приближается к позиции т.н. «эмоционального априоризма», концепции, разработанной наиболее полно Максом Шелером. Согласно Шелеру, любовь есть самая глубинная сущность всякого познавательного акта, который, со своей стороны, осуществляется в форме партиципации — проникновения в эссенциально-определённое бытие предмета. Как трансцендентальное Эго может рассматриваться как совокупность априорных структур рациональности, так и существование экстатического когнитивного слоя в нём может схватываться как совокупность априорных структур познающей эмоциональности. Под

¹⁵² Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 341.

влиянием Паскаля Шелер говорит о «порядке сердца» (*ordre du coeur*), который руководит нравственным познанием в обобщённом смысле и локализует ценности в онтологической иерархии бытия. Он представляет внерациональную сферу субъективности, способ, каким оформляется допредикативная область значений. Познание неопредмечиваемых регионов бытия — а субъективность как бытие постоянно совершающихся актов без сомнения принадлежит к ним — осуществляется посредством параллельного акта со-участия в актовом бытии неопредмечиваемого субъекта. Чужая субъективность дана медитирующему не как предмет, а как параллельно функционирующий центр интенциональных отнесений, который может быть оформлен главным образом двумя способами: а) анималистично, поскольку всякая живая душевность осуществляет интенциональные акты в силу того, что интенциональность есть основная характеристика психических феноменов, и б) персоналистично, поскольку анималии (прежде всего человеческие) социально определены. Достижение чужих душевностей (анималий) и личностей (персон) осуществляется посредством акта т.н. «вчувствования».

Гуссерль не ставит вопроса о происхождении и глубинных основаниях явления и категории «вчувствования», для него достаточно описать только функциональную значимость этого феномена. Однако такой подход слишком эмпиристский и не подходит широко рекламируемому высшему рационализму феноменологии. Максимум, на что способен феноменологический метод, — это провести первичные разграничения между способом, каким я познаю собственную субъективность, и способами, какими познаю субъективность другого. «Здесь мой опыт говорит: Я знаю себя с одной первичной аутентичностью, а другого, психическую жизнь другого — с одной чисто вторичной аутентичностью, поскольку психическая жизнь другого для меня существенно недоступна в непосредственном восприятии»¹⁵³. Вчувствование, следовательно, есть аутентичный перцептивный акт, очевидность которого имеет опосредствованный, вторичный характер. Непосредственное восприятие занимается анализом интенциональных структур сознания, и лишь после того, как оно закончило свою работу до конца, можно говорить о рефлексии над полученными результатами. Первая степень редуцированности трансцендентального субъекта лишена различий между интенциональным и тем, что позднейший анализ раскрывает как аппрезентацию чужого Я. Именно в этом смысле аутентичность вчувствования вторична. На этом этапе критического исследования возникают ряд вопросов, которые остаются открытыми для феноменологии. Во-первых, раз акт вчувствования есть нечто коренным

¹⁵³ Husserl, E. *Formal and transcendental logic*. The Hague, 1969, p. 233. См. также: E. Husserl. *Cartesianische Meditationen*, S. 192.

образом отличное от интенционального акта, то на каком основании можем мы определить вчувствование вообще как психический феномен, раз психический феномен есть по принципу интенционально направленный? Каким образом чужое Я аппрезентируется в структурах субъекта, и, если это происходит с помощью отражения, разве феноменология не наложила запрет на теорию отражения? И в-третьих, какова же всё-таки собственная природа вчувствования?...

Последовательный ответ на эти вопросы пытается дать Шелер, но это происходит за счёт онтологизации всей феноменологической теории познания. Во-первых, хотя и имея характер сопереживания, а следовательно, и переживания, вчувствование есть не психическая, а онтореляционная категория — оно выражает непосредственную связь между экзистенциальным бытием субъективностей. Во-вторых, вчувствование действительно отражает чужую субъективность, но отражает её не как интендированную предметность, как монадологическое единство Я и мира, который другой полагает в себе в качестве его модально сущего, а как чистую функциональность. При этом основные характеристики чужосубъектной функциональности выводятся не путём аналогий, а через их непосредственное схватывание в акте сопереживания. В сфере эмоциональной априорности аналогия непродуктивна как методологическая процедура именно потому, что связана с субстанциальным полаганием другого. В этом отношении Шелер значительно более дальновиден, чем Гуссерль, и не допускает отклонений в сторону солипсизма, которые могут возникнуть из определения вчувствования как акта аналогизирующего аппрезентирования, но зато постулирует существование бога как субстанциальную основу всякого вчувствования. И в-третьих, природа вчувствования определяется как производная от взаимодействия между так называемыми метафизическими центрами человека — силовой, жизненный и персональный. В зависимости от того, какой центр занимает доминантное положение в определённом временном пункте, вчувствование может быть специфически силовым, витальным или персональным. Каждая степень имеет свои собственные закономерности и подразделения (виды и подвиды) эмоционального отношения к другому, которыми занимается специальная теория симпатии. Во всяком случае, чтобы быть действительным актом эмоционального созерцания, вчувствование должно быть неопредмечивающим, неполагающим, неконституирующим. Через акт вчувствования возникает своеобразная экзистенциальная коммуникация между субъектами познания, которая обоснована в таких категориях, как свобода, равенство и взаимное уважение интересов, и которая, со своей стороны, создаёт возможности для их объективного развёртывания. Если я опредмечу своего партнёра по коммуникации, этим я уничтожу его

независимость, сделаю его конституированным фактом моего сознания, и, следовательно, коммуникация как таковая станет невозможной. А вместе с ней и сама социальность, потому что социальность, согласно феноменологии, есть возможность коммуникации. Это главные причины для феноменологического возвеличения категории вчувствования, которые оказываются достаточно мощными, чтобы вызвать закономерную трансформацию феноменологии в экзистенциализм (Хайдеггер и Сартр).

Хотя и разграничиваясь с интенциональными характеристиками сознания и конститутивными функциями трансцендентальной субъективности, для Гуссерля метод вчувствования остаётся единственным методом для конституирования «душевной реальности» и «духовного мира». Кроме того, его значение распространяется и на интенциональное конституирование предметностей сознания. «Вчувствование ведёт... к конституции intersубъективной объективности вещи, а с тем и человека»¹⁵⁴. Эгологическая конституция вещи оказывается недостаточной для обоснования её объективности, и Гуссерль обращается к анализу конститутивных функций intersубъективности, или, другими словами, к конститутивным функциям социальности. Но чтобы осуществлять такие функции, intersубъективность должна быть представлена каким-то образом как растворение, потеря эгологического в социальном. Трансцендентальное Эго конституировалось в актах саморефлексии, но каковы механизмы, по которым оно вписывается как интегральная часть в абсолютную структуру intersубъективности? Каково отношение intersубъективности к рефлексии, можно ли сказать, что она предписывает законы рефлексивного конституирования трансцендентального Эго? По своей самой глубокой сущности эти вопросы связаны с выяснением проблемы социальной природы познания и вообще социальной сущности человека. Превращение трансцендентальной феноменологии в монадологическую есть свидетельство невозможности изолированного от мира подхода к сознанию, а дальнейшая трансформация эгологической монадологии в intersубъективистскую — о тесной генетической связи между объективными социальными структурами и объективностью субъективных картин мира.

Специфика феноменологического трансцендентализма состоит в том, что он следует естественному саморазвитию материального мира *sub specie conscientiae*. Никто не отрицает чрезвычайно большое философско-методологическое значение ретроспективного телеологического рассмотрения проблем. Анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны, исследование более высоких структурных уровней материи помогает более

¹⁵⁴ Husserl, E. Ideen II, Konstitution, S. 169.

точному определению особенностей более низких её структурных этажей. В известном смысле мы даже «конституируем» наши знания об этих более низких этажах, поскольку видим в них вещи, которые были бы недоступны без знания конечного результата эволюционных процессов, совершающихся на более высоких структурных уровнях материи. Ретроспективный телеологизм, который, собственно, представляет применение системного принципа обратной связи к историческим наукам (в самом широком смысле этого слова), есть мощное эвристическое средство в процессе обогащения наших знаний о природе, обществе и человеке.

Но философ потому и философ, что он знает меру вещей. До каких простирается оправданность конститутивного подхода к знанию о предшествующих генетических формациях, имеем ли мы право генерализировать его по отношению ко всей совокупности предшествующих знаний, может ли всякая категория служить телеологическим регулятором историко-генетических исследований? — Для Гуссерля трансцендентальное сознание и есть такой телеологический регулятор всех предметных областей человеческого знания. Сознание трансцендентального субъекта конституирует всё знание о действительности, а вместе с тем и саму действительность. В сущности, Гуссерль даже не новатор в этой области. Если оставить в стороне идеалистическую систематику Гегеля о развёртывании абсолютного духа, который начинается от абсолютной идеи, проходит через её инобытие — природу, и находит себя в культуре, обществе, государстве и нравственности, попытки применения метода ретроспективного телеологизма можно обнаружить и среди философов-материалистов.

Задача, которую Гуссерль ставит в данном случае, — исследовать, как основное свойство интерсубъективности — вчувствование — проявляется на различных структурных уровнях развития одушевлённой материи и увидеть, каким образом знание об интерсубъективности конституирует отдельные «душевные реальности». С помощью расширенного «генетического» знания Гуссерль надеется разрешить и загадку конституции «духовного мира».

§ 74. Конституция «анималий» и «духовного мира»

Первая степень в конституции «душевных реальностей», каковой термин обозначает живые существа, наделённые различными проявлениями психической жизни, определена прежде всего конститутивными воздействиями тела на наше представление об анималиях. Эта степень проходит несколько фаз, общее для которых — конститутивное рассмотрение человека как первопорядковой природы, как первоприродного существа. Из предшествующего этой степени

исследования структур и конституции чистого трансцендентального Я Гуссерль приходит к выводу, что «чистое Я» есть полюс субъективности, в котором актуализируются диалектические различия между Я и объектом. Эти различия зафиксированы в свойстве «превращаемости чистого Я», которое говорит ясно о том, что различия, которые феноменология проводит между объектом и субъектом, суть чисто имманентные различия, не выходящие за сферу трансцендентальной субъективности. На этом этапе вводится и понятие «человеческое Я» как составная часть окружения чистого Я. Понятие человеческого Я, или, другими словами, физический человек как таковой, конституируется в своём качестве как трансцендентный объект, подвластный законам каузальности, прогрессивно или регрессивно изменяющийся в пространстве и времени физической реальности, тогда как чистое Я конституируется как имманентная данность. Связь между физическим человеком и чистым Я осуществляется через «реального душевного субъекта». Для него, как уже упоминалось, не действуют законы физической каузальности, он погружен в отношения особой психической «кондициональности», внутренней обусловленности имманентных психических процессов.

Представление о человеке как физической реальности конституируется на основе движений его тела в пространстве и, разумеется, с помощью чувственных органов, которые определяют его пространственное расположение, производя таким образом конкретно «локализованные» ощущения. Тело, согласно Гуссерлю, есть орган воли и носитель всякого свободного движения. Роль человеческого тела для конституирования (порождения) пространственных значений была разъяснена подробнее в предыдущей главе. Теперь подчеркнём только, что тело исполняет специфические функции по отношению к конституированию «более высоких объективностей» благодаря своему особому положению как центра пространственной и до известной степени темпоральной ориентации, как необходимого элемента в реализации каузальных зависимостей.

Проблема биофизической организации человека и её связи с высшими структурами сознания центральна для философской антропологии. Но как в ней, так и у Гуссерля намечается процесс метафизического обособления этих двух сфер. Вершина этой метафизической антропологии зафиксирована в тезисах Шелера относительно двойственной природы человека. С одной стороны, человек есть физическая реальность, которая генетически связана с высшими проявлениями психической жизни; но чтобы стать личностью, человек должен полностью отделиться от психофизической каузальности (и кондициональности — добавил бы Гуссерль) и отдаться богу. Только в сотрудничестве с богом человек становится «персоной», а бог достигает

своего высшего предназначения. Эти положения являются одновременно и связью между феноменологией и современной философской антропологией. Для Шелера intersubjectивность есть просто другое слово для обозначения высшей реальности, которая у него принимает очертания панентеистического бога. Однако Гуссерль продолжает «наивно» верить, что его «intersubjectивность» не есть метафизический и теологический конструкт.

Итак, моё тело конституировано как вписанное в реальные каузальные зависимости, а выяснение конституции моей психической жизни было бы равнозначно повторному изложению феноменологического метода от его редуктивного начала до учения об интенциональности, синтезе и конституции. Более сложен вопрос с чужим телом и чужим психическим жизнью. Именно здесь Гуссерль вводит категорию «вчувствование», надеясь с её помощью разрешить возможные трудности и противоречия. Чужие существа, наделённые психикой, а возможно, и трансцендентальной субъективностью, представляют собой действительную преграду для логической последовательности и непротиворечивости феноменологической философии. Эта проблема имеет не только логический, но прежде всего этический характер, поскольку цель феноменологии в конечном счёте «помочь» человечеству вернуться на правильный исторический путь, реорганизовать не только частные науки, но и науку, исследующую основы и смысл человеческого бытия. А ориентированная на исключительное положение когитирующего субъекта философия не помогла бы ни в том, ни в другом отношении. Вот почему феноменология обращается лицом к социальным проблемам, но весьма странным способом, самое близкое слово — механически, кумулятивно. И прежде чем мы выясним смысл этой кумулятивной социальности, посмотрим, как феноменология приходит к познанию чужой душевности.

Мы сказали, что Гуссерль рассматривает историко-генетические проблемы с точки зрения сознания. Эта характерная особенность трансцендентализма проявляется и в способе описания чужих «анималий». Они исследуются не в их непосредственном бытии, а преломлёнными через призму их данности для меня. В силу этого обстоятельства основной категорией, фиксирующей бытие чужих анималий, является не категория материи или психики, а категория представленности, «презентности», присутствия. Со своей стороны, она распадается на две подкатегории — «праприсутствие» и «соприсутствие» (апрезентность). Физическое тело чужой «анималии» конституируется в данности первичного «праприсутствия» как действительная наличность предмета. Душа чужой анималии, её внутренняя жизнь даны как «соприсутствующие». Субъект

удостоверяет существование чужой душевной жизни через акт «вчувствования» в неё. Однако «вчувствование» не может рассматриваться как самостоятельная «дающая» инстанция, поскольку представляет другое Я не как самобытие независимой от нас душевной жизни, а как аналогическую модель его внутренних переживаний, о которых я сужу на основании моих собственных переживаний, прикрепляя их как достоверно чужие к внешним чертам и проявлениям чужой психической жизни — мимике, жестикуляции, подвижности, плачу, слезам и т.д. Мог бы я сказать что-нибудь более определённое о душевной жизни *Alter Ego*, если бы не имел информации о движениях чужого тела, о звуковой картине, которую оно создает вокруг себя, и т.д.? Очевидно, нет! Способ, каким я прихожу к собственной душевности, отличен от того, каким познаю чужую душевность. Если бы Гуссерль был последовательным, он применил бы феноменологическую редукцию по отношению к чужому телу, исключил бы всякую «трансцендентность» в опыте и таким образом достиг бы мира психических феноменов другого. Но такой путь невозможен, потому что обесмысливает весь дальнейший ход феноменологического познания. Редукция чужого тела есть одновременно и редукция всякой чужой душевности и персональности, а вместе с ними и всякой социальности вообще. Если допустим на мгновение, что именно я есть эта чужая субъективность, что вполне естественно с точки зрения естественной установки сознания, а, как видим, возможно и с точки зрения трансцендентального идеализма, то необходимо придётся отрицать собственное существование как познающей субъективности, поскольку феноменологический метод, с помощью которого я должен бы её достичь, полагает меня только как тело и смутно предполагает как душевность. А с таким смутным познанием я не смог бы построить какую-либо универсальную философскую науку.

Мы увидели, что методологическое вчувствование несовместимо с духом феноменологического рационализма. На основе одного только «вчувствования» не могут быть оправданы такие категорические заявления: «Я приписываю другому не аналогично познанный мир, а тот же самый мир, который я познаю»¹⁵⁵. Каковы причины, заставляющие меня считать, что другой оперирует теми же понятиями и категориями, что и я? Если бы Гуссерль обратился к анализу социальной деятельности, эти причины стали бы кристально прозрачными. Единство онтологических картин мира коренится в единстве самого мира, в единстве социальности. Для Гуссерля же эти категории суть формально-логические определения активного разума, который предписывает законы для конституирования различных региональных онтологий и прежде всего трёх формальных онтологий — логики, аксиологии и практики. Ясно, что при таком понимании практики её

¹⁵⁵ Husserl, E. Formal and transcendental logic, p. 239.

единство не имеет и не может иметь объективный характер. Единство феноменологической практики «конституируется» в чистой сфере трансцендентальной субъективности, где всякая действительная преобразующая деятельность показана как тень конституирующей активности феноменологического разума. И чтобы мир другого действительно мог быть тем же миром, к которому и я отношусь, моя субъективность должна присвоить всякую чужую субъективность, построить своеобразное синтетическое единство трансцендентальных субъективностей, благодаря которому мир для всех идентичен. Хотя — сразу следует отметить — мир для субъектов есть нечто отличное от мира «в себе», и феноменология пытается вывести единство мира из единства формально-логических форм мышления, которые объявляются всеобщими конститутивными характеристиками трансцендентальной интерсубъективности.

Совокупность логических форм мышления, которые для Гуссерля суть и первичные онтологические формы для исследования действительности, приобретает свою объективную значимость в сфере совместно функционирующих трансцендентальных субъектов, которая была отмечена термином трансцендентальная интерсубъективность. Формы действительности объявляются функцией (конститутивным продуктом) логико-онтологических форм, априорных структур и закономерностей трансцендентальной интерсубъективности. Однако неясным остаётся вопрос о путях, по которым возникает сама трансцендентальная интерсубъективность, а также о её онтологической природе, т.е. о её действительном месте в мире объективных природных отношений и вообще в рамках реального бытия. Ответ на первую часть вопроса требует снова возвращения к методологическим различиям между «вчувствованием» и аналогичным познанием.

§ 75. *Analogue entis et Lebenswelt*

С точки зрения трансцендентальной феноменологии я, как познающий субъект, должен был бы установить бесспорное существование чужой душевности посредством «вторично аутентичного» акта вчувствования в экзистенциальное бытие другого. Однако феноменология есть метод исследования чистых сущностей, а не случайных экзистенциальных предметностей. Вот почему Гуссерль вынужден стряхнуть пыль со старого схоластического трюка, известного под названием *analogue entis*. Сущность экзистенциальной (или онтической) аналогии состоит в перенесении познавательных характеристик и результатов из одной области в другую независимо от того факта, что две области могут иметь различную природу. Этот принцип широко использовался в католической схоластике и особенно в

неосхоластике, возникшей в начале XIX века как попытка реставрации некоторых моментов неотомизма и философии испанского схоласта Суареса¹⁵⁶.

«Онтическая аналогия» делает возможным познание бога, исходя из познания сотворённой природы, несмотря на различия в их «существовании», «генезисе» и предполагаемой сущности. Именно природа есть объективация божественного духа, считают схоластики, о нём мы судим по аналогии с познаваемой природой. Ту же методологическую операцию совершает и Гуссерль: «Моя душа есть самообъективация трансцендентального Эго, душа другого также указывает на одно трансцендентальное Эго»¹⁵⁷. Несмотря на огромный методологический кредит, который Гуссерль отпускает понятию «вчувствование», здесь речь идёт и не может не идти об акте эмпатии в трансцендентальную субъективность другого. Те же, если не большие сомнения вызывает способ, каким Гуссерль устанавливает существование чужой душевности. На основе одного аналогически выведенного понятия Гуссерль предпринимает «аналогичное» проникновение в сущностные определения другого. Доказательство, которое феноменология приводит в пользу существования чужой трансцендентальной субъективности, есть просто модификация известного «онтологического доказательства» существования бога, а по мнению Канта, которого Гуссерль ставит в ряду предшественников феноменологической философии, онтологическое доказательство есть пустая работа.

Итак, метод достижения сущностных характеристик трансцендентальной субъективности есть не «вчувствование», а онтологически интерпретированная аналогия. Но это только половина истины. Имеющимися в его распоряжении логическими средствами Гуссерль не в состоянии описать все особенности «последнего источника объективности» и поэтому применяет к интерсубъективности типично феноменологический метод сущностного конституирования. «Я как пра-Я конституирую мой горизонт трансцендентальных Других как со-субъектов конституирующей мир трансцендентальной интерсубъективности»¹⁵⁸. С этой декларацией

¹⁵⁶ Наиболее известные представители неосхоластики — В. Буцети, Х. Бальмес, И. Клойген, И. Хессен, М.Ф. Шак и Т. Барт. В настоящее время неосхоластическая философия сконцентрирована в двух основных школах — Пулахской школе в Германии и Лувенской школе в Бельгии. Не случаен и факт, что один из руководителей Лувенской школы — доктор теологии и философии Л. ван Бреда — основатель и главный организатор Гуссерлевского архива при теологическом факультете университета в Лувене, где находится издательская база и центр распространения феноменологической философии сегодня. Все эти «совпадения» принуждают нас относиться более внимательно к схоластическому подслою в феноменологической методологии.

¹⁵⁷ Husserl, E. *Formal and transcendental logic*, p. 239.

¹⁵⁸ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Bd. 6, Haag, 1962, S. 187.

методологический солипсизм феноменологии вновь возвращает себе позиции. Конституция трансцендентальной субъективности уничтожает её самостоятельность по отношению к чистому феноменологическому Я, поскольку конституирование горизонта других субъектов есть фактически ограничение их возможного бытия. В этом отношении позиция Гегеля гораздо более последовательна. Гегель считает, что самосознание индивида, которое в данном случае есть аналог редуцированного феноменологического сознания, не может быть понято вне его связей с другими субъектами познания. Только через отношение к Петру Иван приходит к осознанию собственной индивидуальной субъектной неповторимости как носителя общего. Налицо диалектика Я-форм, через которую строится чувство равноправности и индивидуальной свободы. «Каждое (речь идёт о «Я» — П.Г.) есть средний термин для другого, через который каждое опосредствуется и сливается с самим собой, и каждое есть для себя и для другого непосредственная, сущая в себе сущность, которая вместе с тем таким образом есть для себя только через это опосредствование. Они признают себя как взаимно признающие»¹⁵⁹.

Для Гуссерля эгологические трансформации феноменологического Я принимают форму трансцендентального синтеза интерсубъективности. В рамках редуцированного сознания осуществляются два основных типа синтеза: а) синтез «Я» и «Ты», и б) «Мы»-синтез. Главная характеристика полученного таким образом множественного Я-полюса субъективности есть свойство «временного струения» (*Zeitigung*), через которое «социализированный» трансцендентальный субъект актуально наличен во всех своих временных модусах. Основная задача «временного струения» — доказать абсолютный характер трансцендентальной интерсубъективности, так как эгологическая субъективность доказывает своё бессмертие в учении о темпоральном сознании. В поздней феноменологии концепция «временного струения» имеет центральную роль, поскольку синтезировала в себе почти все рассмотренные до сих пор аспекты чистого феноменологического сознания и прежде всего — конститутивные функции трансцендентальной субъективности. Со своей стороны, интерсубъективные синтезы представляют также форму темпорализации, и, точнее, «темпорализация одновременности Я-полюсов, или конституция персональных горизонтов. Это универсальная социальность как «пространство» всех Я-субъектов»¹⁶⁰. Только в трансцендентальном «пространстве» социальности (интерсубъективности) все предметности познания — как действительные, так и интенциональные — получают своё окончательное «оправдание» как существующие в согласии с истинным бытием. Даже и сама субъективность

¹⁵⁹ Гегель. Феноменология духа. София, 1969, с. 169-170.

¹⁶⁰ Husserl, E. Die Krisis, S. 175.

становится в пространстве социальной интерсубъективности тем, чем она должна быть — «конститутивно функционирующим Я».

На первый взгляд, феноменологический путь исследования действительного мира проходит через три этапа: во-первых, как исходная точка движения к действительным структурам мира понимается чистая эгологическая субъективность, во-вторых, идёт интермонадологическая субъективность и, в-третьих, естественно, сам мир. Такая схема, возможно, оправдана и в известных отношениях покрывает собственное понимание Гуссерля по этому вопросу. Но, с другой стороны, не следует забывать, что Гуссерль никогда не придавал особого значения объективирующим функциям интерсубъективности как самостоятельному звену в цепи познавательных отношений между субъектом и действительностью. Она скорее род лакмусового раствора, в котором эгологическая субъективность доказывает свою способность творить (конституировать) мир. Поэтому все высказывания, относящиеся к объективной ценности интерсубъективности в процессе производства истинных знаний о действительности, следует понимать скорее как апологию феноменологического солипсизма. С другой стороны, сам Гуссерль признаёт, что интерсубъективность не есть категория, чья логическая ценность равнозначна эволюционной логике чистого феноменологического субъекта. Это стало ясно и из анализа методологических средств, с помощью которых выводится «объективная значимость» совокупности трансцендентальных субъектов. В лучшем случае интерсубъективность есть интенциональный индекс, который принимается во внимание в процессе эгологического конституирования действительности. В этом смысле она есть понятие, которое во многом сходно с понятием «жизненный мир», и как таковое есть продукт феноменологических попыток рационализации естественной установки. Последние работы Гуссерля представляют ряд текстуальных доказательств в пользу высказанного мнения. «Мир существует постоянно для нас, но в первую очередь он существует для меня»¹⁶¹; или следующее обобщающее высказывание: «[Феноменологическое] *ἐποχή* создает уникальную философскую самость, которая есть основное методологическое требование для действительно радикальной философии... В этой самости я не просто одно Я, а имею свои Ты и Мы... Всё человечество и все личные местоимения стали феноменом в моём *ἐποχή*»¹⁶². О какой самостоятельности чужих субъектов может идти речь, раз они редуцированы до феномена сознания?

Ещё в самом начале исследования мы вывели одно правило, к которому должны строго придерживаться и в оценке попыток стирания сущностного

¹⁶¹ Husserl, E. Formal and transcendental logic, p. 242.

¹⁶² Husserl. E. Die Krisis, S. 188.

различия между феноменом и чужой субъективностью. Феномен есть то, что может быть опредмечено, что превращается в предмет интенционального анализа, тогда как чужая субъективность есть по принципу неопредмечиваемая. Вот почему всякую попытку стереть границы между чужой субъективностью и феноменом мы будем оценивать как логическую непоследовательность и философскую некорректность. В силу этих соображений феноменологизирование человечества как тотальной суммы познающих индивидов будем рассматривать как акт дегуманизации, как посягательство на равноправие и свободу индивида.

Феноменологическое опредмечивание чужого Я и социальности вообще как суммы трансцендентальных субъективностей приводит Гуссерля к весьма печальным выводам и констатациям относительно состояния и перспектив развития наличного социального мира. После того как сам он отрицает право самоопределения (самоконституции) и свободного развития индивида, Гуссерль субстанциализирует собственные логические и методологические ошибки и приписывает их социальной действительности как её «онтологические» определения. Таким образом появляются категории «неистинное бытие», анонимность, забвение, мир внешнего смысла и хаоса, сфера потерянной цели и т.д. Большая часть из них непосредственно входит в экзистенциалистскую философию в качестве фундаментальных категорий.

Феноменологическое учение о происхождении и природе социального мира как коррелята монадологической интерсубъективности представляет типичный пример возведения социального заблуждения в ранг социальной теории. Феноменология признает только один тип мотиваций — «духовного мира» или разума. Все другие детерминационные отношения рода природной каузальности и психологической кондициональности выходят за рамки «рационального» философствования и, следовательно, не имеют теоретической ценности. Мотивация объявлена основным законом «духовного мира», выражением самоактивности и спонтанности мышления. Даже и «вчувствование» теряет свои эмоционально-экстатические окраски и толкуется как методологическая операция, имеющая целью понимание чужой мотивации, проникновение в мотивационную сферу «конституированных» моим Эго других субъективностей.

В феноменологической философии обнаруживаются черты своеобразного гносеологического и методологического «империализма»¹⁶³. В первую очередь он проявляется в формально-логических функциях трансцендентальной субъективности, на основе которых распределяются

¹⁶³ Чаще всего используемое выражение — «империя (Reich) трансцендентально-феноменологического самопознания», см. напр. *Cartesianische Meditationen*, S. 65 и сл.

сферы «онтологического» влияния феноменологии, реализующегося в схемах региональных феноменологических онтологий. Претензия на методологическую ревизию частных наук есть также своего рода имперская страсть. Её следы обнаруживаются и в конститутивных функциях трансцендентальной субъективности и, можем добавить, — intersубъективности, имея в виду сделанные ранее разъяснения относительно квазиконститутивной природы intersубъективности. И как слово империя произошло от слова император, так и социальный мир, по мнению Гуссерля, есть коррелятивно производный от трансцендентальной субъективности в её персоналистической переоформленности¹⁶⁴. Персона есть средоточие социального мира. «Для всякого персонального индивида — пишет Гуссерль — конституируется один окружающий мир с открытым горизонтом... Субъект есть «Субъект-Объект». Иначе конституируется в intersубъективной связи этот единственный мир, в котором есть степени: общающиеся (коммуницирующие) друг с другом субъекты конституируют персональные единства более высокой степени, совокупность которых, поскольку достигают действительные и возможные персональные связи (объединения), составляет мир социальных субъективностей. От этого мира социальных субъективностей должен отличаться коррелятивный ему и неразделимый с ним мир для этих субъективностей, мир социальных объективностей»¹⁶⁵.

Необходимость рационального объяснения «социальных объективностей» ставит перед феноменологией неразрешимую задачу объективирования тех слоёв действительности, которые сами, на допредикативном уровне, задают структуру и «абсолютные» характеристики трансцендентальной субъективности. А на этом допредикативном уровне действует не что иное, как именно исключённые в редукции феноменологически индифферентные гносеологические факторы и, в первую очередь среди них, — практическая социальность. Феноменологическая философия вынуждена признать конститутивную силу практики, и это признание связано с иррационализацией самой феноменологии, которая не в состоянии найти место действительности в субъектно-рациональной схеме познания.

Монопольное право трансцендентальной субъективности на познание существенно поколеблено, что ведет, со своей стороны, к

¹⁶⁴ Согласно феноменологии, конституция персонального Я осуществляется до всякой рефлексии, следовательно, предшествует самоконституированию трансцендентальной субъективности. Этот факт обусловлен, вероятно, тем обстоятельством, что персона есть основной индивид как духовная единица, которая имеет своё происхождение как в трансцендентальной субъективности, так и — прежде всего! — в допредикативных структурах «жизненного мира», который сверх того содержит доопытную, априорную конструкцию мира, развёртывающуюся в априорных науках Логоса.

¹⁶⁵ Husserl, E. Ideen II. Konstitution, S. 195.

экзистенциализации феноменологических категорий и параллельному плюрализированию абсолютной субъективности. Эти процессы, продиктованные нежелательным для феноменологии вмешательством социальности в теорию познания, переживаются как самораспад феноменологической квазитемпоральности — вечного потока абсолютно конституирующего сознания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью настоящей работы было показать характерные черты и специфику феноменологического метода, его внутреннее саморазвитие и закономерные трансформации при решении основных гносеологических вопросов. Учитывая не подлежащий сомнению факт, что сама по себе теоретико-познавательная проблематика находится в строгой зависимости от реализации методологических функций философии, при анализе феноменологической философии мы исходили из внутренней нерасчленённости и взаимообусловленности гносеологии и методологии. Это фактически и главная особенность феноменологического метода. Единство логических, гносеологических, онтологических и аксиологических аспектов феноменологической философии выражается наиболее ясно и определённо в её методе, который отвечает двум главным требованиям к природе философского метода — а) обосновать и конструировать определённую систему философских знаний, и б) содержать в себе совокупность процедур и операций, направленных на теоретическое овладение действительностью. Как системно обосновывающий феноменологический метод является: 1) редуктивным, поскольку исходит не из реальных предпосылок духовной и материальной жизни познающего субъекта, а из редуцированных сфер его чистого сознания, 2) трансцендентальным, поскольку точка зрения экзистенциально очищенного сознания руководяща в процессах самодвижения методологических структур, и 3) созерцательным, поскольку базируется на генерализированном значении пассивного интеллектуального интуитивизма (сущностного видения).

Понимаемый как совокупность операций для теоретического достижения действительности, феноменологический метод может быть определён как: 1) интенциональный, поскольку решает вопрос об отношении между разумом и действительностью специфически трансцендентально-идеалистическим способом, объявляя предмет и содержание познания имманентной сознанию коррелятивной наличностью; 2) синтетический,

потому что базируется на первичной (активной и пассивной) синтетической деятельности сознания, через которую полагаются его предметности и одновременно определяется модус их возможного бытия; 3) конститутивный, так как есть метод порождения (конституирования) теоретических картин о субъекте и сопринадлежащих ему предметных «объективациях» трансцендентальной субъективности; 4) монадологический, поскольку обосновывает коррелятивную связь между субъектом и миром; 5) интерсубъективистский, потому что претендует объяснить и «легализировать» гносеологические аспекты социального бытия, понимаемого как простая совокупность аналогически (апрезентативно) положенных трансцендентальных субъективностей, и 6) солипсистско-эгологический, поскольку не преуспевает в двух предыдущих своих начинаниях.

**Перевод с исходного болгарского языка выполнен зимой 2025 года с помощью ИИ DeepSeek участником форума ТМ <https://dharma.org.ru/board/member42.html>.
Форматирование и редактирование – ТМ.*

Бесплатный доступ к книге осуществляется с согласия автора <https://dharma.org.ru/board/post662724.html#662724>. Перевод предварительно одобрен им же <https://dharma.org.ru/board/post662735.html#662735>.