

ВЛАДИМИР КАЛИНИЧЕНКО

Заметки об интенциональности¹

На моей книжной полке стоит том русской гуссерлианы «Картезианские медитации» с дорогой мне дарственной надписью от В.И. Молчанова: «Володе Калиниченко – любителю феноменологии от ее работника». Эти заметки посвящаю исследователю, с которым мне выпало счастье работать на философском факультете РГГУ: Виктору Молчанову, работнику феноменологии от ее любителя.

1.

Ниже речь пойдет о феноменологическом языке, об анализе трудностей, с которыми связано использование этого языка. Эти трудности коренятся в трансцендентальном повороте Гуссерля, благодаря которому феноменология собственно стала пониматься как теория сознания. Я покажу, что этот язык требует новой интерпретации и предложу такую интерпретацию.

С этой целью возьмем ключевое «понятие» интенциональности: я намерен выявить один смысловой пласт интенциональности, который позволяет лучше уяснить роль этого понятия в анализе сознания, более того, прояснить смысл самого «анализа сознания», резоны такого анализа и осмысленность его. Дело в том, что некоторые распространенные в феноменологическом сообществе суждения относительно сознания, как мне представляется, остаются нерелевантными тому опыту оригинально данного, который должен лежать в основании феноменологических интуиций и суждений, в соответствии с исходными принципами феноменологии.

¹ Эти заметки включают, наряду с другим материалом, существенно исправленные и дополненные положения статьи «К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля», опубликованной в № 10 «Логоса» за 1997 г.

Моим ближайшим предметом, таким образом, является феноменологический язык. Одной из причин отмеченной выше нерелевантности является смешение метаязыка и языка-объекта феноменологии. Такая ситуация не специфична для феноменологии, но она специфична для разного рода «теорий сознания», а значит и для трансценденталистски ориентированной феноменологии в ее гуссерлевском варианте.

При этом я буду исходить из различения двух типов метаязыка. **Первый** (в дальнейшем тексте — **метаязык-1**), понятие которого установилось в логике, лингвистике и семиотике в целом, представляет собой средство некоего “первичного членения мира” для основного языка (языка-объекта) и определяет лексику и грамматику этого языка. Соотношение метаязыка и языка-объекта, способы их разделения, различия и пересечения их генетических траекторий, семантических возможностей и функций — все это непростые вопросы исследований семиотики и логики. Возможно, эти вопросы по видимости упрощаются, когда дело касается не естественного языка, а “вторичных знаковых систем,” — к каковым можно отнести и феноменологическую теорию. Упрощение здесь связано с тем, что в последнем случае можно в достаточной мере отчетливо произвести идентификацию метаязыка, — поскольку сам язык в большей части своей лексики, терминологии и представлений, лежащих в их основе, устанавливается “на месте”, и теория, пригодная для коммуникативной функции не должна предполагать слишком далеких отсылок к образному составу естественного языка, ибо представляется очевидным, что естественно-языковая основа вместе с релевантным ей культурным пластом традиций затрудняют упомянутую идентификацию, — если вообще не превращают ее в бесконечную задачу.

Феноменологическая теория выделяется в этой связи одним формальным моментом: провозглашая едва ли не основным своим приемом описание, она изначально нацелена на поиск описуемых «вещей», которые лежат в основе ее положений, относящихся как к предмету, так и к методу. А если такие вещи не усматриваются, то их в этой функции замещают сами предметы и методы. Иначе говоря, «принцип всех принципов» должен действовать как в сфере языка-объекта, так и для метаязыка. Скажем, феноменологическая редукция выступает исходно как особое переживание, отвечающее тому исходному удивлению, которое, по Аристотелю, определяет свой собственно философский исход. И уже на последующих шагах этой философии, в феноменологии, редукция получает статус особой сложной процедуры или метода. Но в феноменологии дело придания подобного статуса описания усугубляется тем, что здесь содержательные высказывания относительно самих процедур или методов должны быть описаниями того, что дается непосредственно или — в «оригинально дающей интуиции». Последнее есть следствие особого проекта феноменологической теории в соответствии с лозунгом «zur Sachen selbst», — и как раз это накладывает особое требование к методу: его конструктивизм относительно предмета

должен быть нулевым, метод не должен нарушать самоданности предмета, того, что дается в оригинально дающей интуиции. Однако парадоксальность тут в том, что эти феноменологические дескрипции не являются описаниями внешних предметов. Вот вам резкая, с характерной для феноменологической речи М. Шелера смещенностью или расфокусировкой смыслов вопроса и ответа, формулировка: «...Метод, в соответствии с которым подлинные сущности и сущностные взаимосвязи предъявляются для усмотрения, состоит в следующем: если возникает вопрос, является ли нечто данное *подлинной сущностью*, то очевидно, что если оно действительно — сущность, то любая попытка «наблюдать» это данное невозможна уже потому, что для того, чтобы сообщить наблюдению определенную направленность на объект и его содержание, уже должно существовать как предпосылка экземплифицирующее видение этой данности в объекте»². Иначе говоря, мы усматриваем то, что, подобно платоновской идее, невозможно наблюдать впрямую, а следовательно, невозможно и описать. Тогда в чем суть феноменологических дескрипций? — Они, как известно, всегда суть описание того, *как* нечто (сущность или категория) усматривается, описание переживаний и их интенционального состава.

Отсюда следует особое затруднение для феноменологии — ответить на вопрос: «переживание — чего?». Ведь если запретить такого рода вопрос с «реалистическим оттенком», сославшись на то, что феноменолог имеет дело исключительно с ноэтическим содержанием, — то тот же вопрос вернется в метаязыке или саморефлексии феноменолога: а как мы усматриваем нечто по составу в самом переживании? И если здесь мы не найдем (или не «положим») чего-то самоданного, значит и «принцип всех принципов» не будет принципом для «первого лица», принципом для того, кто его формулирует. А такая забавность ситуации несовместима с серьезностью феноменологии или, по крайней мере, ее создателя. Поэтому Гуссерль столь скрупулезно исследует понятие акта, вводя много соответствующих различий, и отгораживает себя от платоновского «реализма идей»³. Отсюда можно усмотреть и особую заботу

² Шелер М. Феноменология и теория познания. — Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. — С. 216.

³ В нашей литературе имеется беспрецедентная по своим различающим возможностям, релевантным гуссерлевским исследованиям работа Н.В. Мотрошиловой «Идеи 1 Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию». М.: «Феноменология — Герменевтика», 2003. Здесь, в частности, автор не менее плотно и цепко, чем Гуссерль, исследует соотношение сущности и ее данности, как его понимал сам Гуссерль, и показывает возникающие здесь трудности. Приведу одну только цитату на с. 136: Согласно Гуссерлю, «...нельзя отождествлять сознание сущности и самое сущность. Положение таково: сознание сущности, дающее из самого изначального, из первоисточника — это, по терминологии Гуссерля, *идеация*, т.е. сознание спонтанное, оно *внесущностно*. А индивидуальный предмет может «являться», осознаваться — причем без всякой спонтанной деятельности «над ним (an ihm)». Но тогда возникает другой вопрос, неудобный для феноменологии. Не получится ли, что сущ-

феноменологии: свести, по возможности, к нулю конструктивизм своих описаний. Следовательно, эта забота направлена на «заметание» следов оппозиции язык-метаязык: описание в принципе не должно быть метаязыком, в противном случае это означало бы, что оно не описывает, а задает, проектирует то, что еще только подлежит описанию, в то время как первое слово здесь должно принадлежать «видящему зрению».

2.

Язык, которым пользуется рефлексия, всегда есть метаязык (обратное не всегда верно). Так, когда мы в рефлексии выделяем наши собственные действия в качестве субъектов, усматриваем (не наблюдаем) «от первого лица» наши собственные «способности», такие как мышление, восприятие, воображение, память и т.д., то все эти «вещи», по меньшей мере, определяют допустимую «грамматику» предметного языка или языка-объекта. В данном случае, например, я могу сказать: «вспомненное мною сейчас, не может быть сейчас воспринято» и т.п. Однако ясно, что далеко не все случаи «правил грамматики» соответствуют рефлексивно выделяемым предметам, т. е. требуют для своей интерпретации обязательной реконструкции (или псевдореконструкции) действия субъекта как условия своей реализации в осмысленной речи.

Выделение метаязыка рефлексии играет особую роль в анализе философского текста: дело в том, что в философских теориях сама рефлексия выступает одновременно и способом анализа и предметом анализа, и в силу этого результаты рефлексии и ее термины трудно отделить от языка описания, в терминах которого фиксируются и выявляются предметные связи, т.е. содержание изучаемого предмета. Смешение рефлексивно-метаязыкового и содержательно-объектного уровней оказывается источником интересных возможностей философского дискурса вообще, — но возможностей иногда столь же многообещающих, сколь и тупиковых.⁴ Это смешение не хаотично, оно может подчиняться своим правилам, так сказать, «локальной грамматики», и это не просто факт полисемии, но особое использование знаков, при котором движение в одной знаковой системе (или квазисистеме) замещает движение в другой.⁵ (По аналогии с «синестези-

ность — это фикция, вымысел, как и хотелось эмпиристам. Скептикам? Гуссерль дает ответ на этот вопрос предварительный, и пока что надо признаться, не совсем удовлетворительный ответ постижение и созерцание, «высматривание» сущностей — это изначально дающий акт, аналогом которого является не воображение, а чувственное восприятие».

⁴ Известно, сколько усилий прилагал Кант, чтобы избежать такого смешения, например, разделяя определяющую и рефлектирующую способности суждения.

⁵ Сами эффекты такого замещающего движения были зафиксированы и исследованы в работах Г.П. Щедровицкого и его учеников.

ей» здесь можно говорить о своего рода *синсемии*, но лучше оставить старый термин, имея в виду под эстетикой «эстетическое осуществление», форму письма, — как это понимал М.М.Бахтин в «Авторе и герое эстетической деятельности». Поэтому, говоря в дальнейшем о синестезии, я буду иметь в виду этот смысл).

В виду такого положения рефлексии, на метаязык падает нагрузка двойной функции: наряду с обычной — быть условием возможности осуществления языка в целом (производя «первичное членение мира»), появляется иная: из «условий возможности» превращающая метаязык в рефлексивное средство анализа *содержания* основного языка. Я не обсуждаю сейчас вопроса о том, может ли в принципе метаязык исполнять такую функцию — я только подчеркиваю, что пригодность метаязыка к такой функции не очевидна. По сути речь идет о том, что в роли средства анализа языка-объекта метаязык «имеет дело» с собственными производными, а не с чем-то «другим», и поэтому функция «быть средством анализа» предполагает некое самоотчуждение метаязыка или предметизацию его семантических структур, которая была бы «на равных» с предметами или персонажами сюжетных предметных пространств языка-объекта. Например, если мы в рефлексии выделяем воспоминание в отличие от воображения, то предметизация осуществляется за счет интерпретации этих актов действия как способностей, присущих человеку, субъекту. Тогда мы говорим: он вообразил, или вспомнил, — на самом же деле, или с феноменологической установки, вовсе не очевидно, что состояние сознания этого субъекта сопровождается рефлексией, где различается воображение и память, и вообще не очевидно, что данное различие разрешимо в предметном, в данном случае, антропологическом, уровне.

Заметим, что такая рефлексивная функция метаязыку может сознательно навязываться из особой онтологии мышления, а именно той, которую я условно назову “гегелизмом” — имея в виду стремление превращать рефлексивные конструкты, необходимые для философского исследования чего-то иного (не рефлексии, — или, во всяком случае, не только рефлексии), — в моменты бытия или “самодвижения” этого иного.⁶

Как известно, конкретно такая направленность обусловлена тем, что предметом рефлексивного изучения выступает сознание или мышление — что вместе с допущением тотального онтологического статуса этого сознания (т.е. допущением, что все, так или иначе, есть сознание, мышление, понятие, или Дух) как раз и определяет указанное пре-

⁶ Вспомним, в чем заключалось главное возражение Гегеля Канту по поводу онтологического доказательства: для Гегеля доказательство рассматривалось не как чисто мыслительный процесс, но как процесс онтологический, как возвышение человека к Богу. (см. Гегель. Лекции о доказательстве бытия Бога. — Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.2 М.: Мысль, 1977).

вращение. Такая онтологическая установка как бы захватывает в свою предметную сферу рефлексивные структуры, а вместе с ними — и структуры метаязыка. Тогда в философской теории появляются сложные кентаврические образования с остатками функций метаязыка, рефлексии и языка предметного описания. “Языковая игра” одновременно в этих трех планах требует особого искусства, и в то же время делает практически невозможной коммуникацию в языке такой теории, поскольку идентификация языкового статуса тех или иных содержаний оказывается произвольной или, во всяком случае, правила такой *синестезии* часто лежат за пределами выразимого.

Тогда возникает странный эффект: последовательно рационалистическая и рефлексивная установка такой теории, ее ориентация на “строгую науку” приводит к теоретическим представлениям и конструктам, которые в силу перепутанности указанных функций выражают и замещают уже не объектное содержание (объект вообще может испаряться из их поля) — а играют роль скорее стимулов (даже уместно сказать — симулякров) или напоминаний об объекте. Это и выражается в лозунгах решительного антинатурализма. Мы узнаем здесь стремление Гегеля избавиться от гносеологической вненаходимости предметам своих анализов (собственно это и есть то, что лежит в основе «спекулятивного»), но можно узнать сходную установку и в современных исследованиях сознания, ибо здесь сам предмет провоцирует гегелизм просто уже тем, что “сознание исследуется посредством сознания”. Эта ситуация проявляется и в спорах интерпретаторов о статусе основных представлений гуссерлевской феноменологии.

Во всяком случае, не лишено оснований считать, что скажем “интенциональность” в той же мере “структура сознания” (т.е. характеристика предмета феноменологического анализа) — в какой она же играет роль своеобразного символа, индуцирующего определенную — феноменологическую — установку в отношении анализа предметов (в том числе и самого сознания) и в этом своем статусе явно относится к первичному *метаязыку* феноменологии. С другой стороны, актологические характеристики интенциональных структур явно получены благодаря рефлексии. Поэтому метаязыковые и рефлексивные функции оказываются трудно различимыми в конкретной феноменологической «лексике».

Противоположную установку, по крайней мере, в принципе исключаящую придание метаязыку рефлексивной функции, установку, для которой “условия возможности” или любой трансцендентальный план в принципе не предопределяют плана предметного содержания и принципиально отделены от него — я назову “кантовской”, не собираясь здесь обсуждать корректность таких именных привязок и, равным образом, преимуществ и недостатков обеих установок. Кроме того, остается вопросом, в какой мере можно феноменологию в ее разделах и этапах трактовать как реализацию той или иной установки.

3.

Представление о *втором типе* метаязыка (**метаязык-2**) мы находим в работе Мамардашвили и Пятигорского “Символ и сознание”⁷. Необходимость такого языка здесь диктуется одной особенностью сознания как предмета анализа (вопрос о классе таких предметов, в число которых, наряду с сознанием, входит язык, в указанной работе затрагивается, но остается не проясненным), — а именно: сознание, как говорят авторы, не может быть непосредственно жизненно пережито. Это значит, что сознание недоступно прямому опыту, в котором мы имели бы дело с данностью сознания или могли идентифицировать какую-либо данность как данность именно сознания. (Здесь, таким образом, проводится отождествление: быть данностью и иметь возможность быть непосредственно жизненно пережитым — одно и то же. В то же время считается, что имеются данности, которые уже в семиотическом плане вызывают представление именно о сознании и являются символами сознания, в онтологическом же плане именно сознание является символом, вызывающим наши состояния, в которых мы «имеем» содержание отмеченных данностей). Поэтому мы можем описывать не само сознание, но нашу работу с ним. Отсюда вытекает то, что феноменология с ее ориентацией на «оригинально самоданное» не может быть в принципе теорией сознания. А в плане стратегии, она не может быть трансцендентальной, но только сугубо реалистической, — что и было характерно для феноменологии геттингентской школы, особенно для Райнаха.

Язык «описания сознания», согласно авторам, есть *метаязык* (метаязык-2) относительно того языка, в котором говорится нечто о «самом сознании». Поэтому и всякая «теория сознания» может быть только метатеорией. Уже это обстоятельство делает проблематичным некоторые принципы и толкования феноменологического подхода к сознанию, где существенным предположением является то, что в феноменологическом опыте мы можем «иметь дело» именно и непосредственно с сознанием.

Отмеченной особенностью, подобно сознанию, обладают, очевидно, всякие *тотальные* для нас предметы. Тотальность означает, что «жизнь» этих предметов является условием возможности нашего осмысления любых предметов (в том числе и тотальных). Они, таким образом, не только суть априори всякого нашего разума, но и всякое наше разумение есть в каком-то смысле «продолжение» или одно из осуществлений их собственной «жизни». Поэтому относительно такого рода предметов мы не имеем никакой точки вненаходимости, которая бы позволила развернуть познавательную стратегию. Последний признак,

⁷ См. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1977.

собственно, ставит под вопрос саму возможность называть их предметами. Мы, однако, будем называть их предметами в особом смысле, или квазипредметами, — следуя терминологии «Символа и сознания». (Отметим, что такое понимание метаязыка и метатетории блокирует указанный выше гегелизм).

Эти предметы познаются в непрямом опыте (такую особенность фактически и выделяют авторы “Символа и сознания”, когда говорят: мы можем иметь дело не с самим сознанием, но только с тем, как мы работаем с ним. Хотя здесь и возникает вопрос, каковы основания считать, что мы можем работать именно с сознанием, если признаем при этом невозможность данности сознания? Ответ может быть не феноменологический, а прагматический, а именно, без ссылки на какое-либо «объективное положение дел»: мы относим определенного рода работу именно к работе с сознанием потому, что тем самым мы идентифицируемся с определенной культурной традицией, или: мы поступаем так, поскольку тем самым подтверждаем определенные сложившиеся этические ценности или антропологические предположения.

А феноменолог мог бы ответить: здесь нет проблемы, потому что способы данности различны, — так что сознание, становясь предметом анализа, может быть охарактеризовано посредством той интенциональной предметности, которая формируется в нашей исследующей интенции. Иначе говоря, когда мы говорим, что «работаем с сознанием», и при этом можем иметь в качестве данности саму работу, то интенциональный предмет всегда подразумевается, пусть даже речь в терминологии Гуссерля идет о пустой интенции.

Можно согласиться с таким ответом, только заметив: когда говорится о непосредственно жизненной непереживаемости сознания, то имеется в виду, — если вспомнить феноменологический “принцип всех принципов” и принять феноменологический язык, — что в интенциональном составе предметности сознания или ноэтическом составе — в данном случае — сознания, постигающего сознание (или в составе предметности, которая относится к сознанию как знак или симптом последнего, или как знак указанного рода тотальных предметов), нет ничего оригинально данного или данного собственной персоной (*Selbstgegebene*), ибо этот состав конструируется, а не дается в интуиции: эта предметность, относящаяся к тотальности, всегда есть некий «осадок» самой тотальности, эффект ее действия в нас, а не эффект нашего действия в отношении ее. (В соответствии с тем, что данность для Гуссерля — это, прежде всего, данность в интуиции, «списанной» в конечном счете с восприятия)⁸. Такая привязка к восприятию для Гуссерля, по видимому, отвечала тому, что только относительно восприятия можно говорить о максимальной «пассивности» или рецептивности сознания и потому

⁸ На это особое внимание обращает Р. Ингарден. См. его «Введение в феноменологию Гуссерля» М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

сводить момент конституирования к минимуму, — в то время как для других видов когитаций трудно говорить о минимальности конституирования, а стало быть, и о «максимальности» возможной дескрипции.

В этом плане необходимо различать данность предмета — и данность рефлексивной предметности. Интенциональная структура сознания или интенциональное переживание — это в принципе рефлексивные структуры, — и это не то, что можно было бы назвать оригинально данным. Эти структуры в феноменологической работе могут конкретизироваться, отличаясь друг от друга в зависимости от того, с каким модусом предметности имеет дело феноменолог, — скажем в восприятии мы можем иметь дело с оригинально данным (одна, видимая сторона объемного предмета) и можем таким образом “переживать” эту данность. Однако нужно держать во внимании то, что сами эти отличия вторичны или чисто номинативны: они дублируют отличия первичные (или более первичные), а именно, отличия самих когитаций (восприятия, памяти, воображения и т.д.). В то время, как в рефлексии феноменолог реконструирует интенциональную структуру этого переживания (например, восприятия), оригинальность данности именно восприятия неизбежно испаряется, ибо рефлексия есть всегда последствие — в данном случае, последствие восприятия.

Но тогда возникает вопрос, существенный для статуса и непротиворечивости самой феноменологии: на какое “оригинально данное” опирается сама феноменологическая конструкция интенциональности сознания? Я коснусь этого непростого вопроса ниже. Если теперь вернуться к феноменологическому возражению против утверждения о непредметности или непереживаемости сознания, то нужно заметить и следующее: если только не ограничиваться чистыми дефинициями, которые нередко совершаются неявно и меняют смысл слов и терминов, — то нужно иметь в виду, что сознание, о котором идет речь в метатеории и которое не может быть дано оригинально — все же фиксируется в своем бытии и необходимости нашей с ним “встречи” как в нем находящихся и рефлектирующих. Это означает, что есть данности, которые указывают на существование сознания. Это означает также, что «само сознание» не есть только конструкт определенного языка или исторической культуры. Философия метатеории, таким образом, разделяет известную нововременную ориентацию на сознание и субъект в принципе. Вопрос о том, что может а что не может быть дано оригинально, «собственной персоной», и это вопрос о символе и вопрос о границах самой феноменологии.

Каким образом можно совместить интенциональную предметность сознания и то, что «само сознание» не может быть непосредственно жизненно пережито? Интенциональная предметность (она же, как я пытаюсь показать в данной статье, есть и квазипредметность — в терминологии метатеории) — это предметность в переживании, схватываемая через рефлексия интенционального акта, — но не переживаемая пред-

метность. И «само сознание» только в этом смысле может быть интенциональным предметом. Тогда каким образом можно различить по “интенциональным характеристикам” предметы, которые могут и которые не могут быть непосредственно жизненно пережиты? Ответ: это различие вообще не может быть схвачено в терминах интенциональности, и, следовательно, лежит за пределами феноменологической теории. Ибо: интенциональная предметность — это предметность сознания как таковая. В ее терминах специфика предметности не тематизируется. Можно сказать и иначе: тематизация конкретных предметностей требует дополнительных средств, — это могут быть и дополнительные смыслы и значения, добавляемые *ad hoc* к самим интенциональным структурам. Эти дополнительные смыслы и различия или даже типология требуют иного, нефеноменологического языка (это может быть язык древней или новой традиции, это может быть язык архетипов или культуры, — во всяком случае, туманность его происхождения и, одновременно, принудительность уже подталкивают к тому, чтобы отнести этот язык к метаязыку-1).

Но я признаю законность вопроса о том, какая принимаемая типология в принципе может быть релевантна феноменологической теории, какая типология допустима в терминах интенциональных, ноэтико-ноэматических структур, и в частности, тот же вопрос возникает, как это мы увидим ниже, уже в самом феноменологическом языке — как вопрос о параллелизме ноэтического и ноэматического анализов. Вопрос в том, насколько *феноменологически релевантно* различие таких когитаций, как восприятие, воспоминание, воображение и т.п.? Или иначе: может ли феноменология реконструировать эти когитации как различные именно на основании феноменологических принципов, и, следовательно, снять их метаязыковый характер, превращая из символов наших состояний в знаки описаний наших состояний?

Ниже я постараюсь подтвердить эти вопросы и развернуть далее, — впрочем, ограничиваясь, скорее, лишь предварительным указанием на далеко не все эпизоды, где интенциональность появляется как своего рода решающий герой драмы феноменологических поисков. Меня интересует сам момент и необходимость ее появления, — после того, собственно, как ее основные характеристики уже известны и ей остается “сыграть роль”.

4.

Возможно ранняя работа Гуссерля “Философия арифметики” является истоком и тайной его последующего движения — несмотря на отказ от психологизма⁹. Во всяком случае, сама ориентация на поиск и вы-

⁹ Не случайно проф. Р. Бернет считает, что не следует преувеличивать степень отхода Гуссерля от программной установки его ранней работы. Поэтому “Философия арифметики” остается актуальной работой для понимания феноменологии

явление субъективных оснований — в пределе — всех смысловых конструкций, включая самые абстрактные понятия и законы логики, математические истины — остается его основной задачей. В “Логических исследованиях” вместе с критикой психологизма происходит поворот к трансцендентальной философии, и в то же время — выработка представлений, понятий и приемов, которые замещают психологию, играют роль своего рода превращенной формы психологии. Сама же психология — особенно в “Идеях...” — начинает сознаваться как этап на пути редукции, ведущей к сфере чистого сознания как той подлинной основе, поиски которой начались с “Философии арифметики”.

Одно из важнейших замещений психологического совершается в семантическом поле понятия “переживания”. Уже в первой части “Логических исследований” Гуссерль разъясняет, что его анализ направлен не на содержание теорий, в которых присутствуют идеальные предметы, а посредством рефлексии — на переживания, в которых эти предметы становятся данными сознанию. Во Введении ко 2 тому он говорит также, что идеальные предметы сами со стороны своего содержания не даны предметно, им не соответствует никакая чувственно данная предметность. И потому только переживание *этих идеальных предметов* выступает тем, что может быть исследовано со стороны предметности, ибо сами переживания могут быть даны с очевидностью. Тут, казалось бы, Гуссерль движется точно в русле метатеории из «Символа и сознания». Но он делает исключение, по крайней мере, для одного предмета — самого сознания и благодаря отождествлению: сознание и есть поток интенциональных переживаний. А сами переживания (значит и сознание) можно описывать и они даются в оригинальной интуиции. Но ведь переживание — всегда я-переживание, переживание от первого лица. Когда я совершаю редукцию, добираясь до сознания, то, во-первых, редукция не принадлежит к числу простых когитаций и стало быть она не может поставлять оригинально дающую интуицию. Во-вторых, в редукции происходит смена переживаний и, следовательно, смена Я «в сторону от» эмпирического Я, или смещение по мере символизации Я, которое выпадает в осадок рефлексии, — вплоть до трансцендентального Я, конечно не того, живого Я, которое остается тем же самым и которому все равно что переживать.

Известно, что суть своего феноменологического подхода Гуссерль первично характеризует как описательный эйдетический анализ переживаний. Ключевой характеристикой переживаний является интенциональность. Переживания, в свою очередь, категоризируются Гуссерлем в качестве “актов”. Итак, феноменологический анализ понимается как изучение интенционально организованных структур переживаний, лежащих в основе всякого значимого смысла, всякой предметности, кон-

в целом. — См. Bernet, Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. — Felix Meiner Verlag., Hamburg. 1989. — S. II.

ституируемой в интенциональных актах — или — согласно известному тождеству Гуссерля — актов сознания. Но специфика феноменологии определяется не просто введением интенциональности (при всем отличии ее трактовки от Brentano). Гуссерлю необходимо было обосновать множественность форм интенциональности, интенциональных отношений. (Позиция Brentano не принималась им потому, что здесь различие интенциональности предопределялось различием интенциональных предметов — а это был натурализм своего рода). Только множественность и могла оправдать интенциональность как основу анализа предметностей сознания, — поскольку переживание играет роль места, истока, — где и откуда формируются значения и их предметные наполнения. Эта множественность или сущностное различие переживаний понимается не на основе предметного содержания, а на основе того, *Как* дается в переживании (сознании) предмет.

Таким образом, отождествление сознания и интенционального переживания позволяет одну модальность вопроса о данности (предмет дается “в” переживании) переводить в другую (дается — сознанию). Тем самым, несмотря на отмеченное тождество, Гуссерль фактически создает изначально возможность для “лексической неоднородности” феноменологического языка. Само введение “переживания” не было простой данью симптоматичному для начала века вниманию к “философии жизни”. Гуссерль своей явно иной — в отличие от Дильтея — трактовкой переживания, отождествляющей последнее с сознанием, не желает занимать внешнюю позицию критика классического (прежде всего кантовского) трансцендентализма. В отличие от Дильтея, Гуссерль не стал герменевтом¹⁰. Наоборот, он рассматривает себя продолжателем трансценденталистской традиции, исследователем сферы чистого сознания, — оставляя все же, благодаря “переживанию”, неопределенную и, по сути, неудобную для этого чистого сознания перспективу стать предметом “строгой науки” или, — того хуже — стать источником всяческих генезисов и конституирований, наполняясь “живой кровью”, отсутствием которой Дильтей укорял трансцендентального субъекта.

5.

Хорошо известно и многократно описано отличие гуссерлевской трактовки интенциональности от трактовки Brentano и Мейнонга. Основным недостатком этих трактовок Гуссерль считал то, что предметные

¹⁰ Интерпретации, которые наряду с аналитикой опыта можно выделить в текстах Гуссерля (Об этом различии см. Предисловие В. Молчанова к переводу 2 т. Логических исследований: Эдмунд Гуссерль, собрание сочинений, т. III (1). Логические исследования. Перевод с немецкого В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001) суть самоинтерпретации и потому для собственно герменевтических штудий их нельзя брать в расчет.

различия в контексте интенциональных отношений заключались все же именно в различии предметов. Гуссерль же последовательно стремился изгнать всякие остатки натурализма. Он понял, что интенциональная связь не существует отдельно от сознания и предмета, — хотя об этом догадывался и Brentano, однако до конца извлечь все следствия здесь ему помешали психологистические отождествления. Гуссерль считал, что есть нечто единое (поток переживаний, жизнь сознания), а интенциональность может характеризовать сущность именно внутренней связности этого единого потока, а не “психические феномены” в их отличие от «физических». Разрывать эту связность можно только находясь в “естественной установке” — и то, совершая некоторое насилие над языком, ибо естественная установка не нуждается в слишком радикальном различении “естеств”, поскольку все они в конечном счете уравнены в бесконечной связной цепи каузальных связей. Наоборот, выделение тотально имманентной сферы чистого потока интенциональных переживаний благодаря “очищающей” редукции, оставляющей сущий мир как он есть, в то же время впервые создает возможность, — хотя только возможность — языка “строгой философии” как наиболее, по убеждению Гуссерля, ответственного человеческого дела.

Уже поэтому можно заметить, что гуссерлевское задание интенциональности не есть следствие “интроспективного” наблюдения. В этом понятии переплетены слои различной по характеру работы: рефлексии, описания, конструирования, саморефлексии и даже... мифологии. Рассмотрим ближе некоторые относящиеся сюда детали. В “Картезианских медитациях” парадигма интенционального анализа обсуждается еще раз в связи с *Ego cogito*. Так, обсуждая специфику науки как системы обоснованных суждений, Гуссерль понимает вопрос о том, как может быть удостоверено суждение, сугубо актологически. Обоснование суждение есть соответствие акта суждения тому, что обсуждается.¹¹ Очевидно, что такая ссылка именно на акт, а не на содержание суждения, может быть осмысленна, если только содержание суждения само связано с актом, или, иначе говоря, — если содержательный и актологический моменты параллельны, находятся в каком-то жестком соответствии. Иначе ведь было бы невозможно понять саму обоснованность как обоснованность содержания. Далее, обоснованность сама основана на очевидности. В то же время, считает Гуссерль, следуя Декарту, очевидность мира и связанность его истин не обладают аподиктичностью. Аподиктичность в конечном счете достигается обращенностью к *Ego cogito*. Поэтому вопрос обоснования требует обсуждения возможностей постижения Я с его жизнью сознания.

Эта жизнь сознания в ее необходимой чистоте достигается благодаря редукции. В редукции, говорит Гуссерль, я обретаю себя как чистое *Ego* с чистым потоком моих *cogitationes*. Что это значит — “обретаю се-

¹¹ См. Husserl Ed. *Cartesianische Meditationen*. Hrsg. E. Ströker. Hmb.1997. S. 13.

бя”? Очевидно, обретаю себя как предмет дальнейшего анализа, который может совершаться мною только как эмпирическим живым существом. Обретение через редукцию есть предуготовление к дальнейшему анализу, есть простое понимание самой “чистоты”, предмета: понимание того, что вот есть такое чистое Я, которое подобно платоновской “идее” предшествует — во всяком случае, в самом нашем разумении — всему, что от этого чистого Я исходит и зависит от нашей эмпирической жизни и от наших интеллектуальных занятий.

Теперь заметим, что обретаю чистое Еgo, я обрел некое разумение — но тем самым вовсе не превратился в самое то, что я разумею. Я даже пока не имею это чистое Еgo, строго говоря, предметом своего дальнейшего анализа, мне пока что не за что ухватиться, поскольку нет никакой предметности, в поле которой я что-то мог бы описывать, реконструировать, осуществлять опыт и т.д. А есть некая рефлексивная настороженность или уверенность в догадке, что эмпирический мир — это не все. Иначе говоря, в результате редукции (пока я не касаюсь вопроса о том, является ли мое обретение чистого Еgo именно результатом редукции — или редукция есть псевдо-методологическая рефлексия какого-то иного “майевтического” пути или «скачка» к обретению Еgo) у меня есть, по крайней мере, направление дальнейшего поиска. Мое переживание (сознание) чистого Я есть переживание особого отстраняющего отношения к эмпирическому миру, миру моего опыта. Чистое Я не обладает никаким “еще одним” предметным существованием наряду с существованием того, что входит в состав моего опыта, поэтому я не могу непосредственно жизненно пережить это чистое Я, но я могу переживать само обретение этого чистого Я как значимое для меня событие. Феноменологически точно следовало бы сказать иначе: я переживаю некое значимое для меня событие и его (почему-то) именую как обретение чистого Я.

Само представление об интенциональном строении чистого сознания как раз означает введение метаязыка-1, который позволяет описывать и использовать обретение чистого Я, разворачивать его в плане описания данностей сознания, теперь уже (после редукции) очищенных от всех превратностей или случайностей нашего эмпирического мировосприятия. Но нужно помнить о том, что мы имеем здесь дело не с самим сознанием в качестве предмета. Мы имеем дело с квазипредметом. Необходимость введения такой характеристики связана не только с “нуждой” — т.е. с тем, что сознание по сути непредметно, но и с “добродетелью”: в метапозиции было бы слишком разрушительно и громоздко для языка менять терминологию, и накладывать запрет на называние сознанием того, что им, по-существу, не является.

Итак, исследованная в качестве интенциональной, — в принципе — любая предметность позволяет понять, что же действительно является данным (или действительно нозматическим), и такая возможность появляется (по идее феноменологического замысла) именно в резуль-

тате того, что это данное ставится в прямую связь с тем, как оно дается (параллелизм ноэтического и ноэматического анализов в феноменологии). Чтобы такие анализы были эффективны, дело за “малым”: необходимо уверенность в том, что сама актологическая, интенциональная структура переживания включает собственные внутренние возможности развертки, т.е. обладает квази-естественной модальностью, — а не является лишним языком, удвоением терминов, которые склеиваются *ad hoc* с уже имеющимся языком онтики или с языками других наук. Несколько огрубляя ситуацию: дискретный набор когитаций должен быть в результате такого анализа «дедуцирован» или усмотрен из структуры ноэзы, иначе трансцендентальная феноменология оказывается удвоением терминов. Гуссерлю ведь недостаточно установить, что есть разная предметность и что ее существенные различия в конечном счете определяются субъективными актами. Ему важно установить здесь порядки и типологии и все это тщательно и полно описать. И следовательно, в самой решающей точке картезианского сомнения — в точке обретения чистого Я — феноменолог должен не терять способности вести свое наблюдение — но уже не наблюдение эмпирического и из эмпирического — а наблюдение чистого и трансцендентального мира. Однако сам, будучи эмпирическим субъектом, феноменолог этого, очевидно, не может. Остается одно: самому стать, превратиться в чистое Я. Иначе остается одна рефлексия и никакого самоданного. Отсюда понятна анимационная риторика Гуссерля: чистое Я становится у него живым существом, Его наделяется трансцендентальными способностями и привычками, и более того — способно «обманывать» насчет себя». ¹²

В такой анимации самой по себе еще нет опасности впадения в мифологию. (Хотя наживка соблазнительна. И было много критиков, кто объявлял трансцендентального субъекта превращенной формой Бога или иным “фетишизмом”, — вспомним предшественника Адорно Лукача). Называл же Кант априорные формы чувственности чистыми созерцаниями, хотя никакими созерцаниями в строгом смысле они не были. Все дело в том, какой статус придается языку: одно дело говорить языком мифа — другое жить в мифе.

6.

Ориентируясь на строгую науку и подготавливая поле наблюдений и описаний, Гуссерль переосмысляет основные понятия и представления кантовского трансцендентализма. В плане языка в конкретном случае это означает: Гуссерль пытается снять метаязыковые дуализмы (язык — метаязык). Собственно онтологической параллелью этой характеристики является стремление феноменолога к крайнему имманен-

¹² См. Husserl Ed. *Cartesianische Meditationen*. Hrsg. E. Ströker. Hmb.1997. — S.23.

тизму. В редкой последовательности такого стремления — несомненная заслуга Гуссерля, поскольку именно подвергнувшись имманентистскому испытанию само сознание выявляется нам ближе как особая “вещь”, как непредметное. По сути, Гуссерль превращает сознание в имманентный предмет для самого себя: здесь должны совпасть ноэзис и ноэма, здесь свершается интеллектуальная интуиция — все во имя того, чтобы осуществилась “философия как строгая наука”, и в данном случае: чтобы ноэтика расширила наш горизонт постижения ноэматики.

И все же ноэтика и ноэматика не могут быть отнесены к равноправным составляющим феноменологии Гуссерля. Дело тут даже не в том, что Гуссерль ставил именно ноэматический анализ (наиболее явно — в поздних работах) на первое место. Суть заключается в различии метаязыкового статуса этих составляющих. Чтобы разъяснить это положение, рассмотрим возражения, которые выдвигал против Гуссерля Наторп. Эти возражения касаются самой сути и возможности феноменологии как исследования сознания. Кроме того, они помогают прояснить и интересующую нас специфику феноменологического языка.

Я буду при этом во многом опираться на единственную в своем роде работу Изо Керна “Гуссерль и Кант”, где дается основательная реконструкция сути расхождений Гуссерля с Наторпом¹³. Разумеется, я беру на себя ответственность в трактовке Наторпа, Гуссерля и самого Керна.

Наторп отрицал осмысленность какой-либо типологии актов сознания, считая, что сознание не расчленяется, ибо это целостный феномен. Аргумент Наторпа в защиту не-существования особых актологических содержаний состоит в том, что такие акты как воспринимание, воспоминание, познание не могут быть определены без определения соответствующих вспоминаемых и т.п. предметов. Гуссерль, соглашаясь с Наторпом в отношении роли предметных определений, не разделяет отрицательного вывода относительно возможной типологии актов. Гуссерль противопоставляет Наторпу тезис о коррелированности и положение о параллелизме ноэмы и ноэзиса. Наторп как верный кантианец считает, что сознание действительно сопровождает психические переживания — но сознание при этом остается единым. Поэтому речь может идти о параллелизме, — но параллелизме онтологически неравных реальностей, а не о параллелизме содержаний, и тем более — реальных существаний.

Керн замечает однако, что феноменологический анализ, по сути, отвечает позиции Наторпа, поскольку Гуссерль всегда ставил на первое место именно ноэматический анализ в отличие от ноэтического. Феноменология сознания прежде всего исходит из интенционального предмета. Исходная рефлексия — это рефлексия предметно данного, реф-

¹³ См. Kern I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag, 1964.

лексия относительно предметов. Предметы берутся в аспекте их способов данности сознанию, через выявление горизонтов, в которых имплицитруется предметный смысл. Например, вещь непрерывно дается в оттенках, в ее внутримировом горизонте — и это положение дел есть результат ноэматической рефлексии. Тогда Керн задает вопрос: а что, собственно, заставляет обратиться к анализу субъективной деятельности, что, собственно, выпадает на долю ноэтической рефлексии по поводу субъективного содержания? Керн отмечает, что многое из того, что Гуссерль трактовал как ноэтический анализ — позже он признавал как анализ ноэматический (стремление быть ближе «к самим вещам»). Но что же, собственно, остается кроме многообразных ноэматических структур, которые имеются в виду, когда говорится о восприятии, воспоминании и т.д.? Что здесь означает воспринимание в смысле акта (*poen actionis*) и как ноэзис может быть определен через восприятие в смысле *poen rei aetiae*, т.е. посредством ноэмы? Гуссерль признает, что имеются основания к тому, что ноэтическая рефлексия невозможна без ноэматической (равно как и обратно). Что же есть специфически ноэтического, например, в восприятии? Керн отвечает совершенно «неожиданно» (как неожиданно всегда появление интенциональности в момент, когда казалось бы она и так постоянно присутствует): остается ноэтическая интенциональность. Ноэзис и есть не что иное, как смыслообразование, получающееся из преобразований смысла в новый смысл благодаря синтезу.

Итак, круг замкнулся! Ведь вопрос заключался в том, что есть ноэтика в связи с ноэмой. Ответ — ноэтика это деятельность по синтезированию ноэм. Ноэмы разные и, соответственно, действия разные. Но правомерен ли здесь параллелизм? Ведь суть затруднений заключается в том, что дело касается не обычного действия и описания: вот есть действия — а есть их результаты. Речь идет о действиях не с внешним материалом, а о действиях сознания. Тут Наторп утверждает: эти действия суть одно действие, оно и есть сознание. Сознание поэтому «никакое», а интенциональность и есть особая внутренняя направленность (даже не связь) — имение в виду, особое держание в уме — но само держание никакое — разве что определяется по форме встречи с тем, что держится — держится в памяти или в восприятии. Но эти различия не касаются различий сознания как такового. Различия касаются чего-то другого. Чего?

Ноэтика кажется ускользающей от ноэзы, она не разворачивается в актологическую модель. По сути, уже внутри априорной интенциональности, после, казалось бы, преодоленного кантовского трансцендентализма, воспроизводится трансцендентальное отношение вполне в духе Канта, где трансцендентальное указывает и на границу постижимости являющихся вещей (в данном случае — ноэм). Описание этих границ и есть задание метаязыка, — чтобы после можно было описать и являющиеся вещи. Но когда этому метаязыку приписывается роль языка

описания предметов, то ситуация оказывается затруднительной. Поэтому столь трудно Гуссерлю было создавать метаязык и он занимался этим постоянно, ведь его исследования — прежде всего мета-исследования (так сказать, поэзия для поэтов).

Керн также — вольно или невольно — пытается разрешить эту задачу или хотя бы дать намек на такое решение. Разъясняя отмеченное соотношение, он говорит, что «содержание» самого ноэтического может быть усмотрено в том, что в интенциональной жизни имеется момент “вызывания” (*Hervorrufen*)¹⁴ нового смысла, нового смыслового единства через синтез других смыслов. И само это вызывание (фактически — смыслосозидание, конституирование) уже не является в интуитивно схватываемых содержаниях. (т.е. ноэма содержит интуитивно схватываемые моменты, а ноэза — нет). Здесь синтез объективно есть не что иное, как связь ноэматического смысла. Такие выражения как “ноэматическая интенциональность”, “ноэматическое устройство (“конституция”)” суть понятия конституируемые в ходе нашего рассмотрения, возможно благодаря тому, что сам поток ноэматического смысла осмысливается на основе дорефлексивного и до всякой объективации осуществляющегося осознания (*Innesein*) в актуальной жизни Я.

Но тут Керн оговаривается — что так говорит он, а не Гуссерль. Со знал ли и сам Гуссерль эти факты? Его понимание параллельности ноэматического и ноэтического анализа (собственно, это отголосок кантовского: “я мыслю” должно сопровождать все мои представления, но у Канта — повторю — это был параллелизм связующей формы, а не развертываемого параллельного «второго» содержания) не было обосновано. У Гуссерля, считает Керн, мы не найдем ясного ответа в понимании ноэтико-ноэматического параллелизма. Так в «Кризисе...» (См. параграф 50 “*Ego — cogito — Cogitatum*”) мы ожидаем, что Гуссерль, как обычно, под Когито будет понимать ноэзис, а под Когитатум ноэму. Но это не так. Когитатум здесь обозначает предметный полюс т.е. некое идентичное X, которое обнаруживается в многообразии форм явленности. Эти субъективные проявления в их синтетической связности и подразумеваются под Когито. А *Ego* есть Я-полюс как идентичный исполнитель всех значений. Так где же тогда рабочие проблемы ноэзиса? Керн: они исчезли! Но как раз в этом параграфе, считает Керн, Гуссерль близок Наторпу. Очевидно здесь имеется в виду то, что в самой диспозиции «Я-полюс — содержание сознания — предметный полюс» появляется некий неразложимый источник смыслов — Я, который разрушает онтологическую однородность картины потока интенциональной жизни.

Такая по сути наторповская ориентация проявляется уже в «Логических исследованиях», — где речь идет не только об анализе предметности; сюда привлекается также противоположный полюс, который — как

¹⁴ Op. cit. S. 360.

и ноэма — не составляет реальной части переживания. Речь идет о чистом Я. И этим, как считает Керн, Гуссерль обязан Наторпу. Но с существенным отличием. Наторп считал, что Я интуитивно не схватывается, вообще не объективируется — но есть необходимая предпосылка, точка схождения, связывания содержаний сознания (Я тот, кто сознает, чьи это содержания — собственник сознания) — это субъективный центр всех содержаний сознания, — но сам он как именно актуально связующий, никогда не может быть содержанием сознания. Гуссерль же считает, что чистое Я интуитивно постижимо, оно живет в различных видах и модусах переживаний, подлежащих описанию. Здесь, собственно, и возникает проблема интерсубъективности. Если принимать содержательную «развертку» Я, если считать, что оно предметизуемо — тогда неизбежно встает вопрос о множественности Я. У Канта показательно отсутствует эта проблема. Она вообще возникает в монистической версии трансцендентализма у Фихте. Проблема интерсубъективности симптоматично связана с анимацией чистого Я. Она связана также с отождествлением рефлексивных и предметных связей — что также было у Фихте и нашло полную разработку в немецком идеализме — особенно у Гегеля. Все эти моменты, которые кратко были выделены здесь, указывают на проблемную и далеко не в полной мере исследованную сторону тотального имманентизма, который лежит в основе феноменологической гуссерлевской программы.

Итак, Гуссерль в переживании различает субъективную сторону — это то как Я живет в переживаниях — и сторону строения интенционального предмета. Это дополнительный план, и здесь нельзя смешивать, говорит Керн, различие объективной и субъективной сторон с различием ноэматического и ноэтического анализа. Феноменологическое исследование Гуссерля по большей части ориентировано объективно — он занят преимущественно анализом конституции интенциональных предметов. В то же время, переплетение этих двух планов порождает «интригу» для интенциональности. Между Гуссерлем и Наторпом существенное отличие в трактовке чистого Я заключается также и в том, что для Гуссерля единичное Я, живущее в ноэзе, состоит, так сказать, в интерсубъективной гильдии.

Так, замечу, проблема интерсубъективности превращается в марсианскую, если она остается в лоне монистической версии трансцендентализма. Но трансцендентальное Я вовсе не страдает от одиночества, ибо вообще не страдает. Проблема Другого возникает как проблема понимания и принадлежит герменевтике. Но понимание не схватывается в языке чистого Я или вообще чистоты — и это, возможно первым, осознал Хайдеггер. Конечно проблема понимания вовсе не исключает трансцендентального анализа. Но при этом последний как раз и наполняется особой саморефлексией, ведущей к осознанию метаязыковой «природы» своих построений. Тема эта заслуживает специального внимания — чего мы не будем здесь касаться.

В оценке статуса феноменологического исследования Гуссерлем фиксируется и другой параллелизм. Как уже отмечалось, для него анализ в сфере чистого сознания не сводится к психологическому описанию на материале внутреннего опыта. Уже сама “чистота” требует вынесения за скобки всего психофизического. Именно в том, что трансцендентально-феноменологическое исследование постоянно требует осуществления редукции, Гуссерль усматривает его радикальное отличие от психологии. Это отличие кажется Гуссерлю само по себе столь радикальным, что он может позволить себе даже говорить о параллелизме психологии сознания и трансцендентальной феноменологии сознания. В каком смысле? Мы не найдем ясного ответа на этот вопрос, несмотря на то, что Гуссерль постоянно возвращается к статусу психологии, как бы изживая грехи молодости. Параллелизм можно было бы понять в том смысле, что психология является аналогом феноменологии — только в сфере наук о сущем. Но тогда это означало бы признание правомочности психологизма.

Параллелизм можно понимать и в ином смысле, ближе к которому находился Гуссерль: психология поставляет материал, который после соответствующей редуктивной обработки трансформируется в трансцендентально-феноменологические структуры (вспомним, что именно через психологию пролегает путь феноменологической редукции). Фактически, психология поставляет те различия когитаций, которые она называет “способностями”. Именно из психологии заимствует феноменология многие конкретные дефиниции сознательной жизни, ее типичу — не из природы самого интенционального потока сознательной жизни. Иначе говоря, проведение редукции еще не спасает своеобразие феноменологического поиска. Нужно еще кое-что. В качестве такового появится опять-таки интенциональность, которая заново родившись в психологии Brentano, была существенно переосмыслена Гуссерлем. Конечно, возникает вопрос: причем здесь трансцендентальный план, — ведь интенциональные характеристики, особая, радикально “не природная” интенциональная предметность вполне согласуется с самим, неразложимым и несводимым к физическому, феноменом психики? Если это признать, то тогда феноменология может быть истолкована исключительно как метаязык психологии (Специально элементы такого языка как важный, но частный продукт феноменологии, Гуссерль пытался реализовать в своем проекте чистой феноменологической психологии).

В “Картезианских медитациях” Гуссерль вновь пытается конкретизировать специфику феноменологии в отличие от психологии, выделяя особую рефлексию, которую осуществляет феноменолог. Есть непосредственно осуществляемые акты схватывающего восприятия — а есть рефлексии как акты нового уровня, обращенные к первичным

актам. Непосредственно осуществляемые акты содержат презумпцию “внутримирового” существования того, что схватывается. В рефлексии мы достигаем чистоты или “незаинтересованности” относительно такого существования, ибо не вживаемся при этом в мир непосредственного восприятия. Но ведь и психология также осуществляет рефлекссию, и естественная рефлексия необходимо изменяет то переживание, на которое она направлена, — спорит сам с собой Гуссерль.¹⁵ Из сложных и — признаюсь — до конца мне не ясных разъяснений Гуссерля, можно понять, что различие здесь заключается в том, что опыт и сфера данного для феноменолога — это не сфера непосредственно осуществляемых актов (хотя, разумеется, он и осуществляет непосредственно свою рефлекссию). Гуссерль именно в этом — а не в житейском смысле — постоянно подчеркивает статус феноменолога как незаинтересованного наблюдателя. Описание трансцендентального состава переживания не предполагает, что я живу или продолжаю жить в этом переживании. Как феноменолога меня интересует исключительно то, что я в своей рефлексии имею дело именно с этим, а не иным видом или модусом переживания (это — восприятие, это — воображение, это воспоминание, и т.д.), и анализ должен раскрыть эти конкретные различия. Гуссерль рисует вполне натуральную и, в своем роде, шизореальную картину жизни сознания как потока интенциональных переживаний, с ее синтезами, конституированиями предметностей и горизонтами. Здесь каждая когитация предполагает другую (каждая “элементарная частица” состоит из других “элементарных частиц”), что порождает исключительные трудности их описания. Но несмотря на то, что этот “гераклитов поток” делает почти безнадежным образование понятий и суждений — тем не менее Гуссерль считает оправданной идею интенционального анализа, поскольку интенциональность и выступает основанием синтеза ноэматического и ноэтического предметного смысла. И наиболее важным, от чего следует отталкиваться в исследовании, для Гуссерля в этой работе выступает именно *cogitatum*. Ибо исходно дан предмет — а уже благодаря рефлексии мы приходим к модусам сознания, — считает Гуссерль. Он рисует — и не только в “Картезианских медитациях” — грандиозный проект феноменологических исследований как исследований конституции всякой предметности. Фактически это означает “переписывание” всего жизненного мира в терминах действия трансцендентальной субъективности. На поверхности это выглядит как бесконечная задача, сравнимая по своей, так сказать, экстенсивной или потенциальной бесконечности развертывания с физикой. Но как известно, такого рода бесконечность, именно потому, что она произведена человеком, предполагает бесконечность иную — “интенсивную” или актуальную. И эта последняя должна быть создана, изобретена.

¹⁵ Op, cit. S. 376.

8.

...Есть в мире зрелище, сродни фокусу, от которого трудно отвести взгляд: возникновение органической формы из «ничего» или метаморфозы форм. Можно описать состав семени и знать силы, которые приводят в движение обмен веществ, впитывание химических соединений, ведущее к разложению семени и возникновению взрослого растения. Но невозможно понять, *где* находится это взрослое растение на стадии семени, невозможно понять, как из движения обмена постоянно складывается «интеграл» растения, который направляет и движет укладкой и пригонкой частей, до того ничего «не знающих друг о друге».

Говорят: «происходит синтез», «переход количества в качество» или работает «жизненная сила». Но эти выражения не следует понимать как «метафизические» характеристики того, что происходит (в противном случае мы одно неизвестное заменяем другим). Это прежде всего характеристики самой нашей речи о происходящем, т.е. это элементы метаязыка относительно первичного языка, на котором мы говорим про обмен веществ и сил. Что значит здесь «дополнительность» и почему первичный натурный план нуждается в дополнении? Дополняя, мы фактически вводим новый (мета)язык, устанавливающий смыслы происходящего, или устанавливающий отношения наблюдаемых движений к смыслу происходящего. Этот смысл есть интуиция органической формы. Синтез как такая характеристика устанавливает смысловую связь между языком естественных вещей и процессов и нашей интуицией органической формы.

Разрыв между этой интуицией целого и «естественным ходом вещей», равно как необходимость первого для телеологии осмысленности второго — все это само по себе загадочно. Этот разрыв принудителен не менее, чем подобное же отношение между чувственностью и рассудком.

«Синтез» лишь по естественной близорукости может быть отнесен к натурному или вещному составу происходящего. На самом же деле это — характеристика особого представления, удерживающего вместе природу (или точнее, содержание наших представлений о природе, включающих и условия «природы» как особой идеи, лежащей в основе науки) и нашу интуицию органического. (К такого рода «синтетическим» понятиям принадлежит, например, и «генетический код» или «информация» — метапонятия, неразложимые в терминах молекулярной биологии). «Синтез» это попытка сколько по поверхности одного только языка преодолеть пустой, непредметный зазор нашего разумения. «Синтез» — это принципиально термин метаязыка. Синтез в таком значении не противопоставляется «различию». Он не «раньше» и не «позже» различия, он не «более» и не «менее» изначален, чем различие — ибо все зависит от ранга рефлексии относительно места аккомодации нашего зрения: замечаем ли мы движение веществ (если вер-

нуться к нашему примеру) или сам синтез; более того — зависит от последовательности смены таких аккомодаций. (Например, понять, что, собственно, различалось, мы можем как раз «после» синтеза. Но «синтез» исключает понимание в качестве синтеза этих различий).

9.

Синтез есть языковой феномен. Он принадлежит метаязыку. Интенциональность есть иное название синтеза. Интенциональное представление-определение сознания это попытка изначально синтетическая, попытка схватить феномен сознания как целостное образование, эйдос, как мета— или квази-предмет. Интенциональность это метаязыковой феномен. Это язык символический. Интенциональность переводит нас в феноменологическую установку, она предполагает редуктивную, а не предметную интерпретацию. Всякая предметная интерпретация топологична. Понятие интенциональности а-топологично. На это указывает постоянная борьба или даже путаница у Brentano и Husserl с топологией. Чего стоят усилия по поводу выяснения отношений, что во что включается, и с этой, собственно, целью вводимые различия и оппозиции ноэзиса, ноэмы, интенционального предмета и т.д. — разъяснения смысла интенциональной предметности. Парадокс, однако, коренится в том, что полагается, будто это именно предметность. Но это не предметность, — также как и чистые созерцания Канта не созерцания. Язык реагирует на «предметность» и протаскивается топология. Но это парадоксальный, а-топологический предмет, ибо это чистый смысл. Смысл и сознание релевантны по своей а-топологичности. Это еще наследие Декарта. Можно, конечно, говорить о слабой топологичности или об «особом» пространстве, но это иное направление различий.

10.

«Различие» (множественность как таковая) нейтрально относительно принадлежности языку-объекту или метаязыку, ибо оно вообще есть внеязыковой феномен и потому не может иметь априорного или апостериорного значения. Когда мы относим оппозицию априорного — апостериорного к языковым феноменам (т.е. к формам выражения предметов), это означает, что сама оппозиция всегда относится к порядку речи. И обратно, если мы полагаем «различие» не имеющим значений в рамках этой оппозиции — это означает, что оно фиксирует некое «положение дел».

Здесь мы можем наблюдать интересный семантический эффект, который выше я уже отмечал синестезией. Он имеет место, когда оппозиции, члены которых относятся к разным языковым уровням, а именно к мета-языку и языку объекту «опускаются» в один, а именно, объ-

ектный уровень языка. Так происходит, когда мы образуем оппозицию «синтез — различие»; здесь метаязыковость первого члена в принципе исключает разрешимость этой оппозиции в такой прагматике речи, которая озабочена натурными или деятельностными представлениями, где возникают вопросы о том, что «первично» или «более изначально» — синтез или различие, — как в семантическом, так и во временном смысле, — в речи, которая вообще озабочена, кроме описания происходящего, вопросами «что на основе чего происходит».

Если мы «погружаем» синтез в предметные структуры языка-объекта, то эта предметность получает новую структуриацию, которую и называют *телеологией*. Телеологию можно называть натурным рудиментом интенциональности, понимаемой мета-теоретически. Рудиментом, — ибо здесь «испарилась» такая существенная характеристика интенциональности как принципиальная осмысленность или ноэматический смысл интенционального предмета, испарился ноззис как некое «действием», конституирующее синтез а не нозму; и мы называем этот рудимент натурным, поскольку ноэматика свелась к «силе», действующей из определенного топоса — куда нацеливает телос.

Испарившееся, в свою очередь, связано с отнесенностью интенциональности к сознанию. Телеологическая связь не предполагает, что движущееся к (точнее «по») своему телосу «знает» об этом и это «знание» каким-то образом существует отдельно от самого движения. (Впрочем, у Гуссерля вводится различение пассивной и активной интенциональности. Первая могла бы быть отнесена к телеологии).

Сама натурность телеологии может выражаться в том, что телос представляется в виде некоей квазиестественной или «внутренней формы» («силы», как я уже сказал, или энтелехии, энергеии. Поэтому Г. Шпет был проницателен, когда в «Явлении и смысле» выделял для феноменологии «третью интуицию»).

Телос в таком представлении получает как бы однородные характеристики с тем, для чего он является целью. Если мы говорим, что зрелое растение как внутренняя форма движет и направляет рост, или когда мы говорим, что движение роста стремится к чему-то, «имеет что-то в виду» — то это всегда метафоры или наслоение метафор. Натуральная или действительная данность здесь не содержит ничего, что бы устанавливало легитимность такого языка. Таким образом, можно сказать, что телеология — это способ понимания нашего непонимания синтеза.

В случае же интенциональности и в силу ее отнесенности к сознанию предполагается, что «внутри» интенциональной связи имеется такой центр, которому дан (или отнесен) интенциональный предмет: последний «имеется в виду» из этого центра (Я-сознания). Интенциональность и есть такое отнесение или «имение в виду», более того: это есть внутреннее отношение: оно имеет место всегда уже после синтеза (Гуссерль подчеркивал: интенциональность нельзя понимать как связь могущих существовать и отдельно друг от друга элементов). Интенци-

ональность, собственно, и вводится как выражение особого синтеза, изначально присущего сознанию или «психическим феноменам». Интенциональность как таковая принадлежит метаязыку. Но, понимаемая как сущностная характеристика сознания или ментальных феноменов, как их внутренняя форма, интенциональность манифестирует особый проект исследования, условием которого как раз и является перевод интенциональности из статуса метаязыка в язык «происходящего», язык, посредством которого и предполагается объяснить синтез сознания и предмета, или описать предметный состав сознательных явлений.

Телеология не относит внутреннюю форму или «проект целого» к какому-либо выделенному элементу из синтезируемого многообразия. Равным образом можно было бы сказать, что такие выражения как: целое «имеет в виду» (индуцирует нечто) синтезируемые части; или: эти части «имеют в виду» целое, ориентированы на целое, — суть метафоры. Для такого отнесения необходимо дополнить телеологию до интенциональности, восполнить ее рудиментарность. Вопрос о том, перестают ли после этого существовать отмеченные и аналогичные метафоры, далеко не тривиальный. Во всяком случае, именно под знаком этого вопроса можно понять ведущие мотивы гуссерлевских различений внутри интенционального анализа.

С другой стороны, полагание отмеченного центра в случае интенционального отношения означает заведомое выведение связуемого полюса (сознания или Я) из объектного или натурального плана: интенциональность и вводится ради того, чтобы синтезировать гилетические, предметные моменты в смысловую целостность ноэмы. (Гуссерль в этой связи различал в интенциональном содержании акта материю или смысл и интендируемый предмет). И можно сказать, что уже внутри интенционального акта интенциональное отношение множится, воспроизводится в отношениях таких, например, моментов как «смысл» («материя») и «предмет» (материя есть то в акте, что дает ему связь с предметом в том, как дается последний). И это далеко не единственный пример.

Эти примеры показывают нечто большее: понятие интенциональности или интенциональное отношение не содержит внутреннего ограничения относительно «морфологии» своего воплощения или существования. Иначе говоря, интенциональность, полагаемая как сущностная характеристика актов переживания, допускает (в принципе бесконечное) воспроизведение себя в качестве характеристики отношений уже внутри «первичной интенциональности». Речь идет не о множественности актов, а о множественности внутри акта. Такое «свойство» интенциональности обусловлено ее отмеченным мета-статусом или тем, что это — характеристика сознания как ускользающего от рефлексии бытия. Это свойство как раз указывает на совпадение в «точке интенциональности» метаязыка-1 (где сознание выражается как синтез) и метаязыка-2 (сознание как тотальность или как «абсолютный поток созна-

ния» — по выражению Гуссерля). И как раз перевод первой множественности (интенциональных отношений внутри акта) во множественность актов как целостных «единиц» потока сознания Гуссерль пытался осуществить в работе «Феноменология внутреннего сознания-времени» — поскольку его задачей была предметизация сознания.

II.

Интенциональность — это способ понимания нашего непонимания различия, различия сознания и предмета. Вернее сказать, интенциональность — это способ трактовки, своего рода заклęcia, нашей принципиальной невозможности различить сознание и предмет по их содержанию или онтологически, и тогда «интенциональность» — это попытка разрешить онтологическую проблему чисто семантически. Интенциональность в этом значении есть способ превратить проблему различия сознания и предмета в постулат. Интенциональность уже и по этой причине есть синтетическое понятие, и потому относится к метаязыку относительно того языка-объекта, в котором употребляются выражения «сознание» и «предмет».

Телеология определяет (выражает) особую структурность или направленность движения частей к единству. Эти части (которые выражаются в языке-объекте) онтологически однородны или одно-порядковы, одноуровневые (и семантически однородны — если их брать «со стороны» языка). Иное дело в случае интенциональности. Здесь мы сталкиваемся с одной особенностью. Дело в том, что язык-объект здесь содержит слово «сознание», которое не обозначает какого-либо объекта. В силу указанных выше причин, «сознание» можно описывать только в языке мета-теории или в метаязыке-2. Последнее есть, собственно, онтологическая характеристика сознания. Сознание и предмет сознания принадлежат различным онтологическим планам или различаются по способу бытия.

Натурное погружение сознания в предметную сферу совершается у Гуссерля через категорирование сознания как интенционального переживания (за которым стоит в общем разделяемое Гуссерлем вслед за Brentano отождествление сознания и психики). Переживание и то, что переживается благодаря интенциональной связности онтологически равноможны. То, что переживается и *есть* переживание и есть *как* переживание; здесь Что и Как не различаются или точнее говоря, различие не может быть разрешимо в каком-либо едино-предметном представлении. Гуссерлю требовалось здесь вводить рефлексию, которая разрушает предметное единство представления в принципе, — и уже после этого он пытался развести предметности сознания и предметности рефлексии как онтологически равноможные, относя их к одному потоку сознания в качестве характеристик временных модусов потока интенциональных переживаний.

Здесь уместно было бы сделать одно замечание относительно особенности трактовки сознания Кантом.

Особенностью феноменологии было то, что априорное полагалось, виделось именно в особой эйдетике. В отличие от Канта, трансцендентальный план анализа у Гуссерля допускает предметную развертку, различные дескрипции и схемы. Трансцендентальный план у Канта не служит характеристикой предметов или сущностей, это — характеристика значений. Поэтому Кант нигде не *описывал*, например, пространство и время в качестве чистых форм чувственности, и более того, он нигде не описывал категорий как чистых рассудочных понятий (точнее было бы сказать, что смысл форм чувственности и категорий, смыслы априорного у Канта не есть следы описания предметов и вообще описания). Ибо здесь нет (натурных) предметов описания. И к тому и к другому он приходил косвенно, совершая своеобразную редукцию из опыта и онтики.¹⁶ Трансцендентальное для Канта это особое *значение* (не эйдетика, а стало быть не опирающееся на какую-либо «оригинально дающую интуицию») — быть условием возможности опыта, — значение, остающееся после вынесения за скобки онтического состава опыта. Поэтому Кант не описывает категории, он описывает суждения и понятия. Категории как чистые формы рассудка получаются у него благодаря «усмотрению» значения (не эйдоса) в результате такой редукции, или, точнее, благодаря придания понятиям трансцендентального значения, превращающего эти понятия в категории рассудка.

Далее, Кант вводит «простое представление» *Ich denke* и трансцендентальное единство апперцепции именно потому, что понимает: у него нет никаких оснований считать, что описав связь чувственности и рассудка в опыте он действительно описал их синтез. Он описал, так сказать, вещный состав этого синтеза, но сам синтез требует выхода в мета-язык, выражением которого и является трансцендентальное единство апперцепции или сопровождающее опыт сознание. Но сам характер этого «сопровождения» у Канта двойствен. С одной стороны, трансцендентальное единство апперцепции в своей синтезирующей функции есть некая внутренняя форма, своего рода «движущая сила» сцепле-

¹⁶ Не столь давно В. Куренной обратил внимание на одну особенность трактовки трансцендентализма Гуссерлем. «В отличие от Канта (...) его трансцендентализм не является конструктивистским. (...) Кантовский подход состоит в том, чтобы, фиксируя некий факт (например, общезначимость математики), выстроить определенную группу факторов таким образом, чтобы они предстали перед нами как «условия возможности» данного факта. (...) Гуссерлевский анализ сознания (...) воспрещает обращаться к каким-либо конструктам, руководствуясь максимой *обращения к опыту* (хотя и опыту особого рода). (См. Куренной В. Феноменология Эдмунда Гуссерля / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. — С. 17).

ния чувственности и рассудка. С другой, это, в то же время, есть сознание автора — Канта, схватывающего синтез как идею, телеологически ведущую его анализ и построения. У Канта как раз была органическая интуиция синтеза, только он не превращал ее в интеллектуальную интуицию, относя целиком на счет своей рефлексии или, точнее сказать, на счет практического разума.

Таким образом Кант, в отличие от Гуссерля, условно говоря, не стремится снять мета-статус сознания, погрузив последнее «в материю» чувственности, рассудка и иных, выделяемых им способностей. Отсюда следует и другое: это позволяет Канту (в отличие от Фихте и других авторов немецкого идеализма) избежать прямых анимационных метафор относительно сознания и трансцендентального субъекта и, следовательно, избежать буквального толкования такой, например метафоры как «опыт сознания». Ибо опыт описывается принципиально в языке-объекте, и осуществляет опыт не сознание, а человек.

13.

В современной отечественной литературе интересным примером попытки сделать сознание предметом анализа являются некоторые работы В.И. Молчанова. Автор, на основе многолетнего опыта работы с текстами Гуссерля, отмечает одну особенность основоположника феноменологии в плане развертывания его сочинений: это своего рода нарратив все большего числа сущностных различий, которые Гуссерль усматривает, полагает, вводит по мере письма, и разъясняя их, вводит новые и новые различия. И В.И. Молчанов совершает одно отождествление, возможно не менее радикальное, чем отождествление сознания с потоком интенциональных переживаний у Гуссерля: «сознание — это опыт различия»¹⁷ и этот опыт есть первичный опыт сознания. «Различие, различение (далее — синонимы) оказывается всегда первичным по отношению к опыту синтеза и опыту идентификации»¹⁸. Обратим внимание, что тут не говорится, что различие может сопровождаться сознанием, но последнее именно отождествляется с различением чего бы то ни было. И это различение называется опытом. Далее описывается классификация многообразия таких опытов или первичных различий.

Такое отождествление сознания действительно позволяет «опустить» его в некую предметную морфологию, — о чем и говорят ссылки на найденных В. Молчановым предшественников его положения о сознании. Таков здесь, например, американский психолог Э. Толмен: «Сознание имеет место там, где организм в определенный момент раз-

¹⁷ Молчанов В.И. Различение опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и издательство «Три квадрата». 2004. — С.58.

¹⁸ Там же, с. 62.

дражения переходит от готовности реагировать менее дифференцированно к готовности в той же ситуации реагировать более дифференцированно... Момент этого перехода есть момент Сознания”¹⁹. Я мог бы дополнить этот ряд знаменитым энтомологом, который в своем труде, вышедшем в 1879 г., пишет: «Но если бы насекомое было одарено только чистым инстинктом, то оно оставалось бы безоружным среди постоянного столкновения обстоятельств. Не бывает двух последовательных моментов, совершенно одинаковых; если сущность остается одна и та же, то подробности меняются и неожиданное является со всех сторон. Среди таких запутанных столкновений необходим руководитель для того, чтобы найти, принять, отказаться, выбрать, предпочесть это, сделать то, наконец, извлечь пользу из того, что случай может представить полезного. И действительно, насекомое обладает этим руководителем и в очень значительной степени. Эта вторая область его психической жизни. Здесь оно действует сознательно и способно к усовершенствованию при помощи опыта. Не решаясь назвать эту способность разумом (intelligence), слишком возвышенным для нее термином, я назову ее сознанием (discernment) или способностью различать».²⁰

Каковы последствия такого положения о сознании, в частности, для трактовки интенциональности (более основательное обсуждение смысла и значимости этого положения В. Молчанова мы пока оставляем в стороне)? Молчанов считает, что понимание сознания как опыта различий делает возможным от построения различных моделей сознания или истолкований понятия сознания обратиться к опыту, который доступен каждому.²¹

14.

Феноменология держится на особых изобретениях и предпосылках. Главные изобретения происходят в области метаязыка. Интенциональность скорее относится к метаязыку феноменологии (она содержит пласты метаязыков первого и второго выделенных нами типов), интенциональность “сама” играет роль особого средства, роль знака или, точнее будет сказать, символа, который реально вводит нас (может ввести) в феноменологическую установку при понимании феноменологического текста, или совершении феноменологического опыта. В этом смысле интенциональность, интенциональные отношения — не понятия, имеющие определенный предметный смысл. Неосмысленно пытаться разрешить за Гуссерля то, что явно не удалось ему. Настойчивость его

¹⁹ E. C. Tolman “A behaviorist’s definition of consciousness” // Psych. Review, vol. 34, 1927. P. 435. — Цит. по указ соч. В.И. Молчанова, с. 286.

²⁰ Фабр Ж.А. Инстинкт и нравы насекомых. М.: «Терра — Terra», 1993. Т. 1, с. 414.

²¹ Молчанов В.И. Указ. Соч., с. 284.

попыток, незавершаемость обещанных “интенциональных анализов”, доводимых разве что до простейших примеров, должна бы внушить подозрение, что не в науке тут дело, которая пишется, — а в науке, которая показывается письмом, и что создатель феноменологии на своем примере отчасти морочит нам головы — как раз демонстрацией метаязыковых и рефлексивных двусмысленностей и переплетений, работами, напоминающими скорее молитвы и заклинания-через-различия, — чем исследования, — пытается себя и читателя во что бы то ни стало втащить в феноменологическую установку, в то исходное “удивление миру”, которое и есть начало философии.

В то же время в философии различий никогда не бывает много, и без понятийной проработки, без редуктивной “деконструкции” многообразия предметных смыслов в это “удивительное состояние” философии попасть нельзя. Хотя Гуссерль и сравнивал феноменологическую установку с религиозным обращением — это был не его путь. Поскольку его обращение должно быть обращением к миру, конкретно к “европейскому человечеству”, и философ, из завоеванной титаническим трудом точки трансцендентальной ответственности, должен был обратиться к этому человечеству и быть услышан не как пророк или учитель, а скорее как врач. И феноменология выступила такой бесконечной аналитической терапией предметности, похоронившей под тяжестью своих различий “сами вещи”...