РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

Центр феноменологической философии



ЕЖЕГОДНИК ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ANNUAL FOR PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

JAHRBUCH FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE

> REVUE ANNUELLE DE LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

ЕЖЕГОДНИК ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

2009/2010 [II]

> Москва 2010

УДК 1(05) ББК 87я43

Художник Михаил Гуров

© Российский государственный гуманитарный университет, 2010

ISBN 978-5-7281-1192-4

Главный редактор В.И. Молчанов

(Москва)

Editor Victor Molchanov

(Moscow)

Ученый секретарь М.А. Белоусов

(Москва)

Scientific secretary Mikhail Belousov (Moscow)

Редакционная коллегия

А.И. Алешин (Москва)

Е.В. Борисов (Томск)

Р.А. Громов (Ростов-на-Дону)

И.Н. Инишев (Москва)

В.В. Калиниченко (Вятка) С.А. Коначева (Москва)

А.Н. Круглов (Москва)

В.А. Куренной (Москва) А.В. Лаврухин (Минск)

В.Л. Лехциер (Самара)

А.В. Михайловский (Москва)

Т.В. Щитцова (Минск)

А.А. Шиян (Москва)

А.В. Ямпольская (Москва)

Editorial Board

Albert Aleshin (Moscow)

Eugeny Borisov (Tomsk)

Roman Gromov (Rostov-na-Donu)

Ilya Inishev (Moscow)

Vladimir Kalinichenko (Vaytka) Svetlana Konacheva (Moscow) Alexej Krouglov (Moscow)

Vitalij Kurennoj (Moscow)

Andrej Lavruhin (Minsk)

Vitalij Lehtcier (Samara)

Alexander Michajlovskij (Moscow)

Tatijana Shchyttsova (Minsk)

Anna Shyayn (Moscow)

Anna Yampolskaya (Moscow)

Научный совет Scientific council

П.П. Гайденко (Россия)Piama Gaidenko (Russia)В.Д. Губин (Россия)Valerij Goubin (Russia)А.Ф. Зотов (Россия)Alexej Zotov (Russia)

H.B. Мотрошилова (Россия)B.B. Сербиненко (Россия)Nelli Motroshilova (Russia)Vjacheslav Serbinenko (Russia)

В.П. Филатов (Россия)Vladimir Filatov (Russia)А.Г. Черняков (Россия)Alexej Chernyakov (Russia)Х. Зепп (Германия)Hans Reiner Sepp (Germany)Х. Феттер (Австрия)Helmuth Vetter (Austria)

Alexander Haardt (Germany)

Л. Эмбри (США)Lester Embree (USA)К. Хельд (Германия)Klaus Held (Germany)

А. Хаардт (Германия)

Содержание

Предисловие	11
Исследования	
РЕЛИГИЯ, ЭТИКА, ПРАКТИКА	
Клаус Хельд Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля	15
Светлана Коначева Феноменология священного: изменения метода	31
Томас Нинон Чувства и разум в поздних лекциях Гуссерля по этике	51
Николя Монсе Проблема природы в этике Гуссерля	69
Тетсуя Сакакибара Переживание болезни и феноменология медицинского ухода за больным	87
Андрей Лаврухин	
Практическая философия Э. Гуссерля: проект обновления культурного человечества Европы	100

СОЗНАНИЕ, ВРЕМЯ, ЯЗЫК

Виктор Молчанов	
Происхождение имманентного времени:	
ощущение и пространство	119
Михаил Белоусов	
Нейтральность ощущений в гуссерлевской	
феноменологии времени	157
Илья Инишев	
Комплементарность феноменологической	
и аналитической перспектив в контексте проблемы	
соотношения мира и языка	172
Евгений Борисов	
Идеация vs. интерпретация: понятия значения	
у Гуссерля и Дэвидсона	185
МЕТОДЫ, ПРИНЦИПЫ, ИСТОКИ	
Роман Громов	
Феноменология: философский прорыв	
или возрожденная схоластика	
(критика и самообоснование ранней	
феноменологии)	199
Алессандро Саличе	
Разрыв внутри ранней феноменологии:	
Эдмунд Гуссерль, Адольф Райнах (и Теодор Конрад)	
о мышлении и созерцании	259
Анна Ямпольская	
Гуссерлевский «интуитивизм» и французская	
феноменология	282

Джеймс Менш	
К вопросу о натурализации феноменологии	302
Дин Комель	
О принципиальном феноменологическом	
призыве «К самим вещам!»	317
Сергей Мельников	
Античные истоки термина «ἐποχή»	332
Публикации	
Эдмунд Гуссерль	
Коперниканский переворот коперниканского	
переворота. Перво-Ковчег Земля	
(Предисловие и перевод В.И. Молчанова)	349
Джеймс Харт	
Предисловие к публикации перевода на русский язык	
лекций Э. Гуссерля «О фихтевском идеале	
человечества»	363
Эдмунд Гуссерль	
Фихтевский идеал человечества. Три лекции	0.00
(Перевод В.И. Молчанова)	366
Германн Лео ван Бреда	
Спасение гуссерлевского наследия и основание	
Гуссерль-Архива	
(Предисловие и перевод А.В. Ямпольской)	395
Demona na anamiñoron n novembron am mar	420
Резюме на английском и немецком языках	420
Сведения об авторах и переводчиках	430

Клаус Хельд

Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля

Из того богатства тем, которое нам предлагает огромное собрание трудов Гуссерля, я хотел бы осветить одну область, которой до сих пор интерпретаторы — несмотря на так называемый теологический поворот в недавнем развитии феноменологии — посвящали относительно мало внимания. Это проблематика понимания Бога и религии, тематика, которая до сих пор в изданном наследии документирована еще не так широко, как другие области гуссерлевской мысли.

Главную причину этого, пожалуй, можно усмотреть в том, что Гуссерль по этой тематике не писал ничего объемлюще-систематического, но всегда поднимал вопросы метафизической теологии или религиозной философии только в рамках других ведущих проблем. Соответственно, и во вторичной литературе проблематика Бога возникала на протяжении десятилетий только в отдельных статьях, которые, собственно, были посвящены другим темам. Я не могу здесь детально остановиться на ком-то в отдельности, но хотел бы в качестве примера назвать имена Людвига Ландгребе, Штефана Штрассера, Изо Керна, Ангелы Алес Белло и Джеймса Харта. Первая обширная монография, посвященная гуссерлевскому пониманию Бога, появилась только в прошлом году, это диссертация Ли-чунь Ло из Тайваня, подготовленная под моим руководством, о которой я хотел бы с благодарностью упомянуть, так как она дала импульс для работы над этим докладом.

Понятие «Бог» встречает нас в гуссерлевской мысли в различной связи, от онтологии до этики, но все же можно сказать, что в его подходе к проблеме Бога один контекст был особенно

характерным и решающим, а именно тот аспект гуссерлевской феноменологии, на который указывает ключевое слово «телеология». Он обнаруживается, прежде всего, в ряде рукописей 1930-х годов с архивной сигнатурой «Е», которые еще мало известны и мало комментировались. Чтобы воздать должное подлинному гуссерлевскому подходу к проблеме Бога, я начну с двойного вопроса: что следует понимать под телеологией, при рассмотрении которой появляется понятие Бога, и почему гуссерлевский концепт телеологии делает затребованным понятие Бога? Ответ на этот двойной вопрос приведет меня к значению понятия Бога у Гуссерля. Отсюда в заключение будет дана критика гуссерлевской феноменологии религии, которая опирается на его собственную критику нынешнего забвения жизненного мира.

Чтобы реконструировать гуссерлевскую – если можно так сказать – «телеологию-теологию» в ее основных чертах, я начну с упомянутого двойного вопроса о связи телеологии и понятия Бога и напомню коротко о некоторых относящихся сюда ведущих понятиях гуссерлевской мысли. То, вокруг чего вращается его феноменология, - это сознание. Его основная характеристика интенциональность, так как оно устроено динамически; оно стремится к осуществлению своих интенций. Моделью для этого вплоть до позднего творчества остается у Гуссерля восприятие веши с его перспективизмом в вариации оттенков. В каждой актуальной фазе восприятия пространственного предмета в нетематическом предвосхищении предначертаны возможности, которые я могу продолжить в процессе восприятия, -«Vermöglichkeiten», как звучит неологизм Гуссерля. Когда то, что я реально переживаю в следующей фазе, соответствует этому предначертанию, предначертание «подтверждается». Это показательный случай «осуществления». Однако подтверждение предначертанного происходит не только при восприятии вещи, но всякий раз специфическим способом и во всех других переживаниях сознания.

Если предначертания проходят проверку через осуществление, тогда между антиципированным в предначертании и актуальным опытом нет противоречия. Такое отсутствие столкновения Гуссерль называет единогласием. В каждом подтверждении единогласия, посредством которого сознание в своих

многообразных переживаниях достигает осуществленности, оно приходит к очевидности в самом широком смысле этого понятия: т. е. к самоданности того, что раньше только предвосхищалось. В силу интенциональной конституции сознания все его переживания находят тогда полное завершение: они достигают своего телоса, если единогласие ведет к осуществлению, т. е. вспыхивает очевидность, которая соответствует определенному виду переживания. В этом смысле интенциональное понимание сознания является телеологическим.

Как в этой связи вводится в игру понятие Бога? Я думаю, оно напрашивается потому, что неизбежно возникает вопрос: как это возможно, что сознание неизменно удерживает без ослабления свою телеологическую активность? Жизнь сознания нуждается для этого в уверенности, что все интенции имеют шанс подтвердиться через единогласие, через осуществление предначертаний. Интенциональная жизнь сознания удерживается в движении благодаря вере в подтверждаемость всех своих осуществлений и поэтому в универсальную достижимость единогласия или очевидности.

Только эта вера может помешать тому, что вся интенциональная жизнь сознания показалась бы нам бессмысленной, поскольку она всегда лишь на пути к осуществлению. Смысл, или – как Гуссерль это формулирует в рукописном исследовании «Телеология разума и идея Бога» из группы рукописей Е III 4 1936 г. – «абсолютный Логос» нашей жизни, может нам раскрыться через «осмысление» (Besinnung) достижимости единогласия, осмысление, благодаря которому стремление к единогласию становится нормой, на которой основывается всякий нравственный образ действий. Так как все отдельные переживания опираются на веру в достоверность и достижимость универсального единогласия, то жизнь сознания уже инстинктивно следует тенденции к единогласию и осуществлению. Но эта инстинктивная тенденция еще не есть воля. Лишь только через упомянутое нравственное осмысление из инстинктивного универсального стремления к единогласию возникает нормативная направленность воли.

Своим до-волевым, но превращаемым в волю инстинктом жизнь сознания направлена к телосу универсального единогла-

сия. Эту направленность Гуссерль может также назвать энтелехией сознания. Отсюда проясняется, что понятие «Бог» он использует в связи с телеологией интенционального сознания двояким образом. Он связывает это понятие как с телосом универсального единогласия, так и с энтелехией стремления к такому единогласию. Но в каком отношении стоит понятие «Бог» при этом к телосу и, соответственно, к энтелехии?

Гуссерлевские формулировки в Е-рукописях не всегда, но часто звучат так, как если бы Бог был тождествен телосу или энтелехии. И все же это невозможно, поскольку тогда Бог или как цель, или как движущая сила принадлежал бы сознанию как абсолюту, доступному благодаря трансцендентально-феноменологической редукции. Но Гуссерль уже в Идеях I ясно утверждал, что под «Богом» он понимает абсолютное, которое этот абсолют трансцендирует. Как же мы в таком случае можем точнее определить отношение Бога к телосу универсальной подтверждаемости и, соответственно, к энтелехии стремления к такой подтверждаемости?

Здесь мы находим у Гуссерля подсказку, которой интерпретаторы, насколько мне известно, до сих пор не воспользовались. Гуссерль примечательно часто ссылается в указанной группе текстов на платоновское понимание Бога (например, Е ІІІ 4 Мѕ.—Ѕ. 37а). То, что Платон понимает под «Богом», высказывается им в мифе о творении в Тимее, который примыкает к рассуждению о государстве. Гуссерль наделяет творящее божество из Тимея чертами позднейшей христианской метафизики и при этом становится жертвой философско-исторического анахронизма. Тем не менее нам поможет в дальнейшем его воспоминание о платоновском Боге, так как «Бог» у Платона — это имя Блага, to agathon.

Благо есть то, что предоставляет чему-то гарантию. Платоновский Бог как Благо гарантирует как идея идей, что идеи могут выполнить свое предназначение, т. е. служить первообразом в формировании нашего мира. Быть благом еще не означает для этого блага быть нравственным благом, но гарантией-для (Garantieren-für), или, в той степени, в какой мы можем передать греческий по-немецки, быть благом означает «стоять-за» (Gutstehen-für). Бог у Гуссерля не есть, собственно, телос универсальной подтверждаемости, но он есть Благо, которое гаран-

тирует универсальную достижимость подтверждения и осуществления. И подобным же образом Бог не есть само энтелехиальное стремление к подтверждению и осуществлению, но гарантия того, что это стремление не останется тщетным.

Почему Гуссерль колеблется между телосом и энтелехией, когда он говорит о Боге в связи с телеологией интенционального сознания? Это колебание нередко запутывало интерпретаторов, но оно намекает на то, что Гуссерль просто хотел избежать отождествления Бога с телосом и энтелехией. Если бы Бог был только другим названием для универсального подтверждения как общего телоса интенциональности, он был бы при этом чем-то предметным и как предмет был бы продуктом конституирования нашего сознания. Но как абсолютное, которое трансцендирует абсолют сознания, Бог не может быть ноэматическим полюсом сознания и не может быть им конституирован. Поэтому Гуссерль прибегает к понятию энтелехии, чтобы избежать опредмечивания Бога. Но и «энтелехия» равным образом неприемлема, так как даже отождествление Бога с движущей силой интенционального сознания не воздает должного его абсолютной трансцендентности сознанию.

Но будет ли эта абсолютная трансцендентность сознанию сохранена, если мы — следуя гуссерлевской ссылке на Платона — определим Бога как гарантирующее Благо? Конечно нет, если мы под Благом будем понимать предмет интенционального сознания. Сознание может осознавать гарантию универсальной подтверждаемости своих интенций, т. е. принципиальной достижимости единогласия лишь непредметным способом. Именно это выражается в понятии «вера», которое Гуссерль постоянно использует в Е-рукописях и которое я уже ранее у него позаимствовал. Под верой здесь имеется в виду непредметное доверие, что мы можем полностью положиться на универсальную подтверждаемость и достижимость единогласия.

Но тогда встает вопрос: почему, собственно, необходимо специально укреплять подтверждаемость и достижимость единогласия посредством такого доверия? Ведь в самой природе интенциональности уже заключено то, что мы рассчитываем на возможность осуществления и достижимости единогласия. Здесь, однако, следует задуматься о том, что и противоречие

относится к основному опыту интенционального сознания: мы постоянно осознаем, что в действительности данное в опыте противоречит предначертаниям предшествующего опыта и новая очевидность не гармонирует со старой. Вот почему Гуссерль говорит в упомянутых рукописях Е III 4 дословно следующее: «Человеческая жизнь протекает в противоречии, в постоянном столкновении очевидностей» (Мs.—S. 35b).

Конечно, здесь необходимо различать: большая часть той новой очевидности, которая противоречит предшествующей очевидности, несмотря на свой, прежде всего неожиданный, характер, все же позволяет гармонично интегрировать себя в связь опыта. Можно показать это на примере из [гуссерлевской работы] Опыт и суждение: я мог бы ожидать, что у неподвижного красного мяча скрытая сейчас от меня другая сторона также является красной, и при движении этого мяча я был бы удивлен, что другая сторона у него зеленая. Но это удивление не порывает с моим прежним опытом, потому что в его горизонте уже была заключена возможность того, что этот мяч, поскольку он вообще имеет какой-то цвет, указывает мне еще неизвестными сторонами на цвет, который не совпадает с актуально мною видимым. Для всех примеров такого рода имеет силу гуссерлевский тезис, что не существует неожиданностей, посредством которых я сталкивался бы с чем-то для меня абсолютно Новым. Но в сфере опыта, который я осуществляю совместно с другими субъектами, это выглядит иначе.

Предположим, я воспринимаю прежде не знакомую мне вещь, которую одновременно рассматривает также Другой. Невозможно, чтобы ту же вариацию оттенков, в которой эта вещь актуально является Другому, одновременно осуществлял бы я сам. Правда, я могу через «вчувствование» переместить себя в опыт мира Другого, но только или в другой момент времени, нежели мой текущий опыт, или, хотя и одновременно с этим моментом, все же исключительно в фантазии. У меня нет ни малейшей возможности, чтобы мир, который я в этот момент переживаю вместе с одним или многими Другими, был пережит мной одновременно из моей актуальной перспективы и из перспективы Другого. В этом смысле исключено, чтобы опыт мира Другого был зеркальным образом моего собственного. В силу этой асим-

метрии интерсубъективного опыта я должен принципиально считаться с тем, что в ходе моего опыта у меня будет возникать удивление радикально Новому, исходящему от Другого.

Эта неуверенность неустранима в интерсубъективной жизни, и она грозит универсальной достижимости единогласия опасностью непреодолимых противоречий. Поэтому сознание возможности подтверждения и единогласия, которое принадлежит каждому интенциональному переживанию, не приобретает еще уверенности, что эта возможность есть действительная возможность, а не просто видимость. И поэтому интенциональное сознание нуждается в такой гарантии. Гарантия состоит в том, что «Бог» — сравнимый с платоновским «agaton» — обеспечивает универсальную подтверждаемость и единогласие.

Этот вывод, однако, привносит с собой новые трудности. Мы должны будем мыслить Бога как Благо, и при этом Он, несмотря на неустранимую для единогласия опасность, проистекающую из интерсубъективных столкновений, может обеспечить преодолимость этих столкновений? Этот вопрос поставил сам Гуссерль в одной неопубликованной исследовательской рукописи 1908 г. под названием Абсолютное сознание. Метафизическое. Благодаря упомянутой в начале моего доклада диссертации Ли-чунь Ло я обратил на эту рукопись внимание. Гуссерль предпринимает здесь, как весьма часто в записях своих исследований, род мысленного эксперимента и утверждает в виде предположения: «Бог ... видит вещь с одной стороны (с той же стороны, что и мое сознание) и "в то же время" с другой стороны (с той стороны, что и сознание Другого)» (Ms.–S. 29b). Это сводится к тезису, что Бог мог бы поэтому мыслиться как гарант универсального единогласия, так как он, в отличие от нас, людей, имеет возможность переживать мир одновременно из двух интерсубъективных, взаимно сталкивающихся перспектив; понятие «Бог» было бы именем для свободного от интерсубъективной асимметрии сознания, в котором все отдельные сознания с их переживаниями мира присутствовали бы одновременно. В этом смысле Гуссерль говорит в указанной рукописи о Боге как о Всесознании (Allbewusstsein) или также о «Все-Я» (All-Ich).

Не следует упускать из виду, что допущение в этой рукописи некоего всесознания Гуссерль тотчас ставит под вопрос

в заметке на полях, которая гласит: «Но мыслимо ли это?» (Мѕ.–Ѕ. 21а). Именно на этот вопрос он пятью годами позже отвечает в известном месте Идей I 1913 г., в котором он убедительно разъясняет, что даже Бог при постижении вещи привязан к перспективизму¹. Соединение Бога с перспективизмом делает невозможным допущение, чтобы в Нем была мыслима одновременность интерсубъективных взаимно сталкивающихся переживаний. Однако при этом из поля интерсубъективного опыта исчезает возможность укрепить непредметную веру в универсальную достижимость интерсубъективного единогласия абсолютной гарантией, которую могло бы предоставить божественное всесознание.

Даже если Бог не свободен от перспективизма, это не должно все же означать, что Он, как agathon, вообще не может поддерживать достижимость единогласия. Это всего лишь означает, что Он может обеспечивать достижимость единогласия таким способом, который ограничен интерсубъективным перспективизмом. Однако что это означает, в чем конкретно может состоять такое ограничение гарантии?

Здесь мы должны принять во внимание один аспект опыта единогласия, который я до этого обходил: единогласие состоит в соответствии между предначертанием и осуществлением. Источником всех предначертаний в интенциональном сознании является то, что интенциональные переживания вписаны в горизонт, т. е. встроены в связи смысловых отсылок. Такие связи, однако, становятся возможными только через единогласие осуществленного сознания; при каждом столкновении потенциальная связь горизонта разрушается. Это значит: единогласие может наступать всегда только в рамках горизонтов. «Горизонты» суть, как об этом говорит греческое слово, ограниченные пространства возможностей сознания. Следовательно, достижимость единогласия с самого начала ограничена тем, что горизонты, внутри которых это единогласие возможно, ограниченны, т. е. конечны.

В годы после Первой мировой войны у Гуссерля возникла программа превзойти и дополнить свою прежнюю феноменологию, которую он, оглядываясь назад, обрисовал как статическую, посредством генетической феноменологии, в задачи которой входило прояснение конституирования горизонтов в истории созна-

ния. Прояснение состоит, как уже и в статической феноменологии, в сущностных высказываниях о сознании и его содержаниях. Но теперь и фактическая человеческая история попадает в поле зрения Гуссерля, потому что все высказывания о сущности в феноменологии предполагают признание определенного парадоксального факта. Он необходимо предполагается во всех анализах сознания, и в этом смысле аподиктическим фактом является существование моего сознания в живом настоящем, но не картезианского, усеченного субстанциалистской интерпретацией соgito sum, а со всем богатством его многообразных отношений к миру.

Этот факт, как Гуссерль неоднократно разъяснял в поздний период своего творчества, не есть факт в традиционном смысле случайного примера для иллюстрации необходимого определения сущности. Тогда бы этот факт предполагал сущность. У меня как сознания, переживающего мир, дело обстоит наоборот: факт лежит в основании сущности, и этот факт имеет характер необходимости, которая обычно относится к сущности. Это делает возможной метафизику аподиктической фактичности, как ее всегда представлял себе Гуссерль.

К необходимому определению моей самости как фактично живого сознания мира принадлежит сознание горизонтов и сознание совокупной отнесенности всех горизонтов к тому, что Гуссерль называл универсальным горизонтом, к миру как бесконечно открытому, бесконечному горизонту всех конечных горизонтов. В сегодняшнем состоянии фактической истории человечества — эпохе глобализации, наступление которой Гуссерль уже видел, называя «европеизацией человечества», — у людей в продвинутых индустриальных объединениях горизонтное сознание развито посредством медиа, глобальных связей коммуникаций и туризма таким образом, что люди знают об этом основополагающем различии, они имеют — по меньшей мере смутное — сознание о различии между особым культурным горизонтом соответствующего жизненного мира своей родины и мира как универсального горизонта всего человечества.

Так как мир человечества превосходит по широте горизонты собственных жизненных миров, открытость миру человечества может явиться шагом вперед: первоначально узкие горизонты совместной жизни в отдельных человеческих культурах

расширились в направлении универсального горизонта всего человечества. С точки зрения генетической феноменологии это можно интерпретировать как шаг развития, вместе с которым тенденция порождения горизонтов, а именно их тенденция к успешному расширению, приближается к своему осуществлению. Некоторые из Е-рукописей указывают на то, что Гуссерль считал эту тенденцию структурой интенциональности вообще. Однако скорее можно было бы говорить о тенденции, которая вошла в мировую историю благодаря греческому учреждению философии и науки и которая потом обрела определенный облик благодаря универсалистским притязаниям христианского миссионерства.

Но этот вопрос мы оставим открытым. Существенным является то, что вместе с прогрессирующей открытостью в отношении одного мирового горизонта в современном мире расширяется также пространство единогласия. И это исторически опятьтаки имеет своим следствием то, что сфера божественной гарантии подтверждаемости единогласия снова возрастает. Поскольку доверие к божественной благости связано прежде всего с отдельными культурными горизонтами, то гарантия подтверждаемости первоначально будет переживаться в образе многих богов, которые поддерживают отдельные единогласия в мире семьи, возделывания земли, любви, войн и т. д. Все эти миры суть интерсубъективные горизонты, к которым относятся неустранимые разногласия. Поэтому дают себя знать также разногласия в столкновениях между разными божествами. Когда я как военачальник или солдат полагаюсь на содействие бога войны, я подвергаю себя при этом опасности, что другое божество, конкурирующее с моим богом войны и поэтому связанное с моим врагом, предоставит ему гарантию, которая противоречит той глубокой вере, на которой основывается мой образ действий. Классический пример тому – отношения Афины и Посейдона к Олиссею у Гомера.

Как вообще возможно в партикулярных мировых горизонтах осознавать божество как благо, которое поддерживает достижимость единогласия? Так как ни один бог не избавлен от перспективизма, доверие к такому agathon может основываться только на том, что это благо фактически и регулярно осуществ-

ляется на опыте в традиции данного культурного мира, в конкретной связи с ее божествами. Осуществление означает, как я сказал, очевидность в самом широком смысле этого слова. По ходу дела Гуссерль говорит в рукописи 1934 г. об очевидности подлинной молитвы (Е III 4, Ms.-S. 35b). Наиболее подходящим примером было бы что-то вроде просящей молитвы, которая открывает горизонт частичного или полного осуществления или неосуществления просьбы. Но и другие элементы и аспекты конкретной религиозной практики – хвала и благодарение, культовые празднества рождения, инициации, бракосочетания или похороны, ритуалы принесения присяги и жертвоприношение – содержат напряжение интенции и осуществления. Политеистическая вера в божества, которые поддерживают достижимость частичного интерсубъективного единогласия, может основываться на коллективном опыте осуществления и очевидности в религиозных практиках, передающихся как обычаи.

Но этот опыт остается в конечном счете неудовлетворительным, потому что в политеизме божественные гарантии могут сталкиваться друг с другом и друг друга отменять, как показывают многочисленные примеры из истории религии. Поскольку гарантия подтверждаемости со стороны политеистического божества относится не к целому миру, но к партикулярным мирам, такое божество для Гуссерля не есть настоящий Бог в смысле блага, но лишь видимость Бога, идол. Из неудовлетворенности недостаточной охранительной силой идола может вырасти потребность унифицировать божественное благо с помощью предположения высшего, или единственного, божества. Из этой потребности Гуссерль заключает, что с продвижением вперед опыта единства мира как универсального горизонта политеизм теряет в убеждающей силе, и в конце концов монотеизм возьмет верх.

Согласно Гуссерлю, открытость целостному единому миру будет идти дальше, так как тенденция конечного осуществления и сохранения не может оставаться у человечества просто латентным инстинктом. Она должна, как об этом сказано в рукописи Е ІІІ 1934 г., посредством «все более высокой степени» самоосмысления становиться явной, очевидной как явно выраженная воля людей. Самоосмысление здесь означает не что иное, как упомянутое в самом начале «осмысление». Оно ведет не только

к единому нравственному образу действий, но в нем шаг за шагом подготавливается в истории открытость философии, и в конечном счете феноменологической философии, единому миру.

Гуссерль ожидает при этом такое становящееся-все-болеефилософским человеческое развитие, которое должно вылиться в монотеистическую веру в единственного «всемирного Бога», как это говорится в тексте № 17 1933 г., опубликованном в достаточно новом томе Гуссерлианы «О жизненном мире»². На вопрос, может ли эта перспектива оправдаться феноменологически, я не могу здесь ответить. Но ответ можно дать, мне кажется, на следующий вопрос: на чем основывается монотеистическая вера в единого Бога (платоновский agathon), который гарантирует достижимость интерсубъективного единогласия для универсального горизонта единого человечества? Как помыслить Бога в качестве гаранта последнего осуществления, т. е. достижимости телоса постепенного расширения горизонтов? Если, в соответствии с указанным в Идеях I пониманием, способность единогоБога давать гарантию ограничена привязкой к перспективизму, то ответ на эти вопросы выявляет альтернативу. Если мы мыслим процесс расширения горизонтов до самого конца как более уже непревосходимое завершение в этом случае, чтобы избежать ограничения божественной гарантирующей силы интерсубъективной асимметрией перспектив, мы должны вернуться к мысли о Всесознании. De facto в Е-рукописях Гуссерль все время это и делает. Хотя после 1908 г. он избегает использовать понятие «всесознание», но сама мысль сохраняется. И когда он использует понятия вроде «всесубъективность» или «всеперсональность», они напоминают это прежнее «всесознание». Но даже это, скрытое под измененной терминологией, всесознание остается невозможным, если феноменология последовательно держится необходимого факта, что в реальном опыте мы не можем избежать перспективизма с присущей ему интерсубъективной асимметрией и неизбежностью столкновений.

Если мы, несмотря на это, приписываем Богу гарантирующую способность всесознания, то лишь потому, что говорим не о переживаемом в реальном опыте Боге, но о мыслимом Боге. Мыслительная операция, благодаря которой мы достигаем такого Бога, основывается на том, что сфера действия гарантии

подтверждаемости растет вместе с расширением горизонтов. Крайней степенью этого расширения является широта охватывающего все конечные горизонты мира, который осознается нами как становящаяся бесконечность дальнейших отсылок к новым и новым горизонтам. Здесь говорится о потенциальной бесконечности, которая не может достичь пункта, в котором бы она завершилась. При этом мы схватываем Бога как инстанцию, гарантирующую достижимость единогласия в бесконечном мировом горизонте, однако мысленно мы действуем так, как если бы мы пробежали всю эту становящуюся, все далее отсылающую бесконечность вплоть до недостижимого в действительности пункта, в котором заканчиваются все открытые бесконечные ряды отсылок.

Этот крайний, реально недостижимый, поскольку лежит в бесконечности, пункт Гуссерль обозначает как «идеальный полюс». Понятие «идеальный» означает здесь просто мыслимое, в отличие от реального. Соответственно, мыслительную операцию, посредством которой мы достигаем идеального полюса, в *Кризисе* и примыкающих к нему работах Гуссерль называет идеализацией. В Е-рукописях 30-х годов Гуссерль все снова и снова говорит о Боге как о «бесконечно удаленном» «идеальном полюсе», как о «высшем и последнем единстве идей» (Ideeneinheit), которое, если внимательно присмотреться, имеет характер всесознания. Но он неявно признает, что такой Бог есть только мысленный образ, произведенный идеализацией, и что такой образ не может предоставить реальной гарантии достижимости единогласия.

Альтернативой Богу как идеальному полюсу является Бог, за которым хотя и признается монотеистическая единственность, в силу чего он трансцендирует политеистические столкновения между многими божествами, но который остается родственным этим божествам в той степени, в какой он не обладает силой обеспечить неограниченную достижимость единогласия. Его сила не есть превосходная степень (Superlativ), непревосходимая степень гарантирующей силы, как его можно было бы мыслить посредством идеализации, посредством допущения идеального полюса. Скорее она есть только сравнительная степень (Komparativ), которая каждый раз достигалась бы в истории фактически, по мере роста радиуса действия того, что охвачено гарантией.

Этот единый Бог монотеизма, идущего в ногу с увеличивающейся открытостью в отношении единого мира, хотя и превосходит все прежние божества в гарантирующей силе, все же сохраняет нечто от «слабости» исторически предшествующих ему божеств.

Если степень гарантирующей силы, с которой единый Бог непредметным образом поддерживает достижимость единогласия, зависит от исторического движения открытости единому мировому горизонту, это означает, что единый Бог в истории не остается вечно тем же самым. Скорее он, как ни предосудительно это звучит с точки зрения традиционной метафизики, находится в становлении. Его определенность изменяется в привязке к уровню рефлексии указанного самоосмысления, благодаря которому инстинктивное, но потенциальное волевое стремление к последнему осуществлению и подтверждению становится очевидным и превращается в нравственное стремление. Этот вывод Гуссерль делает в соответствующем контексте, когда, например, в Лекциях по этике и в Учении о ценностях (1908–1914) он уже ставит вопрос, не может ли существующий Бог быть только в форме развития, которое постепенно приводит абсолютные идеалы ко все более полному раскрытию? Это раскрытие происходит генеративно, т. е. от поколения к поколению, через продвижение ко все большей отчетливости нравственного осознания того, что есть Благо. Здесь проявляется отдаленное родство гуссерлевской мысли с восходящей к Альфреду Норту Уайтхеду процессуальной теологией и смелыми проектами Тейяра-де-Шардена.

Последние соображения бросают свет также на Бога традиционной христианской метафизики, ибо этот Бог имеет черты идеального полюса Гуссерля, так как ему с такими характеристиками, как всемогущество, всеблагость, всезнание и т. д., приписываются способности, которые должны предоставлять неограниченную гарантию Блага. Классическая метафизика столкнулась с проблемой теодицеи, так как якобы наделенную бесконечным могуществом благость Бога нельзя было привести в гармонию с ужасающим реальным опытом человеческих бедствий. Когда обнаруживается, что Бог христианской метафизики уже не является идеальным полюсом, который как нечто просто мыслимое не обладает приписанной ему непревосходимой гарантирующей

силой, то на его место должен прийти Бог, который не просто мыслится как идеальный полюс, но который может быть пережит в очевидностях, проявляющихся в исторически транслируемых практиках религии, в ее молитвах, празднествах, песнях, ритуалах, жертвоприношениях и т. д. Такой Бог, однако, обременен «слабостью» ограниченной гарантии и поэтому может в случаях катастроф просто оказаться несостоятельным. Тем самым проблема теодицеи становится излишней.

Указанные очевидности упрочивают веру в единого монотеистического, но при этом не только мыслимого Бога в наглядно переживаемом субъективно относительном мире, который Гуссерль называет жизненным миром. Бог как идеальный полюс есть лишь лишенная силы гарантирующая инстанция разумной веры. Реальную, правда, ограниченную гарантию может предоставить только религиозная вера, которая обретает свою жизненность из таких очевидностей. С продвижением вперед нравственного самоосмысления религиозная вера существует, конечно, на том пути, направление которого обнаруживается благодаря разумной вере в Бога как идеальный полюс. Тем не менее с превращением религиозной веры в такую разумную веру, как это представлялось Гуссерлю в некоторых Е-рукописях, вера теряла бы укорененность в опыте жизненного мира, что единственно дает ей гарантирующую силу.

Мысли Гуссерля по поводу проблемы Бога возникли в 1930-е годы, так же как и его критика эпохи, при разработке *Кризиса*. Ядро этой критики очерчивается тезисом о современном забвении жизненного мира. Очевидности жизненного мира заслоняются продуктами идеализации, так как оказывается забытым, что они лишь продукты мышления. Посредством повсеместно распространенной идеализации современное человечество ткет — согласно ставшей хорошо известной формулировке Гуссерля в *Кризисе*⁴ (*Hua* VI, S. 51) — «одеяние идей», которое заслоняет и скрывает «коренной», насыщенный очевидностями жизненный мир и предает его, таким образом, забвению. Но Гуссерль и сам находится в плену этого забвения, когда он полагает, что телос религиозной истории — это возникающая из идеализации разумная вера, в которой Бог играет роль «идеального полюса». Так что гуссерлевская критика забвения жизненного мира нуж-

дается в метакритике, а именно в применении к его собственной феноменологии религии.

Гуссерль был, как мы знаем, евангелическим христианином. Находил ли он подтверждение для своей личной веры в своем выведенном из телеологии сознания понятии Бога, я не осмеливаюсь решать. Как становящийся Бог гуссерлевский Бог во всяком случае имеет историю, которая, вероятно, может быть соединена с историей библейского Бога откровения. И сопряжение метакритического де-идеализированного гуссерлевского Бога с религиозной верой вместе с ее очевидностями в жизненном мире может открыть пространство для феноменологического интереса к культовому почитанию этого Бога в библейски ориентированных общинах верующих, таких как иудаизм или христианство.

Перевод с нем. О.Ф. Иващук

Примечания

- ¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1. -3. Auflage Nachdruck. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book: general introduction to a pure phenomenology. First half binding. Text of the 1–3 editions. Reprint / Ed. by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977. S. 351.
- ² *Husserl E.* Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Dordrecht: Springer, 2008. S.165.
- ³ Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914 [Lectures on ethics and value theory, 1908–1914] / Ed. by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 226.
- ⁴ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology] / Ed. by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. S. 51.

Светлана Коначева

Феноменология священного: изменения метода

Когда темой философского мышления становится отношение человека к священному, божественному и Богу, возникает вопрос: о каком опыте свидетельствует верующий, в каких категориях этот опыт может быть описан? Речь идет прежде всего о специфике религиозных феноменов. Относятся ли они к разновидности психических или социальных феноменов, или мы встречаемся с некими изначальными феноменами, раскрывающими себя в опыте, но остающимися при этом принципиально невыразимыми? Б. Вальденфельс отмечает, что «двойственный характер феномена, который, выступая как религиозный феномен, с одной стороны, встречается в региональных границах, а с другой стороны, выводит к универсальной безграничности, ставит феноменологию перед особой проблемой»¹. Она может быть сведена к методу нейтрального описания и превратиться в науку о религии или, напротив, установив тесную взаимосвязь с Откровением и содержанием веры, выступить в качестве религиозной философии. Мы сосредоточимся на некоторых вариантах разрешения этой дилеммы, не превращающих феноменологию религии ни в «феноменологию религиозного», теряющую безусловные притязания религиозного феномена, ни в «религиозную феноменологию», подчиняющую свой логос содержанию веры.

Гуссерль в своих ранних работах почти не обсуждает религиозную проблематику. Он четко различает теологический и философский способы постановки вопросов. Если бы теологическая метафизика была «конструктивной» наукой, она должна была бы задать вопрос, как может естественный мир, объясняемый объек-

тивными науками, одновременно пониматься как телеологический мир, созданный Богом. Философия, в отличие от теологии, не нуждается в каких-либо догматических предпосылках, заранее принятых убеждениях, ее сущность заключается в том, чтобы быть абсолютно обоснованной, чистой, строгой наукой. Теология, по мнению Гуссерля, относится к позитивным наукам, по отношению к которым феноменология служит своего рода фундаментом. В рамках достаточно широкой программы разработки различных региональных онтологий Гуссерль видит возможность и феноменологического исследования религии (в конце 1910-х годов именно это поле исследований отводится М. Хайдеггеру, бывшему в то время ассистентом Гуссерля). Задачи феноменолога по отношению к религиозным объектам, по мнению Гуссерля, сходны с принципами рассмотрения иных регионов сущего. В феноменологии религии необходимо исследовать конституирующее религию сознание в его отношении к возможной религии вообще. Религиозные феномены не обладают какой-либо исключительностью и могут избираться феноменологом в качестве исходного момента интуитивного созерцания, как и любые другие предметы. И так же как природные объекты, в процессе эйдетической редукции религиозные феномены рассматриваются как сущности, идеи, за скобками же остается вопрос о существовании предметов, центральный для «естественной установки».

В 1917 г. была опубликована работа Рудольфа Отто «Священное», которую считают началом классической феноменологии религии. В этой книге Отто истолковывает опыт священного, акцентируя внимание на его иррациональных моментах, когда связанные с ними чувства уклоняются от рационального понятийного схватывания и могут выявляться только через указывающие идеограммы или понятия-обозначения. Отто понимает чувство как целостное познание в его интуитивной допонятийной форме. Нередуцируемые моменты религиозного опыта он обозначает как mysterium tremendum и mysterium fascinans. В ощущении потрясающей тайны Бог обнаруживается как подавляющая сила, от которой содрогается творение, как совершенно иное, бесконечно превосходящее человеческий разум. Однако священное не ощущается только как абсолютно пугающее; от этого неотделим захватывающий, очаровывающий опыт боже-

ственного. В религиозном опыте постоянно проявляется амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желание избежать его. Нередуцируемость моментов трепета и доверия в священном Отто характеризует, определяя священное как нуминозное (das Numinose) (от латинского «питеп» — божественное, божество, «сверхъестественная сущность»; не поддающаяся рациональному выражению сторона божественного). Он намеренно обращается к латинской терминологии, чтобы подчеркнуть изначальность и основополагающий характер религиозного чувства и избавиться от элементов этической схематизации, которые присутствуют в немецком прилагательном göttlich.

«Священное» рассматривается как априорная категория сознания, его нельзя полностью описать, используя слова в обыденном значении. Отто описывает априорное познание не как врожденное познание, которым может обладать каждый, это познание, к которому у каждого есть некая предрасположенность, склонность. Универсальная предрасположенность – это лишь возможность восприятия опыта священного, а не способность выработать познание, которой наделены только особо «одаренные». Большинство людей обладает только восприимчивостью, предрасположенностью к религии. И даже «одаренные» понимают, что повседневный язык не способен выразить переживание священного. Попытки описания исходного переживания, которые имеют место везде, где религия переходит на более высокие ступени развития, Отто называет схематизацией. Он показывает, как происходит подбор языковых средств, выражающих полученный опыт. Устрашающая и отталкивающая сторона священного схематизируется при помощи рациональных понятий справедливости, нравственной воли; манящая сторона нуминозного схематизируется посредством идей благости, милости, любви; таинственное схематизируется через абсолютизацию всех рациональных атрибутов божества. Процесс схематизации является неизбежным, но «нерациональные» элементы религии всегла остаются неустранимыми. Здоровая и пропорциональная гармоничность рационального и нерационального составляют, по мнению Отто, подлинную религиозность религии, в которой переживание священного оказывается базисом, фундаментом, «утком», скрепляющим ткань.

В своей работе Отто предложил феноменологическое описание сущностной структуры религиозного опыта, где сочетаются эмпирический и описательный подходы к «инаковости» священного, которое ускользает от наших возможностей понимания, лежит вне того, что можно помыслить. Религиозный опыт связан с областью чувств, но, как и у Шлейермахера, понятие «чувство» не тождественно психологическим переживаниям, или эмоциям. Речь идет об особом религиозном переживании, в котором еще нет деления на волю, сознание и чувство. По Отто, понять ощущение нуминозного в состоянии лишь человек, хотя бы раз в жизни переживший его сам. Для переживших мистический опыт речь идет об особой интуитивной, созерцательной форме познания, которая позволяет познавать Бога не издали, не через размышление о Нем, но через непостижимое соединение с Ним. Такое познание происходит без слов и понятий и не является коммуникативным даже для самого испытавшего подобный опыт. Возможной попыткой описания оказывается как раз фиксация набора чувств, эмоций, сцепленных с опытом: чувство потрясения, страха и трепета, бессилия перед всесокрушающим могуществом и одновременно радостное изумление, очарование, томление. В концепции Отто априорная структура религиозного сознания описывается как сознание, не просто направленное на нуминозный объект, но определенное этим объектом. В отличие от Гуссерля, в представлении которого религиозные данности не имеют радикального отличия от иных интенциональных объектов, здесь акцентируется уникальность объекта религиозного переживания – священного. Представление о священном заложено в человеке априорно, чувство нуминозного «вырывается из "основы души", из ее глубочайших познавательных оснований»². Само священное определяет «основания души», конституируя тем самым сущность религиозного сознания.

Подобные дискуссионные моменты в работе Отто во многом определили реакцию Гуссерля, который в письме к Отто, с одной стороны, называет это исследование первым началом феноменологии религии, началом всего того, что не выводит нас за пределы чистого описания и анализа самих феноменов. Но, с другой стороны, Гуссерль дистанцируется от подобной исследо-

вательской стратегии, подчеркивая, что не может принять религиозно-философское теоретизирование, в котором религиозное сознание предварительно конструируется. Гуссерль полагает, что более продуктивным было бы исследование, в котором прежде построения теории религиозного сознания как философской теории были бы исследованы феномены, дан их эйдетический анализ. Более того, необходимо провести радикальное различение: между акцидентальным фактом и эйдосом. Необходимо исследовать эйдетические необходимости и эйдетические возможности религиозного сознания и их корреляты. Необходима систематическая эйдетическая типизация уровней религиозных данностей, особенно в их эйдетически необходимом развитии. Гуссерль подчеркивает, что метафизик (теолог) в Р. Отто уносит на своих крыльях феноменолога. Ему это напоминает образ ангела, который закрывает крыльями свои глаза. Тем не менее Гуссерль убежден, что эта книга займет достойное место в истории подлинной философии, или феноменологии, религии. Ее значение состоит в возвращении к началам, к истокам и к тому, что в самом высшем смысле этого слова является исходным и подлинным. В этом Гуссерль и Отто едины: истинные истоки должны наконец найти свое выражение в слове, и даже «в более высоком смысле – в Логосе».

Летом 1918 г. к «Священному» обращается также Мартин Хайдеггер. Еще в диссертационной работе о Дунсе Скотте он обозначил свою задачу как «феноменологическую разработку мистической и морально-теологической литературы», особенно «мистицизма Экхарта». В письме к Э. Блохман (1919 г.) Хайдеггер говорит о своих разработках «феноменологии религиозного сознания», где путь идет от изначального религиозного опыта к теологии, а не от теологии к религиозному сознанию и его жизненности. Он собирает папку заметок по феноменологии религии, и ключевой фигурой в них оказывается Ф. Шлейермахер, исследовавший, по мнению Хайдеггера, «изначальное христианство». Шлейермахер резко отделил религию от метафизики, морали и теологических доктрин, показал, что религия автономна, базируется на непосредственной интуиции исторической манифестации бесконечного в уникальной конкретности мира, в личном само-сознании «чувства зависимости от бесконечного».

Утверждая, что сущность религии заключается не в мышлении и не в действии, но в интуиции и чувстве, Шлейермахер возвращается к изначальному религиозному опыту. Важное значение имеют для Хайдеггера и шлейермахеровские размышления о неспособности разума стать средством постижения религиозного измерения жизни, поскольку он уже не видит в обращении к данностям сознания единственную отправную точку исследования и пытается обратиться к чему-то более беспредпосылочному и универсальному – фактичной жизни. В этот период Хайдеггер разрабатывает курс «Философские основания средневековой мистики», который он планировал прочесть в зимнем семестре 1919 г. В набросках к непрочитанному курсу мы находим несколько достаточно важных идей, которые вносят существенные коррективы в феноменологический метод, если предметом его исследования становится религиозная жизнь. В самом начале он обозначает сложности, которые возникают при определении отношения философии и мистики. Задачей становится «феноменологическое исследование религиозного сознания». Речь не идет о конструкции религиозной философии или, наоборот, о чисто историческом исследовании. Для Хайдеггера важнее изначальное феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности, «поворот к подлинно проясняемым и действительно изначально созерцаемым феноменам в чистом сознании и его конституции»³. Формулируя предпонятие мистики, Хайдеггер связывает ее с переживанием (собственно мистическая жизнь) и теорией пережитого (мистическая теология). Феноменологическое описание оказывается здесь перед принципиальной проблемой – необходимостью регионального разведения миров переживания как исторических позиций в чистом сознании. Хайдеггер убежден в том, что «только религиозный человек может понимать религиозную жизнь, поскольку в ином случае у него не было бы никакой подлинной данности»⁴. Тем, кто не признает возможности того, что религиозная жизнь составляет почву первоначальной данности, выносится решительное предостережение: «Руки прочь». Феноменологический подход к этой области не может быть чисто нейтральным. Он предполагает позитивное отношение к соответствующим жизненным формам. Без предположения

о том, что речь идет об области первоначальной данности, подход к религиозной жизни остается закрытым. Хайдеггер показывает ограниченность научного, чисто теоретического изучения религиозного опыта – понимание религиозных феноменов «не означает рационализирования, разложения переживания на его логические компоненты»⁵. Священное не может пониматься как теоретическая ноэма, но и сводить его к чистой иррациональности Хайдеггер не хочет. Он пытается найти некоторые модификации в рамках теоретического, обозначенные как «видение истока». Тогда священное будет проясняться «в качестве коррелята деятельного характера веры, из сущностной взаимосвязи переживаний в историческом сознании»⁶. Религиозная жизнь «в ее жизненности» не нуждается в соотнесении с научным миросозерцанием. Религиозная жизнь не нуждается в том, чтобы подстраховывать свою самоочевидность через обращение к культурно-критической оправданности и теоретическим идеям. Вслед за Шлейермахером Хайдеггер настаивает, что принципиальные феномены выявляют «собственное тождество изначальным способом уверенности» 7. Религиозное отношение выводится из-под власти теоретической установки: «Абсолют необходимо понимать как религиозно-изначальный, независимо от каких-либо натуралистически-теоретических определений и оценок»⁸.

Лалее встает вопрос об отношении верующего субъекта и Абсолюта. На чем основано такое отношение? Хайдеггер и здесь пытается преодолеть субъект-объектную схему науки. Мистический Абсолют составляет изначальный предмет не потому, что он пока еще неопределен, но потому, что он в себе неопределим. Может ли такой Абсолют стать предметным? Как вообще конституируется религиозная предметность? Для феноменологического исследования религии это становится одним из ключевых вопросов, поскольку ставит исследователя перед проблемой: аналогично ли религиозное переживание другим регионам чистого сознания, или мы имеем здесь дело с неким изначальным переживанием sui generis, в рамках которого конституирование фактически противопоставляется пред-данности божественного. Хайдеггер приводит цитату из Райнаха, где подчеркивается, что в чувстве абсолютной зависимости от Бога «не положение вещей находится передо мной, но я сам пережи-

ваю себя в этом отношении»⁹. Тем самым отношение восприятия и предмета перестает быть предметным в традиционном смысле слова предметного как индифферентного в чисто теоретическом к нему отношении. Пред-данность Бога в вере определяет отношение к Абсолюту как к изначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Хайдеггер обращается к мистической теологии Майстера Экхарта, чтобы обнаружить там особую «теорию познания» сущностно неопределимого Абсолюта, предполагающую уподобление души Богу. Абсолют может стать предметным только для подобного себе, т. е. для души, прошедшей путь освобождения от множественности, возвратившейся к своим основам, истокам и корням. Такое познание детерминирует субъект и объект: мы можем говорить об абсолютности объекта и субъекта в смысле радикального единства обоих. Соотнесенность феноменологического исследования с «мистической теорией познания» предполагает предельную методическую строгость и отказ от парящей в небесах религиозной философии. Хайдеггер предельно категоричен: «как религиозный человек я не нуждаюсь в опоре на религиозную философию»¹⁰. Только жизнь может показать жизнь, а не абсолютное созерцание как таковое. В последней части заметок Хайдеггер писал, что после распвета средневекового мистипизма религиозное сознание получает новую точку отсчета в работах Лютера. Существует много указаний на то, что вскоре после войны он интенсивно изучал лютеровский корпус. Хайдеггер полагает, что Лютер действительно понял опыт времени, отраженный в посланиях апостола Павла, и потому столь резко противостоял аристотелевской схоластике. Если Бог – это тайна, сокрытая в страдании, в кресте, не остается возможности для концептуальной объективации. «Унижение и стыд» креста не могут стать началом для онто-теологических спекуляций, плавно переходящих от созерцания видимого к знанию невидимого. Здесь открывается не вечность, могущество и слава, но нечто прямо противоположное: время, слабость, страдание и смерть. Хайдеггер подчеркивает «скандальность и абсурдность» вести о кресте, показывает, что теология не является спекулятивным знанием о Боге. Изучение Лютера и Кьеркегора с его критикой теоретических спекуляций приводит Хайдеггера к пониманию феноменологии религии как проекта деструкции греческой концептуальности, характерной для традиционной теологической мысли, как обращение к историчности «религиозного жизненного мира» раннего христианства и поиск более адекватной ему понятийности.

Этот проект Хайдеггер попытался осуществить в лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920–1921 гг.)¹¹, где основные вопросы феноменологического метода разрабатываются в контексте интерпретации новозаветных текстов. Первая часть представляет собой подробное методическое введение, которое мыслится не просто как введение в феноменологию религии, но как «введение в философию». Исходным пунктом философствования Хайдеггер объявляет фактичную жизнь, фактичный жизненный опыт. Шаг назад к фактичному жизненному опыту предполагает серьезную трансформацию философии, поскольку этот феномен, по мнению Хайдеггера, оказался забытым в истории западной мысли. Обращение к раннему христианству, в котором этот опыт нетематически схватывался, означает деконструкцию традиции и возвращение к до-теоретическому, до-рациональному жизненному опыту, радикальный поворот от философствования, построенного на корреляции между человеком как статичным субъектом и бытием как постоянным присутствием вещей, к изначальному опыту бытия, динамично сочетающему присутствие и отсутствие.

Имплицитная критика научного теоретического философствования становится еще более отчетливой при описании фактичного жизненного опыта. В поисках подлинного начала феноменологии Хайдеггер вступает в спор с Гуссерлем. По многим свидетельствам, уже в 1920-е годы его не удовлетворяет гуссерлевская концепция «чистого Я» и обращенность феноменологии исключительно к данностям сознания. Корреляция между фактичной жизнью и ее миром видится Хайдеггеру более глубокой, чем интенциональное отношение между сознанием и его объектами, поскольку речь идет об изначально открывающейся сфере опыта — отношении экзистенции и мира, бытии в мире. В дальнейшем в анализ фактичного жизненного опыта вводится понятие значимости (Bedeutsamkeit), которое и в этом курсе, и в «Бытии и времени» понимается как то, что составляет структуру мира, экзистенциальное устройство вот-бытия. Мы не можем

испытать что бы то ни было в собственном смысле в отрыве от пережитых форм значимости, только в действиях и страданиях мы схватываем наш мир. В то же время все, что мы испытываем, имеет характер мира, опыт – это всегда опыт собственного мира. Определение фактичного жизненного опыта как «озабоченности значимостью», включающее такие моменты, как «самодостаточность», «падение», предваряют многие характеристики «заботы» в «Бытии и времени» и выводят фактичную жизнь за рамки объективирующего теоретического рассмотрения. Центральным же моментом трансформации феноменологии становится поворот к историческому. Историческое названо феноменом, «который открывает нам доступ к самопониманию философии»¹². Если феномен человеческого существования понимается как самосоотнесенность с миром, подобное осуществление определяется через свою историчность, фактичная жизнь обосновывается во временности. Феноменология призвана теперь тематизировать темпоральное осуществление события значения, а не отношение, обоснованное в интенциональности. В противовес объективирующей тенденции классической философии религии Хайдеггер помещает феноменологическое исследование временности в центр религиозного опыта, и прежде всего опыта раннего христианства. Во второй части Хайдеггер пытается показать, что ультимативный содержательный смысл христианской веры – собственно сам Бог, переживается не в абстрактных понятиях субстанции, сущности, высшего блага, но как страдающий Бог, исторически явленный в Воплощении и Распятии. Хайдеггер предлагает рассматривать религиозные феномены не в контексте противопоставления рационального и иррационального, а в терминах фактичного жизненного опыта, темпоральности и историчности этого опыта. Он проясняет, что под феноменом исторического понимается подлинная выдвинутость экзистенции в ее прошлое – не то прошлое, которое экзистенция оставляет позади как ненужный багаж, но прошлое, переживаемое исторически. Особая историчность изначального христианства выводится из уникального христианского опыта ожидания Парусии. Хайдеггер предлагает следующий тезис: подлинное христианское отношение ко Второму Пришествию фундаментально отличается от всех ожиданий будущего события. Или мы понимаем ожидание Бога в терминах объективного времени, или в контексте жизненной стойкости надежды. Постоянство надежды ведет нас к кайрологическому смыслу времени. Это осуществленное мгновение в надежде соединяет соотнесенный смысл с осуществлением Парусии, стоящей передо мной только в полной темпоральной актуализации жизни, а не в исчислимом хронологическом времени исторических событий, по отношению к которым можно задавать вопрос: когда? Мы не найдем времени Парусии в объективной истории, обращаться можно только к самим себе. Вопрос о Втором Пришествии зависит от реального решения нашей собственной жизни, нашего «ставшего бытия», охарактеризованного через сущностную небезопасность перед лицом невидимого Бога. Тем самым хайдеггеровское чтение Послания к фессалоникийцам не только демонстрирует, что христианская религиозность как таковая темпоральна, но и относит эту темпоральность к подлинной повседневности, задающей четкую структуру христианского свершения.

Из представленного обзора хайдеггеровского анализа христианского жизненного опыта становится очевидным, что здесь коренятся многие центральные моменты экзистенциальной аналитики «Бытия и времени». Тот факт, что онтологическая проблематика коренится в феноменологической интерпретации религиозного опыта раннего христианства, имеет серьезное значение для дальнейшего развития хайдеггеровской мысли. Для герменевтики фактичности не может быть безразличным, на какую парадигму она ориентирована. В работах раннего Хайдеггера религия и онтология действительно пересекаются. Начиная с деструкции греческой философской понятийности, возвращая теологию к раннехристианским истокам, он выступает как религиозный мыслитель, но выстраивает более широкий проект конца философии как таковой - деструкции греческой, средневековой и современной метафизики и возвращение к основным вопросам историчности бытия. Это философский путь, на котором Хайдеггер использует павловскую критику эллинской мудрости, мистическую via negativa и шлейермахеровский антиметафизический пафос. В рамках онтологической проблематики Хайдеггер рассматривает христианский опыт как реальность тайны, кайроса, Парусии и использует эти темпоральные моменты как

специфическую онтическую модель для разработки основополагающих онтологических категорий, которые могли бы стать новым началом феноменологической онтологии.

С выходом в свет «Бытия и времени» начинается новая фаза хайдеггеровской интерпретации проблемы священного. В марбургском докладе «Феноменология и теология» вера противопоставлена философии как ее смертельный враг, что на первый взгляд выводит рассмотрение религиозных феноменов из сферы философии. Хайдеггер постулирует существование двух возможностей науки: науки о сущем (онтические) и науки о бытии (онтологические). Онтические науки, изучающие предлежащее сущее (das vorligende Seiende) – positum, которое известным образом уже донаучно раскрыто, предлагается называть позитивными науками. При этом любая позитивная наука радикальным образом отлична от философии. Следуя этому фундаментальному различению, Хайдеггер формулирует ключевой тезис: «Теология – это позитивная наука, и как таковая она абсолютно отличается от философии» 13. Пред-лежащим сущим, positum теологии Хайдеггер называет христианство как таковое (Christlichkeit). Понятие Christlichkeit обозначает соответствующую форму жизни, которая становится возможной только через веру, что характеризует теологию как позитивную науку о христианской вере. При этом необходимо отметить: не вера как таковая (как всеобщий феномен) предпослана теологии, но ее реализация в «способе существования человеческого вот-бытия». Такое определение теологического positum связано с центральной методической предпосылкой «Бытия и времени» - объединением онтологии и аналитики Dasein. В плоскости конкретной науки это объединение предполагает предварительную разомкнутость соответствующего региона сущего, в которой ведущей оказывается донаучная близость вот-бытия этому региону, возможная благодаря пониманию бытия. Экзистенциальные структуры вот-бытия обладают универсальной релевантностью для всех возможных жизненных форм. Они очерчивают априорный канон возможностей, внутри которого и должна пребывать каждая конкретная жизненная форма. Такое притязание, неотъемлемое от фундаментальной онтологии, является причиной принципиальной невозможности антагонизма философии и теологии, которым на первый взгляд отмечена хайдеггеровская схема отношения двух наук. Вера для Хайдеггера «есть способ существования человеческого вот-бытия, который, по его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не выводится по собственной воле из вот-бытия и через него, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования — из того, во что верят»¹⁴.

Тем самым теология не может быть ориентирована на религиозные способности человека, но на способ существования, который своей возможностью обязан Откровению и не дан человеческому бытию самому по себе. Хайдеггеровское понимание науки о вере связывает теологию с историческим свершением («Распятием и всем ему принадлежащим»), что определяет «специфическую историчность» христианской веры. Хайдеггер вносит еще один уточняющий момент в описание данности теологии: «Целостность этого сущего, которое раскрывается верой таким образом, что сама вера принадлежит взаимосвязи событий этого раскрытого верой сущего, и составляет позитивность, которой располагает теология» 15. Акт веры (понимаемый как жизненная форма) и содержание веры неразрывно соединены друг с другом. Без веры (как взаимопринадлежности акта и содержания) не может существовать никакой теологии. Теология обретает в вере не только свой предмет, но и свой мотив, она является составной частью веры. Подобное определение теологического positum заставляет предположить, что теология занимает особое место среди конкретных наук. Речь идет о совпадении субъекта и объекта – теология не просто наука о вере, но и наука веры. Тем самым теология не может принадлежать к конкретным наукам, которые нуждаются в рациональном обосновании. Теология должна сама обосновывать свою необходимость. В «Бытии и времени» фундаментальная онтология претендует на обоснование всех позитивных наук. Значит, особый статус теологии все же определен тем наличным сушим, которое она тематизирует. Возникает вопрос: как может философия определять positum той науки, чья возможность в принципе философски не обосновывается? Не оказывается ли хайдеггеровское размышление парадоксальной попыткой внутренней теологической рефлексии из внешней перспективы? Разделение философского и теологического способов

вопрошания тесно взаимосвязано с категориальным различием теологии и философии. Только отказавшийся от веры в Откровение разум становится местом осуществления мышления. «Безусловность веры и вопросительность мышления – две неизмеримо отличные области» 16. Глубочайшее различие заключается в том, что теологии предпослано нечто, не принадлежащее человеческому бытию, – Откровение. Однако бездна, разделяющая веру и мышление, глубока еще и потому, что между ними есть основополагающая общность: в их сущностном осуществлении присутствует нечто безусловное. Для веры оно состоит в принятии самооткровения творящего Бога, для мышления – в вопросе о бытии сущего как о том, чему человек безусловно принадлежит. Следовательно, и теология, и философия имеют дело с предельными понятиями. Мышление, описанное в «Бытии и времени», имеет трансцендентальные притязания: мы приходим к чистой тавтологии, если, продумывая то, что показывает себя как условие возможности сущего, задаем еще вопрос об условии его возможности. Точно так же дело обстоит и в теологии: если Бог есть «Тот, без которого ничего нет», невозможно спрашивать о чем-то, выводящем за пределы Бога. Поскольку вера и мышление имеют дело с последним и безусловным, не может быть никакого tertium comparationis, из перспективы которого можно было говорить об их возможном различии и взаимопроникновении. Следуя аристотелевской терминологии, отметим, что не существует объединяющего родового понятия, с помощью которого можно было бы их разграничить. Но если нет объединяющего третьего, в соотнесении с которым можно было бы говорить об относительных различиях, необходимо признать, что это различие абсолютно. Даже если теология и философия обращены к последним вещам, основополагающая общность между ними не может пониматься как общий знаменатель. Мышление и вера не идентичны в познании того, что составляет их безусловность, Хайдеггер неоднократно подчеркивал, что бытие не есть Бог. Между верой и мышлением не существует никакого плавного перехода, но только – скачок. Рассматривая отношение теологии к философии, Хайдеггер оказывается перед сложной дилеммой: с одной стороны, теология как самостоятельная наука не нуждается в том, чтобы ее предметная область предварительно раскрывалась в экзистенциальной

аналитике, с другой стороны, для Хайдеггера отношение философии к конкретным наукам основано на трансцендентальном значении соразмерного вот-бытию понимания бытия. Данная дилемма разрешается благодаря довольно серьезной модификации разработанной в «Бытии и времени» концепции отношения универсальной онтологии и онтических наук. Хайдеггер подчеркивает, что не вера, а наука о вере как наука позитивная нуждается в философии, причем не для обоснования и первичного раскрытия ее позитивности – христианства как такового, а только в том, что касается ее научности. Как наука теология подчиняется требованию, чтобы ее понятия соответствовали тому сущему, которое она исследует. Но всякое сущее раскрывается только на основании предварительного допонятийного понимания того, что есть это затрагиваемое сущее. Всякое онтическое истолкование возникает на скрытой онтологической основе. Значение философии для теологии обосновывается из определения веры как возрождения: «философия выступает только в качестве онтологического корректива онтического, дохристианского содержания теологических понятий»¹⁷. Для Хайдеггера не существует никакой христианской философии и феноменологической теологии. Только онтически нейтральная и методически атеистическая философия может быть релевантной для теологии. Только в той мере, в какой теология видит себя в качестве науки, феноменологическая герменевтика как онтология историчности осуществляет критику основных теологических понятий. Поскольку в этих понятиях рефлектируется исторический способ существования, теологическое понимание возникает в соотнесении и противопоставлении с историчностью и фактичностью экзистенции.

Хайдеггеровский «поворот», который он сам обозначил как «поворот к забвению бытия», изменил также и его понимание священного. В «Письме о гуманизме» вопрос о том, что мы должны именовать «Богом» и сущностью «божественного», отсылает к «измерению священного», которое остается закрытым без просвета бытия. Хайдеггеровское исследование поэзии Гельдерлина и открытого в ней понимания мира, человека и божественного раскрывает священное в различных измерениях истории бытия. Смысл бытия как способ его исторической истины схватывается

в высказываниях греческих мыслителей и гельдерлиновской поэзии, так что интерпретация поэзии как «топологии бытия» будет в то же время философским высказыванием о переживании Бога. Испытанный Гельдерлином опыт «отсутствия Бога» показывает, что из человеческого опыта мира невозможно выявить никакого общего и всеобщего опыта Бога, поскольку никакой Бог больше не соединяет ясно и отчетливо людей и веши. и из такого собирания не складывается мировая история и человеческое пребывание в ней. На основании забвения бытия в его нововременной форме абсолютной очевидности «блеск божественности» или «след священного» теряется, а вместе с ними исчезает возможность связи с Богом, которую представлял себе человек в своем мире. И вторая возможность, которая могла бы вывести человека на путь опыта Бога, – продумывание собственной сущности – также закрыта, ибо человек не может осознать свою связь с бытием на основе метафизического опыта бытия и тем самым оказывается не в состоянии различить в бытии Dasein бытие как таковое. Опыт отсутствия Бога, конституированный в двойном оскудении: забвении бытия и упрочении этого забвения в самоочевидности, Хайдеггер не считает чисто негативным. Поэтический опыт освобождает мысль от самоочевидности метафизически определенных категорий, поскольку представляет забвение бытия как отсутствие, как обнишание, приведшее в Новое время к «мировой ночи», в которой вместе с забвением бытия и человека в его сущности исчезает и связь с Богом. Для Гельдерлина Бог остается неизвестным, «священные имена» исчезли, боги ускользают. То, что известно, обнаруживается «перед лицом небес». Понимая священное как природу, Гельдерлин видит в нем приходящее и пребывающее, принимающую открытость. Хайдеггер истолковывает священное как измерение для божественности и божественного. Измерение означает здесь задающий меру круг, предоставляющую открытость. В качестве подобного измерения священное дает меру божественности, сохраняющее место для богов и жилище для Бога. При этом само священное приходит из другого измерения – бытия, из скрывающей несокрытости бытия. Священное понимается как сокрытие и раскрытие. Хайдеггер говорит также о следе, который вводит в опыт священного, как об опыте целого и нецелого. Нецелое становится следом целого, целое – следом священного. Хайдеггер отмечает, что, хотя священное является, Бог остается далеким. Возникает вопрос, можно ли вообще говорить о Боге, если Он остается удаленным, а наше время предстает как «скудная эпоха мировой ночи», эпоха «отсутствия Бога»? Хайдеггер не дает определений божественного и Бога, но намечает путь: вопрос о Боге может продумываться только из сути бытия. Осмысляется божественность Бога, способ, которым Он может быть, как Бог. Понимая истину как свершение сокрытия и раскрытия, Хайдеггер определяет бытие как присутствие, бытие при-сутствует. Оно при-сутствует как присутствующее и в присутствующем. Если Бог, по Хайдеггеру, не бытие, а сущее, приход Бога и его отсутствие осмысляется из скрывающе-раскрывающего присутствия и отсутствия бытия. Поэтический опыт становится для Хайдеггера начальным шагом к тому, чтобы исторически поставить вопрос о соответствующем вот-бытию опыте бытия и тем самым раскрыть возможность опыта Бога, потому что только «слова певца удерживают еще след священного» 18. Поэтическая речь не занимается тем, чтобы представить нечто как предмет или объект. Поэт не изучает. Он пребывает между богами и людьми. Измерение священного может остаться закрытым, ведь святыня и божество обладают бытием, если они названы. Бога и вещь именует поэт, ибо только поэт владеет словом, творящим открытость бытия. Сущность поэзии Хайдеггер видит в «учреждающем именовании богов и сущности вещей». «Проживать поэтически» означает для него «пребывать в присутствии богов и быть затронутым близостью сути вещей» 19. Подобное пребывание он понимает как простую готовность, которой ничего не нужно, которая не рассчитывает ни на какой успех, но позволяет актуальности Бога сказаться в чистом виде. В поэзии и раннем греческом мышлении вопрос об отношении бытия к сущности человека, о связи бытия и времени и о бытии как таковом раскрывается в своей удивительной близости к вопросу об отношении человека к божественному и Богу. Поэзия как топология бытия оказывается одновременно и именованием божественного, и новым опытом узнавания Бога в постметафизическом времени, в котором отброшено отождествление бога философов и бога морали с Богом подлинного христианства, и появилась возможность

обновленного опыта Откровения Бога и его понимающего истолкования в теологии.

Поздний Хайдеггер продумывает вопрос о Боге во взаимосвязи с мирствованием мира, с четверицей. Четверица означает взаимность земли и неба, смертных и богов. Она не просто сумма четырех, плодоносность земли, дарение небес, указующая суть богов и способность смертных быть смертными – все это четверо передают друг другу в четверице. Они не существуют в себе, но во взаимодействии с другими. Кто или что есть Бог, остается вопросом. Хайдеггер стремится сначала определить само это «есть», продумывает его из бытия, четверицы, события-присваивания. Только если мы осмыслим это «есть», можно испытать и высказать, что Он есть, при условии, что Бог из скрывающего ускользания вступит в открытость непотаенности. Хайдеггер провокативно называет мышление более близким божественности Бога, чем веру. Речь идет о подготовке к «приходу Бога». Мышление для Хайдеггера всегда есть слушание того, что открывается. Мышление о Боге стремится позволить Богу быть тем, кто Он есть, и это не означает равнодушия, а скорее очерчивает границы мышления. Сущностное мышление не обладает никакими представлениями о Боге, и в этом смысле оно действительно «безбожное», но, возможно, оно ближе «божественному Богу», чем правильные представления метафизики.

В понимании феноменологии религии Хайдеггер (как в ранних, так и в поздних работах) проводит различение между Богом онто-теологии и божественным Богом, между бытием, которое не есть Бог, и Богом или неким (неведомым) Богом, к которому бытие ведет через священное. При этом в ранних работах он пытается найти некий средний путь между Гуссерлем, рассматривающим феноменологию религии исключительно как исследование сознания, конституирующего религию, и Р. Отто, акцентирующим иррациональные моменты опыта священного и определяющую роль самого нуминозного объекта. Феноменологическое исследование священного выстраивается через обращение к мистической «теории познания» и специфической историчности религиозного жизненного мира изначального христианства. В период разработки экзистенциальной аналитики сама возможность феноменологии религии ставится под вопрос

в постулировании радикального различия между философией как наукой онтологической и теологией как наукой о сущем, хотя специфическая историчность христианской веры, определяющая теологию как науку о вере, выводит ее из ряда других онтических наук и модифицирует ее отношения с философией. Все другие науки оказываются некомпетентными в сфере теологии, поскольку не достигают ее наличного сущего – веры. Хайдеггер не делает здесь исключения ни для философии, ни для своего собственного мышления. В его определении специфической позитивности теологии, обусловленной ее связью с событием Откровения, акцентируется внимание на том факте, что в религиозном опыте мы имеем дело с последними вещами, изначальной данностью, не сводимой к другим регионам сущего. Философское учение о священном, к которому приводит феноменологическая герменевтика позднего Хайдеггера, позволяет заново поставить вопрос о том, как Бог становится доступным понимающему опыту. Хайдеггер определяет различие между философией и теологией как форму их возможной согласованности. Философская аналитика истины бытия как события позволяет открыть религиозные измерения, а именно священное и божественное как исторический опыт истины. Для Хайдеггера это означает, что «священное раскрывается именно как священное» и Бог призывается в «открытый простор своего присутствия».

Примечания

- ¹ *Waldenfels B.* Einfürung in die Phänomenologie. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992. S. 113.
- 2 *Отто Р.* Священное. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. С. 178.
- ³ Heidegger M. Die philosophishen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt a/M, 1995. S. 303.
 - ⁴ Ibid. S. 304.
 - ⁵ Ibid. S. 305.
 - ⁶ Ibid. S. 306.

- ⁷ Ibid. S. 307.
- ⁸ Ibid. S. 309.
- ⁹ Ibid. S. 310.
- ¹⁰ Ibid. S. 308.
- 11 $Heidegger\,M.$ Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt a/M, 1995.
 - ¹² Ibid. S. 130.
- 13 $Heidegger\,M.$ Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a/M, 1970. S. 13.
 - ¹⁴ Ibid. S. 18.
 - ¹⁵ Ibid. S. 20.
 - ¹⁶ Ibid. S. 25.
 - ¹⁷ Ibid. S. 30.
- 18 $Heidegger\ M.$ Wozu Dichter? // Heidegger M. Holzwege. Gesamtausgabe. Bd. 5. Frankfurt a/M, 1977. S. 174.
- 19 Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. С. 83.

Томас Нинон

Чувства и разум в поздних лекциях Гуссерля по этике

Лекции Гуссерля по этике 1920 и 1924 гг. 1, опубликованные несколько лет назад под названием Введение в этики, дают более полное представление о гуссерлевском видении этики и морали, чем первый том лекций по этике, содержащий лекции 1914 и 1918 гг.2, изданный ранее под заголовком Лекции по этике и учению о ценностях. Фактически из всех гуссерлевских работ, опубликованных до настоящего времени, они дают наиболее всестороннее представление о том направлении, в котором могла бы развиваться гуссерлевская теория этики и морали. Конечно, они все еще недостаточны для того, кто хотел бы рассмотреть собственно гуссерлевский проект феноменологической этики. Например, в этих лекциях можно найти в лучшем случае лишь намеки на систему нормативной этики, но в то же время, основываясь на них, можно лучше представить себе то, как, исходя из гуссерлевской перспективы, можно было бы построить этот проект. В этом смысле в них содержатся принципы того, что можно было бы назвать гуссерлевской метаэтикой, а также четко очерчивается метод, которому нужно следовать, чтобы осуществить указанный проект. Первый том содержит, главным образом, общие замечания касательно параллелей между логикой и этикой, включая введение понятия Wertnehmen [ценностная установка], которое могло бы обосновывать этические позиции (Stellungnahmen) и выполнять в области этики функцию, аналогичную той, которую выполняет Wahrnehmen [восприятие] в области теоретических позиций или убеждений. Также там можно обнаружить общую теорию воли, рассматривающую, в первую очередь, отношение между решениями, касающимися рациональности, в их связи с решениями, касающимися воли и выбора целей и средств, и выбором между ограниченными и всеобщими целями. В него включены и короткие критические пассажи относительно ограниченности этических теорий Юма и Канта, но собственная позиция Гуссерля не обозначена с достаточной степенью ясности, и фактически в указанном издании почти ничего не сказано относительно морали в более узком смысле обязательств по отношению к другим, т. е. теории о том, в чем должны состоять подлинные или наиболее важные цели человеческой жизни и каков источник мотивации для действия сообразно этим целям. Напомним, в этих лекциях Гуссерль утверждал, что этика включает в себя теорию рационального действия в целом, и потому она выходит далеко за пределы более узкой сферы того, что традиционно понимается под термином «мораль».

Лекции 1920–1924 гг. Гуссерль начинает с замечания, что термины «этический» и «моральный» часто употребляются как синонимы, но он намеревается использовать слово «этика» в гораздо более широком значении, чем то, в котором обычно употребляется термин «мораль» и которое говорит об отношениях или действиях. Этика есть «прикладная теория (Kunstlehre) правильных действий» или целей, с которыми должны сообразовываться наши действия, и этот ее смысл вполне согласуется с широким определением этики из ранних лекций. Как минимум, в одном смысле это даже шире более раннего определения ее границ. В дополнение к сфере волевого действия (как противопоставленного эстетической оценке или вере) этика описывается теперь как «царица прикладных теорий» или «королева нормативных наук», поскольку, будучи нормативной теорией действия вообще, она также лежит в основе нормативных теорий эстетической оценки и веры как особого рода действий. Однако к концу книги, в частях 7-10, Гуссерль переходит от рассмотрения моральной философии Юма и Канта к обсуждению морали в более VЗКОМ СМЫСЛЕ, И ВО МНОГИХ МЕСТАХ ЛАЛЕЕ ТЕРМИН «МОРАЛЬНЫЙ» ИСпользуется в смысле гораздо более широком, чем упомянутый выше, так что он приобретает практически то же значение, что и «этический». Важнейшим изменением является, однако, призыв к «самообновлению» через «само-регуляцию», состоящую не в чем ином, как в подчинении жизни нормам практического разума, которые определяют не только нашу уверенность в правильности действий, но также побуждают нас культивировать чувства, могущие выступать в качестве мотивов для правильного действия. Пожалуй, наибольшее отличие поздних лекций от ранних заключается в том акценте, который сделан на сфере этики как сфере, в которой человек нормативно оценивает себя самого и других как личностей, свободных деятелей, приобретающих индивидуальный характер благодаря истории позиций, которые они занимают, и привычным способам оценок, действий и волений, которые следуют из этих позиций. Те, кто ознакомился с главой III гуссерлевских Идей II, основанной на лекциях и манускриптах, написанных в десятилетие, предшествующее появлению лекций по логике 1920 г., увидят, что эта идея согласуется с представленной там гуссерлевской концепцией личности. Однако здесь Гуссерль более подробно останавливается на том, почему эта концепция должна играть основную роль в этической теории. Для читавших работы Гуссерля, опубликованные в журнале Кайзо в 1923 и 1924 гг., эти темы также не новы. Тем не менее лекции 1920 и 1924 гг. содержат более детальный анализ тем, которые в упомянутых, очень кратких, очерках рассматриваются лишь в общем виде и, таким образом, философски обосновывают многие из выдвинутых в них утверждений.

В данной статье я хотел бы рассмотреть некоторые фрагменты того анализа, который проводится Гуссерлем при помощи критического комментария к учениям ключевых фигур в истории философской этики, обращая при этом особое внимание на тот способ, с помощью которого, как полагает Гуссерль, он сможет преодолеть ложный дуализм разума и чувств, господствовавший на протяжении большей части истории нововременной философии. В заключение я также немного скажу о том, каким образом этическая теория Гуссерля может помочь преодолеть мнимое противоречие между этикой долга и этикой добродетели.

В Идеях II Гуссерль характеризовал личности как существа, чье поведение может быть лучше всего описано посредством мотивационных, а не каузальных категорий. Понимание мотивационных значений конституирует то, что Гуссерль как в Идеях II, так и в лекциях по этике называет «geistige Welt» (духовный мир). Рассмотрение поведения некоторого существа

в мотивационных терминах предполагает объяснение этого поведения в терминах духовной или ментальной жизни – его интенциональной жизни в его верованиях, желаниях, волении и ценностях. Однако оно предполагает также и нечто большее, поскольку, как показывает вторая глава $\mathit{H} \partial e \check{u} \mathit{II}$, мы также приписываем ментальные состояния, «псюхэ», или «душу», животным без того, чтобы приписывать им личность и, соответственно, моральное действие. Это имеет под собой основание, поскольку мотивационные категории в строгом смысле применимы только к тем существам, которые не только обладают ментальными состояниями, но также тем, что он называет состояниями «более высокого», или «второго порядка», т. е. которые осознают свои верования, воления и ценности. Фактически лекции по этике показывают, что для морального действия недостаточно просто осознавать свои верования, воления и ценности, но также необходимо осознавать, что верования, практические оценки, а также их эстетическая оценка человеком может влиять на его верования, желания и ценности и таким образом изменять его действия. Этот важнейший момент, который в этических теориях Нового времени был упущен или по крайней мере не осознан полностью, является решающим для этической теории. Сенсуалистски настроенные философы и даже большая часть их оппонентов утверждали, что чувства подобны скорее природным сидам, которые воздействуют на человека как каузальные силы, над которыми люди властны лишь в малой мере или не властны вообще. Гуссерль видит важный вклад Дильтея в развитие подлинной моральной психологии в том, что Дильтей строит проект психологии, основанной на категориях понимания, психологии «духовного мира»: «Своеобразная сущность духовного восходит к сущности субъектов любой духовности как субъектов интенциональных переживаний; эти субъекты суть множество Я, личностные субъекты; они существуют как личностные, поскольку живут в форме сознания, поскольку они реализуют сознание в различных модусах, сознание эмпирическое, сознание представляющее, чувствующее, оценивающее, стремящееся, действующее. Жить как действующее сознание значит обладать в этом сознании сознанием о чем-либо, то быть аффицируемым этим чем-либо и иногда пассивно следовать этой аффективности, то вести себя активно по отношению к нему, занимать по отношению к нему определенную позицию в Я-актах, теоретически или практически. В этой интенциональной жизни Я не представляет собой пустую арену для своих переживаний сознания, ни тем более пустой центр распространения актов. Я-бытие есть постоянное Я-становление. Субъекты существуют потому, что они постоянно развиваются»³.

Личность не только обладает интенциями, но благодаря тому, что Гуссерль называет «подлинными актами едо», личность может занять определенную позицию по отношению к этим интенциям, т. е. сделать себя автором интенциональных состояний в качестве знающего о них, испытывающего чувства гордости или стыда за них и могущего в свете этих чувств и других предпочтений изменять их или позволять им быть оттесненными на второй план желаниями, верованиями или ценностями более высокого порядка. Именно посредством установки в широком смысле решения относительно своей собственной интенциональной жизни человек делает себя тем, кто он есть. Более того, как показывают исследования Гуссерля в области пассивного синтеза и генетической феноменологии, эти верования, желания и ценности – даже те из них, что были приняты активно и сознательно, – способны создавать модели для будущих интенций, они могут превращаться в привычки, определяющие персональный стиль. Термин «личность» означает не просто человека, совершающего поступки, но уникальную и индивидуальную persona [личность], являющуюся результатом своих предшествующих переживаний и установок, «и именно в этом процессе получает одновременно развитие само Я как личность, обретает свой относительно неизменный, и все же непрестанно изменяющийся габитус (Habitus), свой характер с разнообразными специфическими свойствами, устойчивыми знаниями, навыками и т. д.»⁴ Это обстоятельство приобретет важное значение в дальнейшем, когда мы вернемся к проблеме противостояния этики долга и этики добродетели. Здесь я бы хотел обратить внимание на другое, а именно на то, что упомянутый процесс является только «относительно постоянным», причем именно потому, что взгляд на некоторое существо как на личность предполагает, что его характер является чем-то, что оно само производит в результате

этих установок, а не просто вследствие того, что нечто оказывает на него воздействие – будь то чувственные впечатления или инстинктивные желания и потребности, являющиеся, согласно натуралистической психологии, причиной наших верований и желаний. Скорее, считать кого-либо личностью означает рассматривать его как источник этих верований и желаний именно потому, что он осознает или мог бы осознавать себя в качестве их носителя. И даже больше: в качестве того, чья рефлексия относительно них – ментальные состояния второго порядка, направленные на них – могут или могли бы изменить и подавить эти верования и желания, если данная личность решит привести в действие эту свою способность, которой обладают все личности. Именно это делает личности субъектами морального действия. «Если речь идет о нравственности, соответствующее "geistige" существо должно быть разумным существом; это означает, что оно должно обладать способностью рефлексии и основанным на последней знанием. Человек является не только великодушным, дружелюбным, сопереживающим; эти и подобные им эмоциональные состояния могут быть присущи также и животным. Он способен также рефлексивно оценивать свои склонности и объекты [этих склонностей], способен формировать о них понятия и размышлять о них. Здесь, однако, появляются новые эмопиональные состояния, эмопиональные состояния второго порядка: чувства уважения и неуважения, одобрения и осуждения, и лишь посредством них человек может осознать гармонию и дисгармонию эмоциональных состояний, лишь так возникает нравственное суждение. Таким образом, это не дело рассудка, который есть не более чем способность к знанию. Скорее в душе, в форме рефлексии на эмоциональные состояния одобрения или неодобрения осуществляется признающая или отвергающая оценка»⁵.

Или другими словами: личности суть «свободные» существа и потому могут считаться несущими ответственность как моральные агенты. Поскольку они являются моральными агентами, мы рассматриваем их не просто как животных, действующих, подобно другим животным, под влиянием своих импульсов, инстинктов и восприятий. Напротив, они также могут рассматриваться как ответственные за свои интенциональные состояния,

поскольку они обладают способностью подвергать их рефлексии и влиять на них, если у них есть для этого мотивация. Конечно, быть нравственно ответственным не означает быть нравственным; однако в данном случае нам следует рассмотреть более подробно, что Гуссерль понимает под термином Vernunft, или «разум», поскольку здесь он используется в значении, кардинально отличающемся от того, которое обычно придавалось ему в ранней новоевропейской философии. Например, Гуссерль высоко оценивает гоббсовский проект выведения правил этической жизни в обществе из рационального осознания его индивидуальными членами наилучшего способа достижения своих интересов, поскольку в нем предпринята попытка показать, что разум может и должен быть руководящим принципом их действий. Однако Гоббс, согласно Гуссерлю, ошибался, сводя разум к ratiocinatio, или простому расчету того, как каждому из составляющих сообщество индивидов достичь своих внерациональных, природных эгоистических целей. Разум уравнивается с интеллектом и его способностью осознавать и реализовывать интересы того, кто им пользуется.

У Гуссерля мы находим совершенно иное понятие разума. Гуссерль отмечает, что geistige Welt возникает потому, что ментальная жизнь человека состоит из «интенциональных переживаний». В двух своих самых значительных систематических работах, опубликованных в период, предшествующий лекциям по этике, Гуссерль уже показал, как соотносятся разум и интенциональность. В Логических исследованиях Гуссерль сосредоточился в первую очередь на рассмотрении теоретических интенций, притязаний на знание, составляющих основу всякой науки. В Пятом логическом исследовании он отмечает, что все интенции направлены на некоторый объект независимо от того, существует ли этот объект или нет, является ли он таким, каким он интендирован. В Шестом логическом исследовании он обращается к вопросу об отношении между объектом интенции и реально интендированным объектом, или к вопросу об истинности интенции. Он анализирует переживания, посредством которых эта интенция «наполняется», т. е. переживания, в которых объект дан нам полностью как воплощенная реальность (in-person) и без всяких сомнений в том способе, который удостоверяет, что объект, как

он был интендирован, действительно тождествен самому действительному объекту. Переживание данности самого объекта в том виде, в каком он был интендирован, Гуссерль назвал Evidenz. Для физических объектов (Dinge) релевантным видом переживаний будут чувственные восприятия. Соответствующие переживания для объектов более высокого порядка, например положений дел или интендированных категориальных объектов, будут иметь более сложную структуру, поскольку они «фундированы», но не сводятся к тем особого рода чувственным восприятиям, на основе которых возможно то, что он называет в Шестом исследовании «категориальными созерцаниями».

В Идеях І⁶ Гуссерль возвращается к понятию очевидности в некоторых главах этого произведения, где он показывает, каким именно образом в утверждаемом положении дел «быть истинным», «быть актуальным» и «иметь возможность разумного подтверждения» (vernünftig ausweisbar-sein) находятся в прямой корреляции друг с другом (Hua III, 281) и как все эти три момента указывают на вопрос наполнения интенции, через которое дается предмет. Там же он подчеркивает, что интенциональному сознанию внутренне присуще стремление к наполнению, например в случае веры – к *Urdoxa* уверенности, которая будет результатом переживания *Evidenz*. Более того, он также подчеркивает, что существует множество видов различных «регионов» предметов, не считая физические и категориальные предметы, к которым можно приложить различные предикаты, и что для каждого из них структура переживания наполнения интенции также будет различной в зависимости от сущностных законов, которые могут быть опознаны и классифицированы философской рефлексией. Так, в частности, некоторые виды переживаний, которые принято считать постижениями математических отношений, отличны от чувственных восприятий как переживаний, обеспечивающих подтверждение или опровержение интенций по отношению к физическим предметам. Соответственно и в персоналистской установке, описанной в третьем разделе *Идей II*, мы конституируем регион личностей и регион используемых предметов как отличные от региона физических предметов в обыденной установке, составляющей тему первого раздела. Предметы высшего порядка могут иметь некоторые общие предикаты с физическими предметами, поскольку они на них основаны, однако истины относительно предметов высшего порядка не могут быть сведены к истинам о физических свойствах, и эти истины получают подтверждение или опровержение в переживаниях, имеющих более сложную структуру, чем переживания относительно простых естественных предметов.

В конце *Идей I*, в § 139, Гуссерль также расширяет понятия очевидности и тем самым разума как правильности полагания предмета. Он выводит это понятие за пределы теоретической сферы и вводит в сферу того, что он называет «аксиологической», или эстетической, сферой, а также в сферу практическую. В каждой из этих сфер характер разума определяется как «характер правильности», когда интенция чего-либо направлена на наполнение этой интенции, пусть даже идеальное, в соответствующем переживании, которое призвано подтвердить, что этот предмет действительно прекрасен, приятен и достоин восхищения, а не наоборот, или что данный поступок есть скорее хороший, чем плохой поступок: «Очевидность ни в коем случае не является общим названием для всех подобных событий разума только в сфере убеждений (Glaubenssphäre) (или даже только в сфере предикативного суждения), но это общее название для всех тетических сфер, а в особенности для значимых осуществляющихся межди ними связей разума» (III, 290). Каждая из этих сфер уникальна и имеет свои собственные формы обоснования, которые разделяют некоторые наиболее общие структурные качества со своими аналогами из других сфер, но проявляют и существенные отличия.

В проведении данной точки зрения, точно так же как и в выборе терминологии, Гуссерль – как он сам сообщает в важной сноске (III, 290) – следует «гениальному сочинению» Брентано «О происхождении нравственного сознания», где Брентано подходит к вопросу о происхождении и значимости этических норм с точки зрения истинности суждений об этих нормах, полагая, что очевидность, которая является источником этих норм, а также должна обеспечивать оправдание этих норм и их «правильность», выражается в правильности суждений об этих нормах⁷. Даже в самом разделении способностей на теоретические, аксиологические и практические Гуссерль следует брентановскому

трехчастному делению из данной работы, которое Брентано возводит к Декарту (UsE, р. 17), хотя он, безусловно, знал, что оно гораздо старше.

По данному вопросу замечания Гуссерля в *Идеях I* очень кратки, и в этих отрывках он приводит мало примеров того, что он имеет в виду. Напротив, лекции по этике предоставляют нам обширные примеры этого расширенного понятия разума, которое находится в центре его размышлений об этике и морали. Действительно, он выражается очень прямо: «Все этические вопросы суть вопросы правовые, суть вопросы разума» (116)8. Несколькими страницами ниже он продолжает: «Все проблемы разума имеют отношение исключительно к Я как субъекту актов, к самим его актам в их особой акт-каузальности, а точнее, к своеобразным разумным мотивациям, которые означают здесь предельные обоснования, правовые основания и отрицательные правовые решения, которые в то же время коррелятивно относятся к утверждениям, которые подразумеваются в актах как полаганиях: в актах суждений - к высказываемым положениям, в оценочных актах – к утверждаемым ценностям и в волевых актах – к решениям» (118)⁹.

Что касается суждений, то в сфере ценностей и решений рационально обоснованные суждения обычно называют истинными или правильными. Гуссерль иногда отсылает к ним как истинным, однако чаще как к правильным (richtig) или неправильным. В случае ценностей они оказываются «подлинными (echt) или неподлинными (unecht)», а в случае решений и действий – просто «хорошими» или «плохими».

Общая программа гуссерлевской этики, следовательно, может быть описана как программная попытка продемонстрировать, что структуры разума в рамках практической и аксиологической сфер аналогичны таковым в рамках сферы теоретического разума. Здесь Гуссерль даже приводит характерный пример, который заслуживает того, чтобы быть процитированным полностью: «Несомненно, мы уже не раз говорили о различении в сфере душевных переживаний (Gemütsakte) актов, названных нами оценочными актами чувства, которое аналогично различению между суждениями мнения и очевидными суждениями, схватываемыми в качестве истины. Следует подчеркнуть, что речь идет

не о пассивных чувствах, но скорее об актах, осуществляемых Я. Можно сказать, что так называемая ценностная установка, которая означает, что это любящее схватывание ценности, в котором усваивают и владеют самой ценностью, является изначально приобретающим актом сознания в противоположность простому утверждению о ценности [чего-либо], Я-акту любви, радости от чего-либо и т. д., который только полагает нечто как то, что может радовать, как то, что достойно любви, но не усвоил именно ценность изначально, в ее самостности (Selbstheit). И опять-таки ясно, что в самих душевных переживаниях (Gemütsbewusstsein) существуют развертывающиеся и предначертанные в качестве сущностной возможности осуществление, подтверждение, удостоверение. Или в противоположном случае – непринятие, разочарование, когда Я в попытке первичного усвоения убеждается в том, что вещь, которая считалась ценностью, на самом деле является чем-то неприятным, что вещь, которая считалась красивой, оказывается ужасным китчем, и т. д.; точно так же и в сфере воления, как и для актов верования и актов оценивания, существует новый тип мотивирующих актов для практических решений 10.

«Разум» в практической сфере, следовательно, не является предметом теоретических выкладок или предметом одного только интеллекта. Это направленность Я на соответствующие переживания и интуиции, которая может выступать как подтверждение для предположительно красивого или ценного в эстетической сфере или для блага – в этической. Ясно также, почему разум не является противоположностью чувств - это скорее поиск подобающих чувств и диспозиций для действия. Для Гуссерля не все чувства созданы равнозначными и не каждое чувство является *sui generis* страстью в кантианском смысле. Для Гуссерля вопрос заключается не в том, как заставить чистый практический разум превзойти наши склонности, но скорее в том, как отделить подобающие склонности от неподобающих. По сути, Гуссерль верит, что все действия мотивированы чувствами: «Чистый рассудок, однако, не является практическим. Только чувства могут определять действия» 11 и далее: «Практическое поведение людей определяется, безусловно, чувствами. Если бы мы попытались погасить все чувства в груди человека, тогда все

этические понятия, такие, как понятия цели и средства, хорошего и плохого, добродетели, обязательства, и все те понятия, которые с ними связаны, потеряли бы смысл. Человек перестал бы быть борющимся, желающим, действующим существом. Мы должны, следовательно, вернуться к чувствам и рассмотреть их более внимательно, чтобы прояснить значение наших этических понятий, изучить человека как этическое существо, прояснить особенности его нравственного поведения и обосновать этические законы, которые это нравственное поведение объясняют» 12.

Даже Кант признает то, что чувства должны играть центральную роль в этической жизни, когда утверждает, что осознание обязательного характера нравственного закона вызывает чувство уважения, мотивирующее человека действовать в соответствии с этим законом. Гуссерль хочет расширить спектр чувств, приемлемых в качестве подходящих для разумного агента мотивационных факторов. Он упоминает одобрение и осуждение, но также и любовь – любовь к себе и любовь к другим – и «Seligkeit» [блаженство], два понятия, которые он заимствует у Фихте, а также некоторые примеры, которые, как кажется, указывают на чувства: гордость, чувство собственного достоинства и другие, также способные быть причинами этического поведения.

Хотя Гуссерль и расходится к Кантом в вопросе о роли и значении чувств в принятии этического решения, он соглашается с ним в том, что фундаментальным понятием этической жизни как жизни разумной является долг и что долг предполагает принятие такого решения, которое каждый разумно действующий человек в принципе должен принять как соответствующее данным обстоятельствам. Гуссерль не является формалистом, в частности, потому, что он верит, что своеобразие обстоятельств и присущих им ограничений действительно важно в принятии этических решений. В то же время он верит, что с моралью не совместима ситуация, когда действующий ставит свои личные цели или перспективы выше целей и перспектив других разумно действующих. В этом он видит параллель с теоретическими истинами. Люди часто не соглашаются друг с другом относительно достаточно простых ситуаций и часто имеют различные точки зрения на происходящее, но для Гуссерля это не означает, что все эти взгляды верны (или что все они неверны). Точно так же и в царстве морали идея моральной обязанности или долга означает, «что каждое моральное суждение дает выражение не только какому-либо субъективному чувству и даже не тому общему факту, что каждый нормальный человек на самом деле стремится чувствовать и действовать подобным образом, но что согласно самому своему смыслу моральное суждение претендует на то [определение], что данное конкретное практическое поведение является правильным или неправильным <...> Моральная истина, как и математическая истина, как и прочие виды суждений, включает в себя тот смысл, что кто бы ни принимал решение подобным образом — в морали, математике или где-либо еще — принимает верное решение, точно так же как ложность подразумевает, что кто бы ни принимал решение подобным образом, решает неверно, решает так, как не подобает решать» (149)¹³.

Несколькими страницами ниже он подчеркивает, что существуют достаточно значимые отличия между математическими и практическими истинами. В частности, математические истины в отличие от практических не выражают норму. Но в то же время он соглашается с тем, что сама природа практического разума говорит нам, что каждый должен признавать истинность некоторых основных практических принципов, например таких, как принцип любви к ближнему (Nächstenliebe), вытекающих из самой природы разума как всеобщего. И это указывает на известную близость с кантовским категорическим императивом, несмотря на возражения в адрес кантовского «формализма» и несмотря на отказ признавать моральные различия между различными видами чувств, которые могут легитимным образом мотивировать этические решения вне связи с уважением к моральному закону. Утверждая, что даже грешник способен опознать грех и знать, каким именно образом он должен был поступить, Гуссерль соглашается с Кантом в том, что всеобщая ответственность всех людей заключается в признании этих принципов.

Представление об абсолютной этической обязанности стремления к наилучшей жизни предполагает в теоретической сфере стремление к истине, в сфере ценностей — стремление к еще более высоким и более подлинным ценностям. Что касается сферы морали в узком смысле, то речь идет о движении в направлении любви к ближнему (Nächstenliebe), а также обязанности

улучшать те сообщества, в которых человек состоит, а именно общество и государство, превращая их в хорошо работающие структуры на службе у общественного блага. Что именно в этих лекциях предполагает любовь к ближнему, не совсем ясно, но если заглянуть в лекции 1917–1918 гг. о Фихте¹⁴, то видно, что Гуссерль принимает фихтевское понятие любви как чувства, в котором один человек находит себя в другом, т. е. здесь Гуссерль опять уклоняется от кажущегося ему ложным конфликта между разумом и чувством, жертвой которого пали все сенсуалисты и рационалисты вплоть до Канта. (Как примечание: это сближает его с Гегелем, причем не только в плане того, что идея свободы играет ключевую роль в теории этической жизни у каждого из них, но и в плане гегелевского определения свободы как «bei sich sein im Anderen» [быть у себя в Другом].)

Решение посвятить свою жизнь стремлению к благу как своему абсолютному долгу в качестве разумного существа еще не означает, что невозможно иметь другие чувства и склонности. В человеческой жизни остаются разломы. Поскольку наши мотивации питаются из нескольких источников – побуждений, импульсов, старых привычек, пассивностей, которые продолжают влиять на нас, – этическое самообновление и этическая саморегуляция происходят все снова и снова. Гуссерль не утверждает, что побуждения не должны иметь на нас никакого влияния, он хочет сказать скорее, что чувства, вызываемые ими, не должны брать верх над чувствами, которые должно иметь свободно и разумно действующими (см. также: Beilage XII. Р. 339–342). Точно так же он не считает, что все пассивности заведомо дурны. На самом деле привычки, приобретенные в процессе соответствующей практической рефлексии, принятия и исполнения правильных моральных решений ведут к добродетели. Устойчивые результаты добрых намерений и добрых дел ведут к хорошим привычкам в практической жизни, точно так же как и устойчивые результаты правильных убеждений в теоретической жизни могут обосновывать правильные мнения, которые при необходимости могут быть подвергнуты испытанию или проверке.

Таким образом, мы подходим к моему последнему пункту, а именно к утверждению, что Гуссерль преодолевает дихотомию между деонтологической этикой (этикой долга) и этикой добро-

детели, которую проводят многие интерпретаторы Канта. Гуссерлевская концепция разума и его анализ процесса седиментации делает возможным признать, что поступки, которые добродетельная личность совершает с охотой, едва ли не автоматически и в соответствии с разумом, может иметь равный или высший статус по сравнению с действиями, выполненными сознательно и с неохотой, исключительно из уважения к моральному долгу. Согласно некоторым интерпретациям Канта, основанным большей частью на утверждениях из Groundwork, может показаться, что этика добродетели находится в конфликте с этикой долга. Гуссерль признает, что действия, предпринятые исключительно на основе инстинктов или влечений, пусть даже и благотворных, не поднимаются до уровня этического поведения, разве что в той мере, в которой они могут быть рассмотрены в качестве поступков личности – того, кто обладает способностью размышлять об этих влечениях и, соответственно, следовать им или, напротив, отказаться от них. В то же время это не означает, что личность является моральной исключительно в тех случаях, когда она должна бороться со своими естественными импульсами. Достаточно принять их как свои собственные, неважно, с охотой или нет, и достаточно решиться стать такой личностью, которая следует чувствам только тогда, когда эти чувства находятся в соответствии с разумом. В действительности отличительным признаком этической личности является то, что она культивирует в себе только те чувства и привычки, которые сделают верное моральное поведение почти что автоматическим, чем-то вроде ткани, из которой сделан этот человек. Гуссерля так привлекает фихтевское понятие любви именно потому, что с его помощью преодолевается дуализм, который он увидел в кантовской моральной философии, так как у Фихте полагается субъект, который может найти себя в другом и, следовательно, достичь более подлинно человеческой и блаженной (selig) жизни. Причем здесь нет необходимости постулировать наличие жизни после смерти, для того чтобы преодолеть кажущийся конфликт, который в противном случае подобная дихотомия навязывает конечному разумному субъекту действия.

Как я уже указал ранее, общий очерк оснований этической теории, представленный мною, не влечет с необходимостью ника-

кой особой нормативной этической теории, но дает представление о том, как она должна выглядеть в целом и как она может быть встроена в общий контекст феноменологии Гуссерля.

Перевод с англ. А.В. Ямпольской Перевод цитат Гуссерля с нем. В.И. Молчанова

Примечания

- ¹ Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1925, Husserliana. Band XXXVII. Ed. by Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer, 2004. В статье цитаты из этого тома сопровождаются указанием номера страницы.
- ² Husserl E. Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1925, Husserliana. Band XXVIII. Ed. by Ullrich Melle, Dordrecht: Kluwer, 1998.
- ³ Das eigentümliche Wesen alles Geistigen führt zurück auf das Wesen der Subjekte aller Geistigkeit als Subjekte von intentionalen Erlebnissen; diese Subjekte sind Iche, personale Subjekte, indem sie in der Form des Bewusstseins leben, indem sie mannigfaltiges Bewusstsein vollziehen, erfahrendes, vorstellendes, fühlendes, wertendes, strebendes, handelndes Bewusstsein. Bewusstseinstätig leben, d.i. in diesem Bewusstsein von irgendetwas Bewusstsein haben, von diesem Etwas bald affirziert sein und eventuell den Affektionen passiv nachgeben, bald aber sich aktiv dazu verhalten, dazu in eigentlichen IchAkten Stellung nehmen, theoretisch oder praktisch. In diesem intentionalen Leben ist das Ich kein leerer Schauplatz seiner Bewusstseinserlebnisse, auch kein leerer Ausstrahlungspunkt seiner Akte. Das Ich-Sein ist beständiges Ich-Werden. Subjekte sind, indem sie sich immerfort entwickeln (104) 4.
- ⁴ «...in eben diesem Prozess entwickelt sich zugleich das Ich selbst als Personalität, gewinnt seinen relativ bleibenden und doch immerfort sich wandelnden Habitus, seinen Charaker mit den verschiedensten Charaktereigenschaften, bleibenden Kenntnissen, Fertigkeiten usw» (105).
- ⁵ Damit von Moralität ... die Rede ist, muss das betreffende geistige Wesen, ein Vernunftwesensein; das sagt, es muss die Fähigkeit der Reflexion und, darauf beruhend, der Erkenntnis haben. Der Mensch ist nicht nur

edelmütig, freundlich, mitfühlend; dergleichen und überhaupt ähnliche Affekt jeder Art findet man beim Tier. Er kann auch reflektiv auf seine Neigungen und ihre Gegenstände blicken, von ihnen Begriffe bilden und darüber nachdenken. Hier aber erwachsen neue Affekte, also Affekte einer zweiten Stufe, Gefühle der Achtung und Missachtung, Billigung und Missbilligung, und erst mittels ihrer kommt dem Menschen jene Harmonie oder Disharmonie der Affekt zu Bewusstsein, erst so erwächst das moralische Urteil. Dies ist also nicht Sache des Verstandes als blo_em Erkentnisvermögen. Vielmehr im Gemüt, in Gestalt des Reflexionsaffektes der Billigung oder Missbilligung kommt die anerkennde und verwerfende Beurteilung zustande.... (156).

- ⁶ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Erstes Buch. Husserliana. Band III (Den Haag: Nijhoff 1953). Ссылки на этот том будут даваться через указание номера Гуссерлианы римскими цифрами и соответствующих страниц арабскими.
- 7 Brentano F. Vom Urpsrung der sittlichen Erkenntnis. Hamburg: Meiner, 1955₄. Esp. P. 16–29.
 - ⁸ «Alle ethische Fragen sind Rechtsfragen, sind Vernunftfragen».
- 9 «...alle Vernunftprobleme ausschließlich Beziehung haben auf das Ich als Subjekt der Akte, auf seine Akte selbst in ihrer spezifischen Aktkausalität und des Näheren auf die eigentümlichen Vernunftmotivationen, die da einsichtige Begründungen heißen, Rechtsausweisungen und Rechtsabweisungen, dann zugleich aber korrelative Beziehung haben auf die in den Akten als Setzungen gemeinten Sätzen: bei den Urteilsakten auf die behaupteten Sätze, bei den wertenden Akten auf die gesetzten Werte, bei den Willensakten auf die Entscheide».

¹⁰ In der Tat war wiederholt von einem Unterschied in der Sphäre der Gemütsakte, die wir wertende Gefühlsakte nannten, die Rede, der genau dem Unterschied zwischen urteilenden Meinen und einsichtigen Urteilen als die Wahrheit selbst erfassen parallel geht. Wir müssen nur betonen, dass es sich nicht um passive Gefühle, sondern vom Ich vollzogene Akte handelt. Wir können dann sagen, dass der so genannte Wernehmen, von dem es hieß, dass es ein liebendes Erfassen des Wertes sei, in dem der Wert selbst umfangen und besessen sei, das ursprünglich erwerbende Aktbewusstein sei gegenüber dem bloßen Für-wert-Halten, dem Ichakt des Liebens, des Sich-an-etwas Fruens usw., das eben nur meint als erfreulich, liebenswert halt, aber eben den Wert nicht ursprßnglich in seiner Selbstheit zu eigen hat. Und wieder ist es klar, dass e shier eine im Gemütsbewusstsein selbst sich abspielende und

wesensmäßig als Möglichkeit vorgezeichnete Erfüllung, Bestätigung, Ausweisung gibt – oder im Gegenfall eine Abweisung, eine Enttäuschung, indem sich das Ich im Versuch ursprünglicher Zueignung davon überzeugt, dass die für Wert gehaltene Sache in Wahrheit recht unerfreulich ist, die für schön gehaltene in Wahrheit ein übler Kitsch usw.: ebenso in der Willenssphäre der neuartige, aber von vornherein wie in Glaubensakten so in wertenden Akten notwendig motivierten Akte praktischer Entscheidung (120).

- ¹¹ Der bloße Verstand aber ist nicht praktisch. Nur Gefühle können das Handeln bestimmen (170) 13.
- ¹² Das praktische Verhalten der Menschen ist offenbar vom Fühlen bestimmt. Versuchten wir, alles Gefühl aus der menschlichen Brust auszulöschen, dann verlören alle ethischen Begriffe, Begriffe wie Zweck und Mittel, gut und schlecht, Tugend und Pflicht und all die zugehörigen besonderen Begriffe ihren Sinn. Der Mensch wäre dann kein strebendes, wollendes, handelndes Wesen mehr. Wir müssen also auf die Gefühle rekurrieren und sie genauer untersuchen, um den Sinn aller ethischen Begriffe aufzuklären, den Menschen als ethisches Wesen zu studieren, die Besonderheiten seines moralischen Verhaltens aufzuklären, die es erklärenden moralischen Gesetze zu begründen (148) 14.
- 13 ...dass jedes moralische Urteil nicht einem bloß subjektiven Fühlen Ausdruck gibt und auch nicht bloß der allgemeinen Tatsache, dass jeder normale Mensch in solcher Weise faktisch gefählsmäßig und praktisch sich zu verhalten pflegt, sondern dass es seinem Sinne nach den Anspruch enthalte, dass das betreffende praktische Verhalten ein richtiges oder unrichtiges sei ... Der moralischen Wahrheit liegt wie jeder mathamatischen und jeder Wahrheit sonst, der Sinn ein, dass, wer immer so sich entscheidet, moralisch, mathematisch oder wie immer, sich richtig entscheidet, wie in der Falschheit der Sinn, dass wer so sich entscheidet, sich falsch entscheidet, unrichtig, verwerflich.
- ¹⁴ Husserl E. «Drei Vorlesungen zu Fichte» // Husserl E. Vorträge und Aufsätze 1911–1921. Husserliana Band XXV. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (eds.). Dordrecht: Kluwer, 1987. (Упомянутые лекции публикуются в настоящем издании. Примеч. ред.)

Николя Монсе Проблема природы в этике Гуссерля

Тема природы занимает важное место в этических исследованиях Гуссерля. Для того чтобы понять, каким именно образом феноменологический анализ природы может способствовать обоснованию этики, необходимо прояснить своеобразие связи, существующей между природой и этикой. Работа над этой темой особенно уместна в перспективе размышления как над происхождением, условиями и основаниями этической оценки, так и над содержанием и формами этической ценности вообще, поскольку она позволяет дать именно феноменологическую (и решительно не натуралистическую) характеристику природы.

Обращаясь к этой теме, я позволю себе сосредоточиться на «второй» этике Гуссерля, той, которую он разрабатывал во Фрайбурге. Согласно ей, этическая жизнь основывается не столько на теории ценности, сколько на концепции идентичности личности, telos которой составляет самореализация и осуществление общественной жизни. Таким образом, здесь праксиологическое измерение этики (я заимствую это выражение у У. Мелля) понимается как саморегулирование частной жизни, способное учитывать конкретику практической субъективной жизни. Весьма важные тексты в этой связи содержит XXXVII том Гуссерлианы «Введение в этику», в котором воспроизводятся лекции, прочитанные впервые в 1920 г., а затем и в 1924 г. Эти тексты замечательны как тем, что в них отдается должное генетическому подходу к феноменологической трактовке этики, так и тем, что в них феноменология определяется как практический проект. Таким образом, этика не является ни чисто научной дисциплиной, ни прямым analogon чистой логики; этика осуществляется в практическом

измерении. Практическое измерение этики учитывает не только личностное Я в качестве действующего, желающего, способного оценивать свои поступки и видеть себя в процессе своего становления, но и Я, осознающее себя в тех исторических и общественных условиях, в которые оно поставлено. Следовательно, Я определяется не как формальный принцип единства сознания, а как этический и личностный субъект с его целостной душевной жизнью, установками, склонностями и стремлениями.

Чтобы выявить некоторые черты этой своеобразной модальности сознания и тот способ, которым Гуссерль ставит в центр этики «этического субъекта», определенного как «субъект личностный», мы предлагаем двигаться в двух направлениях.

Во-первых, необходимо понять, в каком именно смысле феноменологическая этика предлагает своеобразное понятие природы, не исчерпывающееся ее физическим понятием. Для этого следует обратиться к самым главным мотивам философии Гуссерля, которые он начал развивать уже в рукописях 1910-х годов, в частности к проблематизации отношения между *природой* и *духом* и к определению области эпистемологического и методологического своеобразия гуманитарных наук по сравнению с науками о природе. Необходимо понять, в каком именно смысле сфера, в которой Гуссерль собирается проводить свой этический анализ, является сферой духа. Это определение сущностной структуры духа должно показать нам, что его источник не находится в нем самом, что жизнь духа опирается на «темное основание» природы.

Во-вторых, важно понять, каким именно способом Гуссерль, исходя из этого природного основания духа, вписывает этику в телеологию разума, в которой «все этические вопросы являются правовыми, вопросами разума». Этическая жизнь, по Гуссерлю, как раз и заключается в том, чтобы спокойно и сознательно принять этот идеал разума. В связи с этим необходимо не только определить, в каком именно смысле область, в которой Гуссерль проводит этический анализ, соответствует сфере духа, но и равным образом в каком смысле исследование этой области осуществляется в анализе структуры мотивации. Действительно, сознание осуществляется внутри отношения мотивации, сознание есть сознание того, что его мотивирует. Следовательно,

нужно обратить внимание на специфическую природу «разумной мотивации», на смысл различия, которое устанавливается Гуссерлем между двумя типами мотивации — активной и пассивной, а также на то, каким именно образом благодаря этому различию Гуссерль освобождает место тому, что зависит не только от оправдания разумом. В этой перспективе § 17 главы 4 «Гедонизм как этический скептицизм. Вопрос о рациональном измерении мотивации акта. Ценности как мотивы в волевых актах», а также 6-я глава, которая целиком посвящена сфере мотивации, послужат нам путеводной нитью.

Все это требует поставить вопрос о рождении морального сознания: как понимать то, что Гуссерль иногда называет пробуждением морального сознания? Что означает с точки зрения феноменологии возникновение в сознании (Bewusstseinseintreten) этического измерения и ответственности? Наша гипотеза заключается в следующем: мое понимание самого себя, исходя из нравственных вопросов, дает мне самого себя радикальнее, чем в рефлексии, но только тогда, когда я способен понять, что же именно требуется от меня абсолютным образом. Речь идет не только о том, чтобы определить и исследовать абсолютные требования разума в области морали; надо прежде всего понять, почему то, что требуется, усваивается сознанием и не может остаться для него чем-то внешним. Я дано себе радикальнее в тот момент, когда Я осознает генезис того, что от него требуется, чем в тот момент, когда оно схватывает себя как объект рефлексии.

Проблематизация Природы и Духа

Гуссерль уточняет особое понятие этики, определяя ее как *Kunstlehre* (практическое руководство). Этика оказывается, прежде всего, *Kunstlehre*, направленным на установление принципов деятельности в согласии с разумом, «универсальным *Kunstlehre* правильных целей, управляющих действием». В Геттингене Гуссерль устанавливает (в соответствии со знаменитым методом аналогии) параллель между этикой и логикой: последняя предстает как «*Kunstlehre* мысли, которая судит и стремится

к истине», как *Kunstlehre* принципов рационального мышления. Этика же, в свою очередь, оказывается *Kunstlehre* воли и деятельности. Однако, начиная с лекций, прочитанных в 1920–1924 гг., этика перестает быть просто параллелью логике. Две дисциплины отличаются друг от друга своим объемом (*Umspannung*): измерение этики, пишет Гуссерль, является «гораздо более универсальным». Следовательно, она не представляет собой прикладную дисциплину среди прочих – она «королева всех прикладных дисциплин». Почему? Потому что этика «имеет отношение к воле и к действию вообще».

Это расширение области этического указывает на то, что Гуссерль мыслит жизнь человека в ее целостности (включая его теоретическую деятельность) и характеризует самый поиск рациональности этим измерением единства. Иными словами, вся совокупность жизни носит этический характер. Этим мы, конечно, не утверждаем, что любой акт является объектом этической оценки; но это означает, что вопрос об этике соответствует вопросу о разумности и ценности жизни, рассматриваемой в ее целостности. Интенциональная жизнь в ее совокупности, в каждом из ее модусов — теоретическом или практическом, активном или пассивном, индивидуальном или коллективном — сама за себя отвечает, сама себя проясняет.

Рассмотрим теперь § 4. в котором Гуссерль объясняет двойственный смысл понятия прикладного руководства. Он пишет: «Поразмыслим сначала, что заложено в понятии практического руководства, например руководства в области химической технологии или [военной] стратегии, строительного искусства, в той мере, в какой это понятие должно рассматриваться как противоположное понятию науки как единства теории, как это в самом деле полагал Брентано. Основной целью архитектора является строительство. Будучи практиком, он предписывает для достижения этой цели наиболее подходящие средства. Для этого он использует или же претворяет в жизнь всевозможные теоретические знания, но при этом он ни в малейшей степени не осуществляет теоретическую установку или выражает к ней интерес. Его цель не состоит в том, чтобы проследить бесконечные теоретические связи, в которые вовлечена какая-либо из успешно используемых истин. Так же как строитель "является практиком", им является и руководитель-архитектор. В качестве такового он также является практиком, а не ученым»².

Следовательно, архитектор не ученый, а архитектура не наука; пусть даже он в процессе работы и столкнется с какими-то требующими разрешения теоретическими проблемами. Таким образом, все истины, к которым он обращается, используются им не в теоретическом контексте, но в контексте его практики и организующей ее цели. Высказывания, которые он делает, не являются чисто теоретическими. Они, по выражению Гуссерля, представляют собой «неизвестный знак», а именно «знак практической функции». Иными словами, то, что предлагает прикладная дисциплина, — это советы, практические указания «к действию» (für ein Machen). Поэтому прикладное руководство в качестве практической дисциплины определяется Гуссерлем «как система правил, практическим назначением которых является продвижение работников в определенном телеологическом направлении»³.

Однако смысл понятия прикладного руководства не ограничивается его практическим характером. Он содержит в себе и другой смысл, а именно прикладного руководства как научной дисциплины. Действительно, тот, кто находится в практической установке, т. е. тот, кто является желающим и волящим сущим, направленным к «внетеоретической» пели, может также занять и теоретическую установку в той мере, в какой он делает практику как таковую и все, с чем он имеет дело, предметом теоретического рассмотрения, например значимость цели, соотношение между целью и средствами, основания для обучения. Гуссерль приводит в пример стратега, который создает стратегию или «прикладное руководство по военной науке»: как практик, т. е. как солдат, он заинтересован в войне с практической точки зрения; как теоретик он движим чистым интересом к проблемам стратегии, он занимается стратегией, «совершенно другой "прикладной дисциплиной"», т. е. теоретической наукой, которая в рамках чисто теоретического интереса исследует область возможной практики⁴. Этот пример хорошо показывает, что значение термина «прикладное руководство» содержит в себе такое понятие, как «теория практики», или «наука практики», которая характеризуется как «свободная наука» и которая полагается как цель в себе.

Тематизация двух значений понятия прикладного руководства позволяет охарактеризовать установку, которая является допустимой в этике: собственно говоря, речь не идет о чисто теоретической, или научной, установке в том смысле, в каком она была только что описана, но о такой, в которой находит свое место этическая практика. Речь идет о том, чтобы признать установку, которая, не являясь чисто теоретической, осуществляется в практическом измерении, где нужно учитывать личностного субъекта в качестве субъекта действия, желания, а также субъекта оценки собственных действий.

Далее Гуссерль в своем анализе углубляет своеобразную концепцию Я и обрисовывает структуру личностного Я, которому дается имя «личность». В определенном смысле это личностное Я есть Я, осознающее самого себя, которое подчиняется законам разума, ценностям в той мере, в какой оно само направлено на то, кем оно должно быть. Оно постоянно задает себе вопрос об этом моральном сознании (Gewissensfrage): «Что я должен делать, в чем состоит мой долг, которого требует от меня моя жизненная ситуация здесь и сейчас?»

В этом смысле слово «этика» охватывает не только волевые акты и действия с их целями, но также и (в составе личности) устойчивые расположения характера как привычные направленности воли. Следовательно, именно «качества» и цельный «характер» личности мы схватываем в качестве этики и, в конечном счете, «особенно саму личность»⁵. Именно тема единства личности развивается здесь Гуссерлем, однако изложение подробностей его концепции выходит за рамки нашей работы. Как бы то ни было, учтем, что этические оценки не совершаются независимо от оценок личности, но в зависимости от всей совокупности черт характера и всей душевной жизни. Следовательно, именно совокупность качеств (*Eigenschaften*) личности, ее способность оценивать саму себя, саму себя воспитывать, а также ее способность действовать сознательно, исходя из норм этического долга, и входят в «ее собственную этическую сферу»⁶.

Однако следует отметить, что подобная самооценка не является чистым процессом, который осуществляется сам по себе. Акт оценки не имеет источника в самом себе, он совершается на «темной основе», которую Гуссерль называет природой. Пробле-

матизация отношения между природой и духом является одной из центральных тем Гуссерля, которой он посвятил начиная приблизительно с 1910 г. и до выхода «Кризиса...» значительное число семинаров и рукописей. Эта тема основывается на целом ряде вопросов, но можно сказать, что отправной точкой стали ограничение и классификация - с эпистемологической и методологической точек эрения – различных областей науки, а также отсылка в первую очередь к отношению между Naturwissenschaften и Geisteswissenschaften, естественными и гуманитарными науками. Проблема состоит в том, что эти две фундаментальные области науки не разделены радикальным образом, но и не разворачиваются параллельно друг другу. Именно потому, что эти области не могут рассматриваться отдельно друг от друга, различение природа-дух оказывается затруднительным и проблематичным: природа не является абсолютно отличной от духа, и наоборот.

Но классификация наук (которую мы сейчас не будем рассматривать саму по себе) все же не является самой главной проблемой в соотношении природы и духа. Действительно, Гуссерль видит свою задачу в сопротивлении натуралистической редукции духа и идей для того, чтобы сохранить возможность познания духа самого по себе. Необходимо осознать, что гуссерлевская критика натуралистической редукции не направлена против исследовательской программы натурализма как таковой. Проблематичным и необоснованным оказывается, скорее, абсолютный характер натурализма: натурализм исходит из методического предположения, согласно которому по мере прогресса исследования все, что еще не было посчитано, будет исчислено, и поэтому в принципе не могут существовать феномены, не поддающиеся натуралистическому объяснению. Совокупность наших установок и идей может быть объяснена точными законами функционирования пространства, времени и причинности, которые являются базовыми ограничениями.

Шестая глава XXXVII тома *Гуссерлианы* целиком посвящена этому вопросу, который, как мы увидим, получит дальнейшее развитие в теме мотивации. Гуссерль начинает § 22 с критики натуралистической редукции человека и духа, являющейся исходным пунктом натуралистической психологии, которая, по

его мнению, «не признает сущность духовного и его развития». Чтобы показать это, Гуссерль возвращается к различию между «объяснением» и «пониманием», и именно исходя из этого различия становится возможным выявить, в чем же состоит различие между природой и духом.

То объяснение, которое по данному вопросу может предложить натуралистическая психология ассоциации, слепо не только по отношению к тому, что по своей сути свойственно духу, но также и по отношению к вопросу о происхождении духовного поступка; это объяснение, которое не принимает во внимание вопрос «почему». Таким образом, дух оказывается частью природы, отвечающей точным законам ее функционирования, а объяснение чего-либо сводится к «признанию в качестве частного случая универсального закона, предписанного для всего в природе, неизменного, установленного и однозначного правила»⁷. Поясняя свою мысль, Гуссерль говорит, что в натуралистической установке за истинное знание выдается тезис, согласно которому всякое единичное событие предопределено всем механизмом природы и основывается на факте явления законов природы в конкретной форме их применения в каждом конкретном случае, позволяя последнему предстать как необходимое следствие этих законов в данных индивидуальных обстоятельствах⁸. Следовательно, поступок есть то, что он есть, только в той мере, в какой он есть частный случай или конкретное применение, отвечающее общему закону, причем вопрос об основании этого закона вообще не ставится в натуралистической перспективе.

Однако, с точки зрения самого Гуссерля, понимание духовной сущности поступка не заключается в признании его частным случаем в рамках закона или во включении его в какой-то определенный класс; оно состоит в возвращении поступку его собственного места в единстве отношений между переживаниями. «Совсем иначе обстоит дело, — пишет Гуссерль, — когда мы принимаем во внимание факты духовного порядка, такие как развитие субъектов, события их индивидуального окружающего мира как события их окружающего мира. Стремясь прояснить духовное, мы спрашиваем: почему Я ведет себя так, как оно себя ведет? в чем состоят его духовные привычки? как сформировалась та или иная черта характера? Или же вопросы: откуда духов-

ная структура (ein geistiges Gebilde) окружающего человеческого мира получает свое духовное значение? Какова исходная позиция разъяснений литературного явления, направления в искусстве? и т. п. Все эти вопросы обладают совершенно иным смыслом, чем естественнонаучные вопросы»⁹.

И Гуссерль добавляет: «Любой духовный факт мотивирован, духовная связь есть определенный духовный результат, творение смысла, это есть мотивационная связь» 10. Понять духовный поступок означает вписать его в общую совокупность переживаний и тем самым выявить «мотивы», «имманентные той частной или социальной субъективности», которые сопровождали его возникновение.

Интересно то, что Гуссерль в качестве примера выбирает произведения искусства или другие «продукты творческой работы». Речь идет о том, чтобы выявить их подлинный смысл как эстетических произведений, а также выявить идеальные интенции, которые руководили творящим субъектом, оценки, которые он производил, действия, которые он совершал, для того чтобы осуществить свою работу. Речь идет также и о том, чтобы выявить, как в своих оценках творящий субъект был детерминирован оценками его современников или современными ему произведениями, которые он брал за образец, выявить средства, которые были в его распоряжении, каким образом он их расценивал, как именно он был мотивирован своей оценкой их своеобразия в своем собственном плане работы¹¹.

Следовательно, «понимать» означает особым образом приводить к «началу», приводить к мотивированному отношению и выявлять мотивы, которые действительно являются определяющими. Это и значит, согласно нашему примеру, понимать цель художника, смысл, который он имел в виду; понимать, почему он создал так, а не иначе, почему он выбрал этот путь и почему его произведение получило такое содержание, не обращаясь за объяснениями к чуждой по отношению к Я природе, которая разворачивается неким механическим образом в своем бытиив-себе и «законах природы».

Формулировка Гуссерля особенно показательна: «Природа есть царство непостижимого. Однако царство духа есть царство мотивации» 12. Это определение сущностной структуры духа

показывает, что он не имеет источника в самом себе, но что он покоится на «темном» и непостижимом (Гуссерль даже говорит о непостижимом в себе) основании природы. Именно рассматриваемая в перспективе, отличной от механизма причинности, природная основа духа (даже если иногда она кажется «бременем») делает дух возможным и дает ему «материал» и «орган», с помощью которых действия человеческого бытия как бытия разумного могут быть осуществлены.

Следовательно, цель состоит в том, чтобы понять, в каком именно смысле для Гуссерля природа дается как «непостижимое», как «источник энергии» и этической оценки, исходя из которой тело может рассматриваться как «поворотный момент». Гуссерль пытается выразить этим то, что Я духа, т. е. Я свободных актов, опирается на темный фундамент черт характера, изначальных, имплицитных и латентных предрасположенностей, что оно зависит от совокупности предрасположенностей, подчиненных природе. Итак, вопрос ставится следующим образом: в каком смысле Гуссерль может утверждать, что этот душевный фундамент является природным, в каком смысле он, как он сам его называет, есть «природная сторона» активного Я?

Поразительно, что Гуссерль отвечает на этот вопрос неоднозначно. Сначала он считает этот природный фундамент областью, которая как таковая не зависит от разума и его суждений, областью, которая непосредственно не зависит от специфического Я духа, свободного и активного Я. Однако Гуссерль признает также, что этот природный фундамент управляется законами, определяющими природу. Но этот фундамент не является инертным материальным слоем; речь идет о том, что Гуссерль называет Seele, душой. Душа, которая имеет отношение не к активному Я, занимающему определенную позицию, но лишь к пассивному Я привычек [proprietés habituelles], не касающихся непосредственно Я внимания как активного модуса интенциональности, не касающихся самого Я, занимающего определенную позицию. Этот природный фундамент сознания соответствует нижней душевной сфере, источнику, мотивирующему высшее Я духа: индивидуальность – а значит, и этическая индивидуальность – покоится на пассивных привычках. Именно этот фундамент является пред-данным, он присутствует латентным образом; жизнь как активность возможна лишь в опоре на предварительное и уже имеющееся основание пассивности.

Анализ мотивации акта

Итак, схватить специфику этики удается только посредством изучения различных слоев жизни сознания, причем в центре нашей работы должен будет оказаться анализ «мотивации» наших актов. Точнее, сфера, в которой Гуссерль проводит свои этические анализы, является сферой духа, а анализ этой сферы осуществляется в анализе структуры мотивации. Структура мотивации представляет собой не просто частный случай, позволяющий понять личностный субъект как субъект интенциональности; она предоставляет возможность осмыслить мотивацию как закон жизни духа, не оставляя при этом попыток понять момент пассивности, составляющий часть отношений Я с окружающим его миром. Именно об этом говорится в Идеях II, где Гуссерль пытается показать, что понимание мотивации предоставляет исключительный доступ к человеческим феноменам, выходящий за рамки сугубо каузального и объясняющего подхода. В частности, в этой работе Гуссерль показывает, что Почему и Потому (Warum und Weil) мотивации приобретает смысл, не подчиняющийся причинности в натуралистическом значении слова.

Вопрос о мотивации, или о цепи мотиваций, находящейся у истоков акта, был впервые сформулирован в связи с тем, что Гуссерль называет вопросом об основании. Вопрос об основании – иными словами, вопрос о том, почему какой-либо акт был совершен Я, — звучит следующим образом: «Что тобою движет, что определяет тебя в твоем акте желания, в твоем акте воли, действия?» ¹³ Для Гуссерля любой акт мотивирован: Я не может желать или хотеть, не опираясь на предваряющий акт оценки; при этом не столь уж важно, мотивировано ли воление другим волением.

Отношение «мотивированного бытия», которое выражается в общей форме «почему-потому», направленного на субъект акта, свойственно всем типам актов. Это означает, что вопрос

об основании отсылает к другим актам, не обязательно того же типа. «Итак, мы говорим, – пишет Гуссерль, – о такой мотивации акта, когда субъективное Я, будучи субъектом, осуществляющим акты, полагая нечто в акте, принимает во внимание тот факт, что нечто другое уже было положено в другом акте» ¹⁴. Рациональное измерение мотивации акта оказывается в таком случае вопросом о праве: «По каком праву ты судишь так, а не иначе, по какому праву ты оцениваешь, желаешь, стремишься к чему-либо таким, а не каким-либо иным образом? Отсылка к мотивирующим актам есть в то же время отсылка к правовым основаниям, которые действительно или предположительно обнаруживаются, и на данный момент именно обоснование актов мотивации должно быть изучено» ¹⁵.

Это понимание позволяет Гуссерлю охарактеризовать содержание духа следующим образом: «Своеобразная сущность духовного восходит к сущности субъектов любой духовности как субъектов интенциональных переживаний; эти субъекты суть множество Я, личностные субъекты; они существуют как личностные, поскольку живут в форме сознания, поскольку они реализуют сознание в различных модусах, сознание эмпирическое, сознание представляющее, чувствующее, оценивающее, стремящееся, действующее. Жить как действующее сознание значит обладать в этом сознании сознанием о чем-либо, то быть аффицируемым этим чем-либо и иногда пассивно следовать этой аффективности, то вести себя активно по отношению к нему, занимать по отношению к нему определенную позицию в Я-актах, теоретически или практически. В этой интенциональной жизни Я не представляет собой пустую арену для своих переживаний сознания, ни тем более пустой центр распространения актов. Я-бытие есть постоянное Я-становление. Субъекты существуют потому, что они постоянно развиваются. Но они развиваются в постоянной корреляции с развитием их "окружающего мира", который есть не что иное, как мир, осознанный в жизни сознания Я. Благодаря все новым актам Я, наделенным все новым смыслом, все новыми слоями значений, окружающий мир как окружающий мир для \mathfrak{A} – это все время вновь изменяющийся мир» 16 .

Отметим этот важный для Гуссерля момент. Во-первых, натуралистическая психология, натуралистическая концепция

духа оказывается неспособной признать своеобразие феномена интенциональности. Интенциональность означает не только то, что всякое сознание есть сознание о чем-либо или, тем более, что предмет — это обязательно предмет актуального сознания. Интенциональность отсылает к «все новым слоям значений», к все новым и возможным смыслам. Жизнь сознания находится в постоянном изменении. Однако в приведенной цитате Гуссерль характеризует интенциональность так: «вести себя по отношению к» (sich dazu verhalten), выбирать позицию по отношению к объекту. Иметь сознание какой-либо вещи — значит вести себя по отношению к ней определенным образом. Следовательно, вопрос, который не ставится натурализмом, есть вопрос о происхождении поведения: «почему» Я ведет себя так, как оно себя ведет?

Во-вторых, процитированное замечание лежит в основе концепции Я, отличной от концепции принципа единства сознания как пустой сцены переживаний сознания или пустого центра распространения актов сознания, как это следует из § 80 *Идей I*. Утверждение Гуссерля довольно значимо, и мы позволим себе его напомнить: «Бытие-Я есть постоянное Я-становление (das Ichsein ist beständiges Ich-Werden). Субъекты существуют потому, что они постоянно развиваются (Subjekte sind, indem sie sich immerfort entwickeln)». Концепция Я как Я-в-становлении позволяет Гуссерлю расширить тему «поведения по отношению к» и перейти от нее не только к активной позиции Я – к тому, что Гуссерль называет активной включенностью (Beteiligung) Я, – но также и к пассивной включенности Я. Последняя должна пониматься на уровне темпоральности сознания или на том уровне, на котором переживание не изолировано, а занимает место во временной совокупности прошлого, настоящего и даже будущего. В определенном смысле личностный субъект мотивирован своим прошлым; прошлым, которое есть он сам в силу того, что он есть Я, вовлеченное в движение собственного становления 17.

Этот подход вызывает множество вопросов, и прежде всего вопрос о том, что же содержится в Я, если принимать во внимание эту пассивность. Действительно, что же содержится в этом Я, которое, как об этом часто пишет Гуссерль, «позволяет себя мотивировать»? Легитимно ли (и в каком смысле легитимно) говорить о мотивации в сфере пассивности, или же термин «мотива-

ция» должен оставаться однозначным и применяться только к сфере активных позиций? Другими словами, в той мере, в какой сама интенциональность понимается как «поведение», обязательно ли каждое поведение отсылает к акту Я?

Чтобы хоть как-то ответить на эти вопросы, нужно понять, что именно означает активный выбор и активная мотивация личностного субъекта, если на заднем плане имеются пассивная интенциональность и пассивная мотивация. В этом как раз состоит задача § 23, озаглавленного «Различие между рациональной мотивацией и иррациональной мотивацией». В этом параграфе Гуссерль хочет установить различие между двумя типами мотивации: активной и пассивной.

Первая, активная, мотивация соответствует рациональной мотивации. Иначе говоря, она является мотивацией в соответствии с разумом. Гуссерль называет ее «мотивацией высшей духовности». Пассивная мотивация, иногда именуемая «иррациональной», является мотивацией по ассоциации. Гуссерль обозначает ее как «мотивацию низшей, пассивной, аффективной духовности». Здесь необходимо отметить, что Гуссерль несколько нерешительно использует слово «иррациональное». Колеблясь, он не раз предпочитает ему слово «пред-рациональный», однако в конце концов Гуссерль оставляет выражение «пассивная мотивация». Различие двух типов мотивации основано на том. что только активные мотивации – акты Я – могут быть оправданы разумом, что только активные мотивации оказываются в ответе перед разумом, подпадают под антиномии рационального и иррационального, конкретного и неконкретного. Следовательно, это различие означает, что рациональное состоит в возможности Я занять активную позицию и выявить мотив принятия этой позиции. Именно так проблема разума соотносится с Я как субъектом актов.

Следовательно, понятие мотивации может быть применено не только к актам Я. Возьмем пример Гуссерля: «Если я спрошу себя, "почему" я сейчас думаю об Энгадине, что пробудило (geweckt) во мне воспоминание о прошлом, тогда я обнаружу (в предыдущем потоке сознания) упоминание имени человека, с которым я когда-то прогуливался в Энгадине. Это мотивация низшей степени, по типу ассоциации» 18. Иначе говоря, тот факт,

что было упомянуто имя человека, пробудил во мне образ самого этого человека: упоминание напомнило мне о его образе, а этот образ, в свою очередь, пробудил «представление об Энгадине», он пробудил воспоминание о том времени, которое я там провел. Это «пробуждение», говорит Гуссерль, «есть выражение очень точной духовной связи низшей душевной степени». С помощью этого упоминания я нахожу в моем текущем потоке сознания определенную связь: я не обнаруживаю у себя только представление о человеке, но это представление таково, что оно «пробуждает» представление-Энгадин; первое характеризуется как напоминающее, второе — как то, о чем вследствие этого я вспомнил (was dadurch erinnert wurde).

Однако нужно отметить, что упоминание имени человека, которого Гуссерль когда-то встретил, отсылающее к представлению Энгадина, не возникает как нечто рациональное. Можно даже сказать, что на уровне этого слоя значения вопрос об оправдании разумом не ставится. Именно ассоциация является примером по преимуществу пассивного измерения мотивации. Согласно Гуссерлю, эта ассоциация происходит без моего ведома, Я не вовлечено в нее активным образом. Она обнаруживается лишь задним числом. Я может размышлять над ассоциацией, т. е. оно может, говорит Гуссерль, «активизироваться» (sich betätigen) и осуществить акты, которые вопрошают, ищут, анализируют, судят, но эти акты не являются самой ассоциацией, которая, скорее, занимает место самого события. Таким образом, эти акты приходят после, это акты, которые фундированы в пассивных актах, предшествовавших тем актам и обладавших совершенно другой мотивацией.

Как мы видим, акт есть то, что он есть, лишь постольку, поскольку он опирается на пассивное основание (auf Grund): акт не возникает из ничего, он не порождается только самим собой, его источник не находится в нем самом. Он отсылает к пассивному основанию, к тому, что сознание находит свой задний план в том, что Гуссерль называет «глубинным сознанием», мотивирующим нижним уровнем в пассивном основании.

В § 24 Гуссерль очень ясно пишет об этой «пассивной силе мотивации», мотивации потока сознания без Я, об области пассивного, которая разворачивается без Я: «В сфере духовности мы

обнаруживаем две ступени, неотделимые друг от друга в силу их сушностной связи: низшая – просто душевная, и высшая – в смысле возвышенной духовности. Нижняя ступень - это ступень чистой пассивности. Чистая пассивность есть характер душевной, лишенной Я (des Ichlosen), протекающей без Я-участия подосновы. <...> Но сознание как раз может протекать и без Я (ichlos), Я как направляющее внимание, как растолковывающее, как относящееся, вообще как субъект актов не нуждается в том, чтобы быть причастным и заниматься осознанным на низшей ступени. В низшей сфере сознания, на уровне ниже, чем Я, протекают процессы генезиса, сплетаются связи мотивации, но совершенно в пассивном смысле, Я ничего при этом не совершает, здесь все исходит само из себя. Это происходит в форме так называемой ассоциации и путем образования апперцепции. Но следует также отметить, что любой акт Я и любое конституируемое во взаимосвязи актов формообразование сознания также погружено в сферу лишенной Я пассивности, и там, став неактивным, пускает в ход пассивную силу мотивации, пассивно переплетается с другими. Таким образом, мы можем различать пассивность первичную и вторичную, причем последняя имеет свой источник в активности и, естественно, сохраняет этот интенциональный отпечаток»¹⁹.

Пассивное пробуждение прошлого позволяет Гуссерлю говорить о единстве развития Я. Это тема пассивного и имплицитного единства Я, которое разворачивается по эту сторону единства, осуществляющегося на уровне рефлексивного схватывания актов Я. Но эта ступень пассивности, импульсы или пассивные ассоциации не относятся к рациональному или иррациональному в смысле оправданности акта. Разум должен прежде всего рассматривать то, что находится в поле разумного обоснования, и потому выхватывает те акты, в которых Я активно. Именно так нужно понимать утверждение Гуссерля о том, что «все этические вопросы являются вопросами правовыми, вопросами разума», что означает, что проблемы разума имеют отношение исключительно к Я как к субъекту актов вместе с самими этими актами в их специфической причинности, точнее, специфическими мотивациями разума. Для Гуссерля «настоящий человек» – это человек разума, человек теоретического, аксиологического и практического разума, человек, который придает своим суждениям, своим оценкам, своим позициям форму рациональности. В конечном счете этическая жизнь состоит в осознанном, ответственном принятии этого идеала разума.

Ограниченность натуралистической ассоциативной психологии заключается в том, что она упускает своеобразие актов Я и активной мотивации вообще, а значит, и своеобразие интенционального анализа, и тем самым она не может должным образом поставить проблему разума и правового основания. Тот уровень, на котором Я «бездеятельно», зависит от измерения разума и от «сферы умопостигаемого».

Направленность Я к ценностям не осуществляется независимо от этого регистра пассивности. Именно исходя из пассивности следует понимать тему ученичества как основную составляющую практического руководства, Kunstlehre. С самых первых страниц своих лекций 1920 г. Гуссерль упоминает «этическое самопреодоление» (ethische Selbstüberwindung), когда каждый новый акт воздействует на «характер» и «влияет на будущую деятельность». Именно в этой перспективе раскрывается значение ключевых этических указаний Гуссерля, а именно, тезис о том, что основание этики расположено в сфере взаимодействия разума и природы. Это место, безусловно, отдаленное, возможно, даже недостижимое, но его действенность пронизывает действенность всех актов. Это свидетельствует о бесконечности задачи.

Перевод с фр. С.А. Шолоховой. Перевод цитат Гуссерля с нем. В.И. Молчанова

Примечания

¹ Husserl E. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hrsg von H. Peucker. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 2004. Далее цитируется как Hua XXXVII.

² Ibid. S. 13.

³ Ibid. S. 14.

⁴ Cf.: Ibid. S. 22.

Николя Монсе

```
<sup>5</sup> Ibid. S. 6.
<sup>6</sup> Ibid. S. 7.
<sup>7</sup> Ibid. S. 59.
<sup>8</sup> Cf.: Ibid. S. 60.
<sup>9</sup> Ibid.
<sup>10</sup> Ibid.
<sup>11</sup> Ibid.
<sup>12</sup> Ibid.
<sup>13</sup> Ibid. S. 53.
<sup>14</sup> Ibid. S. 53-54.
<sup>15</sup> Ibid. S. 54.
<sup>16</sup> Ibid. S. 58-59.
<sup>17</sup> Cf.: Mazzù A. La motivation chez Husserl. Questions et enjeux // Annales de phénoménologie. 2007. P. 7-28.
<sup>18</sup> Hua XXXVII. S. 61.
<sup>19</sup> Ibid. S. 62-63.
```

Тетсуя Сакакибара

Переживание болезни и феноменология медицинского ухода за больным*

1 Введение

Что такое переживание болезни? На этот вопрос непросто ответить. Представьте, например, человека, который имеет определенное заболевание и ежедневно принимает лекарства, хотя совсем не ощущает себя больным. Чем тогда является переживание болезни в повседневной жизни? Насколько этот опыт отличается от того, что определяется как заболевание в медицине? В данной работе я бы хотел разъяснить переживание болезни с феноменологической точки зрения и попытаться наметить в общих чертах феноменологию ухода за больными, которая тематизирует заботу о тех, кто пережил состояние быть больным.

Философская интерпретация и попытки феноменологического описания стали применяться в сфере профессионального медицинского ухода за больными в США с 1980-х, а у меня на родине, в Японии, — в 1990-е годы, и с тех пор вызывают интерес самых разнообразных специалистов и исследователей. Насколько мне известно, работа П. Беннер и Дж. Врубель «Первичность заботы» предлагает один из наиболее тщательно разработанных подходов к феноменологическому исследованию медицинского ухода за больными. В своей работе я излагаю и подробно разби-

^{*} Я выражаю благодарность профессору Молчанову за предоставленную возможность участия в международной конференции «Пространство феноменологии: к 150-летию со дня рождения Эдмунда Гуссерля».

раю основные принципы феноменологического видения личности у Беннер и Врубель (II) и их теорию медицинского ухода за больными (III–IV), а в заключение высказываю некоторые критические замечания (V).

2 Феноменологическое представление о личности по Беннер и Врубель

Поскольку возникновение философии, которая получила впоследствии название феноменологической, было во многом обусловлено бурным развитием позитивизма и современных естественных наук в Европе XIX в., феноменологию можно определить как интеллектуальное «движение», призванное устранить односторонность, свойственную позитивистской методологии естественных наук, и вернуться к непосредственному восприятию действительности. Что касается теории медицинского ухода за больными в ее традиционном понимании, именно ортодоксальная ограниченность последней жесткими рамками методов естественных наук заставляет Беннер и Врубель обратиться к феноменологической интерпретации². Согласно Беннер и Врубель. классическая наука XVII в. 3 была основана на «картезианской традиции», которая разделяет разум и тело (субъект и объект) и располагает разум за пределами своих исследований в качестве отдельной области «индивидуальных репрезентаций», «доступных только каждой отдельной личности»⁴. Затем постулируется личность как «пассивный реципиент стимулов внешнего окружения», или, иными словами, просто как «реагирующий организм», и изучается его обусловленность. То же самое происходит в бихевиоризме и когнитивизме XX в., основанных на уже упомянутой «механистической модели личности». Подобное «атомистическое, механистическое понимание личности», однако, оказывается недостаточным для рассмотрения и схватывания ни самой личности, ни осуществления на практике ухода за больными. Беннер и Врубель признают недостаточность традиционного подхода и по этой причине вводят «феноменологическое представление о личности», которое они в основном заимствуют из работ Мартина Хайдеггера и Мориса Мерло-Понти. Их основные понятия и понимание «феноменологического представления о личности» можно выразить в следующих пяти пунктах.

- (1) «[H]аши тела», так же как и наш разум, являются «носител[ями] разумности». Человек не состоит отдельно из мыслящего «разума» и механистичного «тела», как его описывает картезианская традиция, человек обладает, или, лучше сказать, есть телесная разумность (embodied intelligence). Мы – «существа, обладающие единством тела и разума». В тех случаях, когда люди узнают знакомые лица и предметы, или когда показывают свое отношение к чему-либо, или же совершают какие-то действия, сознательно их не контролируя, телесная разумность прекрасно функционирует. Речь идет о способности схватывания «значения ситуации для себя» и «ответа» на такую значимую ситуацию, при этом оба акта можно охарактеризовать как «быстрые, неосознанные и нерефлексивные». Телесная разумность содержится также в «очень сложных навыках», к которым относится, например, умение профессиональной медсестры сделать укол пациенту или взять у него кровь на анализ. В плане развития человек начинает с врожденной способности тела (которую Беннер и Врубель, вслед за Мерло-Понти, называют врожденным комплексом)⁵ переживать телесное Я (Self) и обитать в мире, который обладает значением для этого Я», а затем осваивает те способы, благодаря которым тело знакомится со «значимыми аспектами культуры, с использованием инструментов и учится умелому, квалифицированному поведению». По мере увеличения количества переживаний тело становится «привычным, умелым, искусным телом», или «культурным, привычным телом»⁶.
- (2) Становление личности происходит в контексте значений, и понимание мира происходит на основе этих фоновых значений. Согласно декартовской интерпретации субъект-объектных отношений, значение является индивидуальным и доступным только для конкретной личности. Тем не менее, с точки зрения Беннер и Врубель, наша жизнь все же протекает в контексте фонового значения, которое нельзя ни назвать субъективным, ни определить объективно через утвердительное суждение. Фоновое значение это, скорее, «разделяемый всеми, общеизвестный

способ понимания того, что есть», «способ понимания мира». Это «то, что культура дает человеку с рождения», «то, что определяет, что же является реальным для этой конкретной личности». «В силу того, что человек является телесной разумностью, он может воспринимать и усваивать культурное фоновое значение даже до обладания рефлексивным сознанием». Фоновое значение не полностью доступно «осознанной рефлексии», хотя «оно становится известным на путях телесности, что дает человеку возможность ориентироваться в жизни». «Более того, культура, субкультура, семья, частью которой является человек», обеспечивает это культурное фоновое значение для индивида, однако, поскольку последнее «берется в индивидуальном порядке из культурного фонового значения», всегда остается некий зазор между культурным фоновым значением и индивидуальным, личным. Фоновое значение в конце концов никогда «не завершено и не закончено». «Когда люди переживают фоновое значение в течение времени, оно видоизменяется и принимает новые формы».

Если ситуация такова, как мы ее описали, может возникнуть сомнение в возможности понимания фоновых значений Другого, который усваивает свои фоновые значения своим собственным способом из совокупности общих культурных фоновых значений, которые, в свою очередь, постоянно видоизменяются. Беннер и Врубель утверждают, однако, что человеческие существа обладают «как общими, так и уникальными признаками». И поскольку они «населяют общий мир» и имеют «похожие способности», при «изучении человеческих существ, которые разделяют общее культурное происхождение и пребывают в общих ситуациях», ожидается наличие «общих значений». Уникальность, инаковость и единичность каждой отдельной личности может состояться, только основываясь на этой общности.

(3) У нас есть способность заботиться, благодаря которой люди, события, идеи, вещи всегда значимы для нас. «Мы становимся вовлеченными в мир, потому что вещи (включая других людей) нечто значат для нас». «[Н]аша озабоченность становится причиной того, что мы становимся вовлеченными в дела мира и определяемся нашим участием в них». Беннер и Врубель называют такой способ бытия участием, озабоченностью, или просто заботой, следуя хайдеггеровскому толкованию «Sorge»⁸,

и описывают его как «основную характеристику феноменологического видения личности». В то время как понятие «обязательство» обычно используется в общественных науках в качестве количественного, «участие» является качественной характеристикой и может быть только «описано ... исходя из своего значения для личности»: она «не может измеряться» математическими средствами. Помимо этого, именно участие, или забота, обусловливает тот факт, что мы «живем в дифференцированном мире, в котором некоторые вещи являются по-настоящему значимыми, тогда как другие — либо менее важными, либо не важными вообще». «Забота учреждает мир и конституирует значимые различения, которые обеспечивают наличие мотивации и установление направления действий для людей». Таким образом, мир понимается в свете участия, и личность определяется своим участием, или заботой⁹.

- (4) Люди вовлечены в определенную ситуацию, потому что способны к участию. Картезианский дуализм предполагает, что люди «обособленные субъекты, которые соприкасаются с миром не напрямую, но только посредством репрезентаций». Это не так. Забота, или участие, становится причиной того, что люди «обитают в своих мирах вовлеченным ... образом», таким образом, что правильнее было бы сказать, что они «конституируются своими мирами». В силу того что ситуации сами по себе «способны вовлекать и конституировать нас», мы не обладаем «радикальной свободой», которая позволила бы выбирать наши действия в каждом отдельном случае. Для людей свобода это всегда «ситуативная свобода» 10.
- (5) Как уже отмечалось, Беннер и Врубель рассматривают личность в качестве «бытия, являющегося телесной разумностью, воспитанной в мире значений, способной к заботе все это обеспечивает включенность ... в ситуацию, которая схватывается на основе значений для Я». Беннер и Врубель идут в своих рассуждениях еще дальше и, исходя из хайдеггеровского анализа Zeitlichkeit¹¹, фундируют это бытие в темпоральности. Темпоральность это не «линейная последовательность моментов» или «серия событий, организованных исторически», но означает, скорее, «бытие, закрепленное в настоящем и ставшее значимым через переживание прошедшего и предвосхищение будущего».

«Личность существует в настоящем, находится под влиянием прошедшего и проектируется, или "заброшено" в будущее». «Настоящий момент связан со всеми прошедшими моментами человеческой жизни, поскольку настоящий момент оживляется индивидуальным пониманием прошедшего переживания. Упомянутая значимая связанность прошедшего и настоящего делает возможным будущее». Время «создает историю» 12.

3 Феноменологическое понятие переживания болезни

Чем в таком случае является переживание болезни? Беннер и Врубель, основываясь на предложенном ими феноменологическом представлении о личности, проводят четкое различие между «заболеванием» и «болезнью».

Между тем как «заболевание» понимается как «проявление отклонения от нормы на уровне клетки, ткани или органа», установленное с медицинской, научной точки зрения, «болезнь» является значимым «переживанием потери или нарушения функшионирования». Когда человек заболевает, его/ее телесная разумность и размеренность повседневного существования прерываются, в ходе чего ранее неосознанное фоновое значение, которое служит способом понимания мира, и его/ее забота «оказываются уже не в состоянии нормально функционировать». В подобной ситуации заболевание задает особое значение в соответствии с тем, что заботит конкретную личность, и переживанием этого значения как раз и будет болезнь. Таким образом, болезнь – это заболевание, понятое в контексте значения для Я. Беннер и Врубель пишут: «У человека может быть какое-либо заболевание, и все же он может не ошущать себя больным», и «исцеление заболевания не избавляет автоматически от болезни». Болезнь – это в некотором роде стресс, это «переживание прерывания значений, понимания и успешного функционирования». Соответствующим образом, у каждой болезни есть история значения – расстроенные планы, испорченные отношения и т. д.

Вместе с тем болезнь будет иметь разные значения в зависимости от того, на каком этапе жизни находится человек, который переживает болезнь, — в особенности это касается «жизненного цикла семьи» и «рабочего цикла» — и от того, что означали прошедшие переживания человека¹³.

Из изложенного различения заболевания и болезни Беннер и Врубель выводят «феноменологическую дефиницию здоровья».

Здоровье не тождественно абсолютному отсутствию заболевания или результату излечения от последнего. С точки зрения феноменологии здоровье также нужно понимать в качестве переживания, и понятие «самочувствие» наиболее подходит для описания данного переживания. Самочувствие теперь понимается как «взаимное соответствие между возможностями личности и ее непосредственной практической деятельностью и пережитыми значениями» и основано на «заботе и ощущении, что о тебе заботятся». По этой причине человек чувствует себя хорошо, когда заботится о чем-нибудь или о ком-нибудь, находит перспективы в сложившейся ситуации, осуществляет ее практически и переживает как значимую. Тогда и только тогда человек сможет почувствовать также заботу в отношении себя. «Самочувствие - это исполнение и переживание ситуативной возможности». Следовательно, человек может чувствовать себя хорошо, даже если имеет некое заболевание.

4

Теория медицинского ухода за больными Беннер и Врубель, основанная на феноменологическом представлении о личности

Основываясь на собственном анализе понятий заболевания, болезни и самочувствия, Беннер и Врубель излагают свою теорию ухода за больными.

Беннер и Врубель начинают с того, что делают заботу первичной. Как уже упоминалось ранее, забота понимается ими как «ключевая характеристика феноменологического представления

о личности» и забота медсестры о пациенте — как основа практики медицинского ухода за больными. Они пишут: «Забота, заботливость позволяет медсестре замечать еле уловимые признаки улучшения или ухудшения состояния пациента», а также «замечать, какого рода вмешательство может помочь пациенту». Только участие позволяет медсестре настроиться на «инаковость, своеобразие пациента», которая выделяет его в человеческой общности.

Во-вторых, важно отметить то внимание, которое уделяется Беннер и Врубель в теории ухода за больными «переживанию бытия здоровым и бытия больным». Главной задачей медсестры является не помощь доктору в излечении заболевания пациента, но, скорее, помощь пациенту «справиться со стрессом болезни». Кроме того, первоочередная важность и значение придается пониманию значения и истории болезни пациента, чтобы далее оказаться в состоянии помочь пациенту преодолеть стресс, связанный с переживанием болезни. Иными словами, медсестра, которая заботится о пациенте, должна содействовать пациенту в попытке обретения им заново «заботы» о самом себе и нахождении смысла жизни, а также сохранении или восстановлении вовлеченности в совместное бытие-с-другими в мире.

Базовая структура феномена ухода за больными фундирована в хайдеггеровском понятии заботы о Другом (Fürsorge – «заботливость»). В Бытии и времени Хайдеггер описывает два крайних полюса этой заботливости¹⁴, которые Беннер и Врубель описывают следующим образом: «Один вид заботливости заключается в принятии на себя того, чем озабочен Другой». Они утверждают, что этот тип заботы налицо там, «где пациенты тяжело больны и зависимы». В то же время «этот способ "принятия на себя" забот Другого может выйти за рамки необходимости как со стороны того, кто заботится, так и со стороны того, о ком заботятся. <...> Он легко может перейти в отношение доминирования и зависимости, и даже угнетения, несмотря на то что это отношение доминирования может быть достаточно тонким и даже не осознаваемым теми, кто в него вовлечен». Второй тип заботы – это род попечения, который «забегает вперед» Другого, «не для того, чтобы снять с него/нее его заботы, но для того, чтобы вернуть их ему/ей в подлинном смысле». Беннер и Врубель утверждают, что этот тип заботы является «формой защиты и содействия» и что он «предоставляет возможность Другому быть тем, чем он/она хочет быть, и именно в этом заключается конечная цель отношений в практике ухода за больными».

Соответственно, конечная цель практического осуществления ухода за пациентом заключена в ситуации, в которой медсестра, обладающая некоторым медицинским знанием о заболевании, оказывается вместе с тем в состоянии понять значение болезни, которую переживает пациент в заболевании, и заботится о пациенте таким образом, что ее поддержка и помощь предоставляют возможность пациенту быть тем, кем он хочет быть. Уход за больными должен быть направлен на восстановление и поддержание хорошего самочувствия пациента, что не подразумевает с необходимостью окончательное исцеление от всех заболеваний.

5 Критические замечания

По большей части я согласен с Беннер и Врубель относительно введения феноменологического представления о личности и феноменологической интерпретации теории медицинского ухода за больными, которую они осуществляют. Я нахожу проведенное ими различение между болезнью и заболеванием также приемлемым. В заключение данной работы я бы хотел тем не менее высказать несколько критических замечаний, касающихся некоторых аспектов их теории, а также сформулировать несколько вопросов, которые могут стать полезными в дальнейших рассуждениях и развитии предложенной Беннер и Врубель теории.

Первое критическое замечание касается недостаточности эпистемологической точки зрения. Беннер и Врубель видят недостаток феноменологии Гуссерля в том, что она содержит в себе некоторые «элементы картезианства», и по этой причине базисом для феноменологического представления о личности выбирают феноменологическую онтологию Хайдеггера и Мерло-Понти. Беннер и Врубель подчеркивают общие признаки человеческих

существ (похожие способности, общие фоновые значения, общие ситуации и т. д.), благодаря которым становится возможным понимание уникальности, инаковости и своеобразия каждой отдельной личности. Но не необходимо ли, относясь к пациенту как к Другому, при уходе за пациентом, телесные способности и ситуация которого вследствие болезни изменились необъяснимым для него образом, приостановить свою собственную предданную структуру понимания? Мне представляется, что существуют случаи, когда даже для самой профессиональной и опытной медсестры оказывается необходимым осуществление гуссерлевского ἐποχή, в процессе которого собственные фоновые значения медсестры сознательно выносятся за скобки, с той целью чтобы понять ситуацию пациента, его заботы, интерпретацию им собственной ситуации, и пере-оценить, пере-смотреть ситуацию пациента с его собственной точки зрения¹⁵.

Мое второе возражение является более общим и относится к тому факту, что феноменологическая теория ухода за больными, предложенная Беннер и Врубель, предполагает способность пациентов к вербальной коммуникации. Однако в контексте обеспечения ухода за умирающими пациентами или пациентами в вегетативном состоянии возможность вербальной коммуникации может отсутствовать. В таких случаях крайне сложно постичь фоновые значения пациентов, их заботы, ситуации и обеспечить тот уход, о котором говорят Беннер и Врубель. Гуссерлевское ἐποχή здесь тоже не работает, поскольку не хватает достаточных эпистемологических предпосылок для понимания ситуации с точки зрения самих пациентов. В свете экспликации указанной проблемы может быть предложен иной феноменологический подход, автором которого является Юми Нишимура¹⁶. Нишимура, основываясь на понятии «intercorporéité»¹⁷ [«межтелесности»] Мориса Мерло-Понти, проясняет «отношения и коммуникацию между пациентом в вегетативном состоянии и медсестрой, которые не могут быть схвачены эксплицитно, и все же существуют» 18 через «intentionnalité motrice» [«моторную интенциональность»], функционирующую на телесном до-языковом и до-сознательном уровне¹⁹, и через «réversibilité» [«реверсивность, обратимость»] этой интенциональности между пациентом и медсестрой²⁰. Описанный тип заботы и ухода через телесную до-языковую и до-сознательную коммуникацию, которая находится в измерении, где разум и тело еще не разделены²¹, должен учитываться в будущей феноменологии медицинского ухода за больными.

В заключение я бы хотел обратить внимание на необходимость (в некоторых случаях, если не во всех) дополнения теории ухода за больными этическим принципом. Как уже упоминалось выше, Беннер и Врубель описывают «конечную цель отношений между пациентом и медсестрой» как ситуацию, в которой медсестра оказывается в состоянии понять значение болезни, которую переживает пациент, и заботится о пациенте таким образом, что ее поддержка и помощь предоставляют пациенту возможность быть тем, кем он хочет быть. «Ощущение принадлежности к общечеловеческому» позволяет медсестре помочь пациенту стать тем, кем он хочет быть, поскольку, если она окажется в подобной ситуации, ей потребуется то же самое. Беннер и Врубель называют этот принцип «этикой заботы и ответственности», или «этикой отношений [в смысле связанности], заботы и ответственности»²². Забота в этом смысле является благом-в-себе.

В то же время в практике ухода за больными могут встретиться случаи, в которых окажется необходимым задаться вопросом, является ли благом поддержка и помощь пациентам в стремлении стать теми, кем они хотят быть. Я имею в виду, например. случаи лечения бесплодных пар посредством искусственных репродуктивных технологий (ART), в особенности «искусственное оплодотворение с помощью семени донора» (AID) или «суррогатной матери». Страдающие бесплодием пары, которые хотят иметь ребенка, будут использовать любые искусственные репродуктивные технологии. Согласно теории Беннер и Врубель, в задачи медсестры входит поддержка таких людей, т. е. помощь в стремлении завести ребенка. Однако, как иногда сообщается в СМИ, некоторые дети, рожденные путем искусственного оплодотворения или от суррогатной матери, испытывают серьезный кризис идентификации в подростковом возрасте. То, чего хотят сейчас будущие родители, страдающие бесплодием, не обязательно будет совпадать с тем, чего захочет их ребенок в будущем. Сейчас важно принять во внимание тот факт, что ребенок является личностью, отличной от своих родителей, обладающей

инаковостью по отношению к ним. Следовательно, если медицинская практика и практика ухода за больными имеет дело не только с людьми в настоящем, но может влиять также и на будущие поколения, «этика отношений, заботы и ответственности», которая основана на «ощущении принадлежности к общечеловеческому» в настоящем, оказывается недостаточной. С целью более успешной разработки феноменологии ухода за больными необходимо ввести новый этический принцип, который учитывал бы инаковость Другого и будущих поколений, и включить этот принцип в этику и теорию ухода за больными, представленную Беннер и Врубель. Проблема пока остается открытой, и дальнейшие исследования в этой области еще предстоит провести.

Перевод с англ. А.Е. Орловой

Примечания

- ¹ Benner P., Wrubel. J. The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness. Menlo Park: Addison-Wesley Publishing, 1989.
 - ² Ibid. Р. 6 и далее.
 - ³ Ibid.
 - ⁴ Ibid. P. 33.
- 5 O «complexe inné» cm.: Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P.: Gallimard, 1945. P. 99.
 - ⁶ Benner P., Wrubel J. Op. cit. P. 43–45, 70–74.
 - ⁷ Ibid. P. 92 и далее.
- ⁸ См.: *Heidegger M. S*ein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1979; далее: SZ. S. 192–193; *Heidegger M.* Being and Time. Tr. by J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell, 1962; далее: BT. P. 237.
 - ⁹ Benner P., Wrubel J. Op. cit. P. 48.
 - ¹⁰ Ibid. P. 54.
 - ¹¹ Cm.: SZ. 323-331; BT. P. 370-380.
- 12 По поводу этих пяти пунктов феноменологического понимания личности см. также: *Benner P.* The Tradition and Skill of Interpretive Phenomenology // Studying Health, Illness, and Caring Practices // Patricia Benner (ed.). Interpretive Phenomenology. Embodiment, Caring,

and Ethics in Health and Illness. Thousand Oaks; L.; New Delhi: Sage Publications, 1994. P. 99–127, в особенности Р. 104 и далее.

- ¹³ Benner P., Wrubel J. Op. cit. P. 105, 125 и далее.
- ¹⁴ SZ. P. 121–122; BT. P. 157–159.
- 15 По поводу значения гуссерлевского ἐποχή, или «редукции», в понимании пациента см.: *Toombs S.K.* The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 1993; Томас и Полио также подчеркивают важность феноменологического метода «заключения в скобки» для «вежливого вхождения в жизненный мир пациента» и понимания значения переживаемой болезни «с точки зрения от первого лица, с точки зрения пациента»: *Thomas S.P., Pollio H.R.* Listening to Patients. A Phenomenological Approach to Nursing Research and Practice. N.Y.: Springer Publishing Company, 2002. P. 6–7, 32–34.
- ¹⁶ Nishimura Y. Katarikakeru Shintai Kango Kea no Genshogaku [The Telling Body A Phenomenology of Nursing Care] Tokyo: Yumiru Shuppan, 2001.
- ¹⁷ О «межтелесности» см.: *Merleau-Ponty M.* Signes. P.: Gallimard, 1960. P. 213.
 - ¹⁸ Nishimura. Op. cit. P. 217f.
 - ¹⁹ Ibid. P. 154.
 - ²⁰ Ibid. P. 158.
 - ²¹ Ibid. P. 159, 183, 250.
- ²² О понятии «этика заботы» см.: *Gilligan C.* In a Different Voice. Psychological Theory and Woman's Development. Cambridge, Massachusetts; L., England: Harvard University Press, 1982, 1993; *Noddings N. Caring.* A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1984, 2003.

Андрей Лаврухин

Практическая философия Э. Гуссерля: проект обновления культурного человечества Европы

Постановка проблемы

Гуссерлевский проект феноменологической философии в начале 20-х годов XX в. благодаря рефлексии над кризисными послевоенными событиями претерпевает существенный практический (этический и политический) поворот. Программными в этом отношении являются статьи, опубликованные в японском журнале «Kaizo» и объединенные ключевой идеей обновления («Erneuerung»). Здесь Гуссерль выдвигает тезис, согласно которому феноменология призвана преобразовать общество и культуру и, будучи «матезисом Духа и гуманности», должна концептуально осмыслить и сформулировать «высшие ценностные формы гуманного человечества»¹. Это вызывающее уважение намерение тем не менее приводит современного читателя в некоторое замешательство, поскольку многие из выдвинутых Гуссерлем тезисов носят противоречивый теоретический и двусмысленный практический характер. Программа обновления культурного человечества Европы ставит ряд вопросов, которые затрагивают следующие тематические и проблемные сферы.

Первый вопрос возникает в контексте так называемой проблемы европоцентризма. Показательно, что Гуссерль, обращаясь к японским читателям, не считает нужным смягчить ригоризм европоцентристской риторики, не говоря уже о герменевтических усилиях по устранению возможных трудностей с пониманием тех смыслов и интенций, которые являются чем-то само собой разумеющимся для европейца, но явно не самоочевидными для представителей принципиально иной культуры. Правда, в письме

президенту VII Международного философского конгресса в Праге (1934) Гуссерль своей критикой этноцентристского отношения к другим культурам дает основание для более расширенного ее понимания - как критики европоцентризма в целом. Открытие греческой философии как «нового исторического бытия человечества» в понимании Гуссерля является открытием принципиально нового типа «существования в духе автономии»². В этом смысле «философия - это прафеномен», поскольку «из непритязательного интернационализма, устанавливаемого силой, она создала и передала нам в наследство принципиально новый тип интернационализма, базирующийся на связанности индивидов духом автономии»³. Таким образом, возможными адресатами философской «миссии» 4 становятся представители тех народов, наций и культур, в которых принцип автономии имеет свою непреходящую ценность, что теоретически не подразумевает ограниченности ареалом западноевропейской культуры. Однако, несмотря на установленное Гуссерлем различие между Европой «в духовном смысле» и «эмпирической Европой» (ebd.), приоритет эмпирической Европы остается в силе, поскольку, в понимании Гуссерля, именно она стала первооткрывателем понятия автономии личности. Между тем из сегодняшней перспективы очевидно, что по меньшей мере современные «эмпирические европейцы» в плане открытия автономии личности едва ли находятся в привилегированном положении по отношению к «эмпирическим не-европейцам».

Вторая проблема связана с неоправданной универсализацией личной и внутрикультурной ситуации в межкультурную и общечеловеческую. В статьях «Кайзо» Гуссерль дает убедительную отповедь псевдопатриотической риторике и призывает читателя к осознанию катастрофических последствий Первой мировой войны. Однако большое заблуждение полагать, будто здесь перед нами мыслитель, с первых дней войны занявший последовательную пацифистскую или проницательную и бескомпромиссную критическую позицию. Напротив, с самого начала военных действий Гуссерль – в отличие, скажем, от Эрнста Кассирера – был искренне вдохновлен успешными военными действиями Германии. Об этом свидетельствуют многочисленные письма к коллегам, друзьям и родным⁵. О серьезности убеждений

Гуссерля свидетельствует и тот факт, что оба его сына были отправлены на фронт. Национально-патриотический и пропагандистский энтузиазм Гуссерля естественным образом перетекает в энтузиазм научного и философского поиска. Судя по всему, Гуссерль рассматривал свой педагогический и философский труд этого периода как посильное служение милитаристской Германии⁶. В ноябре 1918 г. Гуссерль читает лекции о Фихте. И хотя сами лекции не милитаристичны, именно в них впервые употребляется понятие обновления – обновления духа немецкой культуры. И только личная драма (смерть младшего сына Вольфганга в марте 1916 г.), поражение Германии в войне и разразившийся финансовый кризис стали причинами констатации кризиса европейской культуры в целом, «самого универсального и глубокого грехопадения человечества во всей обозримой истории... философского бедствия человечества» 7. Диссонанс прокламируемой и действительной мотиваций очевиден: действительной мотивацией является не угроза судьбе человечества, но озабоченность судьбой немецкой культуры, традируемые ценности которой претерпевали глубокий кризис, требующий серьезного переосмысления и понятия культуры и роли интеллектуала (философа, феноменолога) в ней.

Третий круг проблем связан с двумя противоречащими друг другу пониманиями истории — кайротическим и монументалистским. В статье для журнала «Логос» Гуссерль придерживается кайротического понимания истории, определяя свою собственную феноменологическую философию как поворотный этап во всей истории науки. В то же время в качестве предвестников этого поворота Гуссерль называет великих философов (Платона, Декарта, Канта, Фихте), которые занимали уже соответствующую повороту к подлинной философии, но все еще недостаточно отчетливо осознаваемую позицию. Объединяет всех этих мыслителей решительная воля к «переменам». Очевидно, что в этих размышлениях об исторических предшественниках феноменологического поворота Гуссерль опирается уже на монументалистское понимание истории в ницшеанском смысле этого слова. Тем самым некритично (наивно) смешиваются два вышеозначенных понимания истории.

На наш взгляд, все три проблемы связаны друг с другом, имеют систематический характер и восходят к ключевой проблеме со-

гласования универсально-теоретического и конкретно-практического измерений идеи обновления. Инициированный Гуссерлем проект практической радикализации феноменологии делает наиболее очевидной ту двойственность связи между теорией и практикой, которая присуща универсалистскому притязанию феноменологии Гуссерля в целом: с одной стороны, сориентированная на практику феноменологическая теория для обеспечения возможности самообоснования должна отвлекаться от праксиса жизни в мире (Weltleben); с другой – феноменология остается вплетенной и погруженной в этот праксис, поскольку именно такое погружение является гарантом адекватности и подлинности его понимания. Эта корреляция проблематизируется в поздних работах Гуссерля. Так, в «Кризисе» Гуссерль путем осмысления дотеоретического жизненного мира пытается выявить последнее основание чистой субъективности, которое уже не принадлежит жизненному миру. Тем самым понятие жизненного мира обретает двоякий смысл: с одной стороны, жизненный мир должен удостоверить такую структуру, которая будет инвариантной для любых возможных жизненных миров; с другой - Гуссерль утверждает плюральность жизненных миров, а значит, и плюральность лежащих в их основании жизненномировых структур. Эта двусмысленность усугубляется тем, что Гуссерль не проводит строгой границы между так называемой специальной жизненномировой интерсубъективностью и трансцендентальной интерсубъективностью: во многих пассажах «Кризиса» мы находим определения интерсубъективности и как историчной, и как сверх- или доисторичной структуры одновременно. Отсюда структура жизненного мира тоже может быть понята двояко: как структура любого опыта, если ее понимать, опираясь на жизненномировой опыт, и как олицетворение структурности как таковой, если ее понимать как трансцендентальную интерсубъективность.

Антропологическая подоплека проекта обновления: феноменальная культура и феноменологическая редукция

Если оставаться в рамках теоретико-познавательного феноменологического дискурса, указанные выше затруднения предстают в виде апорий, в которые гуссерлевский проект феноменологии был вовлечен с самого начала и которые Гуссерлю, несмотря на все его усилия, так и не удалось преодолеть. Но можно взглянуть на идею обновления и в другой – антропологической – перспективе. Основанием для обращения к такой перспективе является само время написания этих статей: в 1920-е годы философская антропология переживает настоящий ренессанс. Приблизительно в это же время создаются наиболее значимые философско-антропологические проекты ХХ в. (Шелера, Плеснера, Гелена, Кассирера и др.). В 1929 г. на Давосской дискуссии Кассирер диагностицирует возросший интерес к философской антропологии в 1920-е годы как симптоматичное выражение актуального кризисного сознания человечества, добавляя при этом, что на протяжении всей истории человечества такого рода кризисы мотивируют человека к постоянному самоосмыслению, на котором уже основывается сориентированная на внешний мир жизнедеятельность человека и человеческой культуры в целом.

Гуссерлевская идея обновления вполне релевантна этому контексту и сориентирована на тот же образец: на корреляцию антропологического измерения, с одной стороны, и его актуальное экзистенциальное переживание во вполне определенной культурно-исторической ситуации — с другой. Ведь Гуссерль говорит об обновлении в двух смыслах. Прежде всего, речь идет о реакции на современную кризисную ситуацию в собственной (немецко-европейской) культуре. В то же время идея обновления подразумевает требование находиться в перманентном состоянии этического обновления. И хотя в таком — антропологическом — контексте по-прежнему ощутимы эмфатические универсалистские мотивы, обращение к нему дает возможность обнаружить более дифференцированную и структурированную аргументацию, которая по меньшей мере позволяет достичь большей ясности в понимании феноменологического смысла гус-

серлевского призыва к обновлению. В чем же состоит феноменологический смысл этой аргументации? Во-первых, есть основание рассматривать идею обновления в тесной связи с концепцией феноменологической редукции. В наиболее отчетливой форме эта связь просматривается в докладе на пражском философском конгрессе «О современной задаче философии» 1934⁹, где устанавливается связь между лежащим в основании обновления тезисом об автономии и феноменологической редукцией. Во-вторых, идея обновления, будучи понятой как экзистенциальная реакция мыслителя на культурно-историческую ситуацию Германии 1920-х годов, имеет непосредственное отношение к понятию культуры, рассматриваемому Гуссерлем во второй статье для журнала «Кайзо» «Обновление как индивидуально-этическая проблема». Здесь мы найдем такое определение культуры: «Под культурой мы понимаем не что иное, как совокупность практик, осуществляющихся в ходе общественной деятельности людей и обретающих свое длительное духовное существование в виде единства сознания общества и сохраняющей его традиции. Благодаря физическому воплощению этих деятельностей, их отчужденному от первоначальных творцов выражению, в своем духовном смысле они могут быть испытаны любым человеком, способным на осмысление прошлого (Nachverstehen). С течением времени они вновь и вновь становятся источниками духовного воздействия, оказывая влияние на все новые и новые поколения при условии наличия исторической непрерывности. И именно в этом все, что объединяется под понятием культуры, имеет свое сущностно своеобразное объективное существование, а с другой стороны, функционирует в качестве неиссякающего источника общественного единения (Vergemeinschaftung)»¹⁰. Очевидно, центральной в этом определении культуры является тема интерсубъективности, которая, являясь теоретико-познавательной и онтологической одновременно, представляет собой ключевую трансцендентально-феноменологическую проблему – проблему понимания действительности. Гуссерль задается вопросом о смысле анализа интенционально функционирующей субъективности, поскольку именно так понятая субъективность является источником конституции и понимания действительности. В «Кризисе» мы найдем другую формулировку того же тезиса:

«Трансцендентальное Я как интерсубъективность должно необходимым образом конституироваться в мире в качестве человека»¹¹. Это означает, что правильно понятая субъективность – это интерсубъективность. А если принять в расчет конститутивную роль интенциональности, то вместо интерсубъективности резоннее было бы вести речь об интеринтенциональности, поскольку персональная субъективность понимается из сети интенций и всегда предполагает возможную другую субъективность (соответственно, интенциональность). Понятие интеринтенциональности позволяет более отчетливо и определенно уловить смысл феномена культуры. Ведь культура в этом отношении представляет собой не что иное, как сеть интенциональных отнесений с разной степенью плотности и связности, единства и разобщенности, эксплицитности и имплицитности. Структурные моменты интенциональных отнесений можно апплицировать на феномен культуры: конкретные материальные отношения понимаются как гилетический аспект отношений, духовное понимание и взаимопонимание – как аспект ноэтический, а культурные нормы и ценности – как ноэматический.

Однако в понимании Гуссерля темой интерсубъективности феномен культуры далеко не исчерпывается. Во-первых, культура невозможна без свободы и критики. «Свобода – это выражение способности, а точнее, приобретенного габитуса занимать критическую позицию <...> Способность к критике составляет сущность человека» - находим мы в неопубликованной статье для журнала «Кайзо» «Формальные типы культуры в развитии человечества»¹². Конечно, в каждой культуре формы свободы и способности к критике и самокритике разные, но это не меняет сути дела – свобода и способность к критике и самокритике конститутивны для феномена культуры. Во-вторых, культура «открывает царство истины, которое каждый понимает в своей перспективе, ... реализует в своем понимании, в контексте своего культурного окружения...»¹³. Все три конститутивных для феномена культуры момента – свобода, способность к критике и плюралистичная имплементация культурных ценностей – имеют свой антропологический смысл: человеку свойственно быть самокритичным, т. е. относиться критически к своей собственной установке как единственно верной и истинной и благодаря этому быть открытым новым возможным установкам, истинам и культурным ценностям.

Каким же образом это разъяснение феномена культуры связано с понятием редукции? При всей теоретико-познавательной нагруженности понятия редукции в нем с самого начала (т. е. с *Идей I*) подразумевался тот этический и культурно-антропологический мотив, который в наиболее отчетливой форме был выражен в статьях для журнала «Кайзо». В Идеях I мы находим следующую его праформу: «Опыт универсального сомнения принадлежит царству нашей полной свободы» 14. Поэтому далеко не случайно то, что Гуссерль параллельно с развиваемой в лекциях о «Первой философии» «критической историей идей», т. е. своего рода историей культуры¹⁵, разрабатывает и «Теорию феноменологической редукции» 16. Видимо, для Гуссерля становится все более очевидной связь между культурно-исторической действительностью и теоретико-познавательной проблемой редукции¹⁷. Связь между феноменальной культурой и феноменологической теорией познания становится очевидной, если редукцию понимать как умение балансировать между разными системами интенциональностей, т. е. способность не только иметь установки и исполнять интенциональные акты, но и тематизировать их и делать предметом дискуссии. А именно: любая культура как меняющееся и развивающееся человеческое сообщество обладает конститутивной для нее способностью вновь и вновь тематизировать и критически оценивать саму себя; соответственно, редукция может быть понята как методически и профессионально организованная саморефлексия, позволяющая тематизировать и критически переосмыслять наивно (традиционно) исполняемые деятельностные, познавательные и прочие проявления культурной жизни с целью понимания структуры их мотиваций и ориентиров. В этой связи Гуссерль говорит в *Идеях II* о «воспитательной роли феноменологической редукции», которая «делает нас способными к восприятию и пониманию изменений установок» ¹⁸ (Hua IV, 179). Благодаря редукции, точнее множеству редукций, «мы всегда способны оценить и исправить данности различных установок...» ¹⁹. В силу этого жизнь культуры можно понимать как процесс «непрерывного и неприметного скольжения от одних установок к другим»²⁰. Так мы приходим к более отчетливому

и дискурсивному пониманию идеи обновления, основывающемуся на разъяснении взаимосвязи между этосом и редукцией. Обновление теперь означает перманентную самокритику, корректуру и, если угодно, наладку систем интенциональностей – и, соответственно, всех присущих им смысловых горизонтов, – позволяющую избегать губительного окостенения, догматизации и выхолащивания культурного созидания и творчества. Именно поэтому обновление понимается Гуссерлем как перманентная задача, как способ индивидуального и коллективного (культурного) существования. Этос обновления – этос феноменальной культуры и феноменологической науки одновременно, это своеобразный симбиоз профессиональной и профанной саморефлексии и самокритики.

Таким образом, благодаря обращению к антропологическому контексту представленный в статьях «Кайзо» анализ европейской культуры приобретает свой феноменологический смысл: теперь его можно понимать как опыт конкретизации понятия феноменологического сущностного анализа, а также понятия истории (в ее кайротическом смысле) как истории культуры на пике кризисного самоосмысления. На рассмотрении двух этих моментов я бы хотел остановиться подробнее, чтобы затем показать, как — имманентно логике гуссерлевских размышлений в статьях «Кайзо» — можно было бы конкретизировать гуссерлевский идеал саморефлексии и транспарентности и тем самым придать идее обновления релевантный современности характер.

Вариативность, генезис и мотивация культурно-исторического процесса

Принципиально новым в размышлениях о методе сущностного феноменологического анализа, представленных в третьей статье для журнала «Кайзо», является обращение к понятию вариации. Присущая фантазии вариативность понимается здесь как эффективный инструмент, позволяющий применять методы сущностного анализа в рассмотрении феноменов культуры²¹ (Ниа XXVII, 15, 19). Дальнейшее развитие этой темы в статье

«Обновление как индивидуально-этическая проблема» позволяет увидеть, как тематизация феномена вариативности выводит сущностный анализ на понятие генезиса, который здесь, очевидно, должен помочь понять организующие и структурирующие принципы культурно-исторического процесса. В этом контексте сущность человека усматривается в его способности к «самообразованию» (Selbstgestaltung), «самосохранению» (Selbsterhaltung), «самоанализу» и «самооценке» (Selbstbetrachtung, Selbstwertung) и в конечном итоге – к «саморегуляции» (Selbstregulierung)²². Именно поэтому в этих способностях Гуссерль видит «подлинную форму самообновления»²³, которая является организующим и структурообразующим принципом любой культуры. Причем вариация и генезис здесь употребляются в качестве сущностно взаимосвязанных и коррелятивных понятий²⁴. Наиболее существенным для так понятого генезиса является феномен мотивации» 25 , имеющий для сферы культуры ключевое значение, поскольку на основании анализа феномена мотивации Гуссерль выводит так называемые законы мотивации, «устанавливающие коренящуюся в сущности возможного разумного праксиса функциональную взаимозависимость практических ценностей»: «закона абсорбции» и «закона суммации» 26 ценностей. Однако, к сожалению, Гуссерль не довел до конца свои размышления о формальных и функциональных механизмах культуры, увлекшись анализом таких эмфатических понятий, как «идеальная оптимальная форма» совершенного человечества²⁷ и «техника самореализации подлинной гуманности» ²⁸, которые в конечном итоге сориентированы на идеал транспарентного для себя самого философа. Правда, предупреждая упрек в интеллектуальном аристократизме, стоит отметить, что в понимании Гуссерля философ здесь определяется не по своей академической или социальной принадлежности, но по умению исполнять жизненно важную для культуры функцию критической саморефлексии и саморегуляции в конкретных социально-исторических условиях. Тем самым мы подходим ко второму моменту - конкретизации понятия истории.

К конкретному анализу истории культуры Гуссерль обращается в пятой статье для журнала «Кайзо» (1922–1923 гг.),

озаглавленной «Формальные типы культуры в развитии человечества»²⁹. Эта статья интересна прежде всего тем, что Гуссерль здесь впервые уходит от привычной – универсалистской – интерпретации истории, обращая внимание на те этапы и стороны исторического развития, которые прежде не попадали в поле его масштабного, монументального зрения. Очевидно, к новому – более внимательному к фактичности истории – видению его подталкивала теория вариации и генезиса культурно-исторического процесса. И хотя Гуссерль по-прежнему оставался верным культурному идеалу философской и научной рациональности (наиболее яркое свидетельство тому – четвертая, не опубликованная в Японии, статья «Обновление и наука»)³⁰, отныне он вынужден признать, что идея свободы и истины имплицитно присуща уже дофилософским формам саморефлексии культуры. Так, хотя вавилонская культура интерпретируется им как «иерархическая»³¹ (ebd. 60), а древнеиудейская как «довольно наивная»³², тем не менее он признает за ними потенциал свободы, без которой невозможно никакое созидание культуры. И даже в религиозной культуре обнаруживается феномен освобождения, который достигает своей кульминации в лютеранстве, провозгласившем «освобождение христианского человека»³³. Здесь, в разительном отличии от ранних произведений и более позднего «Кризиса», Гуссерль весьма позитивно оценивает достижения эпохи Средневековья и признает познавательную и экзистенциальную ценность религиозной веры, правда, при условии, что настоящая вера, верная своей сути и призванию, должна стать предметом критической саморефлексии³⁴. Главным позитивным моментом тематизации истории в статьях для журнала «Кайзо» являтся то, что Гуссерль впервые рассматривает историю не в телеологической перспективе, но в перспективе ее фактического свершения, благодаря чему впервые свое признание находят догреческие (дофилософские) исторические эпохи и культуры, ранее стигматизируемые им как эпохи упадка и дефицита рациональности (Средневековье), а также не принадлежащие европейскому культурному ареалу религиозные мировоззрения чужих культур (Индии, Китая, Японии и др.). Тем самым Гуссерль дает нам основание для плюралистичного и, значит, более адекватного современности истолкования идеи обновления культурного человечества. И здесь мы подходим к заключительной части статьи, в которой мне бы хотелось предложить возможное развитие одного мотива, лишь намеченнного Гуссерлем, но по разным причинам не доведенного до своего — релевантного современности — завершения.

Перманентное обновление

Речь идет об анонсированном в письме Гуссерля к президенту Пражского международного философского конгресса «совершенно новом понятии интернациональности», утверждающем интернационализацию не силой, но «духом автономии» 35. Гуссерль не дает нам пояснений, на каком основании это возможно и что именно означает интернационализация «духом автономии». А ведь без необходимых разъяснений этот тезис может так и остаться благой, но, увы, нереализуемой иллюзией. Между тем основания для этого тезиса можно найти в концептуальном ядре феноменологии Гуссерля – идее интенциональности. Если последовательно придерживаться намеченной в статьях «Кайзо» логике конкретизации ряда ключевых феноменологических понятий, то понятие интенциональности – в контексте выдвинутого Гуссердем тезиса об интернационализации – можно понимать как конкретную интерсубъективную интенциональность (или интеринтенциональность). Интеринтенциональность здесь означает, что каждый субъект, каждый человек и каждая культурно-историческая общность людей манифестируют своеобразно сформировавшуюся конфигурацию интенциональностей; «манифестация» здесь подразумевает такую укорененность исполнителей той или иной конфигурации интенциональностей в жизненномировой сети интерсубъективных интенциональных отношений, которую можно исполнить и тем самым презентировать, но нельзя полностью преобразовать, взять под контроль или преодолеть. В теоретической рефлексии можно возвыситься над манифестируемой конфигурацией интенциональностей, но выйти из сети интеринтенциональных отношений или заменить одну конфигурацию на другую (как актеры меняют грим или апмлуа в театре) нельзя. Эта укорененность рефлексии в сети интеринтенцио-

нальных отношений позволяет переосмыслить понятие автономии, которое уже невозможно понимать исключительно в теоретико-познавательном ключе - как автономию сознания (Autonomiebewusstsein), но и в практическом – как форму жизни. И как раз такую автономию - как праксис и форму жизни - мы находим в других, не европейских, культурах (например, в культурах Дальнего Востока). Таким образом, конкретизация понятия автономии сознания одновременно предполагает его плюрализацию как самоочевидную данность интеринтенциональных отношений, в которую мы всегда уже включены и которая только и позволяет нам ориентироваться в мире. Отсюда теоретическая рефлексия может быть последовательной лишь в той мере, в какой она понимает себя исходя из стихии интеринтенциональных отношений. Таким образом, идея обновления по сути является признанием того факта, что полная субъективная интенциональная транспарентность в смысле чистой, живой самоданности – невозможна. Отголоски такого признания мы можем найти у самого Гуссерля: в одной из работ 1931-1932 гг. он констатирует, что интерсубъективность не может быть изучена путем создания «схемы истолкования» (auslegende Konstruktion)³⁶, т. е. не может быть тематизирована одиноким сознанием субъекта, сколь бы тотальными и радикальными ни были его самоочевидность, транспарентность и самообладание. В этом смысле можно сказать, что идеей обновления, изложенной в статьях для японского журнала «Кайзо», Гуссерль проторял путь к критической феноменологии. На мой взгляд, ее суть он лаконично выразил в следующем тезисе: «В отношении меня и мира действительность предшествует любой возможности!»³⁷ Этим выражено сущностное первенство конкретного человека, занимающего вполне определенную жизненную позицию в определенное время и в определенной ситуации. Так понятая жизненная интенция может иметь свои следствия не только для феноменологии как теории, но и для феноменологии как праксиса. Прежде всего. это означает понимание своего места и роли в конкретной исторической ситуации обновления культуры. Понимание того, что без действительной свободы, действенной критики и действительно плюралистичной имплементации ценностей обновление культуры невозможно. В противном случае речь может идти не о действительном обновлении, но о более или менее изощренной симуляции обновления. Симуляции, в основе которой лежит утрата связи между результатами тех или иных исполнений интенциональных форм жизни и оживляющими эту форму спонтанными жизненными проявлениями. В условиях дефицита этой связи вместо действительного проживания форм жизни происходит имитация тех действий, которые спекулятивным образом и задним числом приписаны имеющимся данностям (артефактам) культуры. Примеры такой спекулятивной имитации обновления жизни культуры мы можем найти не только в милитаристской Германии времен Первой мировой войны, но и в современных авторитарных обществах, где выхолощенные и давно отжившие свой век формы жизни власть пытается оживить спекулятивными (идеологическими) обоснованиями и имитациями спонтанного жизненного энтузиазма. И в том, и в другом случае сымитированные конфигурации интенциональных практик приводят к стагнации культурной жизни, а пафос провозглашаемых идеалов гуманности на деле утверждает псевдогуманизм. И это является лучшим свидетельством незавершенности проекта обновления культуры и его востребованности современностью. В этом смысле урок, который можно извлечь из гуссерлевского осмысления обновления культуры, нам, феноменологам начала XXI в., видимо, состоит в том, чтобы быть достаточно автономными, т. е. свободными, рефлексивными и деятельными, дабы в контексте актуальных интенциональных конфигураций своего времени, на пике своего кризисного осмысления культуры быть причастными к действительному обновлению культурного человечества, а не его имитации.

Примечания

¹ Husserl E. Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. [Articles/essays and lectures. 1922–1937.] Ed. by T. Nenon and H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988 (Hua XXVII). S. 7.

² Ibid. S. 240.

³ Ibid.

⁴ Ibid. S. 241.

⁵ 8.VIII.1914 г. Гуссерль пишет своему сыну Генриху: «Это время волнений – но что за великое время! Ты не можешь себе даже представить, что здесь происходит, сколь грандиозна мобилизация штатов (резервистов. – A. J.). Это огромные массы, ежедневно прибывающие и немедля переодеваемые в амуницию, чтобы всего лишь день спустя уже отправиться в свой полк. А эта величайшая серьезность, эта твердая решимость, эта радость и покой! Мощные переживания. Все наполнено духом чистой любви к Отчизне и готовностью к самопожертвованию. Никаких слез, никаких причитаний; женщины тоже радостно-серьезны и деятельностны – да, даже дети везде служат помощниками: на сборе урожая, при распределении монтируемых деталей, на раздаче хлеба, распаковке и проч. ... Абсолютно ясно, что мы победим: такому Духу, такой силе воли, теперь, как и в 1813/14 гг., не может противостоять ни одна сила в мире! ...Сегодня все воодушевлены важными сообщениями о взятии штурмом Люттиха. Вообще сообщения со всех сторон говорят о том, что наш народ обрел старый великий дух войны. Так вперед!» (Husserl E. Briefwechsel. Husserliana Dokumente III. Hrsg. von K. Schuhmann. Dordrecht; Boston; L., 1994. Bd. III. S. 288).

⁶ «Сегодня я получил большое 4-х страничное письмо от моего "ученика", его высочества фон Гюнделла, который в прошлом году намеревался уйти на пенсию, а теперь находится во Франции как генерал, командующий армейским корпусом. В прошлом году он был моим усердным и благодарным слушателем, мы также поддерживали отношения между семьями. Сразу видно, значительный ум, выдающаяся личность, властная и повелительная натура (Herrschernatur). Таким людям н у ж н о доверять и верить в то, что они добьются поставленной цели. Какая необычайная мощь, какие презирающие смерть жертвы, день за днем. Я стараюсь работать, чтобы по возможности завершить начатое» (Husserl E. Briefwechsel. S. 292).

⁷ Ibid. S. 310.

 8 *Husserl E.* Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. [Introduction to logic and the theory of knowledge. Lectures 1906/07]. Ed. by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985. S. 6.

 9 *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. [Articles/essays and lectures. 1922–1937.] S. 220.

¹⁰ Ibid. S.21f.

- ¹¹ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology.] Ed. by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. S. 189f.
 - ¹² Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. S. 63.
 - ¹³ Ibid. S. 77.
- ¹⁴ Husserl E. Ideen zu einer reinän Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [Ideas: general introduction to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book.] Ed. by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. S. 64.
- ¹⁵ Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. [First philosophy (1923/24). First part: the critical history of ideas]. Ed. by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
- ¹⁶ Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. [First philosophy (1923/24). Second part: theory of phenomenological reduction]. Ed. by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.
- ¹⁷ См.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. S. 379.
- ¹⁸ *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Phenomenological investigations of constitution]. Ed. by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952. S. 179.
 - ¹⁹ Ibid. S. 180.
 - ²⁰ Ibid.
 - ²¹ Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. S. 15, 19.
 - ²² Ibid. S. 23, 29.
 - ²³ Ibid. S. 23.
 - ²⁴ Ibid. S. 29.
 - ²⁵ Ibid.
 - ²⁶ Ibid. S.31.
 - ²⁷ Ibid. S. 39.
 - ²⁸ Ibid. S. 56.

Андрей Лаврухин

- ²⁹ Ibid. S. 59.
- ³⁰ См.: Ibid. S. 43.
- ³¹ Ibid. S. 60.
- ³² Ibid. S. 63.
- ³³ Ibid. S. 72.
- ³⁴ Ibid. S. 64.
- ³⁵ Ibid. S. 241.
- ³⁶ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Second part. 1921–28]. Ed. by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. S. 384.

 37 Ibid. S. 519.

Виктор Молчанов

Происхождение имманентного времени: ощущение и пространство

Природа знать не знает о былом, Ей чужды наши призрачные годы...

Тютчев

Понятия, обозначающие время, заимствованы из языка пространства. Мы взываем ко времени, а на наш призыв отвечает пространство.

Бергсон

1 Многообразие значений времени. Постановка проблемы

Время навязывает свои субстантивации. Время как эпоха, время как единство настоящего, прошлого и будущего, время как подходящий момент, время как период, время как возраст и тому подобные обозначения и характеристики, вошедшие в плоть и кровь языка, как будто стремятся доказать изначальность темпоральной субстанции, которая должна лежать в основе всех перечисленных и многих других, не вошедших в это перечисление модусов.

Кажется, что от времени нельзя освободиться. В самом деле, как можно освободиться от эпохи, от времени года, от различия подходящего и неподходящего времени, наконец, от временности человеческого существования, от смерти?

Всего этого действительно нельзя избежать, но идет ли здесь речь о времени? Время всегда связывают с движением, но время побеждает, как полагают, и движение: если движение прекращается, то это не значит, что прекращается время. Время идет дальше, чтобы поглотить даже покоящееся! Однако что же здесь обозначено словом «время»?

Время как подвижный образ вечности, как число движения, как растяжение души, время как последовательность идей, как априорная форма чувственности и продуктивная сила воображения, как жизнь и сознание, как бытие и забота, время как равномерно протекающая длительность и как переменная, время как творчество и т. д. — идет ли здесь речь об одном и том же «предмете» или об одной и той же субстанции и о многообразии ее модусов, или здесь имеет место многообразие полезных и не очень полезных фикций? Каков источник многообразного понимания времени? Каково происхождение опыта времени? В чем вообще заключается «происхождение времени»? Каков язык, на котором говорят о времени и создают концепции времени?

Августин указывает на имплицитное знание, что есть время, и на неумение объяснить, сделать свое знание эксплицитным. Неумение объяснить подразумевает неумение начать объяснение, ибо любая экспликация подразумевает начало рассуждения, введение темы и соответствующих терминов. Многочисленные концепции времени, будь это философские, психологические, социологические и естественнонаучные, не замечают обычно трудностей начала. Как правило, вопрос о способе введения темы и термина «время» просто опускается. Начиная с Канта, складывается философская традиция, в которой время полагается в качестве основы «познавательной способности», духа, жизни, истории. Эта традиция находит свою кульминацию в «длительности» у Бергсона, в «темпоральности сознания» у Гуссерля, в «экзистенциально-экстатическом» времени у Хайдеггера. Эта традиция, при всех различиях концепций, исходит из изначальности времени как формы опыта или самого опыта. Как раз эту предпосылку мы хотим поставить под вопрос.

Если слово и термин функционируют в разных контекстах, то вопрос относительно самого многообразия значений слова и термина «время» заслуживает самого пристального внимания.

Каким образом время как тема и как термин вводится в то или иное рассуждение? Иными словами, каким образом начинается то или иное рассуждение или тот или иной разговор о времени? Каким образом вводится время в философский дискурс и на каком языке можно говорить о времени? Эти вопросы непосредственно связаны с вопросами о том, какое место занимает время в структуре нашего опыта и существует ли особый опыт времени.

В контексте этих проблем мы обратимся в данной статье к феноменологии Гуссерля, где учение о времени играет важную, если не ключевую, роль. Основная цель исследования состоит в том, чтобы выяснить, каким образом, в каком контексте и с какой целью вводится Гуссерлем понятие имманентного времени. Предметом анализа станут, во-первых, гуссерлевское различие между восприятием и ощущением, во-вторых, параллели между пространством и временем, с помощью которых Гуссерлем вводятся понятия сознания времени и времени сознания, и, в-третьих, пространственный язык гуссерлевских дескрипций опыта и временных определений¹.

Первые тексты Гуссерля о времени относятся к периоду 1893-1901 гг. После опубликования Логических исследований (JII) (1900–1901)² Гуссерль сосредоточивается на проблеме времени, результатом чего явились геттингенские Лекиии по феноменологии внутреннего сознания времени (1905–1907)3, опубликованные только в 1928 г. (Тексты о времени с 1893 по 1917 г. собраны в: Husserliana X. Haag, 1966.) После первого издания ЛИ проблематика времени становится в гуссерлевской феноменологии одной из основных. В Идеях I (1913) Гуссерль отождествляет феноменологическую сферу в целом со сферой феноменологической временности. В 1917–1918 гг., в Бернау, Гуссерль пишет ряд текстов о времени (Бернауские рукописи⁴), оценивая эти тексты в момент написания как свою основную работу. В 1920-е годы тема времени занимает важное место в исследованиях, получивших название Анализ пассивного синтеза (см.: Husserliana XI. Den Haag, 1966) и К феноменологии интерсубъективности (Husserliana XIII–XV. Haag, 1973). В Картезианских медитациях (§ 37) время трактуется как «универсальная форма любого эгологического генезиса». Рукописи 1929-1934 гг. о конституировании

и времени собраны в томе: Husserliana Materialien. Bd. 8. Später Texte über die Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte, Springer, 2006. Это далеко не полное перечисление дает тем не менее достаточное представление о значимости проблемы времени в гуссерлевской феноменологии.

В данной статье мы сосредоточимся только на исходных пунктах истории феноменологического времени, а именно на месте и обстоятельствах его появления. В своих первых текстах (до 1901 г.) Гуссерль обсуждает вопрос о времени в связи с проблемами восприятия, памяти, воображения, данности прошлого и будущего и т. д. В этих текстах отсутствует еще специфически гуссерлевская постановка вопроса о сознании времени⁵ и об имманентном времени потока сознания. Явно сформулированная предпосылка о временности сознания, а также термины «имманентное время» и «поток сознания» появляются лишь в *Лекциях* 1905-1907 гг. Однако понятие «субъективное сознание времени» (именно «субъективное сознание» заменяется в дальнейшем на «внутреннее сознание») вводится Гуссерлем в связи с феноменологической постановкой проблемы сознания. Последняя имеет место, как известно, в ЛИ, причем в первом издании. Поэтому отнюдь не случайно, что описание, хотя и весьма краткое, той функции, которую должно выполнить, по Гуссерлю, «субъективное сознание времени», появляется именно здесь. Краткость описания роли субъективного сознания времени не отменяет того факта, что в *V Исследовании* имеет место аргументация, которую можно было бы назвать процедурой введения времени и которая повторяется в Лекциях 1905–1907 гг. В основе этой процедуры – различие между восприятием и ощущением, а сама процедура, как мы увидим далее, есть не что иное, как аналогия между различием воспринимаемого и ощущаемого цвета (заметим, забегая вперед, что цвет – это пространственное качество) и различием объективного и ощущаемого времени.

2 Ощущение, переживание, предмет

Первым шагом при постановке проблемы сознания как «связки» переживаний («первое понятие сознания») является различие переживания и его частей. Часть и целое, их соотношение и соотношение между частями в едином целом – эти вопросы выступают в качестве методологического ориентира Гуссерля, который воспринял мереологическую методологию у своего учителя Ф. Брентано. Различию переживания и его частей предшествует одно из основных методологических различий, сделанное Гуссерлем в завершающих главах первого тома ЛИ, а именно различие между тремя типами связей: между связями переживаний познающего субъекта, связями вещей и связями истин. Выделение связей переживаний в отдельную сферу является по существу исходным пунктом введения первого понятия сознания во втором томе ЛИ. Присмотримся внимательно к тому, каким образом работает эта методология у Гуссерля при введении феноменологических понятий сознания и переживания, а также при постановке проблемы сознания времени.

Гуссерль исходит из понятий переживания и содержания, принятых в современной ему психологии: «Под этими последними терминами - переживание и содержание - современная психология понимает реально происходящие процессы (Вундт справедливо говорит: события), которые, изменяясь в каждый момент, составляют в многообразном сцеплении и взаимопроникновении реальное (real)⁶ единство сознания соответствующего психического индивида. В этом смысле восприятия, образы фантазии и отражения, акты понятийного мышления, предположения и сомнения, радости и горести, надежды и опасения, желания и воления и т. п. – в то время, когда они происходят в нашем сознании, – суть переживания или содержания сознания» (ЛИ, 323 [357, 5]). После этой вполне понятной экспозиции можно было бы ожидать введения феноменологического понятия переживания через определенное отличие или противопоставление. Однако непосредственное продолжение процитированного текста в первом издании $\mathcal{I}\mathcal{U}$, которое претендует на это в первую очередь, скорее присоединяется, нежели противопоставляется

предыдущему описанию: «И вместе с этими переживаниями в их целостности и конкретной полноте переживаются также составляющие их части и абстрактные моменты, они суть реальные (reell) содержания сознания. Не имеет, естественно, значения, расчленяются ли сами по себе каким-либо образом упомянутые части, разграничиваются ли они посредством специально к ним отнесенных актов и, в особенности, являются ли они сами по себе предметами "внутренних" восприятий, схватывающих их так, как они наличествуют в сознании (Bewusstseinsdasein), и возможно ли это вообще или нет» (там же). Следующий за этими словами пример должен, по замыслу Гуссерля, показать дескриптивную возможность выделения частей и моментов переживания. Мы приводим его полностью, так как это одно из немногих обращений к опыту, которое имеет непосредственное отношение к постановке проблемы сознания и времени и которое станет далее предметом нашего анализа: «Так, например, в случае внешнего восприятия {цветовой момент (Farbenmoment), который представляет собой реальную (real) составную часть моего конкретного видения (в психологическом смысле - визуально воспринимаемого явления $\}^7$, есть точно так же "пережитое", или "осознанное, содержание" как в качестве характерного свойства акта восприятия (Wahrnehmen), так и в качестве полного воспринимаемого явления цветного предмета. Напротив, сам этот предмет, хотя он и воспринимается, не переживается, или не осознается; равным образом также не переживается, или не осознается, его воспринятая окраска. Если предмет не существует, если, следовательно, восприятие должно быть критически оценено как обман, галлюцинация, иллюзия и т. п., тогда не существует также и воспринятый, увиденный цвет – цвет предмета. Это различие между нормальным и аномальным, верным и обманчивым восприятием не касается внутреннего, чисто дескриптивного, или феноменологического, характера восприятия. Тогда как видимый цвет, – т. е. цвет, являющийся в визуальном восприятии вместе с являющимся предметом как его качество и положенный вместе с предметом как налично существующий, – если этот цвет вообще существует, то, конечно, существует не как переживание; между тем ему соответствует в определенном переживании, т. е. в воспринимаемом явлении, некоторая реальная (reell) составная часть. Этому цвету соответствует о щ у щ е н и е ц в ет а, качественно определенный цветовой момент, который в восприятии или в одном принадлежащем собственно ему компоненте восприятия ("явлении окраски предмета") подвергается объективирующему "схватыванию"» (ЛИ, 324–325 [358, 5–6]).

При чтении первого издания ЛИ не возникает сомнения, что Гуссерль вводит феноменологическое понятие переживания через понятия части и целого; во втором издании вставка Гуссерля разрывает рассуждение и пример. Она создает ситуацию неопределенности в отношении процедуры перехода от психологического к феноменологическому понятию «переживание». После пассажа, в котором Гуссерль выделяет части и моменты переживания, и перед примером, в котором различается цвет предмета и ощущение цвета, Гуссерль добавляет: «Теперь сразу же следовало бы указать на то, что данное понятие переживания может быть схвачено чисто феноменологически, т.е. так, что любое отношение к эмпирически реальному существованию (клюдямили животным в природе) остается исключенным: переживания в дескриптивно-психологическом (эмпирически-феноменологическом) смысле становятся тогда переживаниями в смысле чистой феноменологии» (там же).

Если бы Гуссерль сделал эту вставку, часть которой мы процитировали, сразу же после разъяснения, что понимают под переживанием и содержанием в современной ему психологии, тогда не возникало бы сомнений, что указание на наличие частей и моментов в переживании, подкрепленное данным примером, и было бы, по крайней мере, первым шагом к чисто феноменологическому пониманию переживаний. Однако вставка, сделанная уже после введения соотношения частей, моментов и целого, создает иллюзию, что для достижения феноменологического смысла переживания необходима еще какая-то особая процедура. Насыщенный терминологией $U\partial e\check{u}$ I, вставленный во второе издание $J\!I\!I$ пассаж предлагает осуществить epoche задним числом, по крайней мере указывает на эту введенную значительно позже «загадочную» процедуру самообоснования феноменологии. Может быть, разгадка не так уж сложна: первое издание ЛИ как раз указывает на то, что путь к феноменологической позиции – это переключение внимания со связей вещей (направленность на эти связи есть не что иное, как естественная установка) на связи переживаний. При этом речь должна идти не столько об их целостности и полноте, сколько об их частях и моментах. Ведь именно с точки зрения отношения части и целого можно взглянуть на переживание не «извне», не в качестве одного из «событий» психической жизни, но «изнутри», в качестве переживаемой части переживаемого единства.

Однако в самом единстве многих переживаний нет еще ничего феноменологического, замечает Гуссерль. Нужно еще понять это единство не как внешнюю связь, но как переплетение частей, в котором устанавливается их единство. В историко-философском плане такое направление мысли выглядит как попытка разрешить давнюю философскую дилемму: между платонизмом, если угодно, идеализмом, и эмпиризмом. Если первый утверждает первенство целого по отношению к частям, а второй — частей по отношению к целому, то феноменология начинается с выдвижения на первый план переплетения и сцепления частей (будущего потока сознания), с утверждения их первенства как по отношению к целому, так и по отношению к частям.

В первом издании ЛИ, где речь еще не идет о чисто феноменологическом схватывании понятия переживания, Гуссерль тем не менее проводит различие обычного, или, как выражается Гуссерль, общераспространенного (populär), понимания переживания и феноменологического понимания переживания. Отводя рассмотрению этого различия отдельный параграф (*V Исследова*ние, §3), Гуссерль продолжает разъяснять понятие сознания как переживания с помощью понятий части и целого, или единства: «Переживать внешние события означало: обладать определенными, направленными на эти события актами восприятия, актами знания (как бы его ни определять) и т. п. [Само] это обладание тотчас дает пример совершенно иного рода переживания "во внутреннем смысле" (in dem innerlichen Sinne). Оно означает не более чем то, что определенные содержания суть составные части в единстве сознания {в "переживающем" психическом субъекте}8. В этом смысле то, что переживает Я, или сознание, есть именно его переживание. Между пережитым, или осознанным, содержанием и самим переживанием нет никакого различия. Ощущаемое, например, есть не что иное, как ощущение» (*ЛИ*, 328 [262, 9]. Гуссерль подчеркивает, что смысл слова «содержание» выражает отношение, причем это отношение опять-таки оказывается отношением части и целого, т. е. содержание — это то, что содержится в чем-то: определенные содержания суть составные части в единстве сознания. Иными словами, если мы обращаем внимание не на внешние события, переживаемые нами, но на сами переживания, на то, что они наличествуют в сознании, то сделать это мы можем только при обращении к связи частей в целом. Еще раз подчеркнем, что речь идет не о соотнесенности частей в заранее заданном целом, но о переплетении частей, образующем целое или, по крайней мере, очерчивающем его границы⁹.

Итак, два различия оказываются необходимыми для выделения реального, или «реельного» (слово reell присутствует и в первом издании ЛИ), слоя сознания: различие части и целого и различие восприятия и ощущения. Эти различия отделяют переживания как «внутренние части» сознания от переживаний, соотнесенных с внешними предметами и процессами. Тем самым должна быть решена, как полагает Гуссерль, еще одна важная задача, а именно отделения реальных (реельных) содержаний сознания, которые составляют своего рода текстуру сознания, от интенциональных содержаний, т. е. от явлений предметов, и от самих внешних предметов. Приведенный выше гуссерлевский пример, где ощущение отделяется как от восприятия (как его момент), так и от объективного, или предметного, качества, должен был подтвердить разрешимость этой задачи.

Является ли, однако, такое решение дескриптивным? Что будет здесь предметом дескрипции? Беспредметные ощущения, которые еще не подверглись объективации? Вряд ли такая дескрипция возможна, ибо даже описание цветовой гаммы произведения абстрактной живописи предполагает отнесенность к какой-либо форме. Если окрашенный предмет представляет собой оптический обман, то мы, пока обман в силе, все же видим предмет и его окраску как его свойство. Пока обман не рассеялся, мы заняты предметом и его цветом, а не «ощущениями, которые подвергаются объективации». Когда обман рассеивается, мы не видим прежнего предмета, мы видим другой предмет, может быть,

даже совсем с иной окраской, или же вообще не видим в данном месте никаких предметов. Скажем, реальный предмет окрашен в зеленый цвет, но издали мы видим его как синий из-за игры света и тени. Что чему должно здесь соответствовать? Ощущение синего зеленой окраске? Видимо, речь все же должна идти не об ощущениях, независимых от предмета и его свойств, но о видении предмета, окраску которого мы ошибочно считаем синей. При приближении к предмету мы понимаем, что ошибочно принимали его за предмет, окрашенный в синий цвет, а на самом деле предмет зеленый. Однако отсюда не следует, что существуют ощущения синего цвета отдельно от видения синего или зеленого предмета. Мы видим предмет, а не ощущения, и Гуссерль сам подчеркивает это, рассматривая третье понятие сознания – сознание как психический акт: «Действительно имманентные содержания, которые принадлежат реальному (reell) составу переживаний, неинтенциональны: они выстраивают акт, как необходимые опорные пункты они делают возможным интенцию, но сами они не интендированы, они не предметы, которые представлены в акте. Я вижу не ощущения цвета, но вещи, обладающие цветом, я слышу не ощущения звука, но песню певицы и т. д.» (*ЛИ*, 351 [387, 33]).

Не лишним будет повторить, что можно представить в воображении цвет, не относящийся к какому-либо определенному предмету, и даже переходы от одного цвета к другому. Однако эта искусственно создаваемая ситуация не будет уже относиться к восприятию, а воображаемый цвет как раз и будет цветом в воображении, а не в восприятии. Он может относиться к какомулибо предмету, но опять-таки только к воображаемому. Кроме того, аморфность воображаемого цвета или цветовых переливов не может быть абсолютной. Так или иначе, воображаемый предмет и его цвет встроены в пространство воображения, так же как воспринимаемый предмет — в пространство поля зрения¹⁰.

Строго говоря, в восприятии, точнее в процессе восприятия, нельзя обнаружить каких-либо комплексов ощущений, которые «претерпевали» бы схватывание. Особая сфера ощущений и их комплексов суть не что иное, как допущение, или предпосылка, которая служит, во-первых, для «спасения предметов» от растворения в ощущениях, а во-вторых, от заключения пред-

метности в акт сознания. Двойная критическая направленность гуссерлевского различения очевидна: это учение Э. Маха о принципиальном тождестве психического и физического и учение Ф. Брентано об имманентной предметности. Гуссерль настаивает на том, что нельзя отождествлять предмет и ощущение; Мах настаивает на том, что такое отождествление, по крайней мере с методологической точки зрения, возможно и даже необходимо. Однако ни Гуссерль, ни Мах не дают разъяснений, что же такое ощущение. Г. Аземиссен отмечает, что Гуссерль совсем не исследует ощущения как ощущения: «Он использует непроанализированное понятие ощущения, чтобы с его помощью прояснить своеобразие интенциональных переживаний в той мере, в какой речь идет о восприятии. Однако о самих ощущениях, т. е. о не менее проблематичном в его теории своеобразии не-интенциональных переживаний вообще вопрос не ставится»¹¹. Позиция Гуссерля, в отличие от Маха, вполне реалистична и даже в определенной мере наивна (в феноменологическом смысле). Предмет, видимый нами, не есть наше ощущение. Казалось бы, что это утверждение можно принять как само собой разумеющееся. Однако это различие подталкивает неявно к выделению особой сферы ощущений - невидимых, неслышимых, т. е. неощущаемых! Предметы воспринимаются, по Гуссерлю, но ощущения не воспринимаются, они переживаются, или осознаются. Что же можно осознавать, не воспринимая? Разумеется, акты сознания, т. е. такие переживания, как восприятие, память и все перечисленное Гуссерлем ранее. У Брентано речь идет именно об осознании актов, или психических феноменов, причем акт осознания не является внешним по отношению к осознаваемому акту, но составляет с первым один и тот же акт. Предмет заключен в акте, или в психическом феномене, предмет имманентен акту, и этот акт осознается не другим актом, внешним ему, но косвенно в том же самом акте. Модель Брентано, как мы видим, носит пространственный характер. Основное языковое средство описания – это «нахождение чего-то в чем-то». Такого рода описание является, с одной стороны, конструкцией – ментальное, или интенциональное, существование предмета в акте сознания (Брентано выбирает термин intentionale Inexistenz, который сам требует истолкования) раскрывается Брентано как отношение к содержанию,

как направленность на объект. Причем сам Брентано отмечал неоднозначность этих выражений. Если психический феномен содержит в себе нечто как объект и это является основным его признаком, то о какой направленности на объект может идти речь? Если речь идет об отношении к содержанию, то тогда психический феномен, кроме того, что он содержит в себе объект, должен еще как-то к нему относиться, и необходимо установить характер этого отношения. С другой стороны, брентановское описание отсылает нас к реальному опыту, который имеет место, по крайней мере, в визуальном восприятии, а именно к различию прямого и косвенного восприятия. Гуссерль предлагает отстраниться от теорий такого типа, «пока эмпирически (в первом издании – феноменологически. – В. М.) не доказана необходимость допустить непрерывное действие внутреннего восприятия» (ЛИ 332 [367, 13]). В первом издании *ЛИ* Гуссерль даже называет брентановское различие первичной и вторичной направленности восприятия искусственным, и это вряд ли можно считать в целом оправданным, ибо различие косвенного и прямого модусов сознания есть различие опыта, и его вряд ли можно переоценить. Во всяком случае даже если допустить особую сферу ощущений, то их осознание может быть только косвенным, когда мы осознаем акты, или схватывания. И наоборот, если бы мы могли непосредственно испытывать наличие некоего комплекса ощущений, тогда акты должны были бы осознаваться лишь косвенно. У Гуссерля наряду с актами переживаются, как мы видели, их части и моменты. Причем Гуссерль называет это дескриптивным слоем сознания и в то же время сомневается в том, возможно ли вообще то, что эти акты становятся предметом внутреннего восприятия.

Различие между содержанием в феноменологическом смысле и данным предметом — один из важнейших шагов, предпринятых Гуссерлем для «прорыва к самим предметам». Предметы — это не комплексы ощущений, как это полагал Мах, но и не ментальные содержания актов сознания, как это полагал Брентано. Тем не менее у Гуссерля сохраняются предпосылки как первого, так и второго учения: от позитивизма ощущений остается предпосылка самостоятельной сферы ощущений, от учения Брентано — предпосылка имманентного содержания акта.

Однако теперь «подлинно имманентным» содержанием актов у Гуссерля оказываются ощущения, а не предметы, которые трансцендентны акту. Спасение «самих предметов» от «реельной имманентности» и растворения в ощущениях осуществляется посредством радикального разъединения ощущений и предметности и посредством перенесения ощущений в сознание в качестве неинтенционального слоя, в качестве содержания, или материала, актов. Предметы как бы лишаются ощущений, освобождаются от ощущений; комплексы ощущений уже не отождествляются с предметами и становятся частью сферы сознания. В частности, это означает, что «с точки зрения сознания» предметы не являются причиной ощущений; последние принадлежат сознанию как неинтенциональный слой, как определенное многообразие, «интерпретируемое», или объективируемое, актами сознания.

3 Время как единство непредметного. Ощущения и вариация оттенков

Итак, предмет не содержится интенционально в сознании, он дан интенционально, а если и можно говорить о том, что он содержится в нем, то не в собственном смысле. В собственном смысле в сознании могут содержаться только акты и ощущения. Проблема аффицирования снимается, ощущения рассматриваются как данные, а предметы – как то, что дано через них и благодаря им. Именно здесь возникает проблема единства: если ощущения лишаются предметности, но при этом образуют определенные комплексы, то возникает вопрос, какая инстанция предоставляет им это единство – быть комплексом, а не аморфным многообразием. Иными словами, Гуссерль представляет сознание как поле работы: поля ощущений обрабатываются, т. е. объективируются интенциональными схватываниями. Однако эти поля должны иметь границы. Время вводится для того, чтобы придать комплексам ощущений определенные очертания, чтобы они не были изначально бесформенными, как у Канта, который употреблял для обозначения первичной данности слово среднего

рода — «многообразное»; последнее обретает предметные границы благодаря категориальной обработке. У Гуссерля функцию единства полей ощущений выполняет «субъективное сознание времени» (первое издание ЛИ) или «форма, в которой представлено время, имманентно присущее потоку сознания» (второе издание ЛИ). Однако для введения сознания времени и временности сознания потребовалось ввести квазипространство неинтенциональных ощущений. Другими словами, время вводится как функция единства, но сама эта функция вводится при помощи выделения особой сферы того, что она призвана объединять, т. е. благодаря отделению ощущаемого от воспринимаемого.

Таким образом, в процедуре введения времени у Гуссерля следует различать «то, для чего» и «то, благодаря чему». Введение феноменологического времени осуществляется уже в первом издании $\mathcal{I}\mathcal{U}$ для придания единства переживаниям, а также их частям и моментам и благодаря различию воспринимаемого и ощущаемого. Это различие рассматривается на примере цвета и распространяется на время: Гуссерль различает ощущаемое и воспринимаемое время. В $\mathcal{D}\mathcal{B}$ второе различие следует непосредственно за первым как аналогия, в $\mathcal{I}\mathcal{U}$, однако, «временные ощущения» вводятся в контексте проблемы очевидности и возможного расширения ее сферы.

После введения второго понятия сознания как «внутреннего обнаружения собственных психических переживаний» Гуссерль пытается вывести первое понятие сознания из второго. Он полагает, что сфера таких первоочевидностей, как «Я есмь», «эта радость, которая меня наполняет», «эти образы фантазии, витающие передо мной в данную минуту» и т. п., может быть расширена посредством памяти и эмпирического допущения того, что сосуществует с адекватно воспринятым и образует с ним непрерывное единство.

Прежде всего возникает вопрос, каков предмет этих и других, действительно бесчисленных суждений внутреннего восприятия, таких как Я воспринимаю тот или иной цвет, слышу тот или иной звук и т. д.? О каком воспринятом идет речь об актах восприятия или же о самих предметах и состояниях — о цвете, звуке, радости, образах фантазии, эмоциональных состояниях? У Брентано речь идет в первую очередь об актах:

мы воспринимаем во внешнем восприятии цвет и с очевидностью внутрение воспринимаем то, что мы его воспринимаем, а не вспоминаем, предполагаем и т. д. Этим и ограничивается область очевидности. В отношении времени это означает, что очевидность реализуется только в настоящем.

Гуссерль смещает акценты. Содержанием суждений внутреннего восприятия становятся не столько акты, сколько данное в этих актах: «При этом я не просто предполагаю, но с очевидностью удостоверен, что воспринятое дано так, как оно и подразумевается, и что я схватываю его таким, каково оно есть. Например, эта радость, которая меня наполняет, эти образы фантазии, витающие передо мной в данную минуту, и т. п.» (ЛИ, 333 [367–368, 14]).

Если мы рассмотрим пример с цветом в этом контексте, то различие в понимании предмета внутреннего восприятия между Брентано и Гуссерлем будет следующим: для Брентано очевидным будет акт восприятия цвета, для Гуссерля — ощущение цвета, т. е. содержание акта восприятия, которое отличается от предмета и никогда с ним не совпадает. Иными словами, Гуссерль смещает область очевидности с актов на содержания переживаний, которые представляют собой не что иное, как ощущения.

Как это ни парадоксально, Гуссерль в качестве исходного пункта переноса акцентов выбирает картезианское «Я есмь», т. е. акт cogito. При этом Я как акт трансформируется в содержание Я, в абсолютно достоверную сферу переживаний, освобожденных от предметности (собственно, это и есть первое понятие сознания). Не случайно выбираются и примеры с радостью и фантазией, где предметность (причина радости, исходный момент фантазии и т. п.) дана лишь косвенным образом. Таким образом, в переживаниях «Я-содержаний» («я воспринимаю то или иное»), а также радости и фантазии отличие «реельных» актов от «реельных» ощущений оказывается призрачным. Безразличие к существованию предметов отодвигает на задний план как акты, так и предметы (ведь акт всегда коррелятивен предмету, направлен на него, содержит его в себе и т. д., какие бы пространственные характеристики мы ни выбрали), и в качестве содержания сознания, в качестве того, что «содержится в» сознании, «остаются одни ощущения». Разумеется, Гуссерль постоянно

возвращается к тому, что акты объективируют ощущения, но именно ощущения становятся предметом дескрипции, или, точнее, квазидескрипции.

Введение текучих и вариабельных ощущений является важным шагом в осуществлении программы радикального субъективизма, которую позже сформулирует Гуссерль. Радикальный субъективизм должен, по его замыслу, преодолеть субъективизм, растворяющий предметы в сознании. Первый шаг к радикальному различию сознания и предметности сделал Брентано. В определении психических феноменов – «Каждый содержит в себе нечто как объект, но каждый не одинаковым образом» - предполагалось, что предмет может быть одним и тем же, но интенциональное отношение различным. Эта же предпосылка сохраняется и становится эксплицитной у Гуссерля: на стороне предмета тождество, на стороне сознания изменения. Однако Гуссерль делает следующий шаг: он приписывает сознанию принципиальную, сущностную изменчивость – временность. Для этого он выделяет в сознании как переживании слой абсолютной подвижности, не связанный с предметностью (ее может и не быть) и говорит о полях ощущений, о расширении этих полей и т. п.

Выделение этого абсолютного подвижного слоя осуществляется именно при выведении первого понятия сознания из второго; именно здесь обретает свой статус субъективное сознание времени. Проблема выведения заключается, собственно говоря, в последовательном описании расширения первоначальной сферы очевидного (речь идет не только о суждении «я есть», но и обо всех других случаях очевидного схватывания). К сфере адекватно воспринятого может быть присоединена, с точки зрения Гуссерля, более широкая область. К адекватно воспринятому как настоящему мы можем присоединить все то, что «воспоминание представляет в качестве бывшего, которое ранее для нас присутствовало с очевидностью, то есть то, что принадлежит собственному бывшему Я. <...> Затем далее все то, что на эмпирической основе можно допустить в качестве сосуществующего с адекватно воспринятым в тот или иной момент и притом связанным с ним в непрерывном единстве» (ЛИ, 333–334 [368, 14–15]).

Гуссерль поясняет, что под непрерывным единством здесь понимается единство конкретного феноменологического целого,

части которого сосуществуют друг с другом, следуют друг за другом, переходят друг в друга; соответственно, они требуют единства и устойчивости. Основой их единства, по существу единства ощущений, устойчивым элементом и посредником между частями имманентного выступает имманентное время. «Эту роль, – пишет Гуссерль, – играет прежде всего субъективное сознание времени, понятое как вариация оттенков (Abschattung) "временных ощущений". Это сознание, как это ни парадоксально звучит, представляет собой всеохватывающую форму осознаваемого момента (Bewusstseinsaugenblick), т. е. форму переживаний, сосуществующих в некоторой объективной точке времени» (ЛИ, 334 [369, 15]).

Возникает вопрос: время или сознание времени работает как синтез ощущений? Второе издание ЛИ подсказывает ответ. Гуссерль перерабатывает это место следующим образом: «Такую роль в первую очередь играет форма представления (Darstellungsform) времени, имманентно присущего потоку сознания как темпорально являющемуся единству (здесь берется не время мира вещей, но время, которое являет себя вместе с самим потоком сознания, время, в котором течет этот поток). Каждый момент этого времени представлен в непрерывной вариации оттенков (Abschattung), так сказать, "временных ощущений"; каждая актуальная фаза потока сознания — поскольку в ней представлен весь временной горизонт потока — обладает формой, охватывающей все его содержание. Эта форма остается непрерывной и тождественной, в то время как содержание потока постоянно меняется» (ЛИ, 334 [369]).

Различие между сознанием времени, точнее субъективным сознанием времени, и самим имманентным временем, т. е. временем, имманентно присущим потоку сознания, практически исчезает. Подготавливая второе издание ЛИ, Гуссерль перерабатывает первое не только «с точки зрения Идей I», но и с точки зрения Лекций 1905—1907 гг. Именно в Лекциях вводится тезис-предпосылка, что сознание времени становится возможным только на основе временности, или темпоральности, самого сознания. Кроме того, следует иметь в виду, что уже в первом издании ЛИ «субъективное сознание времени» не означает у Гуссерля субъективных условий сознания объективного времени. Речь идет не

о структуре субъекта, сознающего объективное время, но о проявлении той или иной вариации «ощущений времени» и фиксации этой вариации в форме «осознаваемого момента», т. е. в форме сосуществования переживаний в тот или иной объективный момент времени. Эта форма соотнесена здесь с объективной точкой времени, но сама форма сосуществования переживаний принадлежит не объективному времени, но субъективному сознанию времени, или, лучше сказать, субъективному сознанию временных ощущений. Таким образом, уже первая краткая экспликация времени сознания у Гуссерля неявно строится на предпосылке темпоральности сознания. Явной эта предпосылка становится лишь в *Лекциях*.

Переработка данного места во втором издании ЛИ помогает осознать эту предпосылку в первом издании, но не вносит ясности в дескрипции как сознания времени, так и «времени, имманентно присущего потоку сознания». Даже пространственные образы, к которым прибегает Гуссерль, далеки от согласованности: время имманентно принадлежит потоку, т. е. является его внутренним свойством, но поток течет в этом времени, т. е. теперь поток должен имманентно принадлежать времени. В качестве ключевых слов дескрипции вводятся Darstellungsform, sich darstellen. В первом издании ЛИ функция единства приписывается сознанию – субъективному сознанию времени. Как бы ни понимать последнее, функциональное отношение выражено достаточно ясно. При переработке эта же функция отнесена к форме представления (проявления, выражения) времени. Буквально Darstellungsform означает в современном немецком языке форму изложения, стиль изложения. Можно было бы говорить о данности времени или даже о презентации времени, но речь ведь идет об активной объединяющей функции, и приписывать функцию единства форме, в которой чтото «изображено» или «представлено», не выглядит дескриптивно убедительным¹². Соответствующий пассаж из первого издания позволяет расшифровать эту «форму изложения»: субъективное сознание времени Гуссерль также называет формой, но формой осознаваемого момента, формой, которая схватывает определенное сочетание временных ощущений. Таким образом, Darstellungsform – это форма установления, или констатации, определенного сочетания временных ощущений.

Итак, Гуссерль использует два ключевых слова для введения субъективного сознания времени, или имманентного времени: ощущение и вариация оттенков¹³, причем оба в особом смысле. Отчасти можно согласиться с Л. Ландгребе, что гуссерлевское «понятие "чувственной hyle" ... не свободно от остатков сенсуалистической традиции» ¹⁴. Отчасти можно согласиться и с критикой Г. Аземиссена, что гуссерлевское «различие, с одной стороны, ощущаемого, а с другой – воспринимаемого красного или белого цвета есть теоретический конструкт»¹⁵. Однако следует принимать в расчет, что Гуссерль придает этим терминам особый смысл. Наделяя ощущение репрезентирующей функцией, Гуссерль пытается освободить это понятие от сенсуалистического содержания, абстрагироваться от интерпретации ощущений как реакций на действия предметов на органы чувств. Это касается, как мы увидим далее, и ощущаемого времени. Однако какой позитивный признак, кроме вариабельности, можно приписать ощущениям?

В Идеях І Гуссерль называет ощущения носителями интенциональности, подчеркивает, что под ощущениями он понимает только наличие в сознании репрезентирующих содержаний. Эти содержания сознания, эту истинную имманентность, т. е. имманентность, не содержащую в себе предмет, Гуссерль характеризует как вариацию оттенков, и если учесть, что эти оттенки берут на себя роль репрезентаций, то их можно назвать также варьирующимися проекциями или, если использовать наглядный образ, - тенями предметов. Традиционно метафора тени применяется для обозначения чего-то безжизненного по сравнению с отбрасывающим тень. Гуссерль придает вариабельным и варьирующимся теням-ощущениям жизнь, которая позволяет осознать предмет таким, каков он есть: «Мы называем ощущаемым феноменологическое данное, которое посредством схватывания делает осознанным объективное в живой самости» (ΦB , 9; ZB, 7). Достаточно наглядно это можно представить на примере пространственной вещи. Вещь отбрасывает тень (Abschattung означает, в частности, отбрасывание тени), причем различные тени, в соответствии с ракурсом ее освещения. Эти тени представляют вещь как данную в разнообразных перспективах, с различных точек зрения. Сами эти тени не несут в себе ничего

вещественного, но по тени можно воссоздать предмет. Однако этот наглядный образ имеет свои границы, ибо под ощущениями Гуссерль понимал не нечто безжизненное и зависимое, как обычно характеризуют тени. Напротив, он приписывал им жизненность. В контексте проблемы данности предметов это означает: акты сознания схватывают, формируют вариативные репрезентации-тени и дают вещь не в безжизненной абстракции, но в вариабельности оттенков, т. е. в живой самости (leibhaftig).

Вариация или, здесь лучше сказать, вариативность тенейощущений составляет страту в реельном слое сознания и также называется Abschattung, как и свойство вещи. Гуссерль отмечает в $\mathit{Идеяx}\ I$: «Вариация оттенков (Abschattung), $\mathit{несмотря}\ \mathit{на}\ \mathit{одно}\ \mathit{u}$ то $\mathit{жe}\ \mathit{haseanue}$ (выделено мной. — $\mathit{B}\ \mathit{M}.$)¹⁶, принципиально не принадлежит тому же самому роду, что данное в оттенках (Abgeschattetes). Вариация оттенков — это переживание, переживание, однако, возможно только как переживание, а не как [нечто] пространственное. Данное в оттенках, однако, принципиально возможно только как пространственное (оно по сути пространственное), но невозможно как переживание» 17).

Гуссерль подчеркивает, как мы видим, непространственный характер переживаний, но при этом язык, на котором проводится различие между пространственным и непространственным, остается пространственным. Когда Г. Аземиссен ставит вопрос, и в контексте его рассуждений вполне справедливый, «как уживается пространственный характер вариативности оттенков с ее гилетическим характером» 18, он предполагает, следуя Гуссерлю, что это невозможно, если принимать в расчет значение слова Abschattung. В самом деле, во всех своих значениях это слово сохраняет пространственный смысл. Кроме того, Abschattung не может быть в данном случае метафорой, ибо тогда проводимое Гуссерлем различие между Abschattung и Abgeschattetes, т. е. между вариацией оттенков и данным в оттенках, было бы различием между метафорическим и неметафорическим. «Переживания» характеризовались бы тогда только метафорически. Напротив, я исхожу из того, что структура сознания может и должна быть описана пространственным образом. Это позволяет нам поставить более острый вопрос: как уживается пространственность оттенков с его темпоральным характером?

Ответ можно найти отчасти у самого Гуссерля. Пространственность вещи и ее свойств также должна быть репрезентирована, и уже в лекциях Вещь и пространствео Гуссерль приписывает ощущениям дофеноменальную пространственность: «Данные цвета не являются распыленными и несвязными, они имеют прочное единство и прочную форму, форму дофеноменальной пространственности, и точно так же все чувственные данные, которые относятся к собственно пространственным качествам как репрезентирующие содержания» 19. Если в ЛИ роль инварианта в устойчивости и изменчивости ощущений берет на себя время как вариация оттенков временных ощущений (и при этом иной, кроме темпорального, характер ощущений не рассматривается), то в Вещи и пространствее роль упорядочения ощущений берет на себя их дофеноменальная пространственность.

Правда, это касается ощущений, репрезентирующих пространственные качества вещей. Однако такое ограничение связано, прежде всего, с гуссерлевским пониманием объективного пространства как визуально данного вместилища, которое наполняется вещами. И наоборот, визуальное пространство Гуссерль трактует как объективное: «Если мы открываем глаза, то мы смотрим в объективное пространство, - это означает (как показывает рефлектирующее наблюдение): мы имеем визуальные содержания ощущений, которые фундируют явление пространства и явление определенных, так-то и так-то пространственно расположенных вещей» (ΦB , 7 [5]). В этом смысле звук, по Гуссерлю, в собственном смысле не наполняет пространства: «Он наполняет пространство в той мере, в какой он слышится. <...> Пространство зала является визуально как так-то и так-то определенное посредством своих тел-границ и поверхностей границ. Пол, стены, потолок *покрыты* (überdecken) (выделено мной. – B. M.) визуальными качествами. Так они являются. Но нигде не является покрытие звука (Tonbedeckung) или прочие наполнения звука. Только образно говорят о распространении звука и наполнении пространства, руководствуясь, к примеру, образом некоего флюида» (DR, 67–68).

Такое понимание пространства сводит его к пустому вместилищу, которое можно время от времени чем-то заполнять. Кроме того, наполнение пространства визуально данными вещами

также относится к метафорической, или квазигеометрической, речи. Определенной вещи, например столу, предшествует не пустое пространство, но подходящее или неподходящее для него место. Скорее первичное пространство – это телесно-предметноданные-значимые места и ориентации. И то, что пространство может являться визуально, не означает, что само пространство визуально. Зрение – один из способов ориентации в ближайшем окружающем мире, осязание²⁰ и слух могут при необходимости заменить зрение, хотя бы отчасти. Кроме того, как в хайдеггеровском примере с чистым шумом²¹, нужно было бы принять весьма искусственную или профессиональную установку, чтобы пространство комнаты увидеть как пол, стены и потолок с покрывающими их чувственными качествами. Для этого нужно быть архитектором, строителем или человеком, подбирающим для себя дом или квартиру. Однако в принципе такая установка возможна. Другое дело, возможно ли слышать чистый шум или, как это у Гуссерля, взять звук как чисто гилетическое данное. Это был бы звук как таковой, не сигнал или символ, не музыкальное произведение или шум уличного движения, не звук инструмента или человеческого голоса. Именно тогда звук превращается, как это ни парадоксально, в нечто чисто пространственное, как это представлено в ΦB (§ 8): звук начинается и продолжается, он удерживается, наполняет длительность, погружается в пустоту. Разумеется, мы не видим распространения звука в пространстве, ибо пространство звука не является визуальным, но мы слышим распространение звука в значимом для нас пространстве и можем, в частности, ориентироваться по звуку.

Мы уже видели, что в *ЛИ* Гуссерль вводит субъективное сознание времени как устойчивый элемент в сочетаниях и взаимных переходах частей расширяющейся сферы реальных (реельных) содержаний сознания. Сама возможность такого расширения исходит, как мы видели, из различия ощущаемого и воспринимаемого. Однако результат введения этого устойчивого элемента также заслуживает внимания: речь идет о введении универсального посредника между частями и целым, а также между частями целого. Именно ощущения времени выступают в роли своего рода флюида, пронизывающего части и моменты переживаний. Субъективное сознание времени должно обеспечить един-

ство варьирующихся временных ощущений, оформить в моментальном срезе их определенную вариацию. Имманентное время и его форма должны как бы склеивать части и моменты переживания в единство комплексов ощущений, которые «затем» могут быть объективированы, т. е. отнесены к определенным предметам. Если, однако, ощущения и их комплексы носят квазипространственный характер – во всяком случае, ощущение цвета явно принадлежит, по Гуссерлю, квазипространству поля зрения²², – почему же синтезирующий медиум не является у Гуссерля пространственным или квазипространственным? Исходя из текстов Гуссерля, ответить на этот вопрос несложно: сфера сознания подвижна, переживания сменяют друг друга, перетекают друг в друга, а вместе с ними их части и моменты. Иначе говоря, предполагается, что в сфере сознания существует беспрерывное движение, а время выполняет упорядочивающую функцию в отношении подвижных переживаний. Вполне традиционное представление о том, что время связывает расстояние и скорость движения $(T = \frac{S}{V})$, переносится во внутренний опыт. Более того, имманентное время, по существу, отождествляется с внутренним движением, с подвижностью переживаний. Ощущения времени можно было бы назвать ощущениями внутреннего движения, сближая их с длительностью Бергсона. Однако, как и бергсоновская длительность, эти ощущения актуализируются лишь в особых состояниях – переполняющей радости, нетерпения, страха и т. д. Как раз такого рода ощущения не могут служить основой объективации, напротив, они уводят от объективного; ощущения становятся или пытаются стать самодостаточными.

По аналогии с квазипространственным полем зрения Гуссерль мог бы назвать первичное временное поле квазивременным. Однако он не только не реализует эту сторону аналогии между пространством и временем, но и полагает имманентное время в качестве глубочайшей, аутентичной сферы сознания. Тем не менее «аутентичное время» возникает из квазипространства — и как функция его единства (без ощущений как частей и моментов переживаний эта функция оказывается ненужной), и посредством аналогии, в основе которой — различие цвета как качества предмета и цвета как ощущения, т. е. различие пространства

вещей и квазипространства поля зрения. Можно говорить о квазипространственном потому, что существует реальное пространство, как бы его ни понимать. Однако говорить о квазивременном, т. е. о мнимо временном, не означало бы это удвоение мнимостей? Ведь сами tempora, т. е. сами времена, не есть нечто реальное, данное в опыте. Гуссерль разделяет тот весьма распространенный предрассудок, что объективное время измеряется хронометрами, что можно вообще измерять время, как будто это некий объем или расстояние. Не времена мы измеряем — в душе или с помощью часов, но с помощью времени как условной меры, соотнесенной с пространственным движением Земли, мы соотносим движения и пространства. Вопрос в том, можно ли переносить эти отношения во внутреннее пространство опыта?

4 Время как тень и эрзац пространства. Язык и опыт

В ΦB Гуссерль не рассматривает проблему очевидности и сразу же вводит внутреннее время как ощущаемое, используя аналогию с ощущаемым цветом. Именно здесь эта аналогия выходит на передний план.

Гуссерль начинает лекции (§ 1) с различия объективного времени, измеряемого хронометрами, и имманентного времени протекания сознания. Речь идет, подчеркивает Гуссерль, не о времени мира, не о существовании длительности вещи, но о «являющемся времени, о длительности как таковой». По Гуссерлю, это «абсолютные данности», абсолютность которых он иллюстрирует на примере последовательности: «То, что сознание процесса звучания, мелодии, которую я как раз слышу, обнаруживает последовательность, — в отношении этого мы обладаем очевидностью, которая делает бессмысленным каждое сомнение или отрицание» (ФВ, 6–7 [5]). Это первое и единственное обращение к опыту очевидной темпоральной данности, которое предшествует аналогиям с пространством и к которому мы вернемся. Далее, в дескриптивно-методологическом аспекте, время явно следует пространству.

В качестве первого шага исключения объективного времени Гуссерль проводит аналогию внутреннего времени с полем зрения. Он отмечает при этом, что пространство и время обнаруживают часто отмечаемые и значительные аналогии. Описание поля зрения служит в дальнейшем образцом для понимания «первичного временного поля», которое, впрочем, остается вне дескрипции. Гуссерль предлагает отстраниться от всех «трансцендирующих толкований» и выделить ощущения как содержания (Empfindungsinhalte). Это суть первичные содержания, которые дают континуум поля зрения как «квазипространственные», но не объективно пространственные отношения: «одно рядом с другим, одно над другим, одно внутри другого, замкнутые линии, которые полностью отграничивают часть поля и т. д.» $(\Phi B, 7 [5])$. Очевидно, однако, что попытка выделить указанные отношения вне связи с предметностью аналогична попытке рассматривать ощущения цвета как самостоятельную квазипространственную сферу. Вряд ли это возможно в поле зрения. Скорее такие квазипространственные отношения, как рядом, друг за другом, одно над другим и т. д., суть не что иное, как отношения телесно-двигательных ориентаций в значимом, а не просто в визуальном пространстве.

После описания квазипространственного континуума Гуссерль возвращается к времени и утверждает, что «аналогичное относится и к времени». Это должно означать, что в опыте времени можно и нужно выделять в качестве моментов темпоральные акты, или темпоральные схватывания (Zeitauffassungen), и темпоральные содержания этих схватываний, т. е. ощущения времени (см.: ΦB , 7–8 [6]). Таким образом, темпоральное различие между схватывающим актом, или трансцендирующим толкованием, и первичными содержаниями-ощущениями Гуссерль вводит по аналогии с различием между «созерцанием пространства» и визуальными содержаниями-ощущениями. Можно было бы сказать, что пространственное различие переносится затем на время. Разумеется, при этом предполагалось бы уже существование времени. Однако здесь можно поставить иной, «генетический», вопрос, не возникает ли вообще понятие времени, соответственно, опыт времени из понятия и, соответственно, опыта пространства.

Как бы там ни было, феноменология времени начинается с постановки задач феноменологии пространства. После введенного по аналогии временного различия Гуссерль опять обращается к этим задачам: «К развитой феноменологии пространственного принадлежало бы также исследование данных определенного местоположения (нативизм допускает такое исследование на основе психологической установки), которые составляют имманентный порядок "поля визуальных ощущений" и само это поле. Эти данные относятся к являющимся объективным местоположениям (Ort) так же, как данные качества — к являющимся объективным качествам. Если там говорят о знаке, указывающем на место, то здесь нужно было бы говорить о знаке, указывающем на качество» (ΦB , 8 [6]).

Именно в этом же контексте Гуссерль проводит уже знакомое нам по ЛИ различие между ощущаемым и воспринимаемым цветом. Это различие проводится как пример из феноменологии пространства, хотя ощущаемому цвету не приписывается еще форма дофеноменальной пространственности (своего рода доэмпирическая, дофеноменальная форма), что произойдет в DR. А затем по аналогии с ощущаемым (опять красным) цветом вводится внутреннее время как ощущаемое время: «Если мы называем ощущаемым феноменологическое данное, которое посредством схватывания делает осознанным объективное в живой данности, которое тогда называется объективно воспринятым, то мы так же должны тогда, в том же самом смысле, различать ощущаемое временное и воспринимаемое временное. Последнее означает объективное время. Первое, однако, не есть само объективное время (или место в объективном времени), но феноменологическое данное, посредством эмпирического схватывания которого конституируется отношение к объективному времени. Темпоральные данные, если угодно, темпоральные знаки, не суть сами tempora» (ΦB , 9 [7]).

Примечательно, что в $\mathcal{J}U$ (Исследование I, § 23, 78–80 [79–82]) Гуссерль тщательно различает на первый взгляд похожие «понимающее схватывание», в котором осуществляется придание значения знаку, и «объективирующее схватывание», в котором придается значение предмету. Однако в ΦB он употребляет в качестве синонимов «ощущение» и «знак» как в случае цвета,

так и в случае времени. Причина заключается, видимо, в том, что знак в своей функции не несет в себе ничего чувственного, и это позволяет говорить о временных ощущениях, не подразумевая никакой предметности, действующей на органы чувств. Гуссерль отмечает, что в отношении времени «ощущаемое» должно обозначать относительное понятие, «которое само по себе ничего не говорит о том, чувственно (sensuell) ли ощущаемое, является ли оно вообще имманентным в смысле чувственного; другими словами, оставалось бы открытым, конституировано ли уже само ощущаемое, и, возможно, совершенно иначе, чем чувственное. Однако все это различие лучше всего оставить в стороне; не каждое конституирование имеет схему: содержание схватывания схватывание» (ΦB , 9 [7]). Кажется странным, что, введя различие временных ощущений и временных схватываний, Гуссерль сразу же от него отказывается. Дело, однако, в том, что Гуссерль вводит два типа схватывания, эксплицитно их не разделяя. Сначала речь идет о схватываниях, которые на основе первичных данных-ощущений конституируют объективное время. Но остается вопрос, благодаря какому схватыванию конституируется «имманентное время протекания сознания»? Иначе говоря, каково сознание, в котором дано являющееся время, например последовательность как таковая? «Объективное время, – утверждает Гуссерль, – принадлежит связям предметностей опыта. Ощущаемые темпоральные данные не просто ощущаются, они обременены уже свойствами схватывания, и к последним в свою очередь относятся определенные требования и полномочия: на основе ощущаемых данных соизмерять являющиеся времена и временные отношения друг относительно друга, так-то и так-то приводить их в объективный порядок, так-то и так-то отделять кажущиеся порядки от действительных» (ΦB , 9 [7]). Здесь выделяются если не два вида схватывания, то, по крайней мере, два уровня: «сначала» конституируются являющиеся, т. е. феноменологически данные, времена, а «затем» – объективные временные порядки, которые в конечном итоге, как следует из дальнейшего гуссерлевского изложения, приводят к конституированию единого бесконечного объективного времени, измеряемого хронометрами.

Однако оба эти уровня конституирования затрагивают проблему конституирования имманентного времени только

косвенно, и поэтому временные ощущения сближаются с временными схватываниями. Ощущения должны быть конституированы, ибо они являются носителями имманентного времени. До-объективированное время принадлежит ощущению, отмечает Гуссерль. В конечном итоге эта проблема находит свое решение, по существу лишь вербальное, в понятии самоконститутивного потока сознания.

Относительно других типов ощущений вопрос об их конституировании не возникает, ибо они служат только в качестве материала схватывания. Временные ощущения суть идеальные ощущения в том смысле, что не соотносятся с какой-либо предметностью и не обязаны с ней соотноситься. Если ощущения цвета или формы как данности соотносятся с цветом и формой предметов, причем определенных предметов, будь они даже фантомами, то имманентное время как время подлинно имманентного, т. е. время ощущений, или ощущение времени, может быть соотнесено только с объективным временем. Можно было бы назвать эту соотнесенность в том и другом случае абстрагированием, если бы это слово что-либо объясняло. В самом деле, что означало бы абстрагирование от объективного времени? Гуссерль указывает на необходимость «исключения», или «выключения» (Ausschaltung), объективного времени при переходе к времени феноменологическому. Однако почему все же необходимо исключить объективное время, чтобы достичь субъективного, почему нельзя сразу же обратиться к несомненной, как утверждает Гуссерль, данности последовательности? Этот вопрос предполагает другой, более конкретный вопрос: можно ли иметь в качестве данного последовательность как таковую, беспредметную последовательность, последовательность без различимых членов последовательности? Отрицательный ответ очевиден, ибо последовательность - это всегда последовательность чего-то. В этом смысле последовательность интенциональна, она «обременена актами схватывания», если использовать выражение Гуссерля, и с необходимостью соотносится с объективным временем.

П. Рикер справедливо обращает внимание на зависимость исключения объективного времени от самого объективного времени у Гуссерля²³, однако для Рикера остаются незыблемыми

сущностями как космическое, так и переживаемое время. Объективное время, которое характеризуется Гуссерлем как измеримое хронометрами, становится неявной предпосылкой описания имманентного времени. Однако за этой предпосылкой кроется другая (это как раз Рикер упускает из виду) – объективное пространство, к которому сводятся в конечном итоге все объективные временные определения. Таким образом, исключение объективного времени предполагает исключение объективного пространства, по меньшей мере сведение последнего к квазипространству поля зрения. Пространство, как объективное, так и квазипространство поля зрения, а также дофеноменальное пространство ощущений оказываются у Гуссерля необходимыми предпосылками введения имманентного времени. На деле это признает и сам Гуссерль, ибо он сначала вводит квазипространство поля зрения, а затем временное поле, и даже апелляция к последовательности и длительности как таковым предполагает пространственное соотношение членов последовательности и носителей длительности, например звуков.

Если «временная протяженность связана братскими узами с пространственной», как выражается Гуссерль (DR, 65), то кто же старший брат? Ссылка на абсолютную данность последовательности и длительности не решает дело в пользу времени. Отношения предыдущего и последующего (πρότερν/ϋστερον) являются первичными пространственными отношениями; а последовательность как данность опыта есть не что иное, как данность пространственного порядка движения. «Следование» выражает пространственное отношение, и если мы осознаем, что первое Нечто (πρότερν) следует за другим Нечто (ϋστερον), то это означает, что второе Нечто заменяет или вытесняет первое Нечто в соответствующем месте пространства, в том числе – акустического, сохраняя с ним определенное, опять-таки пространственное единство. Можно было бы это единство назвать временем, но фактически речь идет о координации пространственных движений. Последовательность – это абстракция, если она не отнесена к предметности, которая, в свою очередь, всегда пространственна, и конституирование данности последовательности предполагает конституирование определенного пространственного процесса. Также и одновременность есть не что иное,

как совпадение предметов в точке пространства, которое фиксируется с помощью определенных пространственных процессов. Что касается длительности, то она обозначает в первую очередь постоянство, стабильность наличия предмета в определенном пространстве. То, что обычно выражают на языке объективного времени, сводится к языку объективного пространства.

Можно ли вообще ввести время без аналогии с пространством? Во всяком случае у времени нет иного языка, чем движение и пространство. Внутреннее и внешнее, имманентное и трансцендентное, поток и наполнение, продольная и поперечная интенциональность, содержание и схватывание, вариабельность оттенков и данное в оттенках и т. д. являются словами пространственного тезауруса. Со своей стороны пространство и движение нуждаются во времени только в качестве координатора множественности пространств и движений.

В одном из поздних текстов («О памяти», 1913 г.) Брентано указывает на попытку Ж. Гюйо сделать пространственные характеристики времени эксплицитными: «О будущем говорят, что оно перед нами, о прошлом, что оно позади нас»²⁴. Брентано не принимает такой взгляд, утверждая, что пространство служит для определений времени аналогично письму в языке. Тем не менее Брентано неявно признает, что у времени нет собственного языка, что пространственный язык необходим для выражения временных определений. Что означают тогда определения, или определенности, времени? Определенности чего – субстанции, особого темпорального опыта или функциональных отношений? Пространственный язык указывает на время как нечто непосредственно недоступное, и это одна из причин, почему вопрос о времени остается неопределенным. Если же принять в качестве гипотезы (достаточно правдоподобной), что в пространственном опыте формируются временные и, следовательно, временные фикции, которые могут найти свое выражение только на пространственном языке, то тогда вопрос о разных значениях термина «время» приобретает исследовательский и аналитический характер. Вопрос о том, как формируются темпоральные фикции, выходит за рамки нашего исследования. Однако этот вопрос предполагает исследование введения времени в философские и нефилософские рассуждения.

Если у времени нет собственного языка, не сводимого к языку пространства и движения, может быть, существует особый опыт времени, не сводимый к опыту пространства и движения? В качестве чисто темпоральных феноменов приводят разное: ожидание, память, музыку, взросление и старение, скорость, необратимость и проч. Не имея возможности подробно обсуждать каждый из этих феноменов, можно лишь сказать, что опыт времени, даже если допустить его относительную самостоятельность, зависит в этих феноменах от изначальной пространственности ожидаемого, слышимого, изменяющего форму и облик, движущегося впереди и позади, направленного и т. д. Речь идет, конечно, об опыте, ибо в предметном отношении вряд ли можно сомневаться, что, например, строение музыкальных инструментов, архитектура залов, телесность музыкантов и слушателей, а также строение музыкального произведения с его частями, темами и т. д. пространственны и представляют собой необходимые сочетания пространств. Описание восприятия музыкального произведения – дело более сложное; следует только принять во внимание, что мы не воспринимаем прозвучавшую часть мелодии как прошлую, ибо мы вообще не можем воспринимать прошлое. Отношение прошлого и будущего, а также отношение раньше-позже не составляют структуры восприятия музыкального произведения как целого, имеющего части. Скорее здесь следует говорить о подвижной иерархии и соотношении переднего плана и фона. Отвлекаясь от проблем музыкального творчества, интерпретации и импровизации, можно констатировать, что произведение по отношению к слушателю выступает уже как «готовое изделие», оно уже написано, и слушающий воспроизводит последовательно (по частям) целое. В этом плане слушание музыки не отличается от чтения литературного произведения или от последовательного восприятия предметов в знакомой или незнакомой комнате. В самом опыте – слушания, чтения, зрительного восприятия – нет ничего темпорального; слушание музыки и чтение литературных произведений как раз для того и существуют, чтобы забыть о времени, забыть о внешних и внутренних фикциях. Время появляется при объективации, когда мы занимаем позицию стороннего наблюдателя (даже в отношении нас самих), когда мы уже не поглощены слушанием или чтением, а рассуждаем о них. Тогда мы можем выделять раньше-позже, а также настоящее и прошлое.

Укажем также на пространственный характер старения и ожидания. В объективном отношении достаточно посмотреть на фотографии одного и того же человека в детстве, юности, зрелости и старости, чтобы констатировать изменения множества форм. В плане телесного и интеллектуального опыта взросления и старения можно говорить о подвижности границ тех или иных доступных для нас пространств, например пространства физической или интеллектуальной работы. Даже если речь идет о старении как биологическом процессе, который остается загадочным, то можно все же предположить, что его описание будет пространственным. Во всяком случае генетики открыли не темпоральность ДНК, но ее структуру.

Остается еще ожидание, которое представляется, как правило, чисто временным чувством. Однако ожидание — это удержание себя в определенном месте ради появления кого-то или чего-то в этом же или ином месте. Чувство времени в ожидании при отсутствии нетерпения есть не что иное, как чувство расстояния, нацеленное на пространственное совпадение своего собственного движения и движения другого(ой), прибытия транспортного средства и т. д. Нетерпение как темпоральный феномен трансформирует чувство расстояния либо в иллюзорное стремление уничтожить расстояние, либо в чувство препятствия изменению места, либо в чувство несовпадения определенных «носителей» движения. В нетерпении чувство времени есть не что иное, как иллюзорное манипулирование с пространством, попытка уничтожить пространство, заменить реальность иллюзией, или, если угодно, призрачной реальностью.

В заключение обратимся к простому опыту, с помощью которого Гуссерль также пытается ввести внутреннее время: «Посмотрим на кусок мела; закроем и откроем глаза. У нас теперь есть два восприятия. Мы говорим при этом: мы видим тот же самый кусок мела дважды. У нас есть при этом темпорально отделенные содержания, мы усматриваем феноменологическое временное расхождение (Auseinander), разделение, однако в предмете нет никакого разделения, он тот же самый: в предмете длительность, в феномене – изменение. Так, мы можем субъективно

ощущать временную последовательность там, где объективно надо констатировать сосуществование» (ΦB , 10 [8]). В этом примере время опять-таки возникает за счет воспринимаемой пространственной вещи – из противопоставления устойчивого и изменчивого. При этом «длительность» характеризует не время, но предмет в пространстве (такое отнесение более согласуется с опытом, чем наполнение предметом временной длительности), а само время характеризуется через изменчивость. Однако движение не есть время; эта истина остается со времен Аристотеля незыблемой. И если время – это число движения, то не всякое число – время. При подобном эксперименте мы действительно считаем, но считаем количество восприятий как актов, причем каждый раз, когда мы закрываем и открываем глаза, прибавляется еще один акт восприятия, но не еще одно содержание сознания как ощущение. Здесь имеют место ощущения, но только ощущения телесные, связанные с органами зрения – глазами. Однако сколько бы мы ни считали акты восприятия одного и того же воспринимаемого предмета, мы не получим опыта времени. Феномены расхождения и тем более разделения – пространственные феномены, и в акте сознания они выступают как феномены различения и сопоставления различенного, благодаря которому только и можно полагать предмет тождественным.

Гуссерлевская концепция сознания времени и времени сознания выражена на пространственном языке и основана на опыте, который носит пространственный характер. Введение внутреннего времени, которое призвано у Гуссерля упорядочивать подвижный реельный слой сознания, соотносить его части и моменты, указывает на внутреннее пространство опыта, которое выглядит как квазипространство только по отношению к визуально данному или научно конструируемому пространству. Скорее внутреннее пространство является пространством раг excellence, пространством различений, модификациями которого выступают зрительное, слуховое, тактильное, мыслительное и т. д. пространства.

Где же исток и место времени? К чему вообще время, если глубочайший слой опыта пространствен? Аристотелевское определение времени указывает: время связано с многообразием и числом. Если бы пространство жизненного мира было одним-

единственным, то время было бы излишним. Однако существует не одно, но множество пространств и движений (и, соответственно, многообразие опытов пространств), многие из которых требуют своего медиума. В этом случае посредническую и связующую функцию принимает на себя время. (Заметим, время у Канта и Гуссерля и, в конечном счете, у Хайдеггера интерпретируется как синтез.) При этом «медиум», или «координатор», зачастую выступает как источник и основной принцип опыта, отодвигая на задний план сам опыт и его пространство. Не это ли знамение «нашего времени»?

Если применить пространственную метафору к времени как фикции — как полезной, так и вредной, т. е. к темпоральной фикции как таковой, а не к ее «свойствам» (время течет, проходит, наступает и т. д.), то можно было бы назвать время тенью пространства. Тень, однако, не есть ничто. Тени существуют, но живут за чужой счет. И времена живут за счет пространств и их соотношений. Это относится не только к объективному времени и времени жизненного мира, но и к имманентному времени, затеняющему внутреннее пространство опыта.

У Гуссерля имманентное время вводится через квазипространство ощущений. В свою очередь, указанное пространство не может быть ничем иным в феноменологии сознания, как вспомогательной конструкцией. Однако как раз в этом эвристическая ценность гуссерлевских дескрипций. Изучение гуссерлевского способа введения времени во внутренний опыт через пространство, причем мнимое, пространство ощущений, позволяет сделать достаточно обоснованное предположение. Темпоральный опыт, или ощущение времени, возникает на основе опыта абстрактного, иллюзорного или воображаемого пространства (скорость и ее измерение предполагают фиксацию пунктов в абстрагированном пространстве пути, нетерпение предполагает иллюзорное или воображаемое пространство и т. д.). В реально-телесном-значимом пространстве, результатом вытеснения которого является пространство мнимое, некуда и незачем спешить - наращивать скорость или проявлять нетерпение.

Мнимое пространство исток не столько мнимого времени внутреннего опыта (время – это всегда «мнимая величина»), сколько времени как основы мнимого, т. е. воображаемого, кон-

струируемого по аналогии с природными процессами внутреннего опыта с его непрерывностью, текучестью, связностью выделенных элементов-переживаний, потоком сознания. От квазипространства ощущений как мнимого пространства легко отказаться, его легко забыть, как взгляд «забывает» о поле зрения. Тогда время, введенное благодаря забытому пространству, из гостя по имени «сознание времени» становится полноправным хозяином внутреннего опыта под именем темпоральности сознания.

Примечания

- ¹ Проблема времени в контексте феноменологии пространства рассмотрена в моих статьях: О пространстве и времени внутреннего опыта / Сущность и слово: Сб. научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология и герменевтика, 2009. С. 437–456; Пространство опыта и опыт пространства / Фактичность и событие мысли: Сборник философских работ, посвященный 70-летию академика А.А. Михайлова. Вильнюс: ЕГУ, 2009. С. 179–199.
- ² Далее в тексте ссылки даны по изд.: *Гуссерль* Э. Логические исследования. Т. 2, ч. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Ссылки даны на первое издание, текст которого, в случае несовпадения со вторым, дан в указанном издании в сносках. В квадратных скобках указаны страницы немецких изданий: Husserliana XIX (1), где текст первого издания также следует искать в сносках, и отдельно изданного Э. Штрекер первого издания V Логического исследования (*Husserl E.* V (Fünfte) Logische Untersuchung. Hamburg: Meiner, 1988). Перевод некоторых цитат уточнен.
- ³ Далее в тексте ссылки даны по изданию: *Гуссерль Э*. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994, в квадратных скобках страницы немецкого издания: Husserliana X, Haag, 1966. Перевод некоторых цитат уточнен.
- ⁴ Бернауские рукописи были опубликованы сравнительно недавно (Husserliana XXXIII, Dordrecht: Kluwer, 2001).
- ⁵ Термин «сознание времени» также появляется в текстах Гуссерля в 1893—1901 гг., однако сам термин был уже достаточно распространен в немецкой философии и психологии XIX в. Достаточно указать

на статью Отто Либмана «Сознание времени. Один парадокс» в его сборнике «Мысли и факты», на которую ссылается Гуссерль (*Liebmann O.* Das Zeitbewusstsein. Ein Paradoxon / Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Bd.I. Strassburg, 1899. См.: Husserliana X, S. 176–177).

- ⁶ Во втором издании real заменяется на reell.
- ⁷ Во втором издании: {цвет как момент ощущения (Empfindungs-moment Farbe), который представляет собой реальную (reell) составную часть конкретного видения (в феноменологическом смысле визуально воспринимаемого явления (Wahrnehmungserscheinung))}.
- 8 Во втором издании: {в феноменологически едином потоке сознания эмпирического Я}.
- ⁹ «К учению о целом и части» такое название носит III Исследование. Тема времени присутствует здесь уже в первом издании, но время, в частности одновременность, рассматривается здесь вне связи с феноменологией сознания. И только во втором издании оказывается, что речь идет об имманентном времени потока сознания. Эти термины вводятся post festum.
- 10 Л. Ландгребе сочувственно цитирует Кофку: «Объект является сначала как привлекающий или отталкивающий, до того как оно является как синий, красный и т. д.» (*Landgrebe L.* Prinzipien der Lehre vom Empfinden // Zeitschrift für phänomenologische Forschung. VIII, 1954. S. 203).
- 11 Asemissen H. Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. Köln, 1957. К позиции Аземиссена мы вернемся далее в связи с термином Abschattung.
- 12 Финдли Дж.Н. (J.N. Findlay) переводит на английский Darstellungsform как the presentative form, а «Jeder Zeitpunkt dieser Zeit stellt sich in einer kontinuierlichen Abschattung sozusagen von "Zeitempfindungen" dar» следующим образом: «Each instant of this time is given in a continuous projective series of (so-to-speak) 'time-sensations'» (Edmund Husserl Logical Investigations. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. Vol. II. P. 545). С английского это можно передать так: «Каждый момент этого времени дан в непрерывной серии проекций (выделено мной. В. М.), так сказать, "временных ощущений"». Избегая в первом случае перевода Darstellungsform как формы данности, Финдли все же передает sich darstellen как данность момента времени. Для Гуссерля термин «данность» весьма употребителен. Тем не менее он избегает при

введении имманентного времени говорить о данности и настойчиво употребляет слово darstellen. Можно предположить, что психологическим мотивом употребления такой характеристики времени является попытка Гуссерля представить в *Лекциях* имманентное время наглядно, с помощью диаграммы (см.: *ФВ*, 31). В *Бернауских рукописях*, которые, правда, относятся к более позднему периоду, чем переработка *ЛИ*, подобных диаграмм более двадцати. Это своего рода начертательная геометрия (darstellende Geometrie) времени. Но это лишь предположение. Несомненно другое: говорить о данности «вариации оттенков» или «серии проекций» весьма затруднительно. Если сами временные ощущения имеют весьма неопределенный статус, и недаром Гуссерль берет это выражение в кавычки уже в первом издании, а во втором добавляет к кавычкам «так сказать» (что является излишним — или кавычки, или «так сказать»), то говорить о данности их вариаций или проекций не приходится.

- 13 Именно здесь, при первом введении феноменологического времени, впервые появляется термин Abschattung, который я передаю как «вариация оттенков».
 - ¹⁴ Landgrebe L. Op. cit. S. 196.
 - ¹⁵ Asemissen H. Op. cit. S. 28.
- ¹⁶ В русском переводе это важное место передано неверно. См.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: ДИК, 1999. С. 91.
- ¹⁷ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III (1), Dordrecht; Boston; L.: Kluwer, 1995. S. 86.
 - ¹⁸ Asemissen H. Op. cit., S. 26.
- ¹⁹ Husserl E. Ding und Raum. Husserliana XVI, Haag, 1973. S. 69 (далее DR).
- ²⁰ Мы не рассматриваем здесь проблему соотношения тактильных и зрительных ощущений при конституировании пространства.
- 21 «В феноменальном смысле прислушивание тоже более изначально, чем простое ощущение тона и внятие звука. Прислушивание тоже представляет собой понимающее слушание, т. е. "изначально и прежде всего" мы слышим как раз таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы "услышать" нечто вроде "чистого шума", нужно предварительно принять очень искусственную и сложную установку <...>

Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы как раз таки первоначально существуем при том, что понято; первоначально ощущения и впечатления не входят в сферу естественного опыта» (*Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 280).

22 Поле зрения, состоящее из визуальных ощущений, — это тоже конструкция, как и сфера ощущений в целом. Если и можно говорить о принадлежности ощущений, то они принадлежат не предметам, здесь Гуссерль прав, но и не сознанию как своего рода фундамент, на котором акты якобы выстраивают свое предметное здание; ощущения принадлежат телу, выполняя функцию самосохранения и размежевания ситуаций и мест. Нет полей ощущений как таковых, но есть пространства значимого мира, или пространства значимости, на границах которых могут актуализироваться группы «чистых» ощущений.

²³ Cm.: *Ricoeur P.* Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit. München: Fink, 1991. S. 37–40.

²⁴ Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum. Hamburg: Meiner, 1976. S. 91–92.

Михаил Белоусов

Нейтральность ощущений в гуссерлевской феноменологии времени

Проблема ощущения занимает центральное место в гуссерлевских размышлениях о времени. Различие объективного и имманентного времени вводится в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» как различие между воспринимаемым и ощущаемым временем. «Если, – пишет Гуссерль, – мы называемым ощущаемым феноменологическое данное, которое посредством схватывания делает осознанным объективное в живой данности, которое тогда называется объективно воспринятым, то мы также должны тогда, в том же самом смысле, различать ощущаемое временное и воспринимаемое временное» 1.

Различие ощущаемого и воспринимаемого вообще иллюстрируется в «Лекциях» на примере красного цвета. По Гуссерлю, следует различать ощущаемое и воспринимаемое красное. Если первое — ощущение красного — составляет имманентное содержание самого сознания, то второе, а именно воспринимаемое красное, не содержится реально в сознании, а представляет собой качество предмета². Первое может представлять второе лишь благодаря предметной интерпретации или одушевляющему схватыванию, восходящему от ощущения самого по себе к качеству предмета. Ощущение красного нельзя отождествлять с объективной окраской предмета, ведь предмет и, следовательно, его представляемая через ощущение объективная окраска могут и не существовать, тогда как ощущение и в этом случае сохранится в качестве имманентного сознанию данного.

Если в исключении объективного времени видеть прообраз феноменологической редукции, то мы сталкиваемся с парадоксом: редукция оказывается, прежде всего, своеобразной приоста-

новкой интенциональности, а именно исключением всех одушевляющих, т. е. направленных на предмет, истолкований. Каким же образом имманентное, т. е. ощущаемое, время может быть структурой интенциональности, составляющей, согласно Гуссерлю, главную тему феноменологии?

Впрочем, уже в первом параграфе «Лекций» Гуссерль указывает (помимо различия между ощущаемым и воспринимаемым временем) на еще одно важное обстоятельство: ощущаемое время является ощущаемым все же не в том же смысле, в каком ощущаемым является красное. Относительно слова «ощущаемый» применительно к времени Гуссерль делает следующую оговорку: «"Ощущаемое" носило бы тогда признак относительного понятия, которое в себе ничего не говорило бы о том, чувственно (sensuell) ли ощущаемое, является ли оно вообще имманентным в смысле чувственного; другими словами, оставалось бы открытым, сконституировано ли уже само ощущаемое, и, возможно, совершенно иначе, чем чувственное. Однако все это различие лучше всего оставить в стороне; не каждое конституирование имеет схему: содержание схватывания — схватывание»³.

Из сказанного во всяком случае явствует, что ощущаемое временное никак не может считаться гилетическим данным в смысле «Идей». В «Идеях» под гиле, или ощущениями, понимается «феноменологический остаток всего, что опосредуется "чувствами" при нормальном внешнем восприятии» 4. В качестве примеров Гуссерль приводит данные цвета, вкуса, звука и т. п. Ощущения в смысле «Идей», таким образом, по определению чувственны. Временное в этом смысле не является ощущаемым. Тогда в каком смысле можно говорить об ощущаемом, или имманентном, времени? В приведенном примечании Гуссерль не дает никакого положительного ответа на этот вопрос. Тем не менее, на наш взгляд, текст примечания дает основание для следующего предположения: доступ к имманентному времени открывается в особом схватывании, которое не является или, точнее, еще не является объективирующим. Это схватывание как бы изначально одушевляет ощущения, подготавливая почву для собственно предметной интерпретации. Благодаря имманентному времени ощущения не столько объективируются, сколько делаются объективируемыми. В этом смысле имманентное время – эта структура и сама возможность интенциональности. Получается приблизительно следующая схема: ощущения – ощущаемое время – предмет.

Сами ощущения до и вне какого-либо схватывания остаются нейтральными не только по отношению к многообразию предметных интерпретаций (один и тот же комплекс ощущений, по Гуссерлю, может быть подвергнут разным схватываниям), но и вообще по отношению к какому-либо смыслу или значению. При этом остается вопрос, каким образом имманентное время может служить условием возможности одушевления ощущений и как возможно получить доступ к «ощущаемому временному». Вопрос о статусе ощущения в сознании времени становится, таким образом, одним из ключевых вопросов феноменологии.

Ниже мы вкратце рассмотрим гуссерлевский подход к этой проблеме. Основной акцент при этом будет сделан нами на смысловой нейтральности ощущений. Указанная нейтральность является на первый взгляд наиболее «нефеноменологической» предпосылкой гуссерлевского учения о времени. В самом деле, крайне трудно указать опыт, в котором можно было бы иметь дело с «нейтральными» ощущениями как таковыми. Мы покажем, каким образом Гуссерль стремится решить эту проблему в анализе сознания времени. Рассмотрение проблемы нейтральности ощущений позволит нам также выявить некоторые предпосылки гуссерлевского понимания времени.

Проблема интенциональности первичной импрессии в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени»

Намеченная нами проблема в явном виде дает о себе знать уже в ранних лекциях Гуссерля о времени. В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» она принимает форму проблемы интенционального статуса первичной импрессии, или первичного впечатления. Чтобы эксплицировать эту проблему, обратимся к ключевому примеру, с помощью которого Гуссерль в «Лекциях» проясняет сознание времени, — примеру

с восприятием мелодии. Когда звучит мелодия, «то отдельный тон не исчезает полностью вместе с прекрашением вызвавшего его стимула и, соответственно, возбуждения нерва»⁵. Иначе говоря, при звучании нового тона мелодии прошедший тон, который уже актуально не звучит и, следовательно, не воспринимается, не исчезает бесследно, но удерживается в сознании. Если бы предшествующие тона или, точнее, ощущения этих тонов исчезали вместе с прекращением вызвавшего их раздражения, то возможно было бы восприятие отдельных тонов, но невозможно было бы восприятие мелодии. Однако для того чтобы обладать представлением мелодии, недостаточно просто удерживать в сознании предшествующие тона. Если бы предшествующие тона просто удерживались в сознании без всяких модификаций, в неизменном виде, то «тогда вместо мелодии мы имели бы аккорд одновременных тонов, или, скорее, дисгармоническое смешение тонов, как мы бы получили, если бы мы все тоны, которые уже прозвучали, взяли бы одновременно»⁶. Когда звучит новый тон, то предшествующий не просто удерживается в сознании, но осознается именно как «только что прошедший». Только благодаря этому различные тона мелодии могут быть осознаны не как одновременные, но как следующие друг за другом. Соответственно, такая модификация осуществляется постоянно, пока звучит мелодия, и каждый предшествующий тон осознается как все более погружающийся в прошлое. В прибавлении временного момента «прошлое» к каждому актуально уже не звучащему, не воспринимаемому тону и в присоединении темпорально модифицированного представления тона к представлению звучащего теперь тона обнаруживается действие ретенции.

Однако в отличие от репродукции ретенция остается всегда соотнесенной с точкой актуального восприятия, т. е. сознания нового звучащего тона, или, как называет последнее Гуссерль, первичной импрессией. Ретенция — не просто сознание прошедшего, но сознание только что прошедшего, и это прошедшее постоянно модифицируется последующими ретенциями по мере протекания потока, по мере дления восприятия мелодии. Гуссерль не разделяет точку зрения Брентано, согласно которой прошлое представляется в фантазии. В ретенции прошлое воспринимается, доказательством чему является постоянное

изменение прошлого в потоке: прошлое *становится* все более прошлым, и ему *предстоит* становиться таковым. Превращение прошлого во все более прошлое реализуется в дальнейших ретенциях более высокого порядка, и вся совокупность ретенций образует, по Гуссерлю, «кометный хвост»⁷, присоединяющийся к точке актуального восприятия. Каждая последующая ретенция модифицирует все предшествующие и составляет тем самым изначальное условие единства потока сознания.

Относительно этого описания может быть поставлен вопрос во-первых, о том, в каком смысле так понятое сознание времени есть одушевляющее схватывание ощущений, и, во-вторых, о том, могут ли быть в этом сознании выделены чисто гилетические моменты, т. е. «нейтральные», чистые ощущения.

Можно выделить два аспекта, в которых сознание времени предстает как одушевляющее схватывание «первичных содержаний», или гилетических данных. Во-первых, ретенциальное сознание, конституируя единство потока сознания, делает тем самым возможным также и единство многообразия ощущений, фундирующих соответствующие «фазы» восприятия того или иного длящегося объекта. Во-вторых, в более изначальном смысле ретенция и протенция «изнутри» модифицируют каждое ощущение. Так, благодаря ретенции каждое «только что прошедшее» ощущение получает смысл только что прошедшего, не содержащийся в ощущении самом по себе. Временность для Гуссерля есть тем самым изначальная форма, в которой гилетическое внутри себя переходит в смысловое. Таким образом, опыт, поскольку его сущностной структурой (структурой интенциональности) является одушевляющее схватывание первичных содержаний, является темпоральным.

Что касается вопроса о чистых ощущениях в сознании времени, то ответ на первый взгляд очевиден: во временном потоке ощущением в собственном смысле является не что иное, как импрессия, или первичное ощущение. В действительности дело обстоит сложнее. В «Лекциях» гуссерлевская позиция относительно статуса первичной импрессии оказывается двойственной. С одной стороны, некоторые места из «Лекций» явно говорят о том, что отождествление первичной импрессии и «чистого» ощущения не было чуждо Гуссерлю. Так, в первом приложении

к «Лекциям» говорится, что импрессия «есть первично порожденное, "Новое", возникшее как чуждое сознанию, воспринятое, по сравнению с тем, что порождено собственной спонтанностью сознания». Импрессия есть, по Гуссерлю, нечто, что «не порождено собственной спонтанностью сознания», т. е. она есть гилетическое данное, не подвергшееся никакому одушевляющему схватыванию. С другой стороны, в восьмом приложении к «Лекциям» Гуссерль указывает, что «каждая фаза (потока сознания. – М. Б.) есть интенциональное переживание» 9. Из этого следует, что интенциональным переживанием является и фаза потока, которая содержит чистую импрессию без всяких модификаций.

Таким образом, уже в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль сталкивается с проблемой интенционального статуса первичного впечатления, которая неразрывно связана с проблемой «места» ощущения в сознании времени. С одной стороны, рассмотренное выше описание сознания времени на первый взгляд позволяет Гуссерлю раскрыть опыт, в котором осуществляется переход от «нейтрального» ощущения к его интенциональной модификации. Интенциональная и вообще смысловая модификация тождественна темпоральной модификации: «только что прошедшее» ощущение получает смысл только что прошедшего, подобное присоединение «временного момента» к ощущению и есть одушевление изначального «нейтрального», т. е. изначально не несущего в себе никакой временной определенности ощущения. Такое одушевляющее схватывание ощущения позволяет связать многообразие ощущений как в единство потока переживания, так и в единство временного объекта. Но из-за неясности интенционального статуса первичной импрессии остается нерешенным важный вопрос: что именно модифицируется ретенцией (и протенцией)? Ощущение или уже нечто интенциональное? Если верно второе, то что, собственно, представляет собой чистое ощущение? Если бы Гуссерль попытался в этом случае все же показать, что сознание времени есть одушевляющее схватывание ощущений, ему нужно было бы признать, что первичная импрессия со своей стороны каким-то образом модифицирует «нейтральное» ощущение. Однако первичная импрессия, как неоднократно указывает сам Гуссерль, по своему смыслу исключает какие-либо модификации, причем

прежде всего интенционального характера. В качестве источника очевидности она представляет собой принципиально немодифицирующее сознание. Однако отождествление первичной импрессии и «чистого» ощущения влечет за собой скандал в феноменологии, поскольку в таком случае источником очевидности оказывается нечто неинтенциональное.

Единственный выход из сложившейся парадоксальной ситуации должен состоять в том, чтобы провести различие между импрессией и чистым ощущением, сохранив за импрессией ее немодифицирующий характер, и вместе с тем показать, что «первым» звеном в ряду интенциональных модификаций является «чистое», нейтральное ощущение. Именно в этом, на наш взгляд, заключается смысл тех новаций, которые имеют место в гуссерлевском истолковании проблемы времени в «Бернауских рукописях» по сравнению с «Лекциями по феноменологии внутреннего сознания времени».

Протенция и интенциональность в «Бернауских рукописях»

Лейтмотивом гуссерлевского анализа сознания времени в «Бернауских рукописях» становится придание центральной роли в конституировании времени протенции. Выдвижение протенции на первый план напрямую связано с попыткой Гуссерля прояснить интенциональный статус первичной импрессии, т. е. обосновать различие импрессии и чистого ощущения. Гуссерль пишет: «Появление всегда нового первичного данного означает, однако, не просто чистое появление этого данного, но к существу процесса, который необходимо является конституирующим время, равным образом принадлежит то, что в нем с необходимостью имеет место полготовительная интенциональность: поскольку тон звучит ... протенция направляется на Приходящее и представляет его как осуществление (Erfüllung), следовательно, интенционально [его] формирует» 10. Появление первичной импрессии есть, таким образом, переход от пустой интенции (еще не осуществленной протенции) к ее созерцательному осуществлению.

Именно как «осуществляющая» протенцию первичная импрессия является интенциональной и причастной к «спонтанности» сознания. Необходимая отнесенность первичной импрессии к протенции показывает, что первичная импрессия всегда уже встроена в контекст потока сознания и что она не является поэтому ни чистым ощущением, ни постоянно осуществляемым «внешним толчком» для конституирования: «Каждое первично данное есть поэтому не только содержание, но "схваченное" содержание. Первичное впечатление есть, следовательно, осуществленное ожидание»¹¹. Как и ретенция, протенция, по Гуссерлю, направлена не только на отдельные точки потока сознания, но и на поток в целом. Каждая протенция, таким образом, направлена не только на «последующую» первичную импрессию, но равным образом и на все последующие протенции и ретенции. Протенция антиципирует само погружение «последующей» первичной импрессии в прошлое и, соответственно, появление «новых» первичных импрессий и протенций. Следовательно, интенциональный характер первичной импрессии определяется ее включенностью в ретенциально-протенциальный континуум.

Таким образом, отсылка к протенции позволяет Гуссерлю прояснить различие между импрессией и чистым ощущением. Импрессия – это не столкновение сознания с трансцендентным предметом и не аффицирование чувственности. Лишь благодаря протенции «чистое» ощущение одушевляется, т. е. получает смысл первичного ощущения. Если в «Лекциях» Гуссерль описывает импрессию как изначальное, немодифицирующее сознание, лежащее в основе всех возможных интенциональных модификаций, то в «Бернауских рукописях» на передний план выдвигается прямо противоположная характеристика: первичное ощущение – это то, что возможно лишь в рамках подготовительной интенциональности. Сознание как бы должно создать «место», где только и может появиться первичное ощущение как немодифипирующее сознание. Но тогда само первичное ошущение перестает, как это ни парадоксально, быть конечной отсылкой в анализе имманентного времени. Спонтанному порождению предшествует протенция, или первичный проект сознания, и на место изначально немодифицирующего сознания ставится сознание, изначально модифицирующее, или, точнее, сознание, уже изначально модифицировавшее, поскольку независимо от того, осуществит или нет первичное ощущение протенцию, как первичное ощущение оно возможно лишь в свете протенции. С точки зрения чистого ощущения первичное ощущение — уже модифицирующее или модифицированное сознание, а именно результат преобразования чистого ощущения посредством протенции.

Здесь можно было бы задать вопрос: как обстоит дело с «первой» первичной импрессией, с которой начинается восприятие определенной длительности или последовательности? В самом деле, «первой» первичной импрессии не может предшествовать никакая протенция, и, следовательно, прояснить интенциональный статус исходного пункта конституирования через отсылку к протенции уже невозможно. В «Бернауских рукописях» мы не находим прямого ответа на этот вопрос. Однако возможность разрешения данного затруднения намечена, на наш взгляд, в гуссерлевском учении о гилетическом «перво-процессе» (Ur-prozess)¹². Впервые в «Бернауских рукописях» многообразие гилетических данных интерпретируется как поток. Этот поток рассматривается Гуссерлем как нечто, во-первых, предшествующее всякому конституированию, и, во-вторых, вневременное. Поток является вневременным постольку, поскольку он предшествует конституированию: все, что может быть названо временным, отсылает, по Гуссерлю, к актам сознания, конституирующим нечто как временное. Конституирование времени и, стало быть, конституирование вообще описывается в «Бернауских рукописях» как акт поворота внимания к гилетическому «перво-процессу»¹³. На наш взгляд, то, что Гуссерль именует поворотом внимания к «перво-процессу», может быть описано через отсылку к протенции. В самом деле, что означает появление «первой» первичной импрессии, т. е. благодаря чему начало некоторой последовательности или длительности «узнается» именно как начало? Очевидно, что интерпретировать начало как начало можно, лишь предвосхишая «продолжение», т. е. приход новых импрессий и погружение первой импрессии в прошлое. Таким образом, поворот внимания, преобразующий «чистое» ощущение в импрессию, может быть описан как протенция по отношению ко всей «предстоящей» длительности. Тем самым через протенцию первичная импрессия приобретает одушевляющий, интерпретативный оттенок, которого, с точки зрения Гуссерля, ей так не хватало в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени».

Как и абсолютный темпорально-конститутивный поток в «Лекциях», «перво-процесс» в «Рукописях» оказывается предельным слоем сознания. Однако в отличие от темпорально-конститутивного потока «перво-процесс» является вневременным не как предельная конституирующая инстанция, но как поток нейтральных ощущений. В этом отношении он составляет прямую противоположность темпорально-конститутивному потоку, будучи не предельным конституирующим, но предельным «неконституирующим» сознанием.

Во введении «перво-процесса» в «Рукописях» можно также видеть попытку Гуссерля снять парадокс бесконечного регресса сознания, конституирующего время. Сознание времени не столько конституирует свое собственное единство, сколько надстраивается над потоком нейтральных ощущений, который сам не является ни конституирующим, ни конституируемым сознанием.

Различие импрессии и чистого ощущения, на наш взгляд, не представляет собой простую конструкцию, призванную объяснить сознание времени. Гуссерль стремится зафиксировать и феноменологически прояснить опыт, соответствующий различию ощущения и временного ощущения. Это различие обнаруживает себя в качестве различия проективного и непроективного сознания, или, лучше сказать, сознания, предшествующего всякому проекту. Таким образом, в «Бернауских рукописях» предпринята попытка феноменологически эксплицировать опыт, в котором можно было бы иметь дело с чистыми, нейтральными ощущениями.

Возможность отсылки к опыту здесь, пожалуй, коренится в том, что протенция, в отличие от ретенции (как она описана в «Лекциях»), является не синтетическим актом, а поворотом внимания. Синтез не может быть описан в «живом настоящем», он может быть только реконструирован. Ощущения, если они рассматриваются в качестве того, что синтезируется, являются продуктами этой реконструкции. В этом смысле синтез и ощущения в качестве материи синтеза — прошлое, которое никогда

не было настоящим. В отличие от синтеза поворот внимания – это опыт, который может быть описан в его непосредственном осуществлении, а также может быть воспроизведен в любой момент. Но является ли то, что предшествует повороту внимания, нейтральным ощущением?

Если проектирование как протенция составляет структуру сознания, то возможен ли опыт, в котором можно было бы иметь дело с ощущениями, предшествующими всем возможным проектам сознания? Здесь, конечно, следует оговориться, что протенция сама по себе не представляет собой структуру сознания времени, но только один из ее моментов, не существующий отдельно от ретенции и первичного впечатления. Но важна расстановка акцентов. В «Лекциях» акцент, несомненно, сделан на ретенции, поскольку Гуссерль стремится раскрыть сознание времени как синтез, конституирующий единство и целостность потока ощущений. В «Рукописях» акцент делается на проективной «природе» сознания. Иначе говоря, изменения в расстановке акцентов при описании сознания времени связаны, на наш взгляд, с изменениями в гуссерлевской трактовке структуры интенциональности (интенциональность раскрывается в «Рукописях» не в качестве синтеза, а в качестве проекта). Интенциональность в качестве проекта (а не просто в качестве протенции, осуществляющейся или не осуществляющейся посредством первичного впечатления) избегает настоящего в не меньшей мере, чем синтез, хотя и противоположным способом: проект как сущность сознания – это будущее, которое никогда не станет настоящим. Не превращается ли опять ощущение в конструкт, призванный зафиксировать, правда, уже не то, что было до всякого синтеза, но то, что было до всякого проекта?

Выделение ощущений как таковых предполагало бы своеобразную редукцию всех возможных проектов сознания. На наш взгляд, такая редукция едва ли осуществима. Но невозможность выделить ощущение в чистом виде еще не означает превращения его в конструкт. Соотношение ощущения и первичного проекта сознания в «Рукописях» до некоторой степени аналогично соотношению свободы и сырых вещей в «Бытии и ничто». По Сартру, сырые вещи, существуя, несомненно, до человеческой свободы и совершенно независимо от нее, могут в то же время получать

тот или иной смысл (например, открываться в качестве препятствий или, наоборот, «помощников» свободы) лишь в свете свободных проектов сознания. «Так скала, – пишет Сартр, – которая оказывает огромное сопротивление, если я хочу ее переместить, будет, напротив, мне ценной опорой, если я хочу на нее забраться, чтобы любоваться пейзажем. Сама по себе скала, если даже можно рассматривать ее саму по себе, нейтральна (курсив мой. – $M. \, E$.), то есть она ожидает быть проясненной целью, чтобы обнаружиться как противник или помощник»¹⁴. Таким образом, нейтральные вещи ограничивают свободу, но, с другой стороны, стать границами свободы они могут лишь благодаря свободным проектам сознания, устанавливающим ту или иную цель и, соответственно, впервые позволяющим осмысленно говорить о препятствиях и границах. Но это означает также, что в опыте свободы, строго говоря, невозможно иметь дело с сырыми, абсолютно нейтральными вещами, хотя последние существуют и даже составляют изначальное условие свободы. Свобода определена ситуацией, но сама ситуация становится ситуацией лишь в горизонте осуществляемых свободой проектов. Вещи безотносительно к проектам свободы составляют, по Сартру, «неназываемый и немыслимый residuum»¹⁵. Этот residuum указывает лишь на то, что на стороне нейтральных вещей сохраняется определенность, которая уже не может придаваться вешам посредством свободы. Так (если воспользоваться примером Сартра), свобода не может сделать скалу более легкой или более трудной для подъема. Но само это различие – «более легкий – более трудный для подъема» – имеет смысл лишь в свете уже определенного проекта (проекта «подняться на скалу»).

Подобным же образом в «Рукописях» ощущения предшествуют проектам сознания — в этом смысле они едва ли могут быть данностью опыта. Вместе с тем ощущения в гуссерлевской феноменологии времени, как и нейтральные вещи в «Бытии и ничто», — изначальное условие всех возможных проектов сознания. Нейтральность ощущений — условие возможности бесконечного многообразия интенциональных проектов. Однако ощущения — это не «первая материя» Аристотеля. Опять-таки, подобно нейтральным вещам, ощущения имеют свою определенность, которую никак нельзя прояснить через отсылку к проективной интен-

циональности сознания. Ощущения, без сомнения, сами несут в себе определенность — они являются, например, слуховыми (а не визуальными) ощущениями, ощущениями именно вот этого (а не какого-то другого) звука, цвета, запаха и т. д. Вместе с тем различия и соотношения ощущений, если следовать Гуссерлю, всегда отсылают к тем или иным интенциональным проектам. Первичное впечатление — это всегда только то, что может быть или встроено в контекст уже воспринимаемой целостной длительности, или интерпретировано как начало некоторой новой последовательности. Протенция не придает нейтральному ощущению всю его определенность (что невозможно), но лишь задает смысловую (т. е. контекстуальную) определенность.

В то же время ощущения, по Гуссерлю, это не вещи, но имманентный слой сознания. Имманентное время не столько придает ощущениям предметное единство, сколько обосновывает их связь на допредметном уровне. В этом смысле имманентное время оказывается временем ощущаемым, но не воспринимаемым.

На наш взгляд, невысказанной предпосылкой всех гуссерлевских рассуждений о сознании времени и месте ощущения в нем является не нейтральность, но мгновенность ощущений. Именно тезис о мгновенности ощущений лежит в основе интерпретации их как нейтральной материи, открытой для бесконечного многообразия оформлений, но не наоборот. Мгновенность ощущений есть предпосылка решающего для гуссерлевской феноменологии времени различия – различия длительности ощущения и ощущения длительности. На первый взгляд здесь заключено противоречие: если говорится о длительности ощущения, то предпосылка мгновенности ощущений сразу отпадает. Однако предпосылка мгновенности ощущений означает не то, что ощущение само по себе не может длиться, но лишь то, что в самом по себе ощущении не заключено ничего, что позволило бы осознать его как длящееся. Имманентное время – не что иное, как «работа» сознания по растягиванию ошущения. Ошущение. согласно логике рассуждений Гуссерля, всегда привязано к некоторому «теперь», поскольку прошедшее, даже только что прошедшее, не говоря уже о будущем, нельзя ощущать, но можно либо вспоминать (пусть это воспоминание и будет «первичным», воспринимающим, а не вторичным, репродуцирующим), либо

ожидать. Различие ощущения и спонтанной работы сознания по его растягиванию есть, как мы полагаем, различие между простым ощущением и ощущением времени, или временным ощущением. Но не принадлежит ли непосредственно самому ощущению длительность, причем не объективная и измеримая, но вполне «имманентная»?

Мгновенность ощущения у Гуссерля постулируется, но может ли она быть реализована феноменологически? Предпосылка мгновенности ощущения сближает гуссерлевскую феноменологию с кантовским трансцендентализмом. В «Критике чистого разума» эта предпосылка вводится эксплицитно. Кант пишет, что «схватывание исключительно посредством ощущения наполняет только одно мгновение» и что «ощущение ... не содержит в себе ни созерцания пространства, ни созерцания времени» 16.

Само понятие мгновения нуждается, конечно, в прояснении, поскольку прежде всего необходимо понять, что имеют в виду, когда говорят о мгновении. В рамках данной статьи эта проблема, разумеется, не может быть решена.

Ключевой вопрос в любом случае заключается не в том, с помощью чего растягиваются или синтезируются ощущения — с помощью продуктивного воображения или структуры «ретенция-теперь-протенция», но в том, нуждаются ли они вообще в растягивании и синтезе. В каком смысле ощущениям можно приписать темпоральность или пространственность? И если ощущениям все-таки принадлежит как первое, так и второе, то можно ли все еще видеть в них нечто нейтральное, получающее смысл только посредством одушевляющего, интерпретирующего схватывания?

Примечания

 $^{^1}$ *Гуссерль Э*. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / Пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 9. (в дальнейшем – ΦB).

 $^{^{2}}$ Ср.: Там же. С. 8. 3 Там же. С. 9.

- 4 *Гуссерль* Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 189.
 - ⁵ ФВ. С. 13
 - ⁶ Там же. С. 13–14.
 - ⁷ Там же. С. 33.
 - ⁸ Там же. С. 110–111.
 - ⁹ Там же. С. 136.
- 10 $Husserl\ E.$ Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)/ Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. S. 7.
 - ¹¹ Íbid.
 - ¹² Ibid. S. 248.
 - ¹³ Cf.: Ibid.
- 14 *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 491.
 - ¹⁵ Там же.
- 16 *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 139.

Илья Инишев

Комплементарность феноменологической и аналитической перспектив в контексте проблемы соотношения мира и языка

1 «Поворот к языку»

«Лингвистический поворот», или «поворот к языку», по праву связывают с возникновением и развитием аналитической философии. Майкл Даммит так характеризует специфику аналитической философии: «Аналитическую философию в ее различных проявлениях отличает от других философских школ вера в то, что, во-первых, философское уяснение природы мышления может быть достигнуто посредством уяснения природы языка, и, во-вторых, что это всестороннее уяснение может быть достигнуто только таким образом»¹. Эта формулировка, на наш взгляд, достаточно точно отражает генетическую связь современной философии языка с эпистемологической проблематикой. Она касается в равной степени обеих основных версий современной философии языка - как аналитической, так и феноменологически-герменевтической. Язык поначалу рассматривался главным образом в перспективе вопроса об условиях возможности объективного, или научного, знания. Однако в послевоенном философствовании утвердился иной, более широкий взгляд на роль языка в контексте наших взаимоотношений с миром.

С тех пор появились основания трактовать «лингвистический поворот» в расширительном смысле, согласно которому проблематика языка не остается в тесных дисциплинарных рамках теории познания, но составляет генеральный тренд всего современного – или постметафизического – философствования. В постметафизическую эпоху, эпоху дефляции философских

когнитивных амбиций, едва ли возможно говорить о «первой философии» как всеобщем эпистемологическом, или априорном, фундаменте. Однако в условиях провозглашенной Хабермасом «детрансцендентализации», или утверждения принципиально «внутримирового» характера философского знания, пожалуй, лишь «философия языка», или, вернее, лингвистически ориентированная философия, могла бы выступить в роли своего рода субститута первой, или трансцендентальной, философии. Отличие лингвистически ориентированной, или лингвистически инспирированной, философии языка от философии языка в тесном, или собственном, смысле слова состоит, прежде всего, в том, что язык для такой философии – это не только приоритетная тема и не только методологическое априори. Язык для нее это также среда, которая никогда не поддается тематизации в полной мере, поскольку это среда самого философствования. Будучи средой (т. е. предпосылкой) мышления, язык не может быть объективирован мышлением без того, чтобы не подвергнуться фатальной деформации. Это обстоятельство, конечно, не могло не повлиять на методическое и дисциплинарное самосознание лингвистической философии. Наиболее яркие примеры такого влияния мы находим в работах позднего Витгенштейна и Хайдеггера, которые, как известно, были склонны позиционировать философскую рефлексию вне традиционных дисциплинарных рамок, прибегая, скорее, к литературной, нежели академической манере изложения.

Эти три понятия: (научная) тема, (когнитивное) априори, (необъективируемая) среда, как нам представляется, не только характеризуют тематическое поле лингвистической философии, но и маркируют основные этапы ее развития: от философии языка XIX в. (Гердер, Гаман и Гумбольдт) через философию логического анализа к языковой прагматике последних десятилетий. Последний – современный – этап характеризуется тем, что философия языка выходит за рамки своего первоначального самосознания, сформированного в эпоху так называемого лингвистического поворота. Хотя лингвистическая философия и не отказывается от базовых идей «лингвистического поворота», она тем не менее ориентирована на преодоление характерного для него гипостазирования языка, или лингвоцентризма.

Примечательно, что эта ревизия самосознания современной философии языка – результат развития внутренней логики «лингвистического поворота». Помимо прочего на это указывает и то обстоятельство, что «пусковым механизмом» завершения «лингвистического поворота», состоящего главным образом в преодолении гипостазирования языка, послужила проблематика языкового значения, центральная для развития аналитической традиции в послевоенный период, а главное, центральная, в конечном итоге, для всей философии языка. Преодоление лингвоцентризма – это прежде всего отказ от категорического и, соответственно, категориального разграничения «языкового» и «неязыкового». Этот отказ, в свою очередь, предполагает пересмотр ряда базовых параметров «языкового феномена», который отныне неотделим от множества своих воплощений. Иными словами, последовательное различение языка как системы и языка как разнообразных форм ее «имплементации» становится малоосмысленным. Язык обнаруживает себя не столько как род сущего, сколько как род практики, или опыта.

Однако некоторые представители так называемой философии нормального языка, к которой следует причислить не только философов-аналитиков, но и герменевтических феноменологов, идут дальше, отказывая самому языковому опыту в автономии. Такие авторы, как Витгенштейн, Дэвидсон и Гадамер, склонны утверждать, что языкового опыта в смысле замкнутой сферы не существует, что опыт языка — это всегда тот или иной модус опыта мира. Таким образом, мы имеем дело с парадоксальной ситуацией, сложившейся на нынешнем этапе «лингвистического поворота»: последовательная реализация идеи «поворота к языку» завершилась «поворотом к миру». При этом, конечно же, понятие мира претерпело существенные изменения. Об этой взаимосвязи «поворота к языку» и «поворота к миру» пойдет речь ниже.

«Поворот к миру», или философия языка без лингвоцентризма

Один из выдвигаемых нами тезисов состоит в том, что проблема соотношения мира и языка задает основной тематический спектр как аналитической, так и феноменологической философии.

Согласно другому нашему тезису, важнейшей предпосылкой и мотивационным фундаментом кооперации аналитической и феноменологической философии, набирающей темпы в последние десятилетия, является не столько параллельность, сколько разнонаправленность их тематического развития. Эта предпосылка, возможно, не столь очевидна. Однако по меньшей мере не вызывает сомнений, что движение параллельными курсами едва ли способно послужить основой для взаимного интереса рассматриваемых теоретических позиций друг к другу. Поиск содержательных аналогий, пожалуй, — неизбежный этап в истории взаимоотношений философских исследовательских стратегий, которые на протяжении долгого времени игнорировали друг друга. Однако сегодня, как нам кажется, этого уже недостаточно.

Что касается разнонаправленности тематического развития аналитической и феноменологической философии языка, то она состоит в следующем: если феноменология продвигалась от проблематики (восприятия) мира к проблематике языка (коммуникативного опыта), то аналитическая философия проделала этот путь в обратном направлении. Из этой разнонаправленности проистекает обратимость перспектив, констатация которой имеет, как нам кажется, не только дескриптивный, но прежде всего эвристический характер. Эта обратимость перспектив может использоваться в качестве «путеводной нити» для пересмотра традиционного понимания соотношения мира и языка, назревшего в контексте аналитической теории значения.

Функцию «путеводной нити», которая присуща идее взаимной обратимости перспектив тематического развития феноменологии и аналитической философии, можно выразить в форме гипотезы, верификация которой могла бы составить одну из главных задач возможного кооперативного — «феноменологически-аналитического» — исследования.

Согласно этой гипотезе, языковой характер мира коррелирует с мировым, или прагматическим, характером языка. Это помимо прочего означает, что «языковое» и «объективное», речевая и «направленная вовне» деятельности могут располагаться в одной плоскости. Иными словами, «языковое» и «внутримировое» не разделены онтологической пропастью, находящей свое парадигматическое выражение в оппозиции смыслового и каузального. Сжатая до лаконичной формулы, эта гипотеза звучит следующим образом: язык — это, с одной стороны, имплицитный фундамент, а с другой — эксплицитный генератор внутримировых содержаний. Этим намечается одна из возможностей преодоления основополагающей философской апории последних столетий — противоречивой связи трансцендентального и внутримирового, онтологического и онтического.

Третий из выдвигаемых нами тезисов звучит следующим образом: необходимая, т. е. из самой логики развития теории значения проистекающая, кооперация между аналитической и феноменологической философией способна эффективно использовать ресурсы не только герменевтической, т. е. эксплицитно лингвистической, феноменологии, но и феноменологии (зрительного) восприятия.

Примером релевантности феноменологии восприятия для аналитической постановки вопроса в рамках проблематики соотношения мира и языка является семантический экстернализм Джона Макдауэла, нацеленный на преодоление онтологической дистанции между языковыми и перцептивными содержаниями. Главная задача философского проекта Макдауэла – поиск выхода из «беспрестанного колебания» между двумя крайними возможностями в вопросе о внутримировом характере языковых содержаний: «между когерентизмом и тщетными апелляциями к данному», или в других терминах - между дискурсивизмом и репрезентационизмом. Теоретическая позиция Макдауэла в ряде ключевых пунктов обнаруживает удивительное сходство с феноменологией восприятия Гуссерля и Мерло-Понти. Это касается как отправной точки – критики сциентистского натурализма, так и выбора методологической стратегии: ориентация на идею диффузии смыслового и чувственного. При этом эксплицитное использование феноменологического ресурса – если бы для Макдауэла это было возможно – могло бы привнести как минимум больше ясности в его концепцию.

Пример совместимости аналитических и феноменологически-герменевтических ресурсов и позиций дает медиалистская трактовка языкового опыта, представленная в философских концепциях Ханса Липпса, Остина и Гадамера. Ее возможный вклад в философию повседневного языка состоит в ее способности прояснить специфику, а главное, топику лингвистического поведения, претендующего не только на теоретическую дескрипцию внешнего мира, но и на особый род эффективного вмешательства в него. Ведь вопрос топики в этом случае — это вопрос «досягаемости» друг для друга мира и языка.

Другими словами, одна из актуальных задач феноменологии состоит не столько в критике, сколько в критической кооперации с аналитической традицией в ее тенденции объединения философии языка и философии сознания, — естественно, в той мере, в какой эта тенденция мотивирована стратегической проблемой философии языка — проблемой значения. «Систематической» основой для такой кооперации является идея «открытости миру», составляющая основной — пусть и не всегда явный — мотив как аналитической философии языка, так и феноменологии.

Именно этот мотив, став эксплицитным в последние десятилетия, инициировал завершение «лингвистического поворота». Примерами этого со стороны аналитической философии могут быть тот же Джон Макдауэл с его работой «Сознание и мир»², а также теоретики «прямой референции», например Хилари Патнэм³. Со стороны феноменологически-герменевтической традиции – Ласло Тенгели, разрабатывающий идею образования смысла как формы неинтенционального опыта⁴, и Гюнтер Фигаль, опубликовавший в 2006 г. монографию «Предметность: герменевтическое и философия»⁵, в которой он отстаивает как универсальность интерпретативного подхода к миру, так и известную автономию внутримировых содержаний по отношению к интерпретации. Как бы то ни было, для нас важно отметить, что сегодня и аналитическая философия, и феноменология придерживаются в рамках проблематики языка единой стратегической линии и различаются лишь в «тактике», т. е. в том, как именно

ими реализуется идея трансцендирования языка в направлении внутримировых практик. Говоря иначе, основное различие между ними состоит в трактовке идеи взаимной открытости мира и языка. О комплементарности, а главное, о структурной связи феноменологически-герменевтического и аналитического понимания этой открытости, пойдет речь в дальнейшем.

3 Способы открытости миру: феноменология восприятия – языковая прагматика

Итак, сосредоточенность «постметафизического мышления» на проблематике соотношения мира и языка ведет – на дисциплинарном уровне – к известной гибридизации философских теорий: теория языка объединяется с теорией восприятия, или сознания (1), с одной стороны, и с теорией социального взаимодействия (2) – с другой. Тем не менее и в рамках подобных гибридных, или комплексных, образований по-прежнему сохраняется дифференциация на различные теоретические позиции (например, различение (1) и (2)) в зависимости от того, какой тип опыта наделяется статусом парадигмы: (1) опыт (базирующейся на зрении) перцепции или (2) опыт (основывающегося на слухе) диалогического взаимодействия. Как следствие в рамках аналитической традиции наблюдается – более или менее отчетливое – разделение философии языка и философии сознания (philosophy of mind); в рамках феноменологической традиции – феноменологии восприятия и феноменологии языка, или дескриптивной и герменевтической феноменологии. Таким образом, невзирая на попытки преодоления взгляда на соотношение мира и языка как два различных региона, они в той или иной степени по-прежнему разделяются. Это (онтологическое) разделение не следует путать с (аналитическим) различением.

Этой дифференциации соответствует – или, скорее, в ее основании лежит – различение двух основных способов «открытости миру»: перцепции и языковой коммуникации, соответственно двух теоретических подходов: феноменологии восприятия

(от Гуссерля до Макдауэла) и языковой прагматики (от Витгенштейна до Брэндома).

Четвертый из выдвигаемых нами тезисов звучит следующим образом.

Два этих теоретических подхода, соответственно, два этих способа открытости миру, включая промежуточные, или гибридные, формы, образуют структурную связь. На дисциплинарном уровне это означает, что феноменология сознания и языковая прагматика представляют собой теоретические стратегии, являющиеся индифферентными по отношению к различению феноменологической и аналитической исследовательских парадигм. Другими словами, они индифферентны по отношению к различению феноменологической и аналитической философских конфессий, т. е. представляют собой своего рода «сквозные тенденции».

Вопрос, ответом на который должны стать «феноменология сознания» и «языковая прагматика», понимаемые в качестве трансдисциплинарных стратегий, может быть сформулирован следующим образом: как внешний мир «входит» в языковые содержания и как языковые выражения могут быть локализованы во внешнем мире, не подвергаясь при этом реификации?

Говоря иначе, главную проблему философии языка за пределами «лингвистического поворота» (лингвоцентризма) составляет проблема гетерогенности понятий мира и языка.

4

Интеграция перспектив феноменологии сознания и языковой прагматики. Медиальный, или перформативный, прагматизм

Теперь мы бы хотели предложить абрис решения проблемы гетерогенности этих понятий — мира и языка. Абрис включает в себя три элемента: (1) теоретические основания языковых импликаций перцептивного опыта, (2) теоретические основания реконфигурирующего, или креативного, воздействия эксплицитных форм речевого опыта на «внешнюю действительность»

и (3) разработка парадигмы для интеграции имплицитных и эксплицитных языковых форм опыта в единую взаимосвязь.

1. Сегодня по-прежнему одной из важнейших предпосылок философских рефлексий о природе познания и языка остается совмещение двух перспектив во взгляде на природу человеческого опыта — «градуальной» и «полярной». Коммуникативная и перцептивная формы опыта составляют крайние точки спектра, заполненного различными ступенями и, соответственно, степенями отдаленности от чувственного восприятия и приближенности к языковой коммуникации. Эти ступени/степени совпадают со ступенями/степенями непосредственности контакта с миром. Наше предложение состоит в том, чтобы, сохранив схему, скорректировать ее трактовку.

Мы предлагаем трактовать «полюса» не дихотомически, т. е. не как оппозицию перцептивного и языкового, а как две крайние формы «лингвистической наполненности» опыта. Тем самым в «градуальном срезе» мы будем иметь дело с различными степенями этой «наполненности». Благодаря этому появляется возможность формирования более взвешенной, ибо комплексной, а главное, интуитивно более убедительной, позиции в рамках семантического экстернализма. Трансцендирование языкового значения в направлении исполнения проницаемых для интерпретации коммуникативных практик уравновещивается трансцендированием значения в направлении ригидной и полупрозрачной действительности, являющейся коррелятом перцептивного опыта. В итоге нам бы удалось если и не устранить вовсе, то по меньшей мере смягчить скептические импликации «лингвистического поворота». Появилась бы возможность рассматривать «язык» не только как неизбежность, но и как позитивное условие контакта с миром: не только как с дискурсивно конструируемым целым, но и как с интуитивным данным содержанием. Именно на это, как нам кажется, и нацелен проект Макдауэла, в частности его концепт «содержаний de re», представляющих собой понятийные импликации перцептивного опыта. С точки зрения Макдауэла, «a judgement of experience does not introduce a new kind of content, but simply endorses the conceptual content or some of it, that is already possessed by the experience on which it is grounded»6.

Вместе с тем Макдауэлу недостает теоретических ресурсов для обоснования своей позиции в этом пункте. Очевидно, что этим ресурсом способна послужить рефлексивная феноменология от Гуссерля до Шмитца, согласно которой не существует перцептивного опыта без смысловых (в терминах Макдауэла, понятийных) импликаций. В этом случае важно как раз то, что обоснование этого тезиса достигается интуитивно-дескриптивными, т. е. подчеркнуто не лингвистическими и не аналитическими средствами. Говоря иначе, здесь мы имеем яркий пример эвристического характера взаимной обратимости перспектив аналитического и феноменологического философствования о языке. Эта взаимная обратимость перспектив феноменологии и аналитической философии в данном случае конкретизируется в виде взаимной обратимости, а следовательно, комплементарности соответствующих исследовательских стратегий – аналитически-лингвистической и дескриптивно-интуитивной.

2. Для Макдауэла в рамках тематики соотношения мира и языка основная проблема заключалась в поиске возможности непосредственного «вхождения» перцептивных содержаний в понятия. Для теоретиков речевых актов, напротив, главный вопрос состоял в следующем: каким образом и в каком смысле определенные типы речевой деятельности не просто передают информацию о мире, а представляют собой специфическую форму воздействия на него? При этом необходимо заметить, что речь идет об эксплицитных формах языкового опыта. На первый взгляд эксплицитные формы языкового феномена не имеют «логической» возможности воздействовать на внешнюю действительность, поскольку составляют часть объективного мира, размещаясь в нем, но принадлежа при этом не каузальным взаимосвязям физического мира, а психическим взаимосвязям сознания. Однако, с другой стороны, находясь в «перформативной установке», участники коммуникации соотносятся с внутриязыковым смысловым контекстом, а не с предметным контекстом объективного или субъективного мира. Этот последний доступен лишь с точки зрения наблюдателя, находящегося вне специфического пространства языковой интеракции. Возможность воздействия на внешний мир посредством «произнесения фраз» основывается, с нашей точки зрения, на двух основных факторах.

Во-первых, принятие во внимание специфической топики, присущей исполнению «речевых актов» и наделяющей их известной пространственно-временной автономией, заставляет признать особый внутримировой статус языковых содержаний. Говоря иначе, генерируемые в исполнении коммуникативных и ритуальных речевых актов содержания, контексты и диспозиции не только составляют неотъемлемую часть смысловых связей повседневного жизненного мира, но и оказывают на них конфигурирующее воздействие. В этом отношении характерная для жизненного мира мультипликация и динамизация внутримировой предметности представляет собой одновременно основание и эффект перформативной сети социально релевантных речевых актов. Во-вторых, обладающий языковой природой донаучный жизненный мир образует своего рода первичную питательную среду для формирования и дистрибуции различных когнитивных и прагматических стратегий артикуляции «внутримировых содержаний».

3. Идея топологически истолкованной и онтологически фундированной «среды», в которой и в качестве которой исполняются различные типы языкового опыта соответственно, генерируются различные по «онтологическому статусу» внутримировые содержания, вполне могла бы послужить теоретическим основанием для нового взгляда на соотношение мира и языка. Идея и феномен языковой среды имеют два взаимосвязанных измерения: горизонтальное и вертикальное. Горизонтальное измерение – это измерение разнообразных и тем не менее образующих друг с другом структурную связь форм языкового поведения – от научного дискурса до повседневных речевых ритуалов. Вертикальное измерение затрагивает различные диспозиции в отношениях мира и языка: от почти полной ассимиляции языкового перцептивным до идеи языкового как генератора внутримировых содержаний, включая и их чувственные, или материальные, определенности, как это происходит, например, в поэтической речи.

Связь между горизонтальным и вертикальным измерениями, которые к тому же внутренне дифференцированы (градуированы), обеспечивается за счет высокой степени подвижности концептов, базовых для такого взгляда на соотношения мира

и языка, — медиума и медиальности. Интеграция этих концептов в философско-лингвистический дискурс могла бы, как нам кажется, поспособствовать тому, чтобы на смену дискретному представлению о взаимосвязи мира и языка, с одной стороны, и взаимосвязи различных языковых практик — с другой, пришла градуальная, или континуальная, точка зрения. В заключение мы перечислим некоторые преимущества континуальной модели по сравнению с дискретной и тем самым сделаем более рельефными преимущества медиалистской парадигмы в целом.

Во-первых, градуальная медиалистская перспектива позволяет преодолеть «онтологический разрыв» между миром и языком, не игнорируя при этом разнообразия форм опыта. Это означает, что, например, визуальное восприятие и чтение литературы уже не рассматриваются как антиподы, не противопоставляются друг другу как визуальное и вербальное, предметное и словесное. Скорее, речь в этом случае должна идти о различных «агрегатных состояниях» одного и того же, о состояниях единой среды, в которой и в качестве которой реализуются различные конфигурации жизненно-мирового, а стало быть, организованного языковым образом опыта.

Во-вторых, между двумя этими крайностями — (якобы) «исключительно перцептивным» и (якобы) «исключительно дискурсивным» — становится возможен переход, обретающий конкретное воплощение в отдельных формах нашей коммуникации с миром, которые не только необходимы с точки зрения жизненно-мировой прагматики, но и составляют структурные элементы целого нашего опыта. Например, формы речи, вплетенные в соответствующие «внутримировые» практики, дискурс экспериментальных наук, ритуальные речевые акты и проч. Все эти формы речевого поведения демонстрируют прозрачность границ между миром и языком.

В-третьих, парадигма (градуированного) медиума позволяет рассматривать соотношение между нетеоретическими, соответственно, необъективирующими формами речи и научным, а также социально-политическим дискурсами как отношение структурной взаимосвязи. Барьеры между различными формами речи, которые не просто возводятся в некоторых теориях, но иногда ощущаются в контексте соответствующих практик, также

оказываются вполне проницаемыми, причем в обоих направлениях. Не только в направлении от нетеоретической повседневной речи к ее объективирующим формам, но и в обратном: от базирующегося на негации (т. е. критике) дискурса к основывающемуся на аффирмации (т. е. признании) «герменевтическому диалогу». Это обеспечивается за счет того, что различные типы языкового опыта представляют собой различные констелляции, или «агрегатные состояния», одного и того же: перформативного, т. е. обладающего процессуальным характером, медиума, — медиума, в котором разворачивается весь наш опыт. При этом переход от одной констелляции медиальности к другой сопровождается континуальным изменением конфигурации соотношения «мира» и «языка». Например: от (квази-) внутриязыковых содержаний эксплицитных речевых форм до (квази-)внеязыковых содержаний перцептивного опыта.

В-четвертых, систематическая ориентация на парадигму медиума, представляющего собой общее динамическое пространство для языкового и неязыкового, обеспечивает последовательное исключение — в том числе и неявного — гипостазирования языка. Языковое и неязыковое в конечном итоге представляют собой два взаимосвязанных вектора, задающих динамику среды, в которой разворачивается человеческий опыт.

Примечания

- ¹ *Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. Cambridge, Massachusetts: Harward University Press. Second printing, 1996. P. 4.
 - ² McDowell J. Mind and World. Harvard College, 1995.
- ³ *Putnam H.* Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge University Press, 1975.
- ⁴ *Tengelyi L.* Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Springer, 2007.
- $^5\ \it{Figal}\ \it{G}.$ Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie. Tübingen: Mohr, 2006.
 - ⁶ *McDowell J.* Op. cit. P. 48–49.

Евгений Борисов

Идеация vs. интерпретация: понятия значения у Гуссерля и Дэвидсона*

В статье сопоставляется тезис Э. Гуссерля об априорной определенности значения и трактовка значения как недоопределенного у Д. Дэвидсона, что соответствует оппозиции между перцептивной и интерпретативной трактовками значения. В первом разделе статьи критически рассматриваются основания введения понятия идеального предмета у Гуссерля; во втором демонстрируется неэффективность эйдетической семантики применительно к вопросу об определенности значения и референции; в третьем разделе эксплицируется тезис о недоопределенности значения в семантике Дэвидсона, которая, таким образом, репрезентирует противоположную феноменологии Гуссерля семантическую позицию.

1 Значение как идеальный предмет

В этом разделе я попытаюсь обосновать следующий критический тезис: введение идеальных предметов как особой предметной категории, к которой Гуссерль безоговорочно относит

^{*} Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента РФ (грант НШ-5887.2008.6 на поддержку ведущей научной школы «Томская онтологическая школа») и в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», мероприятие 1.1.

и все лингвистические значения, в большинстве случаев, во-первых, не имеет достаточного основания; во-вторых, неэффективно в семантическом плане, т. е. не позволяет определить значение и референцию того или иного языкового выражения.

Понятие идеального предмета вводится у Гуссерля в разных контекстах разными способами и, соответственно, является многозначным. Мы рассмотрим два определения:

- 1) идеальный предмет как «тождественное» содержание интенционального переживания, противопоставляемое многообразным модусам и «случаям» его интендирования;
- 2) идеальный предмет как «общий предмет» (универсалия), воплощенный в многообразных индивидуальных предметах или их признаках (красное «in Specie» в противоположность оттенкам красного, присущим реальным вещам).
- (1) Геометрическая теорема, говорит Гуссерль, может быть содержанием разнообразных переживаний (актов мысли), которые различаются между собой по многочисленным параметрам (психологический модус, ассоциативные связи, локализация в «потоке переживаний» и т. п.), однако многообразие переживаний никак не сказывается на смысле теоремы. Это позволяет отличить ее как содержание мысли (das Gedachte) от акта мысли (Denken); иначе говоря, следует отличать идеальный интенциональный предмет от разнообразных актов, в которых он интендирован. Идеальный характер геометрических объектов, о которых идет речь в данном примере, несуществен; на этом же основании Гуссерль приписывает идеальность и реальным (физическим) объектам. Например, в «Формальной и трансцендентальной логике»:

…в смысле каждого доступного в опыте предмета, в том числе физического, заключена определенная идеальность — в противоположность многообразным «психическим» процессам, отделенным друг от друга посредством имманентно-временной индивидуации… Это всеобщая идеальность интенциональных единств в противоположность конституирующим их многообразиям 1 .

В этом рассуждении мне видится подмена понятий: основанием для выделения особой онтологической категории является

отношение одного ко многому (единства к многообразию, одного предмета ко многим и разнообразным переживаниям), т. е. фактически в качестве специфической характеристики «идеального» предмета рассматривается не *тождество*, а способность вступать в отношение со многими предметами — так сказать, *реляционная поливалентность*. Однако эта способность сама по себе не делает предмет идеальным. Было у отца три сына; они отличались по многим параметрам (по росту, цвету волос, нраву...), но это не делает данного индивида, т. е. отца, идеальным предметом. Аналогичным образом если некий предмет (в том числе «смысл» некоторого реального предмета) состоит в отношении интендированности к нескольким переживаниям, это не делает его идеальным.

Конечно, в определенном смысле мы можем говорить об идеальности, например, числа, треугольника, математической функции и т. п. – но по другим основаниям. К этому пункту мы вернемся ниже; сейчас только зафиксируем тот факт, что отношение одного ко многому таковым основанием не является.

(2) Примером «общего предмета» (универсалии) является перцептивный вид, такой как «красное in Specie». Красное как таковое равным образом противопоставляется многообразию оттенков красного, присущих реальным предметам, но в данном случае отношение единого и многого – отношение «субсумпции» - имеет иной характер, нежели интенциональное отношение предмета и коррелятивных переживаний. Благодаря «субсумпции» мы, по мысли Гуссерля, способны идентифицировать цвета и оттенки реальных предметов через усмотрение «воплощенной» в них универсалии. В качестве аналога Гуссерль рассматривает феномен тиража – репродуцирования одного и того же, например, текста (романа, музыкального произведения и т. п.) в многочисленных копиях³. Это обстоятельство позволяет Гуссерлю говорить об «идеальности языкового» в целом⁴, т. е. об идеальности не только значений, но и знаков: буква «А» как чувственно воспринимаемый объект может иметь разные очертания в зависимости от шрифта, размера, почерка и т. п., но за всеми этими многообразными фигурами мы усматриваем одну и ту же букву, подобно тому как узнаем один и тот же текст в разных изданиях или разных экземплярах одного и того же издания.

В критике этого понятия идеального будем опираться на пример с красным «in Specie». Гипостазирование красного как такового у Гуссерля имеет целью объяснить, каким образом мы усматриваем, что этот помидор и это яблоко имеют один и тот же цвет, несмотря на различие оттенков. По моему мнению, для такого отождествления достаточно сходства и различия между визуальными ощущениями, т. е. нашей способности видеть, что темно-красное более похоже на светло-красное, чем на синее. Отношение близости друг к другу (сходства) или удаленности друг от друга (несходства) визуальных ощущений не требует общих предметов в качестве опосредующего звена.

На мой взгляд, этот тезис хорошо иллюстрирует то обстоятельство, что деление цветового спектра на участки – отдельные цвета – в естественных языках является произвольным. Например, в русском языке синий и голубой цвета имеют отдельные названия, тогда как в немецком оба цвета охватываются именем blau с различением hellblau и dunkelblau (синего и голубого) как оттенков. Эту произвольность можно наблюдать также при обучении ребенка именам цветов. Мы обучаем ребенка слову «синий», показывая разные синие предметы, но однажды мы скажем ему: «Дай синий кубик», – и он подаст фиолетовый; тогда нужно будет ему объяснить, что этот цвет называется иначе. То есть освоение названий цветов происходит посредством установления (всегда нечеткой) границы между сходными и несходными цветовыми ощущениями - посредством остенсивного деления цветового спектра на участки, соответствующие принятым в языке именам.

Это рассуждение показывает не только необоснованность допущения идеальных перцептивных видов, но и – что для нашей темы более существенно – его неэффективность в семантическом плане, т. е. в контексте вопроса о том, каким образом определяются значения имен. По всей видимости, ребенок не перепутал бы синий и фиолетовый цвета, если бы усматривал в реальных оттенках эйдосы, определяющие границы между цветами. Впрочем, Гуссерль мог бы возразить, что не только цвета, имеющие определенные названия (в том или ином языке), имеют свои идеальные корреляты, но и все возможные участки видимого спектра: как широкие участки, включающие в себя несколько

цветов (голубой + синий + фиолетовый), так и узкие, на которые основные цвета могут делиться (светло-красный, темно-красный, малиновый и т. п.). Наши примеры Гуссерль мог бы проинтерпретировать следующим образом:

- немецкому *blau* соответствует определенный эйдос, включающий в себя все оттенки *синего* и *голубого*, как и последним соответствуют свои «субординированные» эйдосы;
- когда ребенок на ранней стадии освоения языка отождествляет синий и фиолетовый цвета, он «усматривает» эйдос, охватывающий оба эти цвета; его ошибка состоит в том, что он связывает с этим эйдосом имя «синий», но после коррекции словоупотребления (когда мы объясняем ему, что фиолетовый цвет имеет другое называние) «его» эйдетический универсум не трансформируется, просто он узнает, что слову синий соответствует не эйдос₁, но эйдос₂.

Это допущение способно «спасти» перцептивные виды от релятивизации, но оно ни в коей мере не помогает при интерпретации речи, т. е. при определении значений слов. Рассмотрим ситуацию, в которой нам нужно определить значение слова «красный» в устах некоего индивида; в данном случае это значит определить соответствующий участок цветового спектра область оттенков, к которым данный индивид применяет слово «красный». Когда наш собеседник указывает на некоторый предмет и говорит «он красный», данному единичному оттенку могут в рамках описанной эйдетической онтологии соответствовать бесчисленные эйдосы, и мы не знаем, какой из них выбрать для интерпретации термина. Собеседник может помочь нам, указывая на другие оттенки, которые он называет красными, а также на оттенки, лежащие за пределами «красного» в его словоупотреблении, и на этом пути мы можем достичь успеха, т. е. получить (всегда более или менее неточную) интерпретацию, но при этом последняя опирается только на указание на реальные оттенки. Описание этой интерпретации в терминах идеальных предметов необоснованно удваивает сущности: как если бы мы устанавливали границы красного «как такового» в рамках спектра идеальных оттенков – и параллельно границы «просто» красного в рамках реального спектра. Полный изоморфизм этих составляющих интерпретации делает первый из них избыточным⁴.

Для полноты картины отмечу, что категориальное различение между реальными предметами и интеллектуальными конструкциями, такими как число, геометрическая фигура и т. п., представляется вполне обоснованным, но здесь следует иметь в виду, что категориальная специфика «идеальных» предметов в этом смысле обусловлена только тем, что в высказываниях о них отсутствуют временной и пространственный параметры. Предложение «Иван лохмат» является неполным; в нем неявно подразумевается – или должно быть явно указано – некоторое время: сегодня вечером Иван лохмат, хотя утром был причесан аккуратно (здесь может быть также существен пространственный параметр и т. п.). Идеальные объекты, такие как число, строятся без использования временного параметра, поэтому предложение «сегодня поутру число 5 было нечетным» является бессмысленным. (Конечно, специфика «идеальных объектов» в этом смысле не исчерпывается отсутствием указанных параметров в соответствующих предложениях; она включает в себя также отсутствие чувственных качеств и т. п.) Вопреки Гуссерлю следует подчеркнуть, что в данном случае понятие идеальности никак не связано с понятием тождества.

2 Определенность значения и референции

В семантическом аспекте онтология «самотождественной» «идеальной» предметности обеспечивает *определенность значения* и, как следствие, референции. Основные семантические тезисы Гуссерля, существенные для нашей темы, таковы:

- 1) значение (понимаемое у Гуссерля в интенсиональном смысле, т. е. как дескрипция) трактуется как идеальный предмет;
- 2) как идеальный предмет значение *определено априори*: это позволяет рассматривать его как автономное по отношению к «связи переживаний», а также добавим от себя «связи высказываний», т. е. реальной коммуникации;
- 3) в своей определенности значение дано в *идеации*, которая, таким образом, является эпистемологическим условием речи и коммуникации;

4) к этим тезисам я бы добавил — в соответствии с трактовкой значения у Гуссерля, но вопреки его декларации — тезис об определенности *референции имен*: вполне определенное значение имени полностью определяет также его референцию (gegenständliche Beziehung, Nennung), т. е. обозначаемый предмет или класс предметов.

Сам Гуссерль, рассматривая соотношения значения и «предметной соотнесенности» имени, допускает, что общее имя может иметь в разных контекстах разную «предметную соотнесенность» при идентичном значении:

Выражение *конь*, в каком бы контексте оно ни появлялось, имеет одно и то же значение. Если мы говорим один раз *Буцефал – это конь*, а в другой раз *эта кляча – конь*, то в переходе от одного высказывания к другому произошло, очевидно, изменение в смыслопридающем представлении. «Содержание» этого высказывания, значение выражения *конь* осталось, правда, неизменным, однако предметная отнесенность изменилась. Посредством одного и того же значения выражение *конь* представляет один раз Буцефала, другой раз – клячу⁵.

На мой взгляд, в этом контексте (в отличие от многих других) термин «предметная соотнесенность» используется весьма необычным образом: он означает не референцию имени «конь» как предиката, но референцию субъекта соответствующих предложений – Буцефал и эта кляча. При таком понимании «предметной соотнесенности» ее контекстуальная зависимость сводится к тому тривиальному обстоятельству, что общее имя, будучи, по выражению Гуссерля, «поливалентным» (vielwertig) (ЛИ, там же), может использоваться в качестве предиката в связке с различными субъектными именами. Но это не делает референцию предиката, понятию в смысле класса, контекстно-зависимой: референция имени «конь» – это класс коней, и этот класс: 1) полностью определяется значением имени «конь», т. е. определением понятия «конь»; 2) в приведенных Гуссерлем примерах он остается неизменным: эту клячу мы во втором предложении отнесли к тому же самому классу, к которому отнесли Буцефала в первом предложении.

В.И. Молчанов трактует соотношение значения и референции противоположным образом, утверждая зависимость референции от контекста, и даже усиливает тезис Гуссерля, предпринимая попытку контекстуализировать не только «предметную соотнесенность» (повторю, что в данном контексте ее следует отличать от референции), но и значение имени «конь». «Можно, конечно, сказать: и Буцефал – конь, и эта кляча – конь, но этим как раз подчеркивается различие значений выражения "конь" » 6. По моему мнению, в этом рассуждении разнообразие субъектов предложения неправомерно проецируется на значение предиката. Конечно, различие между Буцефалом и этой клячей разительно, и в речи мы можем его даже акцентировать:

- Эта кляча что, тоже конь!?
- Именно. Не Буцефал, конечно, но конь. (Смысл этой реплики может быть таким: «Конечно, призов на скачках не возьмет, но воду возить на нем можно».)

В этом диалоге подчеркивается, что Буцефал и эта кляча – несмотря на бросающиеся в глаза различия – имеют и некоторые общие черты, которые подразумеваются под словом «конь», что позволяет говорить о его едином значении для всех контекстов. Если мы говорим «эта кляча – ТОЖЕ конь», то здесь подчеркивается не «различие значений» этого слова, а различие между двумя конями. Конечно, здесь следует, вслед за В.И. Молчановым, сделать поправку на омонимию: слово «конь» означает не только животное, но и гимнастический снаряд и шахматную фигуру. Более того, легко можно представить себе ситуацию, в которой возможна реплика «Да какой же это конь – это же кляча!». В этом случае, очевидно, слово «конь» означает не всех коней, а только резвых, статных и т. п., т. е. здесь термин используется не в родовом, а в видовом значении, - но важно, что в любом случае омонимия ограничена единством значения для определенного класса случаев употребления слова. Неограниченная контекстуализация значения и референции, при которой фактически «поливалентность» общего термина превращается в омонимию, в конечном счете делает невозможной осмысленную речь 7 и коммуникацию.

Подведем итог. У Гуссерля между речью и референцией в качестве посредующего звена стоят значения как a priori опре-

деленные идеальные предметы, которые обеспечивают также определенность референции. Однако: 1) эта определенность достигается за счет необоснованного гипостазирования значений; 2) это гипостазирование неэффективно при интерпретации речи, т. е. при ответе на главный семантический вопрос о значении того или иного выражения (в устах того или иного агента речи, в том или ином контексте). Противоположная тематизация значения, связывающая речь и действительность непосредственным образом, предложена, в частности, Д. Дэвидсоном. Ниже рассматриваются основные положения теории значения Дэвидсона и главные различия между семантическими концепциями Дэвидсона и Гуссерля.

3 Интерпретативная конституция значения у Дэвидсона

Центральный тезис Дэвидсона гласит: слова имеют значение только в контексте *интерпретируемой* речи, т. е. речи, которая *может быть понята* собеседником; иначе говоря, для языка конститутивное значение имеет транслируемость (learnability), возможность его освоения слушателем, который (до интерпретации) этим языком не владел⁸.

Если говорящий хочет быть понятым, он должен стремиться к определенной интерпретации его слов, а потому он должен предоставить своей аудитории ключ к таковой... Требование транслируемости, интерпретируемости обусловливает наличие нередуцируемого социального фактора и показывает, что невозможно подразумевать что-либо под словами, которые не могут быть корректно расшифрованы другим (курсив мой. – E. E.)9.

В этом пункте следует отметить контраст между *перцептивной* стратегией Гуссерля и *интерпретативной* стратегией Дэвидсона в теории значения: для Дэвидсона восприятие предмета (будь то чувственное или идеативное) является не *предпосылкой*, но следствием интерпретируемости (значимости, Bedeutsamkeit) речи. Предметы и классы предметов «даны» нам, по Дэвидсону, не непосредственным образом, но как референция имени, которая определяется в коммуникации, т. е. в интерпретации речи; субъект-объектное отношение опосредовано отношением интерсубъективным. Как показывает процитированный пассаж, этот тезис Дэвидсон понимает радикально: не только в том (тривиальном) смысле, что значения слов в речи другого открываются нам в ходе интерпретации, но и в том (нетривиальном) смысле, что наши «собственные» значения (значения выражений в нашей собственной речи, в том числе «внутренней» речи, произносимой в «одинокой душевной жизни») определены лишь постольку, поскольку наша речь доступна интерпретации «извне». В этом смысле С. Кремер говорит о «герменевтическом» сдвиге в теории значения Дэвидсона¹⁰.

Построение теории значения как теории интерпретации при отказе от эйдетической онтологии обусловливает второе кардинальное отличие семантики Дэвидсона — тезис о неустранимой неопределенности значения. Точнее, здесь следует говорить и о недоопределенности значения и о процессе его доопределения в ходе коммуникации. Динамичность значения (как доопределяемого) у Дэвидсона обусловлена следующими тремя предпосылками:

- 1. Определение значения предложения как условий его истинности, а значения имени как дескрипции (дефиниции) определенного класса объектов.
- 2. Принцип контекстуальности для значения имени и предложения, согласно которому а) имя не имеет значения (и, соответственно, референции) само по себе, но обретает его в контексте класса предложений, в состав которых оно может входить¹¹; б) значение предложения определяется в контексте более или менее целостной и когерентной системы утверждений.
- 3. Тезис о холистическом характере речевого поведения, предполагающий его (всегда неабсолютную) внутреннюю когерентность (в частности, логичность в рассуждениях и последовательность словоупотребления) как необходимое условие интерпретируемости и, соответственно, семантической нагруженности выражений.

По Дэвидсону, интерпретация речи разворачивается в два этапа. На первом этапе осуществляется интерпретация предложения, в ходе которой выявляется его значение, т. е. условия, при которых агент речи считает его истинным (и, соответственно, условия, при которых он это предложение отрицает). Результатом этого этапа являются «Т-предложения», форму которых Дэвидсон определяет в опоре на понятие истины А. Тарского. Пример: «Предложение "идет дождь" в устах индивида X является истинным тогда и только тогда, когда (вокруг индивида Х в момент произнесения этого предложения) идет дождь». В этом предложении на метаязыке соотносится предложение объектного языка («идет дождь») и условия его истинности, т. е. соответствующие (действительные или возможные) факты. На втором этапе устанавливается значение и референция отдельных имен как тот «вклад», который они (имена) вносят в значение предложения, входя в него на месте субъекта или предиката. Холистический характер речи и структура интерпретации обусловливает два методологических требования:

- при интерпретации отдельного предложения учитывать максимальное многообразие ситуаций, в которых оно произносится (утверждается или отрицается);
- при интерпретации термина учитывать максимальное многообразие предложений, в которых он осмысленным образом используется.

Но всегда возможное расширение «базы» интерпретации (учитываемых ситуаций и предложений) обусловливает неустранимую незавершенность интерпретации и — в силу ее конститутивного семантического значения — недоопределенность значения. Если у Гуссерля сфера значений предзадана априори как определенный эйдетический регион, то у Дэвидсона она демонстрирует коммуникативно опосредованную динамику.

Примечания

¹ *Husserl E.* Gesammelte Schriften. Bd. 7. Formale und transzendentale Logik. Hrsg. v. E. Ströker. Hamburg, 1992. S. 174.

- ² Ibid. S. 24–25.
- ³ Ibid. S. 23.
- ⁴ Конечно, эта критическая аргументация затрагивает не только гипостазирование простых перцептивных качеств, но и весь универсум «значений» как идеальных предметов. Онтологическую избыточность и семантическую неэффективность допущения идеальных значений хорошо иллюстрирует также непереводимость текстов, написанных на естественных языках, на другие языки.
- 5 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II (1). М., 2001 (перевод В.И. Молчанова). С. 56. Далее \mathcal{I} И.
- ⁶ *Молчанов В.И.* Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 162.
- ⁷ Единство (инвариантность) значения необходимо уже в самом простом рассуждении. «Сократ мудр» (1). «Сократ лыс» (2). Можно ли отсюда сделать вывод, что некоторые мудрецы лысы? Если имя Сократ в (1) и (2) имеет разные значения, то едва ли.
- ⁸ В этом смысле Дэвидсон, развивая куайновское понятие радикального перевода, говорит о «радикальной интерпретации».
- 9 $\it Davidson$ $\it D.$ Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford, 2001. P. 28.
- ¹⁰ Krämer S. Sprache-Sprechakt-Kommunikation: Sprachtheoretische Positionen der Gegenwart. Frankfurt a/M, 2006. S. 176.
- 11 Ср.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, тезис 3.3 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 13.

Роман Громов

Феноменология: философский прорыв или возрожденная схоластика (критика и самообоснование ранней феноменологии)

В своей программной статье «Философия как строгая наука» Гуссерль упоминает об упреке, которому постоянно подвергают представителей дескриптивной психологии. Он пишет: «Те немногие психологи, которые подобно Штумпфу, Липпсу и близко к ним стоящим ученым ... смогли оценить толчок, сделанный Брентано психологическому исследованию и означающий собой в подлинном смысле эпоху, и поэтому стремились продолжить исходившие от него начала аналитически описательного исследования интенциональных переживаний, либо совершенно не удостоились внимания со стороны фанатиков экспериментального метода, либо, если они занимались экспериментом, были ими оценены лишь с этой одной стороны. И все по-прежнему они постоянно подвергаются нападению в качестве "схоластиков"»¹. Должно ли, вопрошает Гуссерль, клеймо схоластики лечь на феноменологического аналитика? Там же он замечает, что будущие поколения будут иметь достаточный повод изумляться тому, что «первые новые попытки серьезно исследовать имманентное, и исследовать притом единственно возможным способом имманентного анализа или, скажем лучше, анализа сущности (Wesensanalyse), могли быть заклеймены как схоластические и отброшены в сторону»².

Это замечание Гуссерля оказалось пророческим: сегодня, по прошествии более века с момента публикации «Логических исследований», ассоциация гуссерлевского учения со схоластикой встречается крайне редко и может показаться надуманной. Однако после выхода в свет «Логических исследований», в первой четверти прошлого века, эта ассоциация не была чем-то

исключительным и возникала у представителей разных философских течений. Например, Вильгельм Дильтей в «Построении исторического мира в науках о духе» (1910) говорит о «психологической схоластике», подразумевая при этом брентановскую школу и концепцию Гуссерля: «Вслед за естественнонаучной атомистической психологией возникла школа Брентано, которая является психологической схоластикой. Вель в этой школе вволились такие абстрактные сущности, как "способ отношения" (Verhaltungsweise), "предмет", "содержание", из которых она пытается компоновать жизнь. Свое крайнее выражение этот подход получил у Гуссерля»³. Вильгельм Вундт в работе «Психологизм и логицизм» (1910) вводит понятие «схоластический логицизм», толчок к которому в психологии дал все тот же Франц Брентано: «Мощный толчок к представленному сегодня в различных оттенках схоластическому логицизму дали, с другой стороны, усилия Франца Брентано по реформе психологии. Вновь в этом случае основу образует ярко выраженный психологизм. Однако заимствованные из настроения времени психологистские мотивы связываются здесь с присущим проницательному интерпретатору аристотелевской психологии схоластическим навыком мышления. Помимо представителей неосхоластики в собственном смысле, выдающиеся психологи и логики схоластического логицизма были инспирированы Брентано, вне зависимости от того, пытаются ли они связать, подобно ему, психологизм и логицизм, как Алексиус Мейнонг, К. Штумпф и др., или же объявляют войну любой подобной половинчатости, как Эдмунд Гуссерль, который в безоглядно проведенном логицизме пытается превратить саму психологию в рефлектирующее расчленение понятий и слов»⁴. Сходные оценки мы встречаем в книге «Немецкая философия 20 века» Вилли Муга (1922), отмечающего связь Брентано и Гуссерля со средневековой схоластикой⁵; в философском словаре Генриха Шмидта 1931 г., где говорится о заимствовании схоластических методов в исследованиях Брентано, Мейнонга и Гуссерля⁶. В этом же духе Эрих Пшивара в статье «Платонизм. Платон, Баадер, Франц Брентано» (1928) видит в учении Брентано возрождение аристотелизма и схоластики⁷. И этот ряд при желании можно было бы продолжить.

Собирая из этих отзывов единую картину, можно сказать, что оценка брентановской школы и ранней феноменологии Гус-

серля как модифицированной разновидности схоластического мышления встречается у разных авторов, принадлежащих к различным, порой полярным, направлениям в философии и психологии того времени (как, например, Дильтей и Вундт). Это, однако, не означает, что в основе подобной критики со стороны столь разных авторов не могли лежать схожие содержательные мотивы. Термин «схоластика» вводился ими скорее с целью систематической критики, а не в результате строгой историко-философской реконструкции. Большей частью он нес полемическую нагрузку и использовался в качестве критического понятия (Kampfbegriff). Речь шла, как правило, не столько о буквальных заимствованиях, сколько о схожем образе мышления или парадигматических пересечениях со схоластикой.

На это можно было бы заметить, что упрек в схоластике («неосхоластицизме») встречается в немецкой философии XIX в. довольно часто, он раздавался не только в адрес брентанистов или феноменологов, но даже Канта. В связи с этим, видимо, напрашивается вывод, что упрек в схоластике в адрес феноменологии представлял собой, скорее, расхожий полемический оборот, что мы имеем здесь дело с популярными риторическими тропами философии того времени. Отчасти соглашаясь с этим замечанием, мы тем не менее полагаем, что такого рода оценки феноменологии не должны считаться просто метафорами, они весьма точно отражают тот конкретный исторический контекст, в котором формировался образ ранней феноменологии. Феноменология Гуссерля естественным образом вписывалась в современный философский ландшафт, в частности, она воспринималась на фоне усиливающегося неосхоластического движения, с которым напрямую ассоциировался Франц Брентано, хорошо известный современникам своими историко-философскими работами об Аристотеле, исполненными в явном томистском духе. Тень «аристотелика», бывшего католического священника Франца Брентано, ложилась на его ближайших учеников, и в том числе на Гуссерля. В вышеприведенных отзывах феноменология Гуссерля рассматривается как прямое продолжение брентановской школы, а за Брентано закрепляется роль посредника между неосхоластикой XIX в. и феноменологией8.

Следует учитывать, что понятия «схоласт» и «неосхоластика» на рубеже XIX-XX вв. несли для современников комплекс коннотаций, который сегодня, в отрыве от исторического контекста, просматривается не так явно. Это было время, когда неосхоластическое движение оформилось в одно из влиятельнейших философских направлений9. Указанное движение зародилось в разных странах во второй трети XIX в. и первоначально не вызывало заметного резонанса в немецкой философии, представленной в протестантских научных центрах. В немецких философских обзорах 60-х и 70-х годов неосхоластика либо вообще не упоминается, либо оценивается как локальное направление внутри католических учебных заведений. Показательными для восприятия неосхоластики на этом этапе можно считать «Очерки по истории философии нового времени» Фридриха Иубервега (1866), в которых «модифицированная схоластика», или «схоластический аристотелизм», отмечается мимоходом как доктрина, господствующая внутри католических школ¹⁰. Положение явно меняется к началу XX в. Индикатором качественного изменения ситуации могут служить работы Рудольфа Ойкена (Eucken), посвятившего полемике с неосхоластическим движением несколько статей. Во второй редакции работы «Философия Фомы Аквинского и культура Нового времени» 1910 г. (в первой редакции она вышла в 1885 г.) он заявляет: «Движение истории обнаруживает не только новое, но часто также придает новое значение старому. Так, мы переживаем это сегодня. Философию средних веков с ее высшим пунктом Фомой Аквинским мы считали преодоленной и законченной; что сохраняется от нее в отдельных кругах, казалось простым остатком прошлого. Но теперь якобы преодоленное вновь выходит на передний план жизни и требует не просто терпимости, но господства; оно объявляет, если не словом, то делом, войну всему сущностно новому, что принес ход времени. Оно объявляет войну не просто школьной философии, оно объявляет ее всей новейшей культуре. Ибо у Фомы для его последователей досточтимым становится не только решение технических вопросов, но совокупный образ духовной жизни, в особенности попытка установить твердую связь между религией и культурой, церковным учением и научным постижением. Таким образом, на кону стоит общий интерес»¹¹.

Драматизм заявления Ойкена становится понятным, если учесть, что в Германии век XIX, начавшийся секуляризацией (1803 г.) и продолжившийся неоднократными столкновениями католической церкви и государства («кельнские волнения» 1837–1841 гг., «культурная борьба» 70-х годов (Kulturkampf)), стал веком обострения конфессионального противостояния во всех сферах духовной и политической жизни. В конечном счете это противостояние вылилось не только в активизацию католической публицистики, теологической и философской мысли, но также в культурную и политическую мобилизацию католических кругов Германии (возникновение многочисленных католических социальных и культурных объединений после 1848 г., усиление ультрамонтанного движения, возникновение католического политического движения и учреждение в 1870 г. католической «партии центра» (die deutsche Zentrumspartei))¹². Поэтому теоретическое противоборство схоластике для многих ее оппонентов в Германии несло на себе следы более широкого конфессионального, политического и национального противостояния (неосхоластика и немецкий идеализм часто противопоставлялись как выражение романского и германского начал мышления). Брентановская школа, с которой ассоциировалась ранняя феноменология Гуссерля, признавалась современниками господствующим направлением в университетской философии католической Австро-Венгрии и воспринималась в этом свете как часть общего католического ренессанса (см. примеч. 8).

По-видимому, решающую роль в распространении указанной ассоциации между схоластикой и брентановской школой (феноменологией) сыграл Вильгельм Вундт. Именно Вундт дал развернутое обоснование тезису о феноменологии как форме схоластического мышления. В уже упоминавшейся нами работе он различает две линии в философии, первая из которых — психологизм — рождается вместе с английской эмпирической философией, а вторая — логицизм — «стара как сама философия» и восходит к диалектике Платона, логике Аристотеля и схоластике. Эта оппозиция не является самостоятельной, но образует часть общей полемики о методах научного исследования. В ее основе лежат два методических принципа — описание и объяснение,

которые в конкретной исследовательской практике дополняют друг друга, но в философских программах ошибочно и односторонне выдвигаются на передний план и противопоставляются. «Если под психологизмом понимают ту самую тенденцию в философии настоящего и недавнего прошлого, которая считает, что существенная задача философии исчерпывается психологическим анализом содержания опыта, то ясно, что он представляет лишь одну попытку редуцировать всю философию и науку вообще к чистому опыту, как он заключается в непосредственных фактах нашего сознания. В противоположность этому логицизм был бы попыткой, наоборот, на пути логической рефлексии дать отчет о связи явлений, в особенности о тех, что даны нам в собственном сознании» 13. Психологизм в трактовке Вундта – это ошибочное смешение теоретико-познавательного и психологического обоснования познания, при котором теоретикопознавательная проблематика природы и значимости познания подменяется генетической проблематикой его происхождения. Его образцовыми представителями называются Мах, ранний Теодор Липпс.

В трактовке Вундта ответом на психологизм становится логицизм, который в стремлении доказать абсолютную значимость познавательных принципов выступает против психологического (эмпирического) обоснования догики. Также это направление представляет собой, как подчеркивает Вундт, одностороннюю крайность, поскольку, ориентируясь на логику как образец научной строгости, логицисты подгоняют психическую жизнь под выбранные ими логические шаблоны, пытаются понять ее «как-либо логически интерпретируя ... или растворяя в диалектических понятийных конструкциях» ¹⁴. Общей чертой логицизма является рационализирующая интерпретация фактов сознания с опорой на метафизику. В зависимости от выбранной в качестве ориентира логико-метафизической модели Вундт различает в современном догицизме две ветви: диалектическую, восходящую к немецкому идеализму, и схоластическую, а именно ориентированный на традиционную логику «схоластический логицизм» 15. Такое разделение современной логики на диалектическую и схоластическую линии не кажется просто импровизацией Вундта. Нам представляется, что в основу данной классификации легло

сложившееся к середине XIX в. в немецкой философии размежевание в споре о сущности логики на сторонников «формальной» (традиционной) и «спекулятивной» (содержательной) логики 16. Стремление к оживлению традиционной (формальной) логики и позитивная переоценка ее значения для теории познания исходили в Германии, как верно отмечает Вундт, из школы Гербарта и представляли собой реакцию на философию немецкого идеализма. К этому можно добавить, что ключевую роль в этом процессе сыграло также движение неоаристотелизма во главе с Адольфом Тренделенбургом 17.

Подводя итоги развития логики в XIX в., Вундт признает, что трансцендентальная логика Канта и диалектическая логика Гегеля потерпели неудачу в своем стремлении стать органоном научного познания. Логические устремления настоящего, «отвлекаясь от остаточных влияний трансцендентальной и диалектической логики» ¹⁸, идут в двух направлениях: первое нацелено на «реформу формальной логики в смысле отвечающих духу времени обновления и углубления созданной в схоластике чистой [курсив мой. – P. Γ .], формальной логики»; второе пытается обосновать логику с помощью теории познания, «с чем соединяется опыт разработки органона в беконовском смысле, учения о методе научного познания на предоставленной современной наукой основе» 19. Сам Вундт содидаризируется с последним направлением. Таким образом, своим главным современным контрагентом в этом вопросе он считает проекты построения формальной логики и связанной с ней теории познания в качестве самостоятельной, автономной философской дисциплины. При внимательном прочтении оказывается, что Вундт незаметно, без особых оговорок и обоснования, связывает формализм в логике с априоризмом в теории познания, формальную логику в этой части он называет также «чистой логикой», имея в виду ее предполагаемую независимость от эмпирических наук. При этом он подчеркивает, что подобная трактовка догики имеет сходастические истоки. Формальная логика в этом смысле не может называться аристотелевской, поскольку последняя не была замкнутой формальной дисциплиной. Как подчеркивает Вундт, логика Аристотеля была весьма далека от идеи априорной науки о формах мышления и соединяла в себе как эмпирические (психологические), так

и метафизические компоненты. Превращение аристотелевской логики в замкнутую дисциплину (практический инструментарий полемического мышления) произошло именно в схоластике и привело к тому, что в основу логики был положен анализ языковых форм, вследствие чего аристотелевская логика была лишена своей изначальной содержательной основы²⁰. Поэтому Вундт полагает: «Мы можем лаконично обозначить господствующие здесь направления, поскольку они, по сути, вновь возвращаются к образцу схоластической логики как *неосхоластические*»²¹.

Его аргументация основана на двух ключевых связках: вопервых, он рассматривает формализм в логике (в том числе трактовку традиционной логики в качестве формальной дисциплины у Канта и у Гербарта) как наследие схоластической традиции; а во-вторых, связывает формализм с современными (неэмпирическими) проектами обоснования логики (теории познания) в качестве автономной науки. В результате образцом схоластического логицизма оказывается теория познания Гуссерля. Таким образом, говоря о «схоластическом ренессансе» в современной ему философии, Вундт имеет в виду не только и не столько собственно католическую неосхоластику, но прежде всего концепции, ориентированные на докантовскую логическую традицию и возрождающие, на его взгляд, традиционные модели спекулятивных учений о познании. Самым заметным и влиятельным воплощением схоластического ренессанса оказывается брентановская школа и феноменология. Ключевая роль в этом отводится Францу Брентано²². Утверждение Вундта выглядит на первый взгляд парадоксальным ввиду того, что Брентано приобрел имя в первую очередь как автор «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874), в которой он выступил за психологию, построенную строго эмпирическим путем и избегающую метафизических предпосылок. Брентано также неизменно отстаивал идею психологического обоснования логики и в целом философии. Несмотря на это, именно его Вундт называет основателем схоластического логицизма. Он доказывает синкретический характер проекта Брентано, в котором соединились «логицистский психологизм», стремящийся к эмпирическому обоснованию логики и подчиняющий ее психологии, и «психологический логицизм», трансформирующий – в духе рациональной психологии – исследование духовной жизни в понятийный анализ с использованием схем схоластической логики. Образцом такой рационализирующей трактовки сознания он считает брентановскую концепцию интенциональности, его учение о суждении.

Таким образом, современный психологизм и логицизм не являются у Вундта несовместимыми полюсами философии, их отношения подчиняются особой диалектике, в результате которой на своих разных фазах они переходят друг в друга. «Ибо появление Брентано совпало с господством психологизма в философии, в особенности в логике. Сам Брентано отсюда получил первое побуждение к применению схоластических понятий и методов к современным проблемам на почве эмпирической психологии, т. е. в области, которая схоластическому логицизму гетерогенна настолько, насколько это возможно <...> Тем не менее у него и примкнувших к нему психологов сохраняли свою значимость факты и учения, унаследованные из эмпирической психологии. В психологических работах самого Брентано и брентановской школы логический порыв хотя и получал повсеместно мощное развитие в понятийных анализах, которые выдавались за анализ психологический; но нигде подобное логическое членение психических переживаний не достигало более чем гипотетической значимости <...> Чтобы одержать верх, сама логика должна была стать ареной нового, вошелшего в школу при схоластике логицизма. Если в таком случае психология со своей стороны становилась простым полем применения понятийного анализа, его господство отныне не могло быть оспорено. Это позиция, которую занял в конце концов Гуссерль, после некоторого отклонения на психологисткий путь»²³.

Вундт дает крайне негативную оценку результатов феноменологического подхода (образцом феноменологии для него служат «Логические исследования» Гуссерля). В ходе феноменологического исследования целостные переживания расчленяются на элементарные «акты», или «интенции», которые, в свою очередь, членятся на абстрактные моменты («материя», «качество» как неотъемлемые компоненты интенций). Согласно этим абстрактным моментам определяются видовые формы переживаний, устанавливается их иерархия. В конце пути анализ упирается в далее не разложимые переживания, которые и выступают

в качестве последних видовых качеств. «Я должен откровенно признаться, – говорит Вундт, – что мне, несмотря на внимательное изучение, не удалось открыть ясных позитивных дефиниций рассматриваемых здесь логических фундаментальных понятий, как истина, вероятность, очевидность, абстракция и т. д. И хотя я обнаружил много проницательных высказываний о том, чем все эти вещи не являются, но ни в одном фрагменте не нашел достаточного объяснения того, что же они есть на самом деле или чем их считает сам автор. Гуссерль – выдающийся критик. В разрушении ему нет равных. Но его собственные разработки <...> чрезвычайно скудны <...> они сводятся в конечном счете к "indem per indem"²⁴, к номинальной дефиниции, которая даже не является тем, чем обычно бывает ординарная номинальная дефиниция: перефразированием одного выражения с помощью других, известных выражений»²⁵. Вундт утверждает, что в исследовании абстракции и очевидности Гуссерль не приходит к позитивным психологическим или теоретико-познавательным определениям. Логический и теоретико-познавательный анализ заменяется у него простым членением и дифференциацией остающихся неопределенными переживаний. В частности, исследование абстракции завершается ссылкой на непосредственно данную интуицию общих предметов, которая называется особым видом «осушествления значений» (Bedeutungserfüllung), исследование очевидности завершается указанием на то, что это специфическое переживание, соединяющее «интенции значения» и их «осуществления», своеобразие которого можно пережить и признать, но нельзя объяснить психолого-генетически. Вундт утверждает: «Безусловно, подобные дефиниции не являются психологическими в традиционном смысле и в равной мере не являются теоретико-познавательными. Но некий вид нативистической психологии в них все же заложен. Поскольку фактически именно с этой ссылкой на непосредственное переживание выражен отказ не только от любой психологической интерпретации ... но также от любой логической... Как относится своеобразие математической абстракции к своеобразию физикалистской абстракции, как относится изолирующая абстракция к абстракции генерализирующей, и уж тем более как обстоят дела с обеими в их различных сферах применения, как логически фундированы понятия индивидуума, вида, рода и т. д., все эти вопросы замалчиваются посредством замечания, что каждый из этих видов абстракции суть специфическое переживание, которое можно проиллюстрировать (aufzeigen), но нельзя дефинитивно определить»²⁶. Гуссерль побуждает нас к определенным специфическим переживаниям, но эти переживания остаются неопределенными. Нам постоянно остается, говорит Вундт, пережитый психический процесс, который от приставленной к нему понятийной лестницы ничего не приобрел и не потерял.

На это можно было бы ответить, что феноменология есть исключительно дескриптивное исследование, и оно не ставит перед собой цель научного или теоретико-познавательного объяснения опыта сознания. Она мыслилась как подготовка и фундамент теории познания. Именно на это укажет Гуссерль в своем ответе на критику Вундта. Однако Вундт полагает, что феноменология не может считаться также дескрипцией в строгом смысле. Феноменологический анализ является вторичным, производным от естественной языковой практики и сложившейся в ней артикуляции ментальных явлений и понятий²⁷. «Логический каркас, охватывающий это содержание номинальных дефиниций, состоит опять же в целом из двух составных частей: из диалектического членения понятий и силлогистического подведения понятий. Любое содержание сознания, рассмотренное догически, должно быть как-либо дано и должно быть как-либо отнесено к предмету. Это диалектическое членение дает понятия акта и интенции. Под них затем подводится любое особое содержание, и этот опыт, наконец, повторяется согласно принципу суперпозиции актов, пока не достигнут специфического качества единичного переживания <...> Это тот же самый метод комбинированной диалектики и силлогистики, который в связи с аристотелевской физикой и метафизикой сформировала схоластика, с той лишь разницей, что логицистская точка зрения выдержана [здесь] более строго. В то время как схоластическая психология, которая была далека от намеренной борьбы против психологизма, наряду со своими понятийными различиями и словесными дефинициями все же не была полностью лишена попыток психологического анализа явлений, современный схоластицизм ведет себя радикальнее. Он дает слово в психологии только логике»²⁸.

Критика Вундта была хорошо известна Гуссерлю и вызвала его живейшую реакцию. Из контекста ясно, что именно Вундта имеет в виду Гуссерль в «Философии как строгой науке», говоря о фанатиках экспериментальной психологии и упреках в схоластике. Полемике с Вундтом была посвящена также значительная часть черновика предисловия к новому изданию «Логических исследований», над которым Гуссерль работал в сентябре 1913 г.²⁹ Эта часть предисловия представляет особый интерес по меньшей мере по двум причинам: этот фрагмент автобиографичен и дает представление о развитии авторского самосознания основателя феноменологии; кроме того, здесь выпукло намечен способ обоснования феноменологии, который встречается не только у Гуссерля, но также у некоторых его последователей, что позволяет говорить об общей стратегии самообоснования в ранней феноменологии³⁰.

Гуссерль признается, что сначала «странный» упрек в логицизме вызвал у него недоумение: Вундт столь вольно обращается с «Логическими исследованиями», что часто до неузнаваемости меняет смысл рассматриваемых понятий и положений. Тем не менее эта работа, говорит Гуссерль, «действительно меня очень сильно заинтересовала и глубоко задела»³¹. Ее значение видится ему в том, что она наглядно демонстрирует дистанцию между подходом, разделявшимся прежним поколением ученых второй половины XIX в., и подходом, принятым в феноменологии. Оценка феноменологии как логицизма (концептуального анализа и конструирования сознательной жизни) свидетельствует, как убеждает Гуссерль, о ее полном непонимании. Однако речь в данном случае должна идти не о случайном, индивидуальном недоразумении, но о типичном взгляде из прошлого. Полемику с Вундтом Гуссерль изображает как спор поколений – прошлого и настоящего, тем самым он «нейтрализует» критику Вундта, изображая его представителем уходящей научной эпохи с присущими ей стереотипами и ложными установками в трактовке феноменологии. Как «подлинно априорный философ» Вундт ищет и не находит в феноменологии то, к чему привык он сам, а именно понятийное конструирование, генетическое объяснение, дедукцию.

Решающий аргумент Гуссерля состоит в том, что наряду с множеством неточностей в трактовке отдельных понятий и осо-

бенностей феноменологического подхода Вундт упустил главное – строго интишивный характер феноменологического исследования. Задача феноменологии в «Логических исследованиях» заключается в подготовке решения теоретико-познавательных вопросов путем исследования познавательного опыта в его непосредственной, интуитивной данности до каких-либо теоретикопознавательных и научных объяснений. «Целое бытие и жизнь феноменологии есть не что иное, как радикальнейшая внутренняя погруженность (Innerlichkeit) в дескрипцию чисто интуитивных данностей, и если Логические исследования означают прогресс, то он сначала и в первую очередь заключается в том, что, хотя прежде было много сказано о дескрипциях и в отдельности были сделаны также многие ценные констатации, однако ранее недоставало радикализма созерцания, как я бы это назвал, недоставало абсолютно беспредрассудочного и потому столь свободного от привнесений погружения в феномены и к тому же погружения столь систематичного»³². Вундт не понял феноменологический подход не просто из-за промахов в интерпретации отдельных понятий, он упустил главное, что феноменологическое исследование - это особый опыт и специфическая коммуникативная ситуация. Работа феноменолога состоит в том, чтобы, отталкиваясь от языка, вызывать в себе переживания, благодаря рефлексии анализировать их и терминологически фиксировать результаты анализа. Поскольку речь идет о рефлексивном анализе собственных переживаний, взаимопонимание между исследователями достигается здесь лишь благодаря соучастию, т. е. попытке непредвзятого воспроизведения описываемого опыта другого. Так как в этой сфере отсутствуют интерсубъективные критерии проверки, а собственный опыт феноменолога не может быть наглядно продемонстрирован, важнейшим условием коммуникации становится добрая воля и доверительная готовность к соучастию. Можно сказать, что эпохе у Гуссерля – это не просто полготовка феноменологической дескрипции, но также шаг к вступлению в феноменологическую коммуникацию, предполагающую добровольную самоотдачу, научное и личное самоотречение. «Пусть читатель попытается хотя бы раз любую констатацию, которую я делаю в феноменологических связях, читать так, как будто он читает зоологическую или ботаническую

дескрипцию самого объекта, т. е. как выражение чего-то данного в созерцании и чего-то доступного созерцанию, и действительно первично доступного пониманию только благодаря непосредственному созерцанию. Эта попытка и означает изучение этой книги. И любое слово, сказанное об этой книге без этого выполняемого созерцания ... просто повисает в воздухе» 33. Гуссерль тем самым признает релевантной для феноменологии лишь ее имманентную критику, главная же ошибка Вундта состоит в отказе от солидарного соучастия в феноменологическом опыте, он чурается его (verschmäht) из-за собственных научных предрассудков, в частности по причине негативного отношения к рефлексивным методам исследования. В указанном строго интуитивном способе феноменологического исследования Гуссерль видит его принципиальное отличие от традиционного рационализма и «схоластического онтологизма» 34.

В ответе Гуссерля примечательно то, что он описывает свое многолетнее развитие не как совершенствование модели описания или понятийного языка феноменологии, но в виде совершенствования методов созерцательной практики и личной искусности в ней. Буквально он пишет: «Уже более двух десятилетий вся моя работа движется в имманентном созерцании, при беспримерных усилиях я научился видеть и удерживать увиденное на расстоянии от привнесений. Я вижу феноменологические отличия. в особенности отличия интенциональности, так же хорошо, как вижу отличие этого белого и того красного в качестве чистых цветовых данных. Если кто-то абсолютно не может видеть отличия последнего вида, то сказали бы, что он слеп; если кто-то не видит отличия другого вида, то я ничего не могу поделать и вынужден еще раз сказать, что он слеп, пусть это даже означает слепоту в расширенном смысле. Могу ли я позволить сбить себя с толку тем, что Вундт дедуцирует в отношении меня *a priori* с помощью в высшей степени остроумной исторической конструкции, что эти отличия ... суть логические конструкции, превращение действительных данных восприятия в схоластическую логику и т. д.?»³⁵ Феноменология для Гуссерля не просто теоретическая система концептуальных положений, но также особая профессиональная исследовательская практика, которая требует специальной (длительной) подготовки и раскрывается в своем

подлинном измерении лишь тому, кто прошел специальную выучку: «Биолог, смотрящий в микроскоп, видит значительно больше, чем грузчик, он научился видению, которому тот не обучался. Продемонстрировать это видение он не может никому, и если бы кто-то имел априорные доказательные основания, запрещающие определенный сорт видения, того никогда не смог бы убедить даже микроскоп»³⁶.

Здесь следует сразу оговориться, что Гуссерль был далек от идеи элитарности феноменологического познания, а следовательно, и от требования специфически философской или феноменологической дидактики. Овладение феноменологическим методом и наставничество в феноменологии фундаментально не отличаются от научного обучения в других научных областях: «Кант любил говорить, что можно научиться только философствованию, а не философии. Что это такое, как не признание ненаучности философии? Насколько простирается наука, действительная наука, настолько же можно учить и учиться, и притом повсюду в одинаковом смысле. Никогда научное изучение не является пассивным восприятием чуждых духу материалов, повсюду оно основывается на самодеятельности, на некотором внутреннем воспроизведении со всеми основаниями и следствиями тех идей, которые возникли в творческих умах»³⁷.

Представленная полемика между Вундтом и Гуссерлем может служить, по нашему мнению, примером иллюзорного философского диалога, поскольку каждый из участников отвергает исходные постулаты оппонента. Оба автора адресуют другу внешне один и тот же упрек в априорном конструировании и разрыве с опытом, исходя при этом из принципиально разных концепций научного исследования и опыта сознания. Превращение коммуникации в монолог отчасти объясняется тем, что оба философа используют одни и те же методы критики, не прибегая к имманентной реконструкции, они «деконструируют» концепции друг друга с внешней им точки зрения. Вундт выстраивает аргументацию на основе своей исторической диалектики психологизма и логицизма, Гуссерль стилизует спор в полемику двух поколений, в которой оппоненту отводится незавидная роль недопонимающего, отставшего прошлого. Между тем критика Вундта и ответ на нее Гуссерля затрагивают ключевые положения феноменологического подхода, в частности, в фокусе внимания оказывается понятийный язык феноменологии, принятая в ней модель описания и в целом претензия Гуссерля на построение философской науки на строгом интуитивном основании. Иначе говоря, упрек в понятийном конструировании ставит под вопрос в целом идеологию «рационального интуитивизма», как называл феноменологию Гуссерль в черновике предисловия. В этой связи имеет смысл попытаться реконструировать содержательные точки соприкосновения в этой дискуссии. В первую очередь речь должна пойти о гуссерлевской практике дескриптивного исследования.

Источник настоящего спора видится нам не в роковых недоразумениях Вундта или Гуссерля, а в комплексном характере самой феноменологической дескрипции. Мы полагаем, что оба автора обращаются к разным компонентам и этапам феноменологического исследования. На деле понятие дескрипции как у Брентано, так и Гуссерля означает весьма сложную, комплексную исследовательскую практику. В лекциях по дескриптивной психологии у Брентано выделялось пять последовательных этапов дескриптивного исследования: переживание, выделение, терминологическое фиксирование, индуктивное обобщение, дедуктивное применение³⁸. Гуссерль в «Логических исследованиях» намеренно дифференцирует два качественно отличных этапа дескриптивного исследования – анализ и интерпретацию, точнее, он различает «интуитивный сущностный анализ» (intuitive Wesensanalyse) и его «понятийное фиксирование» (begriffliche Fassung)³⁹. Это различие, как мы покажем далее, играет важную роль у Гуссерля в объяснении возможности заблуждения в феноменологии и в критике концепции интенциональности Брентано. Гуссерль в своем ответе Вундту делает акцент на интуитивной составляющей феноменологического исследования и оставляет в стороне его понятийный каркас. Напротив, Вундт обращает внимание на принятую в «Логических исследованиях» практику понятийной интерпретации, подчеркивая ее схоластические истоки. В дальнейшем мы рассмотрим, насколько оправдана критика Вундта в этом ограниченном смысле, т. е. применительно к выбранному Гуссерлем языку дескрипции и к его практике интерпретации феноменологического анализа. Мы попытаемся ответить на этот вопрос на основе историко-философской реконструкции истоков дескриптивного подхода у Брентано и Гуссерля. Для этого мы должны еще раз вернуться к критике Вундта и конкретизировать его характеристику схоластического логицизма в той ее части, которая напрямую затрагивает дескриптивную практику в психологии Брентано и в феноменологии Гуссерля.

Вундт фактически утверждает, что схоластическая логика стала инструментом феноменологического исследования, а феноменологическая дескрипция на деле представляет собой не что иное, как понятийный анализ и конструирование. В связи с этим в его весьма пространной характеристике схоластического логицизма мы выделим три важные с нашей точки зрения идеи.

Во-первых, логицизм (в том числе современный) стремится в психологии не только к систематическому описанию душевных способностей, но также к расположению их в едином систематическом порядке в виде единой родо-видовой иерархии. Характерное для него стремление к логическому членению душевных активностей выражается не только в их упорядочивании согласно различным признакам, но в ранжировании душевных способностей по степени универсальности, т. е. в подведении специфических функций под все более и более общие концепты⁴⁰.

Во-вторых, для логицизма характерна склонность к дуальному, или дихотомическому, делению психических активностей. В данном случае аристотелевская дихотомическая схема спецификации родовых понятий традиционно переносится на всю душевную жизнь⁴¹. Вундт имеет в виду принцип аристотелевского учения о дефиниции, традиционно применявшегося в психологии. Напомним, что у Аристотеля родовое понятие делится на взаимоисключающие друг друга виды (т. е. имеющие несовместимые отличительные признаки). Например, род «животные» может делиться на «животных, живущих на суше» и «живущих в воде» или на «животных разумных» и «неразумных». Таким образом, животное, подпадающее под одно видовое определение, не может подпадать под другое (быть одновременно разумным и неразумным). Один и тот же объект одного и того же рода не может одновременно принадлежать нескольким видам. Эта схема спецификации применительно к душевным способностям выражалась в разведении их на взаимоисключающие видовые противоположности, к примеру, в разделении душевных активностей

на мышление и волю, самого мышления на утвердительный и отрицательный модус суждения, в разведении эмоций на полюса любви и ненависти и т. п.

В-третьих, логицизм исходит из признания базисной роли логического мышления и переносит логические нормы и формы мышления на прочие виды опыта, можно сказать, что логическое мышление рассматривается как неотъемлемая часть опыта сознания в целом.

В дальнейшем мы рассмотрим дескриптивный подход Гуссерля в свете этих характеристик и попытаемся проанализировать, определяют ли они — если да, то в чем — логику и своеобразие феноменологической дескрипции в «Логических исследованиях». Поскольку подход Гуссерля был продолжением и развитием дескриптивных исследований брентановской школы, мы начнем с анализа истоков концепции дескрипции у Брентано, которая будет служить нам точкой опоры в поиске подходов к Гуссерлю.

Известно, что Брентано на венском этапе различал внутри психологии два направления исследований – дескриптивное и генетическое. Первое имеет целью установить главные элементы (части) сознания и способы их взаимосвязи, второе должно дать феноменам сознания каузальное объяснение⁴². Это различие дескриптивного и генетического подходов проводилось Брентано на основе современной научной систематики первой половины XIX в., в частности в опоре на работы Вильяма Вевелля⁴³. Вевелль был одним из влиятельнейших английских теоретиков и историков науки того времени. В своей «Философии индуктивных наук» (1840) он называет главной особенностью современной интеллектуальной истории формирование точного дескриптивного языка в ботанике⁴⁴. Прогресс в науке, подчеркивает он, почти всегда был связан с формированием «точного и интеллектуального» языка, свободного от недостатков языка естественного, «зараженного фантазией и эмоциями». Развитие искусственного языка во всех науках проходит два периода – этап спонтанного становления и этап сознательного систематического конструирования. Биология XVIII в. совершила научный прорыв именно благодаря переходу к системной разработке искусственного языка, дав в результате совершенный образец языка научной дескрипции. В связи с этим Вевелль полагает, что после нескольких веков исключительного господства физико-математических наук стала формироваться еще одна продуктивная научная ветвь в лице наук дескриптивных. В каждой научной сфере он различает познание феноменов и познание причин⁴⁵. Первый вид познания он называет феноменологией и считает уместным говорить, в частности, о феноменологической геологии, феноменальной глоссологии в языкознании. Задача подобных исследований заключается в том, чтобы дать точную дескрипцию, т. е. систематическую классификацию, исследуемых феноменов. В «Истории индуктивных наук» (1837), книге, использовавшейся Брентано, он выделяет класс «аналитико-классифицирующих» наук, в который включает минералогию, сравнительную анатомию, дескриптивную, или феноменальную, геологию, биологию, зоологию⁴⁶. Образцом для этого класса наук должна служить ботаника, как она оформляется в XVIII в., начиная с Линнея. Ботаника Линнея может служить моделью для других дескриптивных наук, поскольку в ней впервые была осуществлена успешная попытка создать точный язык науки. Таким образом, для Вевелля и для многих его современников именно ботаника являлась образцом системного конструирования точного искусственного научного языка. Можно утверждать, что брентановская концепция дескриптивной психологии была во многом инспирирована трудами Вевелля, а последний был посредником между дескриптивным естествознанием XIX в. и психологией брентановской школы. Брентано дифференцирует дескриптивный и генетический подходы в психологии на основе схемы Веввеля, в том числе прибегая к терминологическим заимствованиям (он называет дескриптивную психологию психогнозией по аналогии с обозначением у Вевелля феноменологической геологии в качестве геогнозии) 47 .

Для нас в связи с этим важно отметить, что в долиннеевской и в линнеевской ботанике в основу научной систематики и дескриптивного языка было положено аристотелевское учение о дефиниции. Три четверти «Философии ботаники» (1751) Линнея посвящено методу дефиниции, причем Линней широко использовал понятийный аппарат схоластической логики. Как неоднократно отмечалось в критической литературе, Линней оставался на почве аристотелевско-схоластической модели познания.

Несмотря на то что его собственная систематика растений строилась на основе отдельных выбранных им признаков («искусственная система»), он не отказывался от идеи сущностного познания и сущностной дефиниции (сущностной для растений он признавал функцию размножения и классифицировал их по строению генеративных органов), а также не отказывался от идеи естественных, объективных родовых различий. Регулятивным принципом его исследования оставался тезис о естественности рода. Роды не являются продуктом конвенции и не конституируются посредством классификации, но выявляются благодаря ей. Таким образом, дескрипция и классификация не были для него просто эвристическим средством для лучшей ориентации и экономии исследовательских усилий, но приближением к естественному порядку природы. Идеальной он считал классификацию, построенную с учетом всей совокупности данных признаков («естественная система»), которая отражала бы объективную иерархию в самой природе⁴⁸. Таким образом, несмотря на радикальную критику в посткартезианской философии и в физикалистских науках, аристотелевская логика, в частности учение о дефиниции, оставалась органоном познания в естественной истории вплоть до XVIII в., трансформируясь в метод научной систематики. Учение о дефиниции в этом модифицированном виде признавалось релевантным и вполне современным инструментом дескриптивного исследования. Именно в его совершенствовании Вевелль видит тот перспективный прорыв, который был совершен Линнеем.

Эволюция научной систематики в дескриптивных естественных науках на рубеже XVIII—XIX вв. представляется чрезвычайно важной для понимания дескриптивного подхода у Брентано, поскольку брентановская концепция формировалась через интерпретацию аристотелевского учения о дефиниции в духе современной научной систематики. О важности для Брентано учения о дефиниции говорит уже тот факт, что он посвящает ему два габилитационных тезиса (шестнадцатый и семнадцатый). Он неоднократно обращается к этому учению во всех своих крупных историко-философских сочинениях, посвященных Аристотелю, в историко-философских лекциях, а также в лекциях по логике и в разработках по метафизике⁴⁹. В брентановской интерпретации

аристотелевского учения можно выделить несколько ключевых моментов. Брентано представляет Аристотеля как родоначальника современной научной систематики и видит в его учении о дефиниции модель научной дескрипции и классификации 50. При этом он утверждает эволюционный характер учения Аристотеля. Если в «Метафизике» дефиниция давалась на основе одной выделенной части объекта, а связанная с ней классификация имела вид дихотомии, то в более поздней работе «О частях животных» Аристотель реализует комплексный подход и классифицирует животных с учетом разных групп признаков. Брентано изображает эволюцию Аристотеля в виде движения от «искусственной системы» к «естественной системе» классификации в смысле Линнея, т. е. как переход от классификации на основе ограниченной, выделенной самим исследователем группы признаков, к классификации с учетом всего комплекса наглядных свойств. Именно так в современной литературе описывалось развитие естественной истории от Линнея к Кювье⁵¹. Брентано также полагает, что Аристотель в ходе своего развития переоценил познавательные границы дефиниции: «Метафизика. Z, которая ограничивает дефиниции в строгом смысле слова одной-единственной категорией субстанции, нигде отчетливо не выражает убеждения, что мы фактически не обладаем понятиями субстанциональных отличий. Напротив, складывается впечатление, как если бы Аристотель в выбранных им примерах на деле указывал нам таковые. Вопреки этому Метеорология показывает самым определенным образом, что мы целиком лишены понятий субстанциональных отличий и что они должны быть заменены акцидентальными определениями, которые сопутствуют им [субстанциональным различиям] в качестве характерных свойств (Eigentümlichkeiten), а именно через указание на характерные активности, которые осуществляет соответствующий вид. Таковые наиболее заметны в случае живых существ, и потому также виды живых тел могут дефинитивно определяться нами лучше, чем виды тел безжизненных. Здесь взгляды Аристотеля усовершенствовались не только совершенно отчетливо относительно способа, каким следует определять, но также, как представляется, в отношении познаваемости субстанций, и мы видим их теперь стоящими очень близко к учению Локка и Лейбница.

<...> Равных убеждений придерживается затем также работа *De* Partibus Animalium. Не отличия самих субстанций, но характерные свойства, которые связаны с ними как типичные для них и которые в своей совокупности дают нам некий вид замены для них, мы должны использовать при дефинициях»⁵². Таким образом, дефиниции фиксируют не субстанциональные различия, а характерные, наглядно данные (акцидентальные) свойства. Следовательно, в основе дефиниции лежит не схватывание сущности (субстанции), а учет всех наглядных признаков и выделение характерных (собственных) свойств. Именно так, полагает Брентано, строится исследование у позднего Аристотеля в его «естественнонаучных» работах, а также в книге «О душе». Речь идет о фиксировании специфических активностей (питание, размножение, чувственное восприятие, интеллектуальные акты), присущих разным видам живых существ, на основании чего между ними полагаются субстанциональные различия.

В своей интерпретации Аристотеля Брентано явно стремится сблизить аристотелевское учение с современными эмпирическими подходами. Как и большинство его современников, он не приписывает дефиниции функцию каузального и сущностного объяснения, тем самым он отказывается как от «генетической», так и от «сущностной» дефиниции в схоластическом смысле definitio essentialis (definitio auidditativa, definitio metaphusikalis). Kak мы увидели, он ограничивает познавательные границы дефиниции феноменальной сферой, а также четко отделяет дефиницию как средство систематизирующего описания от каузального объяснения. Тем не менее можно сказать, что позиция Брентано все же шла вразрез с радикальной девальвацией дефиниции в качестве познавательного средства, которая имела место у многих современных ему логиков, в частности у Дж. Ст. Милля. Милль, отвергая различие реальных и номинальных дефиниций, видел в дефинициях лишь номинальные определения, не раскрываюшие природу самих вешей, но лишь разъясняющие значения понятий и слов. Как метод исследования дефиниция оценивалась им весьма низко – это лишь начальный шаг в познании, вспомогательный метод первичного фиксирования и систематизации явлений, который он не считал даже частью индукции⁵³. Между тем для Брентано дефиниция представляет собой не просто

концептуальный анализ или прагматическое средство систематизации. Он не отказывается от схоластического различия субстанциональных и акцидентальных свойств. Несмотря на то что родо-видовые определения нельзя назвать субстанциональными (сущностными), он полагал, что «по этой причине, безусловно, не будет неуместным сказать, что среди этих видов определений и различений одно соответствует значительно более радикальному различию в самих вещах. Если подобные определения сами не являются субстанциональными, то все же они суть знаки особого субстанционального родства, которое само по себе наблюдаться не может»⁵⁴. Это означает, что посредством дефиниции мы все же косвенным образом познаем субстанциональные различия. Систематизирующее определение имеет онтологическую значимость, с его помощью дифференцируются разные роды сущего и определяется категориальная принадлежность единичных явлений к тому или иному роду. Как отмечает Клаус Хедвиг, дескрипция у Брентано добивается не больше, не меньше как онтологически релевантного, категориального познания, открытия эмпирическим путем родовой определенности разных сфер исследования и тем самым установления категориального порядка для единичных вещей. Поэтому не удивительно, что в опыте дескрипции сохраняются варианты традиционного учения о дефиниции и категория x^{55} .

Прямая связь у Брентано учения о дефиниции с дескриптивным подходом становится явной уже из его классификации дефиниций. Он делит дефиниции на родо-видовые (классическое определение через указание рода и видового отличия) и номинальные. Кроме того, он делит дефиниции на номинальные и реальные (последние суть номинальные дефиниции, позволяющие познать помимо значения имени действительное или возможное бытие предмета)⁵⁶. В свою очередь, номинальные дефиниции делятся на номинальные дефиниции в узком и в широком смысле. Первые — это традиционные номинальные дефиниции в смысле разъяснения одного понятия через равнозначное и более понятное другое понятие. В тех случаях, когда подобное разъяснение невозможно, прибегают к номинальным дефинициям в широком смысле, которые Брентано называет дескриптивными и циркумскриптивными (zirkumskriptive Definition)⁵⁷.

Дескриптивные дефиниции разъясняют через указание на характерные свойства (Eigentümlichkeiten) (т. е. свойства, присущие исключительно данному виду явлений), а при случае если таковые не выявлены, через указание на случайные свойства, причины или следствия явления. Как видно, Брентано включает в понятие дескриптивной дефиниции три вида определений: собственные, случайные и каузальные. Циркумскриптивные дефиниции представляют собой разъяснение с помощью примеров⁵⁸.

Брентано был, безусловно, хорошо знаком с принятым в схоластике понятием дескриптивной дефиниции (definitio descriptiva, definitio naturalis). По всей видимости, он заимствовал характеристику дескриптивной дефиниции у французского томиста Антуана Гудана (Antoine Goudin, 1639–1695), книга которого «Philosophia Divi Thomae» была весьма популярна в середине XIX в. (с 1851 по 1860 г. она переиздавалась четыре раза) и имелась в домашней библиотеке Брентано. По-видимому, именно вслед за Гуданом он включает в понятие дескриптивной дефиниции упомянутые три вида⁵⁹. Однако имеется качественное отличие в схоластической и брентановской трактовках дескрипции. В схоластике дескриптивной дефиниции отводилась вторичная, вспомогательная познавательная функция. Несомненный приоритет отдавался сущностным дефинициям. Если сущностная дефиниция в схоластике имела дело с субстанциональными родо-видовыми свойствами, то дескриптивная дефиниция должна была фиксировать акцидентальные «собственные» или «привходящие» (случайные) свойства⁶⁰. В случае дескриптивных дефиниций речь шла лишь об установлении наглядных, эмпирических признаков, характерных для данного вида явлений, при этом без проникновения в его сущность. По этой причине дефиниции такого рода считались в схоластике неточными и оценивались невысоко. Также у Брентано задача дескриптивных дефиниций заключается в том, чтобы устанавливать по возможности характерные свойства, т. е. эмпирически доступные, неизменные признаки, того или иного класса явлений (*propria* в смысле схоластики). Однако у него definitio descriptiva качественным образом переоценивается. Отказавшись от сущностной дефиниции, Брентано тем не менее не отказывается от традиционной субстанционально-акцидентальной онтологической модели и от традиционных притязаний метафизики на выявление общего объективного порядка мира. Эта функция отводится им дескриптивной дефиниции. Таким образом, можно сказать, что традиционные задачи метафизики он надеялся решать с помощью современных эмпирических познавательных средств. В результате дескриптивная дефиниция оказывается у Брентано исключительным средством определения категориального порядка природы. Брентано вливает новое вино в старые мехи: он пытался разрабатывать традиционную метафизическую проблематику посредством современных, эмпирических методических средств, а именно на основе дескриптивного подхода, получившего развитие в современном естествознании.

Дескриптивная и циркумскриптивная дефиниции оказываются у Брентано ключевыми средствами именно психологического исследования. Это объясняется теми особыми задачами, которые ставились перед психологией в его философии. Психология признавалась им в качестве базисной философской дисциплины. Психологизм Брентано в этом смысле был продиктован неприятием кантовского априоризма и спекулятивного стиля философствования в духе немецкого идеализма. Он разделял общераспространенное в середине XIX в. убеждение, что онтология (учение о категориях) более не может строиться спекулятивным диалектическим или логико-дедуктивным путем. Он полагал также, что ключевым метафизическим понятиям (вещь, множество, единство, свойство, качество), разнообразным понятиям отношений (равенство, различие, континуум, возрастание), понятиям чувственных качеств и психических состояний (цвет, очевидность) нельзя дать дефиницию. Их смысл может быть разъяснен лишь через обращение к тем наглядным конкретным феноменам, которые стали основанием для их абстракции. Экспликация значения базисных понятий (непроизводных от других понятий) предполагает дескрипцию их интуитивного истока (Ursprung) и составляет задачу дескриптивной психологии как исследования феноменов сознания в их непосредственной данности. В результате психологическая дескрипция у Брентано наделяется функциями концептуального анализа базисных философских и научных понятий. Эта проблема именовалась в брентановской школе проблемой «истока представлений», ее разработку в разных областях мы встречаем практически у всех учеников Брентано, в том числе у раннего Гуссерля⁶¹. Главными методическими средствами такого концептуального разъяснения становятся циркумскриптивная дефиниция (введение понятия посредством перечисления показательных примеров) и дескриптивная дефиниция (установление характерных признаков явлений, обозначенных понятием).

Многие ключевые фрагменты в психологических исследованиях Брентано представляют собой не что иное, как поиск дескриптивных дефиниций различных классов психических активностей. Показательным в этом отношении является, видимо, самый знаменитый фрагмент его «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874), в котором проводится различие между физическими и психическими феноменами и вводится понятие интенциональности. Проследим содержание первой главы «О различии психических и физических феноменов» второй книги «Психологии с эмпирической точки зрения», фокусируя внимании на брентановских замечаниях относительно текущего способа исследования62. В параграфе первом он констатирует отсутствие единства и ясности в психологии в отношении понятий психических и физических феноменов. Параграф второй открывается замечанием: «Разъяснение, к которому мы стремимся, – не дефиниция по правилам традиционной догики. В последнее время логиков неоднократно подвергали нелицеприятной, свободной от предрассудков критике (и к тому, в чем их упрекали, не помешало бы добавить еще несколько слов). То, что мы здесь преследуем, есть прояснение двух понятий: "физический феномен" – "психический феномен" <...> И нам безразлично, какого рода средства для этого будут использованы, лишь бы только они действительно служили ясности» 63. Как следует из дальнейшего, Брентано отказывается здесь от родо-видового определения. Разъяснение здесь не может идти от понятий общих к особенным, поскольку как раз более узкие ментальные понятия являются более ясными. Брентано начинает с разъяснения посредством примеров, т. е. прибегает сначала к циркумскриптивной дефиниции, с помощью которой делает наглядным различие обоих классов. Затем в параграфе третьем он пытается дать «более единообразное» (einheitlichere) определение психических явлений:

«под "психическими феноменами" мы имеем в виду представления, а также все те явления, для которых представление служит основанием». Тем самым понятие «психический феномен» поясняется через понятие представления. Это определение он называет вторым по счету (т. е. первым считает пояснение через примеры). Оно не вполне удачно, поскольку оно не единообразно и делит психические феномены на две группы – на представления и все прочие⁶⁴. Наконец, в параграфе пятом он приходит к позитивному общему определению психических феноменов: для всех подобных феноменов характерно отношение к содержанию, направленность на объект, имманентная предметность. Здесь мы получаем не что иное, как дескриптивную дефиницию, фиксирующую собственный, характерный признак этого класса явлений. На основании этого и нескольких других определений Брентано считает психические феномены ясно определенными. Таким образом, дескриптивная дефиниция оказывается исходным пунктом психологического исследования, с ее помощью очерчивается его собственная предметная область.

Другой яркий пример этого подхода дает курс лекций Брентано «Избранные вопросы психологии и эстетики», который наряду с «Психологией» был образцом дескриптивно-психологического исследования для раннего Гуссерля⁶⁵. В этом курсе Брентано проводит в жизнь идею психологического обоснования эстетики. В центре его исследования оказывается ключевое для эстетики понятие фантазии, причем задача, которую Брентано ставил перед психологией, заключалась именно в «понятийном определении фантазии» 66. Свое исследование он начинает с анализа повседневного и научного употребления этого термина. Концептуальный анализ естественной и научной понятийной традиции является начальным, необходимым этапом исследования, с его помощью должно быть установлено, обозначает ли традиционное понятие фантазии объективно единый класс явлений. Брентано приходит к утвердительному ответу: к фантазии традиционно относят класс наглядных представлений (воображение, память, галлюцинации, сновидения), которые отличаются от ощущений, абстрактных представлений, а также от суждений, аффектов, воли. Второй шаг исследования должен привести к определению характерных признаков фантазии, которые неизменно

покрывали бы всю область этих явлений. Такие признаки должны быть присущи исключительно представлениям фантазии и должны отличать их от родственных представлений восприятия. Дав определение представлениям восприятия⁶⁷, путем тщательного анализа Брентано приходит к выводу, что ни одно из традиционно называвшихся отличительных свойств фантазии (отличие от восприятия по полноте и интенсивности, по способу отношения к предмету и др.) не может служить единообразным отличительным признаком фантазии. Они не являются свойствами, присущими исключительно фантазии. Это означает, что имя фантазии традиционно давали явлениям, о природе которых все же не имели четкого представления. Брентано видит из этой ситуации два выхода: либо дополнять традиционное понятие новыми определениями и тем самым признать многозначность понятия фантазии, либо искать новое, однозначное, унифицирующее определение фантазии, которое охватывало бы все ее разнообразные модификации. Он склоняется к последнему и предлагает собственное определение фантазии как «несобственных представлений», в которых один объект представляется посредством иного, замещающего наглядного образа⁶⁸. Например, мы можем представлять старого знакомого посредством образа в памяти или портрета, какую-то вещь посредством замещающего ее символа и т. д. В этих случаях предмет представления замещается неким суррогатным представлением, которое служит его репрезентантом. В результате понятие фантазии оказывается у Брентано однозначно определенным, но чрезвычайно широким. Под него подпадают все случаи символических представлений, представлений памяти и представлений о чужой психической жизни (мы представляем чужие переживания посредством собственных). Поскольку Брентано на этом этапе полагал, что абстрактные понятийные представления всегда сопровождаются наглядными образами или символами, то в разряд представлений фантазии как их частный случай у него попали также понятийные представления. Фантазия представляет собой особый синтез замещающих наглядных и замещенных ненаглядных представлений, из чего Брентано делает вывод, что в психологии нет места для особой теории фантазии. Представления фантазии не имеют четких границ, в частности, они не могут быть четко отделены

от понятийного мышления, которое также является случаем несобственных представлений.

Из вышеприведенного мы видим, что весь ход описанного исследования, как и многих других дескриптивно-психологических разработок Брентано, представляет собой не что иное, как поиск дескриптивной дефиниции, т. е. устойчивых и общих признаков данного вида явлений. При этом он неизменно стремится к устранению многозначности традиционных психологических понятий и их однозначному определению дескриптивным путем. Подобным образом он дает оригинальное определение восприятию (на основании которого он утверждал, что таковым в строгом смысле может называться лишь внутреннее восприятие), ощущению, каждому из главных классов психических феноменов⁶⁹.

Брентановская интерпретация аристотелевского учения о дефиниции была призвана показать его сохраняющуюся релевантность, а также преемственность в подходе самого Брентано. Вместе с тем он все же вносит в аристотелевское учение существенную корректировку. Брентано отходит от аристотелевского принципа дихотомического деления родовых понятий. Родовые понятия могут специфицироваться на виды, которые не исключают друг друга, т. е. признаки которых не являются контрадикторными. Это означает, что объект одного и того же рода может попадать в разные видовые ряды. Приведем собственный брентановский пример такой спецификации: «<...> быть-судящим специфицируется непосредственно многократно на утверждающего или отвергающего, судящего с настоящим или иным темпоральным модусом, судящего о том или ином объекте, судящего ассерторически или аподиктически, судящего очевидно или слепо, мотивированного так или иначе» 70 . В указанном случае речь идет не о детализации характеристик одного и того же вида, где последующее определение имплицирует более общие предыдущие определения (как в случае ряда «качество-цвет-красное»), но о взаимодополняющем пересечении разнотипных видовых определений, каждое из которых не имплицирует другое, а является отдельной видовой модификацией. В результате у Брентано полная определенность психической активности достигается благодаря пересечению разнотипных рядов видовых определений.

Это учение о дефиниции накладывает существенный отпечаток на дескриптивную практику в психологии. Брентано стремился к как можно более дифференцированной и разнотипной спецификации психических феноменов с учетом всего многообразия их характерных свойств. Он пытается по возможности дифференцировать и умножать способы классификации психических явлений. В лекциях по дескриптивной психологии мы находим богатейшую морфологию сознания, разнообразнейшие классификационные таблицы, при этом особые для каждого класса психических феноменов⁷¹. Этим объясняется характерное отличие дескрипции у Брентано и у Гуссерля. Модификации опыта сознания не представляются у Брентано в качестве однотипных видовых отличий единых для всех психических феноменов родовых характеристик, а именно так строится дескрипция интенциональных переживаний в «Логических исследованиях». У Гуссерля качественно изменится язык дескрипции и ее имманентная проблематика. Если у Брентано дескрипция идет в виде поиска характерных, отличительных характеристик (Eigentümlichkeiten), то у Гуссерля в виде поиска родовых характеристик (Gattungscharakter). У Брентано отсутствует характерная для Гуссерля проблема родового единства классов переживаний. Это говорит о том, что Брентано не стремился к инифицирующеми описанию и единообразной классификации модисов сознания. Например, классификация психических феноменов по способу отношения к предмету является у него важнейшей, но не единственной. Класс представлений вообще не дифференцируется по способу отношения к предмету. Брентано предлагает разнообразные иные способы дифференциации (по предметности, по типу мотивации и др.). Эта констатация послужит нам переходным пунктом к модели дескриптивного исследования у Гуссерля.

Обращаясь в этом контексте к Гуссерлю, мы обнаруживаем, что он возвращается к традиционному понятию «сущностной дефиниции». В частности, в знаменитой брентановской характеристике психических феноменов как «содержащих в себе нечто в качестве объекта» (а также как определенных способов отношения к содержанию или направленности на объект), изначально служившей самому Брентано дескриптивным определением, Гуссерль видит сущностную дефиницию актов сознания: «Интен-

циональное отношение, понятое чисто дескриптивно как внутреннее характерное свойство (Eigentümlichkeit) определенных переживаний, мы схватываем как сущностную определенность (Wesensbestimmtheit) "психических феноменов", или "актов", так что в брентановской дефиниции... мы усматриваем сущностную дефиницию (eine essentielle Definition)»⁷². Эта дефиниция выражает, по Гуссерлю, сущность сознания в смысле психического акта и, как мы увидим далее, сущность сознания в собственном и подлинном смысле. В связи с этим возникает вопрос: как соотносятся между собой сущностная дефиниция в понимании Гуссерля и дескриптивная дефиниция в понимании Брентано? Не идет ли здесь речь лишь о терминологических разногласиях в трактовке понятийного языка дескрипции?

Очевидно, что в основе указанного различия лежат эпистемологические расхождения в понимании познавательной природы дескриптивного подхода. Для Гуссерля феноменологическая дескрипция представляет собой «интуитивный сущностный анализ», который осуществляется благодаря идеации и который в отвлечении от любого эмпирико-психологического понимания и полагания бытия актов сознания выявляет их всеобщие и необходимые свойства, понимаемые как условия возможности сознания. Результаты так понятого феноменологического анализа выражаются в сущностных определениях: «Все феноменологические определения (Feststellungen), которых мы здесь добиваемся, следует понимать (даже без особого подчеркивания) как сущностные определения (Wesensfeststellungen)»73. У Брентано же нет речи об эйдетике сознания, он отказывается от понятия сущностной дефиниции, которую связывает с традицией спекулятивной философии, и подчеркивает эмпирический характер дескриптивного исследования. Дескриптивные дефиниции фиксируют эмпирически доступные характерные признаки феноменов тех или иных классов.

Констатируя это расхождение, мы в дальнейшем отвлекаемся от него и ставим вопрос в ином направлении. Нас интересует, выражает ли это терминологическое расхождение различия в практике дескрипции? Иными словами, определяет ли и если да, то в чем — выбранная понятийная модель практический ход описания? Мы попытаемся ответить на этот вопрос, сопоставив учение о дефиниции Брентано и Гуссерля, т. е. сравнив их способы понятийной интерпретации, их концепции языка дескриптивного исследования.

На первый взгляд дистанция между дескриптивными дефинициями Брентано и сущностными дефинициями Гуссерля не столь значительна. Обе дефиниции выполняют схожие познавательные функции – фиксируют универсальные характеристики сознания (у Брентано «характерные свойства», у Гуссерля «сущностные характерные свойства»). Обе достигаются, с точки зрения авторов, интуитивным путем благодаря непосредственному схватыванию конститутивных свойств феноменов (у Брентано на основе внутреннего восприятия, у Гуссерля благодаря идеации). Оба философа настаивают на интуитивном истоке дескриптивных определений, противопоставляя дескрипцию спекулятивному конструированию. Однако при более внимательном рассмотрении проступают также существенные различия.

Напомним, что в «Логических исследованиях» феноменология рассматривалась Гуссерлем как часть теории познания (наукоучения), призванная исследовать субъективные предпосылки или субъективные условия познания. Своеобразие подхода Гуссерля, наложившее отпечаток на весь ход *V Логического* исследования, видится здесь в том, что он не только утверждает интенциональность как сушностное характерное свойство когнитивного опыта, но также рассматривает ее как «родовую идею» (Gattungsidee), «родовую характеристику» (Gattungscharakter) когнитивных переживаний 74. Это явно новый момент в сравнении с Брентано. Гуссерль говорит о «родовом единстве» когнитивных переживаний, это означает, что все они обладают едиными родовыми характеристиками и единообразной структурой. Эта общая сущность так или иначе модифицируется, благодаря чему возникают видовые различия интенциональности, виды и подвиды интенциональных переживаний («...единство дескриптивного рода "интенция" ("типологическое свойство акта") обнаруживает видовые различия, которые основываются в чистой сущности этого рода <...> Имеют место сущностно различные виды и подвиды интенции»)⁷⁵. Подобными видами интенциональности являются восприятие, воспоминание, символическое сознание, воображение и разнообразнейшие иные типы опыта⁷⁶. Общий ход исследования Гуссерля следующий: сначала он определяет родовую идею интенционального переживания (понятие акта сознания), выявляет его универсальную структуру и условия возможности, иными словами, устанавливает то, что делает переживание предметным, а затем в рамках этой универсальной модели описывает различные модусы сознания («...идеация, осуществленная на показательных отдельных случаях таких переживаний ...дает нам чисто феноменологическую родовую идею интенционального переживания, или акта, а затем и ее чистые подвиды»)⁷⁷.

Мы не встречаем подобной стратегии исследования у Брентано. Действительно, он классифицировал психические феномены по способу отношения, но он не разрабатывал единообразной, универсальной модели сознания, в частности модели познавательного опыта, через призму которой можно было бы описать все его многообразие. Брентано был далек от того, чтобы представлять восприятие или фантазию как видовые спецификации единой родовой идеи интенционального переживания, или акта сознания. Мы находим у него лишь модель простейшего акта сознания, который должен включать отношение к первичному объекту (внешнее восприятие) и несколько психических отношений к вторичному объекту (внутреннее восприятие). Кроме того, как мы уже отметили, способ отношения к предмету рассматривался Брентано как важнейший, но не единственный способ классификации и дифференциации психических феноменов. У Гуссерля же идея интенциональности оказывается чрезвычайно удачным унифицирующим принципом феноменологической дескрипции. Более того, Гуссерль настаивает не только на родовом единстве теоретических (когнитивных) переживаний, но включает в род интенциональности весь предметный опыт сознания.

Показательный пример в этом отношении дают гуссерлевские рассуждения об эстетических и волевых переживаниях в *V Логическом исследовании*. Гуссерль пишет: «Имеют место сущностно различные виды и подвиды интенции. К тому же невозможно свести все различия актов к различиям вплетенных в них представлений и суждений простым добавлением элементов, которые не принадлежат к роду интенции <...> Так, например,

эстетическое одобрение или неодобрение есть способ интенционального отношения, которое с очевидностью и сущностно выявляет свое своеобразие по сравнению с простым представлением или теоретическим обсуждением эстетического объекта <...> Оценить суждение как верное, а душевное переживание – как возвышенное, это предполагает, конечно, аналогичные и родственные, но не тождественные в видовом отношении интенции. Точно так же при сравнении судебных и волевых решений и т. д.»⁷⁸. Как следует из приведенного фрагмента, Гуссерль признает своеобразие эстетического опыта, но вместе с тем утверждает его принадлежность к единому роду интенциональных переживаний. Это подразумевает, что эстетические переживания могут быть описаны в рамках общей родовой идеи интенциональности. Речь идет о видовых различиях в рамках единого рода. Для экспликации структуры эстетического переживания, а также других многообразных типов опыта не требуется привлечения новых элементов, «которые не принадлежат к роду интенции».

Таким образом, Гуссерль стремится к установлению единообразных принципов дифференциации всех предметных переживаний. Он выделяет несколько родовых характеристик или элементов, по которым он будет дифференцировать все многообразие актов сознания. Структуры интенциональности оказываются не только необходимыми условиями предметного отношения как такового, но также универсальными морфологическими признаками для классификации актов сознания. Модификации опыта сознания Гуссерль изображает в виде спецификации родовой идеи как вариации единых типологических характеристик. К числу подобных элементов относятся такие характеристики смыслопридающих актов, как «материя» и «качество». Важным следствием этого подхода является то, что результаты феноменологического анализа Гуссерль фиксирует в виде родо-видовой типологии переживаний. В ранних манускриптах по психологии он еще обходился без развитой родо-видовой классификации. Ее появление в «Логических исследованиях» объясняется, по нашему мнению, не только оформлением концепции сущностного познания, но также стремлением придать дескрипции системный характер, выработать единообразную, универсальную модель описания опыта сознания. Следствием этого является не только полезная унификация дескрипции в исследованиях Гуссерля, но и во многом опасный схематизм. Мы полагаем, что выбранная самим Гуссерлем стратегия дескрипции, а именно стремление к разработке универсальной модели когнитивного опыта, описание этого опыта с помощью единых типологических характеристик, перенос данной модели на весь многообразный опыт сознания, давала основание Вундту и Дильтею к упрекам феноменологии в «схоластике», точнее, в рациональном конструировании жизни сознания. Вундт точно заметил, что идея интенциональности становится у Гуссерля универсальным шаблоном дескрипции, а «теоретическое» мышление привычным образом становится прообразом опыта сознания в целом.

В свете всего вышесказанного важной представляется полемика Гуссерля с Брентано по поводу тезиса о фундирующей роли представлений в актах сознания. Эта полемика показывает, что расхождения в подходах этих авторов объясняются не только разным пониманием структуры сознания, но также отличными принципами систематизации данных дескриптивного анализа. В этой полемике также проясняется гуссерлевское объяснение возможности заблуждения и разногласия внутри самой феноменологии, т. е. разногласия между проектами, претендующими на интуитивную достоверность.

Брентано утверждал, что все психические феномены либо являются представлениями, либо имеют представление в своей основе. Как уже отмечалось, он считал эту характеристику дескриптивной дефиницией психических феноменов. Мы не можем судить о чем-то, не представляя объект суждения, мы не можем радоваться или печалиться, не осознавая в представлении предмет радости или печали. Отсюда он приходил к выводу, что представления задают содержание (предмет) суждений и эмоционально-волевых отношений, представления являются в отношении суждений и эмоций «фундаментальными» (fundamentale), а последние в отношении представлений «надстраивающимися актами» (supraponierte Akte)⁷⁹. На этом факте основана возможность разного способа отношения к одному и тому же предмету, мы можем признавать, любить, желать один и тот же предмет, поскольку в основе этих разных способов отношения к нему лежит тот же фундирующий психический феномен представления.

Благодаря этому также возможен переход от любви к ненависти, от признания к отрицанию по отношению к тому же самому объекту. Суждение или эмоциональное переживание формируются через присоединение к представлению соответствующих дополнительных психических феноменов (отношений). Из этого следует, что суждения и эмоции не являются простыми психическими состояниями, они представляют собой единство нескольких психических феноменов, причем связанных между собой закономерным образом. В частности, Брентано утверждал одностороннюю отделимость представлений от надстраивающихся над ними психических феноменов: представление возможно без суждения или эмоции, но не наоборот. Он полагал также, что представления не дифференцируются по способу отношения к предмету, но только по своему содержанию. В сфере представлений не выделяются такие противоположности, как утверждение и отрицание, любовь и ненависть.

Этот тезис о фундирующей роли представлений оказывается в центре гуссерлевской критики в *V Логическом исследовании*. Его критика начинается с признания очевидности интуитивных оснований данного тезиса и одновременно с утверждения ошибочности сделанных Брентано теоретических заключений: «Сколь проясняющей ни является вся эта концепция и сколь несомненна очевилность, на которой она основывается, все же она никоим образом не исключает другие возможности. Конечно, указанная очевидность (брентановского положения) существует, однако вопрос в том, не примысливается ли к ней то, что в ней самой вовсе не заключено» 80. Эта амбивалентная оценка становится понятной в свете гуссерлевского различия двух этапов дескриптивного исследования – анализа и понятийного фиксирования⁸¹. «Феноменологический сущностный анализ» представляет собой, по Гуссерлю, интуитивную процедуру, в задачу которой входит обнаружение (различение) «конкретных» и «абстрактных» частей переживаний, т. е. разложение комплексных переживаний на простейшие интенциональные переживания и вычленение в них сущностных структурных компонентов («абстрактных частей»)⁸². Понятийное же фиксирование является языковым выражением и концептуальным закреплением результатов интуитивных усмотрений. В случае с брентановской концепцией мы имеем дело, по мнению Гуссерля, с ошибочной интерпретацией данных феноменологического анализа. Брентановский тезис не является беспочвенной теоретической конструкцией, он действительно основан на очевидности наших переживаний, но в данном случае сущностному созерцанию недостает «правильного понимания». В связи с этим Гуссерль подчеркивает, что очевидность «имманентного сущностного созерцания» не исключает возможности заблуждения, «как только оно [созерцание] призвано, т. е. приведено к понятийному схватыванию и высказано, [оно] может весьма потерять в своей силе и вызвать поэтому обоснованные сомнения. Апеллируя к одному и тому же "внутреннему восприятию", одни приходят к такому, другие – к противоположному воззрению; одни читают или вычитывают [там] одно, другие – другое. Так и в нашем случае. Проведенный анализ как раз дает нам возможность осознать это и в каждом отдельном случае отличить и распознать ошибки в интерпретации данностей феноменологического сущностного анализа»83. Тем самым Гуссерль доказывает, что очевидность внутреннего восприятия не исключает возможности ошибки в ходе истолкования, с другой стороны, недостатки в интерпретации не аннулируют очевидность интуитивных усмотрений. Источником же ошибки могут стать «недопустимые обобщения» или «несовершенное различение», «которое принимает два недостаточно ясно выделяющихся феноменологических слоя за один, как если бы первопроходец интерпретировал две реки как части одной, пусть и следуя опытному созерцанию, но созерцанию, не доведенному до конца»84. Именно это и произошло с Брентано, из очевидного тезиса о предметности всех психических феноменов и из сущностного усмотрения фундирующей роли представлений в опыте сознания он сделал ошибочные выводы о структуре актов сознания.

Обращение Гуссерля к брентановской концепции объясняется тем, что она явно противоречит гуссерлевской модели интенционального переживания, а именно вступает в противоречие с гуссерлевским постулированием «материи» и «качества» в качестве двух универсальных родовых компонентов актов сознания, в дифференциации которых фиксируются все видовые различия интенциональности. Как отмечает сам Гуссерль, из брента-

новской концепции вытекает, как минимум, два принципиальных следствия. Во-первых, она признает наличие класса простых представлений, которые не дифференцируются по способу отношения к предмету и отличаются друг от друга лишь своим содержанием. Это означало бы: либо всем представлениям присущ один и тот же способ отношения к предмету (качество) при разной материи, либо на уровне представлений вообще нельзя выделить материю и качество в качестве разных компонентов переживания. Во-вторых, для суждений и эмоций это означало бы, что они не являются самостоятельными и полными актами, поскольку они получают предметное отношение лишь благодаря переплетению с лежащим в их основе представлением. Оба следствия ставят проблему «последней видовой дифференциации» интенциональных переживаний⁸⁵. В случае последней видовой дифференциации речь идет о том, что отличает друг от друга разные виды переживаний (к примеру, что является видовым отличием суждений, представлений и т. д.), а также о том, как дифференцируются сами виды переживаний, например, как различаются подвиды представлений, суждений, эмоций. Из брентановской концепции следует, что представления дифференцируются по содержанию (материи). С другой стороны, поскольку суждения и эмоции имеют с фундирующими представлениями одинаковое содержание (материю), они должны отличаться от них и друг от друга лишь способом отношения, т. е. качеством. Принципом видовой дифференциации представлений оказывается материя, а суждений и эмоций - качество.

В таком случае, полагает Гуссерль, напрашивается вывод, что материя и качество суть не два аспекта единой родовой сущности, а свойства разных родов⁸⁶. Это означает, что материя и качество в интенциональном переживании должны были бы относиться друг к другу подобно тому, как соотносятся в материальной вещи качество (цвет) и протяжение (форма). Цвет и форма нераздельно связаны между собой и невозможны друг без друга, но при этом они являются свойствами разных родов, т. е. они дифференцируются различным образом и независимо друг от друга, они входят в разные видовые ряды и имеют собственные предельные видовые отличия. Если в случае интенциональных переживаний дело обстоит именно так, то качество —

тот компонент, который делает суждение суждением, эмоции эмоциями, - не имеет отношения в своей внутренней сущности к материи (содержанию) этих переживаний 87. Качество невозможно без материи (содержания), данной в представлении, но оно лишь присоединяется к ней, дополняет ее. Представления просто доукомплектовываются качествами разных видов, в результате чего формируются акты суждений и эмоциональные состояния. Вывод Гуссерля гласит: в таком случае мы должны были бы мыслить конкретное переживание как комплекс, который образуется благодаря сопряжению атрибутов разного рода. Именно так, по мнению Гуссерля, мыслятся и описываются акты сознания у Брентано, и это объясняется тем, что прообразом сознания для последнего служили материальные вещи как комплексы качеств разных родов: «Это есть форма комплекса, для которой еще недостает вполне подходящего имени. Брентано и некоторые из его последователей говорят здесь об объединении метафизических частей. Штумпф предпочитает название "атрибутивные части". Объединения внутренних свойств в единство феноменальных внешних вещей дают типичные примеры, на основе которых можно понять идею этой комплексной формы» [курсив мой. – $P. \Gamma.$]⁸⁸.

По нашему мнению, гуссерлевская трактовка точно отражает положение дел у Брентано. В основе его дескриптивного подхода лежала определенная категориальная и онтологическая модель, а именно сознание понималось им как явление духовной субстанции (вещи), атрибутами которой являются психические феномены. Психические феномены – это не просто «абстрактные моменты» реально единого переживания, которые мы выделяем благодаря анализу, но реально отличные друг от друга разнотипные акциденции духовной субстанции, имеющие свои оригинальные видовые спецификации. Мы уже отмечали, что Брентано отошел от аристотелевского принципа дихотомической спецификации родовых понятий. Он утверждает, что полная, т. е. индивидуальная, определенность вещи формируется благодаря пересечению разнотипных (не находящихся в отношении субординации) видовых определений, точнее, благодаря сочетанию разнотипных «предельных видовых спецификаций» 89. Эта модель находит свое отражение в психологической дескрипции.

Брентано стремится к как можно более дифференцированной спецификации психических феноменов в целом и их каждого класса в отдельности. Поэтому его не смущает дифференциация разных классов психических феноменов по разным признакам и компонентам. Он также допускает для каждого класса феноменов как суждение множество разнотипных «предельных видовых отличий» (см. выше цитату о суждении).

В связи с этим имеется еще один принципиальный момент. Понятия «акт сознания» и «психический феномен» у Брентано не тождественны, несмотря на то что они иногда и употребляются как синонимы. Психические феномены являются простейшими психическими активностями, элементарными составляющими, из сочленения и комбинации которых образуются акты сознания. Например, восприятие формируется через соединение психического феномена представления и психического феномена веры в реальность представленного объекта. Каждый акт сознания являет собой комплекс психических отношений, он содержит как минимум четыре психических феномена, направленных на объекты внешнего и внутреннего восприятия. Опыт сознания и его модификации Брентано представляет в виде разнообразной комбинаторики этих отношений, причем усложнению предметности сознания соответствует усложнение самого акта, т. е. усложнение образующего его набора психических отношений. Комплексная предметность требует для своего восприятия у Брентано комплексного акта сознания (примером чему может служить учение о модусах представления позднего Брентано). Комплексными актами Брентано считает восприятие, фантазию, суждение, сознание времени, эмоциональные и волевые переживания.

Гуссерль отходит от этой модели. Он не отрицает существование комплексных актов, но он ставит под вопрос тезис, что все акты сознания представляют собой комплексные формы указанного типа. Он настаивает на четком разграничении подлинных и мнимых комплексов, в частности, он не признает комплексами акты восприятия и суждения⁹⁰. Примером истинного комплекса он считает восприятие и сопутствующее ему состояние радости. В данном случае имеется два акта (восприятия и радости), каждый из которых обладает собственной «интенциональной

сущностью» (оригинальной материей и качеством), а следовательно, оригинальной предметностью, причем акт восприятия фундирует радость и может оставаться неизменным с исчезновением радости⁹¹. Между тем в случае восприятия или суждения мы не можем, по Гуссерлю, выделить самостоятельный фундирующий акт «простого представления», к которому добавлялось бы в виде нового акта качество суждения (веры). В этих случаях компонент переживания, отвечающий за предметность (представление), является не целостным актом, но лишь несамостоятельным компонентом или абстрактным моментом в акте суждения или восприятия 92. Ошибка Брентано заключалась, по мнению Гуссерля, в том, что он смешал два случая, в одном из которых представление выступает в качестве самостоятельного акта, а в другом является лишь компонентом целостного акта суждения или восприятия. Причина этой ошибки – упущенная многозначность понятия представления, следовательно, недостаточно тщательно проведенный дескриптивный анализ.

В итоге Гуссерль утверждает, что восприятие и суждение являются сущностно различными видами интенциональных переживаний, причем они представляют собой простейшие виды интенций, нередуцируемые к иным элементарным актам. Это означает, что суждение – это целостный акт сознания с собственной «интенциональной сущностью», а следовательно, оригинальной, присущей только этому виду переживаний материей и предметностью. Эта полемика имела принципиальное значение для Гуссерля и последующей феноменологии, поскольку через критику брентановской модели сознания Гуссерль не только обосновывал свое понимание структуры познавательных актов, но отошел от характерного для Брентано и в целом для эмпирической психологии XIX в. «семантического атомизма», рассматривавшего смысловое (содержательное) единство актов сознания как комбинацию из простейших праэлементов. Простое интенциональное переживание у Гуссерля обладает нередуцируемым смысловым единством и основанным на нем единым предметным отношением, чем обеспечивается предметное единство акта сознания (у Брентано каждый акт сознания содержит одновременно несколько «первичных» и «вторичных» объектов). В этой полемике Гуссерль также обосновывает идею корреляции между

актами сознания и их предметностью, в данном случае корреляцию в том смысле, что каждому виду интенциональных переживаний соответствует особый тип предметности.

Характерной чертой феноменологической дескрипции в «Логических исследованиях» является то, что проблемы интенциональности, структуры интенциональных переживаний формулируются Гуссерлем в виде вопросов типологии форм сознания. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на названия некоторых глав и параграфов в *V Логическом исследовании* (§ 15 «Могут ли переживания одного и того же феноменологического рода ... частично быть актами, а частично не-актами», § 24 «Трудности. Проблема дифференциации родов качеств», глава 5 «Дальнейшее развитие учения о суждении. "Представление" как качественно единый род номинативных и пропозициональных актов»). Фактически язык родо-видовой типологии становится у него языком феноменологической дескрипции. Причем Гуссерль прямо опирается на аристотелевское учение о «дифференциации родовой сущности», называя его во втором издании уже не аристотелевским, а подлинным учением⁹³. В духе этого учения Гуссерль утверждает, что все интенциональные переживания образуют единый феноменологический род, они дифференцируются единообразно, на основе одних и тех же внутриродовых характеристик (мы «рассматриваем как само собой разумеющееся, что все виды интенций дифференцируются равным образом»)⁹⁴, что подразумевало также универсальность его концепции интенциональности и принятой модели описания. В связи с этим следует отметить следующее обстоятельство: с точки зрения самого Гуссерля, формирование однозначного понятийного аппарата, т. е. языка исследования (номинальные определения, выявление эквивокаций), а также разработка систематики (номенклатуры, классификации) относятся к «вспомогательным» методическим средствам науки. Таковые выполняют в первую очерель функцию экономии исследовательских усидий, а также облегчения и подготовки будущих открытий⁹⁵. С этой точки зрения расхождение между Брентано и Гуссерлем могло бы считаться разногласием в способе систематики опытных данных, т. е. разногласием, по сути, эвристическим. Речь могла бы идти об альтернативных «языковых каркасах» или моделях интерпретации опыта сознания. Повод к такому истолкованию дает гуссерлевское различие между анализом и интерпретацией, а также приведенная выше оценка концепции Брентано как основанной на очевидных данных, но все же ошибочного толкования. Действительно, возникает вопрос: что изменится с объективной точки зрения (sachlich) от того, будем ли мы понимать под представлением самостоятельный акт сознания или лишь несамостоятельный компонент акта; будем ли мы понимать суждение как комплекс психических феноменов или же как единое интенциональное переживание; будем ли мы исходить из аристотелевского или иного принципа дифференциации понятий? С одной стороны, Брентано рассматривает акты сознания как комплексы феноменов разных классов с разнотипными видовыми характеристиками, с другой стороны, Гуссерль утверждает наличие единой родовой сущности интенциональных переживаний и представляет опыт сознания как ее единообразные видовые спецификации. Не идет ли здесь речь лишь о выборе разных концептуальных моделей для систематизации форм сознания, т. е. об альтернативных морфологиях сознания? Не имеем ли мы здесь дело лишь с разными семантическими моделями и трактовками предметности сознания? Если это так, то выбор в пользу одной или другой модели интерпретации определялся бы не объективными, а, скорее, прагматическими критериями (удобством, простотой, теоретическим потенциалом).

Иногда в гуссерлевском повествовании дело выглядит именно так, в частности, приводя примеры переживаний, на которых строилась брентановская концепция, он заявляет: «Мы не будем подвергать, конечно, эту очевидность сомнению; однако мы можем, пожалуй, попытаться истолковать (deuten) ее и все положение дел иначе» 96. И далее следовал разбор брентановских примеров. Однако на деле Гуссерль явно против того, чтобы видеть в своем споре с Брентано лишь конфликт альтернативных интерпретаций. Он утверждает, что ошибочное истолкование приведенных примеров у Брентано явилось следствием не только упущенной многозначности понятия представления, но также результатом недостаточно тщательно проведенного дескриптивного анализа. Гуссерль настаивает на более внимательном и подробном рассмотрении брентановских примеров. Не имея здесь

возможности для детального сопоставления брентановской и гуссерлевской трактовок разбираемых случаев, мы хотели бы отметить два принципиальных момента: во-первых, рассматривая конкретные случаи переживаний, Гуссерль на деле подменяет брентановские примеры собственными, т. е. речь здесь не может идти об аутентичном воспроизведении позиции Брентано⁹⁷; во-вторых, Гуссерль истолковывает приведенные конкретные случаи на основании собственной концепции интенциональности, т. е. брентановская позиция излагается в рамках его, гуссерлевского, языкового каркаса, а именно на основе уже принятой им структуры интенциональных переживаний. В данном случае не универсальная модель интенциональности вводится на основе разбора конкретных случаев, а конкретные случаи приводятся с тем, чтобы подтвердить уже заявленную модель сознательного акта. Несмотря на это, Гуссерль настаивает на объективной истинности своего взгляда и видит в своей интерпретации «чистое выражение» сущностных отношений, данных в непосредственном усмотрении. Тем самым снимается вопрос о возможности альтернативных моделей дескрипции в феноменологии. Феноменологическое исследование означает для Гуссерля не поиск новых, неконвенциональных моделей интерпретаций опыта сознания, но трактуется в позитивистском духе как приближение к адекватному созерцанию фактов и к их точному, однозначному выражению.

Очевидно, что за брентановской и гуссерлевской концепциями стоит отличное понимание сущности сознания и его опыта. Если для Брентано его ключевой характеристикой является предметность, то для Гуссерля — осмысленность, образующая условие предметного отношения. Поэтому для Брентано основополагающим опытом сознания является опыт представления в смысле простого созерцания, который он отделяет от познавательного опыта в суждении и от опыта эмоционально-волевых предпочтений. Для него познание не служило единственной и исходной моделью сознания. Брентано признавал сознание — как минимум в смысле психических феноменов представлений — в том же смысле у человека и животных. По Гуссерлю же, предметное отношение всегда опосредовано смыслом и возможно только в определенном смысле, виды интенциональности суть

типы осмысленного отношения к миру, т. е. разные способы осмысленного (мысленного) полагания предметов (Meinen): «Переживание – это мирополагание (die-Welt-Meinen), сам мир – это интендированный предмет» 98; «Интенциональные переживания имеют то своеобразие, что они различным образом относятся к представленным предметам. Это они делают именно в смысле интенции. Предмет "мысленно полагается" (gemeint) в этих переживаниях...» ⁹⁹ Поэтому для восприятия, с точки зрения Гуссерля, существенным является не адекватность, как полагал Брентано, а осмысленность («Ибо для восприятия существенно, чтобы оно было мысленно полагающим (vermeintlich) схватыванием предмета, а не адекватным его созерцанием»¹⁰⁰). Однако у Гуссерля интенциональность не является в строгом смысле универсальной родовой характеристикой сознания, но лишь определенного класса переживаний. Сознательная жизнь не протекает исключительно в модусах интенциональности. Как известно, Гуссерль не все переживания признавал интенциональными и выделял наряду с интенциональными также неинтенциональные переживания, которые именовал ощущениями. В нашем контексте важно проследить, как он вводил и обосновывал это различие.

Гуссерль исходил из парадигматического примера опыта восприятия, в котором он дифференцирует ощущаемое содержание и воспринимаемый предмет. Основанием данного различия служил тот факт, что одно и то же ощущаемое содержание может схватываться (апперципироваться, толковаться) по-разному, т. е. презентировать разные предметы. С другой стороны, при непрерывно меняющихся ощущениях мы можем воспринимать один и тот же предмет¹⁰¹. Таким образом, в качестве первого шага критикуя современные концепции апперцепции (в параграфе 14), Гуссерль отделяет ощущения как содержания восприятия от актов, благодаря которым это содержание наделяется предметным смыслом («оживляется»), и на этой основе дифференцирует переживание ошущения и восприятие предмета. Ошущения понимаются здесь как содержания, «которые хотя и могут функционировать как структурные элементы (Bausteine) актов, но с а м и - н е а к т ы» 102 . Но далее (в параграфе 15) он делает еще один шаг и утверждает отличие интенциональных переживаний и ощущений в видовом отношении, т. е. рассматривает их как два

разных класса (рода) переживаний. На первый взгляд этот шаг кажется неожиданным, поскольку само по себе выделение ощущений в качестве структурного компонента интенциональных переживаний еще не подразумевает наличия особого класса неинтенциональных переживаний. Иначе говоря, самой по себе структурной дифференциации переживания ощущений и восприятия предмета внутри интенционального переживания недостаточно для выделения ощущений в особый класс переживаний. Для этого следовало бы признать, что ощущения могут выступать также вне интенциональных модусов в качестве самостоятельных переживаний (осознанных и непредметных), следовательно, что ощущения могут не только функционировать как компонент, как строительный материал актов сознания, но образовывать вместе с интенциональными переживаниями комплексы и играть в этих комплексах самостоятельную роль, которая может быть зафиксирована дескриптивно. Осознавал ли это Гуссерль и шел ли на это признание? Для того чтобы ответить на этот вопрос, требуется уточнить его понятие «ощущение».

Помимо чувственных данных Гуссерль включил в разряд ощущений обширный класс «чувственных чувств» (sinnliche Gefühle), т. е. переживания чувственных удовольствий и физических страданий (боль), или, как выражается сам Гуссерль, «ощущения удовольствия» (Lustempfindungen), «ощущения неудовольствия» (Unlustempfindungen)¹⁰³. Кроме того, в этот класс вошли «ощущения чувственных удовольствий и влечений» (Triebempfindungen)¹⁰⁴, когда мы движимы «темными стремлениями и порывами» без ясного представления конечной цели и объекта желания (инстинктивная тяга, ощущение нехватки). Все эти переживания служат опорой для предметного схватывания, т. е. объективируются в интенциональных переживаниях: «Определенным образом каждое чувственное чувство, например боль от жжения и ожога, относится, конечно, к предметному: с одной стороны, к Я, и более определенно – к обожженной части тела, с другой – к обжигающему объекту <...> Хотя это отношение осуществляется в интенциональных переживаниях, но все же никто не будет поэтому называть сами ощущения такими переживаниями <...> Они сами, таким образом, не акты, однако посредством них конституируются акты, а именно там, где интенциональные свойства воспринимающего схватывания овладевают ими, как бы оживляя их»¹⁰⁵. Здесь, казалось бы, Гуссерль попрежнему рассматривает ощущения лишь в качестве материала интенциональных переживаний. Но далее он приходит к утверждению, что конкретные эмоциональные переживания являются комплексами интенциональных и неинтенциональных переживаний, а именно «чувственных ощущений» (Gefühlsempfindungen) и «чувственных актов» (интенциональных эмоциональных актов) (Gefühlsakten)¹⁰⁶. Например, в случае радости мы должны различать: представление радостного события, направленную на него радость как интенциональный акт и ощущение чувственного удовольствия (Lustempfindung), которое локализуется как психофизическое состояние субъекта (прилив сил, восторг, истома, легкость, ощущения полета) 107. Принципиальным здесь является то, что неинтенциональное переживание может сохраняться и продолжаться с исчезновением интенционального: «Ощущение чувственного удовольствия и ощущение боли могут продолжаться, в то время как выстроенные на них типологические свойства актов исчезают. Если возбуждающие чувственное удовольствие факты отодвигаются на задний план, если они более не апперцепированы с оттенком чувства и вообще, быть может, не являются более интенциональными объектами, то возбуждение чувственного удовольствия все же может продолжаться еще длительное время» 108. Эту мысль можно проиллюстрировать с помощью простых примеров. Ярость или раздражение, возникшие при виде кого-то или чего-либо, могут сохраняться после исчезновения объекта и долгое время уже вне связи с ним преследовать как беспредметное состояние, так же как тоска (эйфория), которая пробуждается ввиду конкретного события, может окрасить своим цветом долгие дни. Гуссерль приходит к признанию наличия комплексов, образованных неинтенциональными и интенциональными переживаниями, при этом он признает, что неинтенциональные переживания могут существовать самостоятельно и даже играть доминирующую роль, окрашивая жизнь сознания: «Следует обратить внимание, что наша классификация относится к конкретным комплексам и что совокупный характер этих единств может явиться то как определенный посредством моментов ощущений (ощущений чувственного удовольствия или

ощущений влечения), то посредством основанных на них актовинтенций» 109.

Как следует из вышесказанного, понятие ощущения в «Логических исследованиях» используется Гуссерлем по меньшей мере в двух смыслах: во-первых, ощущения обозначают несамостоятельный компонент интенциональных переживаний, которые так или иначе опредмечиваются, одушевляются смыслами; во-вторых, понятие ощущения выступает в виде родового понятия, обозначающего самостоятельный класс переживаний. При внимательном рассмотрении нетрудно убедиться, что неинтенциональные переживания весьма многообразны – это фоновые состояния (тревога, настроение), экстатические состояния (эйфория, раздражение), комплексы соматических состояний (опьянение, прострация, расстройство), осознанный покой (благодушие), чувственные влечения и наслаждения, истома и мышечная боль после тренировки, восторг после прыжка с парашютом, смакование и томление и т. д. Здесь мы имеем жизнь сознания в неинтенциональном модусе. Хорошим примером значимости подобных переживаний является феномен настроения. Настроение можно рассматривать как вид эмоциональной жизни в неинтенциональном модусе. С одной стороны, настроение – это не диспозиция к определенным актам, а именно особое переживаемое состояние. С другой стороны, это и не интенциональный акт, но сопутствующее актам состояние, это подтверждается тем, что мы можем отделить интенциональные акты от настроения (я рад тебя видеть, но у меня сегодня плохое настроение). Настроение - это непредметное переживание, лишенное конкретной направленности и предметного смысла, хотя само оно может стать предметом акта сознания и объективироваться. Настроение дает хороший пример для случаев доминирования или определяющей роли неинтенциональных переживаний в комплексах с актами сознания.

Однако несмотря на явное многообразие подобных переживаний, Гуссерль не указывает для них никакой видовой спецификации, никак их не дифференцирует, а просто подводит под единое родовое понятие ощущения. Это объясняется тем, что этот класс переживаний получен у него путем негативной аналогии и негативных определений: это переживания, «которым дей-

ствительно недостает интенционального отношения и которые чужды по своему роду» интенциональности¹¹⁰. Родовое единство этого класса обеспечивается негативными определениями, т. е. указанием на то, чем переживания не являются. Это показывает, что негативные определения сыграли весьма важную роль в гуссерлевской дескрипции. Единственной позитивной характеристикой здесь является тезис о том, что только ощущениям, а не интенциональным переживаниям можно приписывать различие в интенсивности. Дифференцируя ощущения и интенциональные акты, Гуссерль одновременно очерчивал границы применения методов экспериментального исследования — только ощущения могут быть описаны в количественных понятиях¹¹¹.

Фактически в «Логических исследованиях» Гуссерль отворачивается от жизни сознания в неинтенциональном модусе и не дает никаких понятийных средств для ее описания. Ближайшим объяснением этого является то, что его интересы лежали в сфере теории познания и, естественно, его внимание концентрировалось на познавательных актах, т. е. предметных интенциональных переживаниях. Но такое отвлечение было продиктовано также рядом иных принципиальных оснований. Мы здесь можем выделить по меньшей мере три таковых.

В качестве первой причины можно назвать сам проект феноменологии как идеального исследования сушности сознания и связанную с ним критику психологизма. Феноменология должна была быть, по мысли Гуссерля, исследованием сущности (идеи) сознания, т. е. его универсальных условий возможности, свободным от каких-либо реальных предпосылок и утверждений. Он отделяет феноменологию от психологии и антропологии, т. е. от эмпирических подходов к сознанию. В связи с этим Гуссерль принципиально отказывается от обсуждения функционального значения ощущений, в частности их биологической значимости для ориентации в мире и выживания. Рассмотренные выше фрагменты, в которых речь идет о комплексах интенциональных и неинтенциональных переживаний, уже представляют собой определенное отступление от этой идеи, поскольку содержат антропологические предпосылки, в частности отсылают к опыту телесности. Позднее в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти откажется от этой дихотомии бессмысленных ощущений и интенциональных переживаний, признав за ощущениями особые функциональные значения, т. е. черты интенциональности. Например, ребенок, один раз обжегшись, воспринимает огонь иначе, чем до этого. Огонь означает для него опасность и воспринимается как угроза, он вызывает страх или тревогу. Но Мерло-Понти приходит к своей теории интенциональности ощущений через отказ от разработки чистой эйдетики сознания и разделения феноменологии и антропологии.

Во-вторых, Гуссерль ориентировался на идею объективного научного познания, его не интересовал на этом этапе опыт индивидуального самопознания. Нам представляется, что феноменология, которая задавалась бы целью исследовать реальный опыт самопознания, не вправе была бы игнорировать жизнь сознания в неинтенциональных модусах. В частности, такая характеристика личности, как характер (раздражительный, уравновешенный), является производной от типичной реализации комплексов интенциональных и неинтенциональных переживаний в вышеуказанном смысле, т. е. от способности контролировать и объективировать неинтенциональные состояния.

Наконец, следуя Гуссерлю, наш эмпирический опыт можно было бы представить как колебание в комплексных переживаниях между двумя полюсами - интенциональным (осмысленным) и неинтенциональным (слепым, аффективным). Это колебание между ощущениями и интенциональными актами, где определяющей оказывается то одна, то другая сторона, имеет черты этической дилеммы. Либо верховенство берут аффективные, необъяснимые и рационально немотивированные состояния, либо мы направляемся осмысленным и рациональным началом. Позиция Гуссерля здесь очевидна. Он фактически отождествляет интенциональность с «сознательностью» (Bewusstheit)¹¹², т. е. интенциональность является для него не только условием познания, но также воплощением идеального, подлинного бытия сознания. Зная этические идеалы Гуссердя, а именно идеал свободного рационально самоопределяющегося человека, можно сказать, что неинтенциональные переживания выступали в его глазах в виде препятствия на пути к его достижению, они были лишены собственного позитивного духовного содержания. Отождествляя интенциональность с сознательностью, дистанцируясь от жизни сознания в неинтенциональном модусе, Гуссерль проводит своего рода этическую редукцию; мы имеем здесь дело с моральным выбором философа Эдмунда Гуссерля.

Подводя итог и возвращаясь к началу нашего исследования, мы хотели бы отметить, что настоящая статья представляет собой попытку прочтения Гуссерля, а именно *V Логического иссле*дования, опираясь на его собственный концептуальный язык, т. е. попытку двигаться к Гуссерлю в горизонте его собственной проблематики морфологии сознания. Мы надеялись показать, что морфологическая проблематика здесь не является лишь промежуточной и несущественной станцией на пути Гуссерля к позднейшим проблемам интенциональности, как это часто полагалось в критической литературе. На деле речь шла о поиске универсальной концептуальной модели описания и истолкования опыта сознания. Разработка адекватной морфологии означала для Гуссерля поиск чистого понятийного выражения феноменологических интуиций. При этом он активно пользовался инструментарием традиционной, формальной, «школьной» логики, что было очевидным для его современников, в том числе для Вундта. Именно это служило ближайшим основанием для ассоциации феноменологии с традицией логического формализма и для обвинения Гуссерля в «схоластическом логицизме». Все три выделенные нами в понятии «схоластического логицизма» Вундта характеристики – стремление к родо-видовой типологии сознания, дихотомический принцип дифференциации понятий, утверждение рационального мышления в качестве прообраза сознания в целом – вполне обоснованно могут быть отнесены также к феноменологическому учению раннего Гуссерля.

Примечания

 $^{^1}$ *Гуссерль Э.* Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 202.

² Там же. С. 202–203.

³ Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Hg. B. Groethuysen.

Stuttgart; Göttingen, 1968. S. 237. См. также в русском переводе: *Диль- тей В.* Собрание сочинений. Т. III: Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. С. 287.

- ⁴ Wundt W. Psychologismus und Logizismus // Wundt W. Kleine Schriften. Bd. 1. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1910. S. 519.
- ⁵ Moog W. Der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1922. На 161, в частности, говорится, что «Франц Брентано ... сознательно в противоположность современным течениям защищает собственное направление психологии, дескриптивную психологию, которая черпала пищу у Аристотеля и средневековой схоластики». Кроме того, Муг отмечает (S. 249): «Гуссерль имеет точки соприкосновения с Францем Брентано и с католической схоластикой».
- 6 Schmidt H. Philosophischen Wörterbuch. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1931. S. 373.
- ⁷ Przywara E. Platonismus. Platon, Baader, Franz Brentano // Stimmen der Zeiten. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, 1928. S. 114.
 - ⁸ Wundt W. Op. cit. S. 598–599.
- 9 Очень часто отсчет взлета неосхоластики ведут с появления энциклики «Aeterni Patris» (1879) папы Льва XIII, в которой предписывалось организовывать обучение в католических учебных заведениях на основе философии Фомы Аквинского. На деле неосхоластика обреда черты самостоятельного движения уже к 60-м годам XIX в., и можно сказать, что энциклика была подготовлена распадающимся на разные русла широким неосхоластическим течением. В частности, в книге Алоиза Шмида «Научные направления в области католицизма в новейшее и в настоящее время» 1862 г. неосхоластика уже выделена в качестве самостоятельного направления наряду с теологией Гермеса, Гюнтера, Тюбингенской школой, традиционализмом (Schmid A. Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München: Verlag der F. F. Zenteuer'schen Buchhandlung, 1862). Протагонистами неосхоластики в 1840–1880-е годы в Италии и в Германии были такие авторы, как Якоб Франс Клёменс (Jakob Franz Clemens, 1815–1862), Гаетано Сансеверино (Gaetano Sanseverino, 1811–1865), Маттео Либераторе (Matteo Liberatore, 1810–1892), Йозеф Клейтген (Joseph Kleutgen, 1811–1883), Герман Эрнст Пласманн (Hermann Ernst Plassmann, 1817–1864), Альберт Штёкль (Albert Stöckl,

1823—1895) (подробно о ранней неосхоластике в Италии и Германии см.: *Peitz D*. Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818—1870). Bonn: Verlag Nova & Vetera, 2006). Здесь важно отметить, что Якоб Клеменс был академическим наставником Франца Брентано, который посещал его лекции в 1859—1860 гг. в философско-теологической академии Мюнстера и первоначально планировал у него, а не у Тренделенбурга писать докторскую работу.

¹⁰ Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit von dem Aufblühen der Altertumsstudien bis auf die Gegenwart. Teil 3. Die Neuzeit. Berlin: Verlag von E. S. Müller & Sohn, 1866. S. 296, 300, 305. Мы не встречаем упоминания о неосхоластике ни в истории немецкой философии Э. Целлера (Zeller E. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz. München, 1873), ни в неоднократно переиздававшейся с 1866 г. истории Иоганна Эдуарда Эрдманна (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2).

¹¹ Eucken R. Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit // Eucken R. Gesammelte Werke. Bd. 10. Kleinere Arbeiten. Hildesheim; Zürich; N.Y.: Olms-Weidmann, 2006. S. 219. В статье «Фома Аквинский и Кант. Борьба двух миров» (1901) Ойкен признает: «Ставить философские обсуждения на конфессиональную точку зрения – само по себе малоутешительно и самому автору лично неприятно. Но противоположность Фомы и Канта переросла спор одних лишь конфессий, став более и более выражением столкновения целых мировоззрений, борьбы средневекового и нового, более связного и свободного вида мышления. Потому заслуживает общего внимания то, что томизм сегодня все более и более переходит от позиции оборонительной к позиции наступательной» (Eucken R. Op. cit. S. 195).

¹² См.: *Лорти, Й*. История церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1–2. М.: Христианская Россия, 1999. С. 113–115.

- ¹³ Wundt W. Op. cit. S. 512.
- ¹⁴ Ibid. S. 516.
- ¹⁵ Ibid. S. 518–519.

¹⁶ К примеру, Герман Ульрици в своей «Системе логики» (1852) пишет о споре, расколовшем современную научную философию, а именно между представителями «формальной, психологической» и «спекулятивной, метафизической» логики (немецкого идеализма) (*Ulrizi H.* System der Logik. Leipzig: D. Weigel, 1852). Другим примером подобной классификации может служить работа «Значение логики для современ-

ной позиции философии» (1849) Карла Прантла, где говорится о двух трактовках логики, «которые противостоят друг другу самым жестким и радикальным образом», трактовке формальной и гегелевской (*Prantl C*. Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie. München: Christian Kaiser, 1849. S. 4). К «формалистам» Прантл причисляет представителей разных, как правило, реалистических направлений, оппозиционных Канту или абсолютному идеализму (Фриза, Бенеке, Дробиша, Зигварта). С позиции гегельянца он пишет: «Мимо формальной логики проходит без следа любое изменение принципа философии; непоколебленная в целом даже преобразованиями, вызванными Кантом или диалектической философией, она полагает, что должна иметь дело только с объективно предзаданными законами мышления» (Ibid. S. 4).

- 17 Это признавалось самими гербартианцами. Дробиш в предисловии ко второму изданию своей «Логики» писал: «Это относится к заслугам Тренделенбурга в логике, что он напомнил ей об ее историческом истоке и благодаря своим Elementa logices Aristotelicae наглядно представил его весьма практичным образом» (Drobisch M. Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Fünfte Auflage. Hamburg und Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1887. S. IX). Неоаристотелизм XIX в. остается одной из темных страниц немецкой философии этого периода, из немногочисленных работ по этой теме можно выделить: Petersen P. Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs: ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert. Hamburg: C. Boysen, 1913.
- 18 Примечательная оговорка, благодаря которой Вундт выводит здесь за рамки полемики неокантианские проекты.
 - ¹⁹ Wundt W. Op. cit. S. 598.
- 20 Ibid. S. 585–587. Здесь Вундт повторяет аргументы, приводившиеся гербартианцами в полемике с Тренделенбургом (см.: *Drobisch M*. Op. cit. S. IX f.).
 - ²¹ Wundt W. Op. cit. S. 598.
- ²² «Пренебрежение, которое с давних времен выпадало на долю схоластической философии, в последние десятилетия часто уступало место более объективной и взвешенной оценке, и признание, которого удостаивались крупнейшие представители схоластики, проявилось в различных попытках возрождения схоластических учений. Также там, где возврат к схоластике не заключался в безоговорочном приятии определенной системы, как в официальном томизме специфически католи-

ческой философии настоящего, но происходил лишь в восприятии идей схоластики с серьезнейшим вниманием к ценным традициям прошедших эпох философии, это заканчивалось обновлением отмеченных схоластикой понятий и взглядов, которые не отрицали характера схоластического мышления (даже там, где на нее в явной форме не ссылались). Примечательное место посредника в этом процессе схоластического ренессанса ... занимает Франц Брентано, который уже упоминался выше как главный представитель восходящей к схоластике ветви психологического логицизма. И дело не в том, что сами по себе подобные личные воздействия оказались способными произвести философское течение подобное этому. Это было заложено в духе времени <...> Но как раз здесь оказался на своем месте тот, кто, как немногие из современников, прошел выучку в аристотелевской и схоластической философии и при этом был все же догматически непредвзятым ученым, не с тем, чтобы сформировать самостоятельную философию – для этого не было дано предварительных условий ни в способе его философствования, ни в его схоластическом образовании, - но, пожалуй, чтобы дать направление и выражение заложенному в духе времени стремлению» (Wundt W. Op. cit. S. 518-519).

```
<sup>23</sup> Ibid. S. 600-601.
```

 $^{^{24}}$ То же самое через то же самое (лат.).

²⁵ Wundt W. Op. cit. S. 608.

²⁶ Ibid. S. 609–610.

²⁷ Ibid. S. 603-604.

²⁸ Ibid. S. 579.

 $^{^{29}}$ HusserlE. Husserliana, Gesammelte Werke. Bd. XX/1. Logische Untersuchungen, Ergänzungsband, Erster Teil. Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 310–312, 314–329.

³⁰ Примерно в то же время, когда Гуссерль работал над предисловием к «Логическим исследованиям», на критику Вундта откликается также Макс Шелер. В работе «Феноменология и теория познания» (1913–1914) он дает на нее ответ, в точности совпадающий с ответной реакцией Гуссерля (см.: *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 211–213).

³¹ *Husserl E.* Op. cit. S. 315.

³² Ibid. S. 323.

³³ Ibid. S. 322.

³⁴ Ibid. S. 319.

- ³⁵ Ibid. S. 321–322.
- ³⁶ Ibid. S. 321.
- ³⁷ *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 188.
- 38 Brentano F. Deskriptive Psychologie. Hamburg: Meiner, 1982. S. 28–74.
- ³⁹ *Гуссерль* Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Перев. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях». С. 409–410.
 - ⁴⁰ Wundt W. Op. cit. S. 543, 549–551.
 - ⁴¹ Ibid. S. 551-552.
- ⁴² Brentano F. Op. cit. S. 1–10. См. также: Громов Р.А. Антон Марти философия языка брентановской школы // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 121, примеч. 52.
- ⁴³ См. подробно: *Hedwig K*. Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos // Brentano Studien. Würzburg, 1989. Bd. 1; *Marek J. Ch.* Psychognosie Geognosie. Apriorisches und Empirisches in der deskriptiven Psychologie Brentanos // Brentano Studien, Würzburg, 1990. Bd. 2.
- 44 Whewell W. The Philosophy of the Inductive Sciences. L.: John W. Parker, 1840. Vol. 1. P. LXI–LXII.
 - ⁴⁵ Ibid. P. 101–104.
- ⁴⁶ Whewell W. History of the Inductive Sciences from the earliest to the present time. The third edition with additions. Vol. II. N.Y.: Dappleton and Company, 1866. P. 313 ff.
- 47 Brentano F. Op. cit. S. 6, 128. См. также об отношении Брентано к традиционным трактовкам дескрипции: *Громов Р.А.* Указ. соч. С. 121.
- 48 Линней К. Философия ботаники. М.: Наука, 1989; см. также: Ку-приянов А.В. Развитие принципов систематики в XVII—XVIII вв. Автореф. ... канд. биол. наук. М., 2005.
- 49 Brentano F. Über Aristoteles. Felix Meiner Verlag, 1986. S. 22–23, 29–31, 73–82; Ders. Die Lehre vom richtigen Urteil. Bern: Francke Verlag, 1956. S. 51–53, 80–97; Ders. Aristoteles und seine Weltanschauung. Felix Meiner Verlag, 1977. S. 17–20, 54–56; Ders. Geschichte der griechischen Philosophie. Bern; München: Francke Verlag, 1963. S. 234–235; Ders. Kategorienlehre. Leipzig: Meiner 1933. S. 20–25, 32–38, 104, 146–147.

- ⁵⁰ Brentano F. Geschichte der griechischen Philosophie. Bern; München: Francke Verlag, 1963. S. 234.
- ⁵¹ Brentano F. Aristoteles und seine Weltanschauung. S. 18; Ders. Über Aristoteles. S. 23, 80–81; см. также: Whewell W. History of the Inductive Sciences. P. 340–341, 387, 395–404.
- 52 Brentano F. Op. cit. S. 18–19; см.: там же. S. 53–55; Ders. Über Aristoteles. S. 79–80.
- 53 $\it{Mill J}.$ St. System der deduktiven und induktiven Logik . Die 2. deutsche Aufl. Braunschweig: Friedrich Viege und Sohn, 1862. S. 160, 170–172.
- $^{54}\,Brentano\,F.$ Die Lehre vom richtigen Urteil. Bern: Francke Verlag, 1956. S. 53.
 - ⁵⁵ *Hedwig K.* Op. cit. S. 35.
 - ⁵⁶ Brentano F. Op. cit. S. 96–97, подробно S. 51–97.
- ⁵⁷ Немецкое zirkumskription образовано от латинского circumscribo (очерчивать круг, границы, устанавливать предел, определять что-то, например место жительства, а также в риторике излагать что-то перифрастически (описательно)). Примером перифрастического (иносказательного) описания может служить замена «я» на «пишущий эти строки». Циркумскриптивную дефиницию можно также назвать «ограничивающей», «описательно-иносказательной».
 - ⁵⁸ *Brentano F.* Op. cit. S. 92–93.
- ⁵⁹ Определение Гудана приводится Хедвигом (см.: *Hedwig K*. Op. cit. S. 35, прим. 49), см. также по более позднему изданию: *Goudin Antonio P.F.* Philosophia iuxta inconussa tutissimaque D. Thomae dogmata. T. 1. Logica. Urbeveteri. Prelis Speraindeo Pompei, 1859. S. 89–90.
- ⁶⁰ Различие сущностных (субстанциональных), собственных и привходящих свойств восходит к Аристотелю (см.: Топика I, 4–5; Метафизика, кн. 7, гл. 4, 5, 9–12), который дифференцировал: основанное на форме родо-видовое определение (человек это разумное животное); собственное, т. е. нечто присущее только данному виду, но не выражающее сути его бытия (человек способен учиться писать и читать, человек это смертное живое существо, имеющее ноги, бескрылое. См.: Аналитика II, 5, 91b 35–39) и привходящее, т. е. случайное (для человека быть блондином или брюнетом).
- 61 Также Гуссерль в «Философии арифметики» отрицал возможность ввести базовые арифметические понятия дефинитивным путем. Критикуя подобную попытку Фреге, он пишет: «...из наших анализов

с неоспоримой ясностью следует, что понятия множества и единства основываются непосредственно на последних, элементарных психических данных и тем самым принадлежат к ... неопределимым понятиям. Понятие же количества связано с ними столь тесно, что также в его случае едва ли может идти речь о дефинитивном определении. Следовательно, цель, которую поставил себе Фреге, можно назвать химерической» (Husserl E. Philosophie der Arithmetik // Husserl E. Gesammelte Schriften. Hamburg: Meiner, 1992. Bd. 1. S. 119–120). Подобно Брентано, Гуссерль относил разъяснение базовых понятий арифметики к задачам психологии: «В действительности не только психология неизбежна для анализа понятия числа, но этот анализ также входит в состав психологии» (Husserl E. Über den Begriff der Zahl // Husserliana Bd. XII. S. 295). Психология должна была указать конкретные феномены, из которых абстрагированы базовые понятия, и прояснить психологический генезис процесса абстракции. Цель этого анализа заключалась, по мысли Гуссерля, в том, чтобы «...привести нас в правильную диспозицию, чтобы мы сами могли вызвать в наглядном представлении те самые абстрактные моменты, которые подразумеваются, соответственно, воспроизвести те психические процессы, которые требуются для образования понятия» (Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Bd. 1. S. 119). Познавательная значимость этого исследования видится Гуссерлю не в однозначных окончательных определениях, но в «очерчивании контуров», «окаймлении» (Umgrenzung) понятий и в предотврашении их смешения (там же). В результате уже в «Философии арифметики» формируется тот дискурсивный стиль, о котором позднее будет писать Вундт, исследование Гуссерля выливается не в дефиниции базисных понятий арифметики, а в ряд артикуляций типа: понятие числа не содержит представления временного следования, понятие числа не имплицирует представление пространственного континуума и т. д. Нетрудно также заметить, что уже в этой ранней психологической стратегии обоснования арифметики намечена позднейшая идеология феноменологического исследования, которая в развернутом виде представлена в полемике Гуссерля против Вундта. О постановке проблемы истока представлений у К. Штумпфа см.: Громов Р.А. Карл Штумпф – забытая феноменология // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. № 1. С. 22–25.

⁶² *Брентано* Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 22–44; или: *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. I. Leipzig: Meiner, 1924. S. 109–140.

- 63 Брентано Ф. Указ. соч. С. 23.
- 64 Там же. С. 30.
- 65 Гуссерль прослушал этот курс в зимний и летний семестры 1885—1886 гг. См.: *Brentano F.* Grundzüge der Ästhetik. Hamburg: Meiner, 1959. S. 3–87; см. также: *Husserl E.* Erinnerungen an Franz Brentano // Kraus O. Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und Lehre. München, 1919. S. 157–158.
 - 66 Brentano F. Op. cit. S. 68.
 - 67 Ibid. S. 72-74.
 - ⁶⁸ Ibid. S. 82.
- 69 См. определение ощущения: *Brentano F*. Deskriptive Psychologie. S. 133, 139, разработке которого посвящена значительная доля лекций по дескриптивной психологии. См. S. 84-103, 104-120.
- ⁷⁰ Brentano F. Kategorienlehre. Leipzig: Meiner, 1933. S. 24–25, 34–35.
 - ⁷¹ Brentano F. Deskriptive Psychologie. S. 147–153, 158–161.
- 72 Здесь и далее Гуссерль цитируется по двум источникам: *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том III (1). Логические исследования. Том II (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 232 и *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968. S. 368. В дальнейшем первая цифра указывает страницу по русскому, вторая по немецкому изданию.
 - ⁷³ Husserl E. Op. cit. C. 347; S. 369.
 - ⁷⁴ Ibid. C. 346–347; S. 368.
 - ⁷⁵ Ibid. C. 345; S. 368.
 - ⁷⁶ Ibid. C. 361; S. 386.
 - 77 Ibid. C. 346; S. 369.
 - ⁷⁸ Ibid. C. 345-346; S. 368.
 - ⁷⁹ Brentano F. Deskriptive Psychologie. S. 84.
 - 80 Husserl E. Op. cit. C. 402; S. 431.
 - 81 Ibid. C. 409-410; S. 439.
 - 82 Ibid. C. 372; S. 397.
 - 83 Ibid. C. 410; S. 439.
- $^{84}\ Husserl\ E.$ Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. XX/1. Logische Untersuchungen, Ergänzungsband, Erster Teil. Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 322.
- 85 Здесь и далее цитируется по «Логическим исследованиям» (см. примеч. 72). С. 403; S. 431.

```
86 Husserl E. Op. cit. C. 406-407; S. 435.
```

 90 См. подробно аргументацию в V *Логическом исследовании*: о восприятии – § 27, о суждении – § 28, 29, в особенности: *Husserl E.* Op. cit. C. 414–415; S. 444, а также C. 419–420; S. 450.

```
<sup>91</sup> Husserl E. Op. cit. C. 411-412; S. 441.
```

- 92 Ibid. C. 423; S. 454.
- 93 Ibid. C. 403; S. 432.
- 94 Ibid. C. 405; S. 433.
- 95 Первый том «Логических исследований», § 9.
- ⁹⁶ Husserl E. Op. cit. C. 417; S. 447.

 97 В этом нетрудно убедиться на основе следующих фрагментов: см.: *V Логическое исследование Husserl E*. Op. cit. § 27. C. 413; S. 442–443; § 29. C. 417–419, S. 446–448; § 30. C. 421–422, S. 452–453.

⁹⁸ Husserl E. Op. cit. C. 362; S. 386–387.

99 Ibid. C. 349; S. 372.

¹⁰⁰ Ibid. C. 341; S. 362–363.

¹⁰¹ Ibid. § 14. C. 357; S. 380–382.

¹⁰² Ibid. C. 359; S. 383.

¹⁰³ Ibid. C. 366–369; S. 391–393.

¹⁰⁴ Ibid. C. 370; S. 395–396.

105 Ibid. C. 367; S. 392.

¹⁰⁶ Ibid. C. 368-369; S. 394.

¹⁰⁷ Ibid. C. 369; S. 394.

¹⁰⁸ Ibid. C. 369; S. 395.

¹⁰⁹ Ibid. C. 370; S. 396.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid. C. 371; S. 396–397.

112 Ibid. C. 371; S. 397.

⁸⁷ Ibid. C. 407; S. 435.

⁸⁸ Ibid. C. 407; S. 436.

⁸⁹ Brentano F. Kategorienlehre. S. 25.

Алессандро Саличе

Разрыв внутри ранней феноменологии: Эдмунд Гуссерль, Адольф Райнах (и Теодор Конрад) о мышлении и созерцании*

1 Одно тело и две души

«Феноменология» не является термином однозначным: внутри философии он встречается в разных мыслительных традициях и в различных значениях¹. Бесспорно, семантическое уточнение это понятие претерпевает впервые у философа Эдмунда Гуссерля, у которого «феноменология» в первый раз в истории обозначает ясно очерченную дисциплину. Цель настоящей работы состоит в том, чтобы показать, что вместе с тем внутри узкого гуссерлевского окружения «феноменология» аккумулировала множественность значений. При этом я апеллирую не к тому, что Гуссерль в ходе развития своей мысли использовал слово с меняющимся смысловым содержанием. Это неоспоримый историкофилософский факт², которым я здесь не хотел бы заниматься. Скорее, мне думается, я могу показать, что феноменология имеет словно бы две души (если даже не более) и что гуссерлевское

^{*} Автор благодарит за плодотворную поддержку участников читательского кружка, организованного им в университете им. Карла-Франца г. Граца, посвященного «реалистической феноменологии» в духе Адольфа Райнаха. В течение зимнего семестра 2008–2009 гг. читательский кружок подробно занимался работой Теодора Конрада «О восприятии и представлении. (Сущностное сравнение)». Своей существенной основой доклад обязан исследовательскому проекту FWF Р 20125–G15 (2007–2009), которым автор руководит в институте философии университета Граца.

использование понятия — в противоположность его притязанию ео ipso персонифиницировать феноменологию — все же представляет в конечном счете лишь одну из них. К этой одной и первой душе следует добавить, по моему мнению, вторую, которая сформировалась у авторов мюнхенского и геттингенского кружков феноменологии (прежде всего у Теодора Конрада, Йоханеса Дауберта, Морица Гайгера, Александра Пфендера, Адольфа Райнаха и др.).

Сложная история этой второй души разворачивается на основе постоянно продолжающейся диалектической связи [Abtausch] с рефлексией Гуссерля, причем «диалектику» следует понимать в двойном смысле – «диалога» и «контраста». Важно подчеркнуть диалектическую амбивалентность этого отношения: с одной стороны, нельзя оспорить, что восприятие гуссерлевской философии в «мюнхенско-геттингенской феноменологии»³ не только состоялось, но что оно составило тот самый импульс, который позволил ранней феноменологии начать собственный путь внутри феноменологии4. С другой стороны, это именно те точки преткновения, которые отчетливо иллюстрируют самостоятельность двух душ и одновременно их отношения друг к другу. В самом деле, выделение реалистической феноменологии как самостоятельной школы относят самое позднее к тому периоду 5 , когда после публикации гуссерлевских Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии (1913) мюнхенцы-геттингенцы резко отреагировали на представленный здесь трансцендентальный поворот и выразили expressis verbis свою устойчиво реалистическую концепцию феноменологии. Мой тезис против признания квазиобъединения внутри одного, до определенного момента единого феноменологического движения состоит, однако, в том, что отделение – если вообще речь может идти о разделении двух с самого начала весьма дистанцированных, а не близких феноменологических течениях - следует датировать более ранним сроком и толковать совершенно иначе. Их нужно трактовать как отделенные друг от друга по духу уже в то время, когда мюнхенцы-геттингенцы, несмотря на все хвалебные слова, все более критично воспринимали феноменологическую позицию Гуссерля (а именно позицию, выраженную в Логических исследованиях 1900–1901 гг.). Другими словами, их прочтение

Гуссерля с самого начала было связано с возражениями. Более того, «раскол» следует датировать значительно более ранним сроком, поскольку критическое восприятие - как мы увидим практически окончательно сложилось уже в первое десятилетие ХХ в. Здесь нужно реконструировать одно из возражений, которое ввиду его далеко идущих последствий уже документирует контуры настоящего разрыва внутри ранней феноменологии. Опираясь на источники, разрыв можно установить на основании двух работ: «Теории негативного суждения» Адольфа Райнаха и «О восприятии и представлении. (Сущностное сравнение)» Теодора Конрада, которые были опубликованы уже в 1911 г. в юбилейном, посвященном их общему учителю Теодору Липпсу сборнике Münchener Philosophische Abhandlungen. Эти разногласия созрели уже за годы до этого, прежде всего в габилитационной работе Райнаха О сущности и систематике суждения, которая, правда, была утрачена. В этих статьях (возможно, в упомянутой габилитационной работе) авторы занимают совершенно ясную позицию, противоположную гуссерлевской трактовке отношения мышления и созерцания, как он представил его в Логических исследованиях. Я придерживаюсь того мнения, что последующие реализм-дебаты о гуссерлевском трансцендентализме имеют свои основания уже в этом различии позиций, но задача моей аргументации здесь и сегодня ограничивается тем, чтобы разъяснить этот особенно острый пункт дивергенции. При этом в конечном счете также должен получить усиление историко-философский тезис о существовании своеобразного, в узком смысле не-гуссерлевского феноменологического движения (хотя и несущего в значительной мере печать влияния Гуссерля).

2 Гуссерль: интенции значения и наполнения значения

Главная тема *Логических исследований* заключается в вопросе об отношении мышления и созерцания соответственно между актами, придающими значение, и актами, осуществляющими (наполняющими) значение. Этот вопрос является тем

более сложным, поскольку в нем имеет свой исток ряд других проблем, например природы истины и очевидности, соответственно, онтологического статуса интенционального предмета и существования в качестве «категориального предиката». Ядро соответствующего обсуждения составляют I, V и (в особенности) VI Логические исследования, имманентную аргументацию которых здесь необходимо прояснить. Хотя я в этом разделе описываю позицию Гуссерля, мое изложение выполняет в первую очередь служебную роль для последующей части работы, чтобы контрастно очертить реакцию Райнаха и Конрада на воззрения Гуссерля.

В своем І Логическом исследовании Гуссерль задает теоретические рамки, в которых он разрабатывает ответы на отмеченные выше вопросы. Для наших целей особую значимость имеет дихотомия интенции значения и наполнения значения. В І Исследовании Гуссерль поясняет, что выражение является выражением только тогда, когда субъект осуществляет определенный интенциональный акт, который словно бы оживляет выражение и придает ему значение. Без акта подобного рода знак был бы только указанием на что-либо, но не выражением. Ибо различие между признаком и выражением заключается именно в том, что отношение между знаком как указанием и тем, на что он указывает (отношение указания, соответственно, оповещение), является внешним и несущностным, между тем как отношение между знаком как выражением и выражаемым является внутренним и, стало быть, сущностным. Поэтому выражение дефинитивно определяется тем, что оно суть знак, который с необходимостью имеет значение (как это артикулируется технически, будет разъяснено ниже). Чтобы пояснить это различие, приведем один пример: сказать, что дым «означает» огонь, можно лишь метафорически, потому что дым служит признаком огня и может иметь место отношение указания, но не обязательно (ясно, что может быть дым без огня, и наоборот). В более точном смысле можно сказать, что имя «Венера» означает утреннюю или вечернюю звезду, и тот, кто высказывает имя «Венера» с пониманием, тем самым уже осуществляет смыслопридающий акт и, следовательно, нацелен на определенный предмет. Если этот акт отсутствует, то мы находимся перед простым flatus vocis, которое походит на произнесение звуков попугаем⁷. В случае, если попугай выдает звук «Венера», то это акустическое явление *не означает* ничего, поскольку попугай не осуществляет соответствующий смыслопридающий акт и вообще не может осуществить подобный акт.

Следует подчеркнуть, что придающие значения акты, чтобы относиться к предмету, не требуют существования подразумеваемого предмета. Если говорят «круглый четырехугольник», то это выражение имеет значение даже тогда, когда предмет (т. е. круглый четырехугольник) не существует и вообще не может существовать. При этом Гуссерль касается дальнейшего различия своей семантики: значение выражения нельзя уравнивать с предметом, к которому выражение относится⁸. Уже установлено, что stricto sensu не может быть бессмысленного выражения и что каждое выражение существенным образом несет в себе значимость. Это причина того, почему определенные связи знаков («абракадабра» или «круглый или») могут вызывать лишь видимость того, что они (знаки) осмысленные и потому суть выражения, хотя в строгом смысле они не имеют значения и, следовательно, в строгом смысле не есть выражения. Теперь видно также, что внутри (осмысленных) выражений можно отделить беспредметные выражения (которым не соответствуют объекты референции) от предметных. «Венера» – это осмысленное и в то же время предметное выражение, между тем как «круглый квадрат» – осмысленное, но беспредметное.

Этот положение дает повод для возможного ошибочного понимания, которому нужно сразу перекрыть путь. Гуссерль отрицает, что не-существующие предметы имеют место в онтологическом смысле, хотя он полагает, что соответствующие акты, придающие значение, не лишены интенционального предмета. Но выражение «интенциональный предмет» характеризуется не онтологически: то, что предмет «присутствует интенционально», означает только, что реализовано «отношение к предмету» Иначе говоря, интенциональность для Гуссерля — это не отношение в обычном смысле, когда оба члена отношения должны существовать и следовательно, интенциональный акт не нуждается в существовании своего (интенционального) предмета. В этом контексте объясняется отношение придающего значение мышления и наполняющим значение созерцанием. Интенциональный

предмет — это фиктивная сущность, коль скоро он не существует, но он может совпадать с существующим (в возможности или фактически) предметом. Благодаря акту синтеза то, что подразумевают мысленно [meint], идентифицируется с тем, что воображают или воспринимают. И далее, если идентификация влечет за собой сверх того подлинное наглядное наполнение, то символическое мышление благодаря наполняющим значение, т. е. фантазийным или воспринимающим, актам получает наглядное воплощение (wird veranschaulicht)¹¹ в собственном смысле: предмет познается в качестве того, в качестве чего он есть.

Гуссерль может теперь дифференцировать различные моменты в качестве абстрактных частей одного переживания. С одной стороны, мы имеем его качество: оно определяет, к какому виду актов принадлежит индивидуальный акт и является ли он объективирующим или не-объективирующим актом, и внутри первого класса является ли он номинативным актом (представлением в одном смысле) или пропозициональным актом (суждением в одном смысле), полагающим актом (суждением в другом смысле) или не-полагающим актом (представлением в другом смысле). Далее, можно установить материю акта, которая считается в акте тем, «что в первую очередь придает ему отношение к предметности, и притом это отношение в такой полной определенности, что посредством материи не только четко определено предметное вообще, которое подразумевается в акте, но также способ, каким акт его подразумевает» 12. Мереологическая сумма качества и материи дает интенциональную сущность, которая в случае смысл придающих актов называется «сопряженной со значением сущностью» (bedeutungsmäßiges Wesen). На основе сопряженной со значением сущности, поскольку она находится в отношении экземплификации к идеальному значению, благодаря так называемой идеирующей абстракции можно узреть идеальное значение выражения. Для Гуссерля «Логических исследований»¹³ идеальное значение является, следовательно, видом, который экземплифицируется в сопряженной со значением сущности¹⁴. Понятие выражения разъясняется теперь так: выражение есть лишь тогда выражение, если оно оживляется придающим значение актом. Этот акт содержит сопряженную со значением сущность, которая экземплифицирует (instantiiert) идеальное значение. Из этого следует, что выражение обладает идеальным значением. Теперь мы видим, что когда интенция значения совпадает с интуитивным актом, «интенциональная сущность акта созерцания ... сообразуется (более или менее совершенно) с сопряженной со значением сущностью выражающего акта» 15. Между тем как интенция значения имеется здесь как пустая и «нуждающаяся в полноте (Fülle)», интуиция – это тот самый элемент, который дает полноту пустой интенции. Другими словами: два акта одинакового качества могут одинаковым образом интендировать 16 одинаковый предмет и, несмотря на это, отличаться, поскольку первый акт – пустой, между тем как второй акт обладает наглядной полнотой. При совпадении сущности соответствующих актов тем, что отличает первый акт от второго, будет как раз полнота, которую Гуссерль выдвигает в качестве еще одной феноменологической компоненты объективирующего акта¹⁷. Полнота представления есть «совокупность тех самых принадлежащих ему самому определенностей, посредством которых оно, аналогизируя, представляет свой предмет как воплощенную реальность и схватывает его как налично данный (selbst gegeben)»18. Полнота акта зависит, следовательно, от его интуитивного содержания, которое состоит из множества презентирующих содержаний, т. е. ощущений, представляющих признаки предмета благодаря подобию, и фантазмов, отображающих признаки предмета благодаря *аналогии*¹⁹. Чем более ощущений, соответственно, фантазмов, содержит интуитивное содержание акта, тем больше его интуитивная полнота.

Это ведет нас к решающему пункту: можно в идеале говорить об интуитивных актах, которые обладают максимумом интуитивной наполненности. Так, к примеру, можно предположить в идеале случай восприятия (но то же самое можно сказать mutatis mutandis для фантазии), в котором его интуитивное содержание презентирует воспринятый предмет полностью, так, как он есть. Это восприятие имеет предмет так, как оно его подразумевает, с максимальной полнотой, реальностью и живостью. Но это есть и останется лишь идеальным случаем, поскольку предмет «является лишь "лицевой стороной", лишь "перспективно усеченным и затененным" и т. п.»²⁰. Однако представляют весь предмет, а не только его представленные или отображенные

части. Каждый признак предмета, следовательно, «со-подразумевается»²¹ (mitgemeint), хотя не все признаки репрезентированы (благодаря ощущениям или фантазмам). Стало быть, наполняющие значение акты со своей стороны также наполняются, и поэтому в интуитивном акте наряду с чисто интуитивным содержанием акта можно также констатировать сигнитивное содержание, которое ...хотя и со-подразумевается (курсив мой. – A. C.) с совокупностью остальных признаков, но само не соответствует являющимся определенностям... предмета²². В акте – будь то интенция значения или наполняющая значение интенция – вес интуитивного и сигнитивного содержания является, таким образом, величиной переменной, которая колеблется между максимумом интуитивного содержания (и минимумом сигнитивного) и максимумом сигнитивного содрежания (и минимумом интуитивного). Тем самым получаются две крайности: если акт обладает только сигнитивным содержанием, он оказывается интенцией значения: «Хорошо знакомые нам, в особенности в качестве чистых интенций значения, чисто сигнитивные представления оказываются здесь пограничными случаями [представлений] интуитивных»²³. В соответствии с этим Гуссерль называет «чистые созерцания» («чистую перцепцию» или «чистое воображение») теми самыми актами, которые обладают лишь интуитивным содержанием. Между двумя крайностями находятся смешанные формы, и отсюда следует, что хотя интенция значения наполняется созерцаниями, но она также соучаствует в конституировании актов (не чистых) восприятий и (не чистых) воображений.

Этого первого рассмотрения достаточно, чтобы вывести два важных следствия.

1. Прежде всего можно распознать у Гуссерля кантовский проект, поскольку кантовский девиз «мысли без содержания пусты, а созерцания без понятий слепы» («Критика чистого разума», А51/В75) можно перенести на гуссерлевскую позицию в двойном смысле. У Гуссерля слово «мысль» принимает точный смысл: «мысль» означает то же, что и «понятие», соответственно (в этом контексте), идеальное значение²⁴. С одной стороны, интенции значения, которые не наполняются, пусты. В таких случаях как следствие выражение хотя и имеет значение, но подразу-

мевает свой предмет лишь символически. С другой стороны, акты созерцания (если они не являются чистыми) обнаруживают также сигнитивный (или, яснее, сигнификативный²⁵) компонент; это подразумевает, что идеальное значение в подобных актах выполняет существенную функцию: восприятие или фантазирование есть восприятие или фантазирование словно бы сквозь значение. Когда бы мы ни были направлены на предмет (просто сигнитивным способом или способом, сопряженным с восприятием или фантазированием), мы схватываем его какимлибо образом, мы схватываем его, следовательно, на основе значения. (Самым отчетливым образом мы видим здесь «априори корреляции» предмета опыта и способа данности, которое упоминалось в нашем шестом примечании и которое Гуссерль в «Кризисе» ретроспективно констатировал как сущностный момент его рефлексии.)

2. Тем самым мы распознаем онтологическую точку зрения Гуссерля. Сигнитивно мы можем подразумевать все, пока мы используем выражения, которые (соответствуя правилам чистой грамматики²⁶, корректно сконструированы синтаксически. Наличие символической референции ни в коем случае не навязывает нам существования интендированного (т. е. интенционального) предмета. Только благодаря синтезу наполнения мы имеем доступ к онтологическому статусу предмета. В частности, мы имеем дело с существующим предметом только тогда, когда мы воспринимаем подразумеваемое (Gemeinte). Существование предмета имплицирует принципиальную возможность, что подразумевающая его интенция значения наполняется, т. е. что предмет воспринимается: фактически реальный предмет дефинитивно определяется именно «как возможный предмет простого (т. е. чувственного. – A. C.) восприятия»²⁷. Принципиальное небытие предмета (как небытие круглого четырехугольника) можно, напротив, феноменологически перевести так, что круглый четырехугольник невозможно представить в фантазии или вообще воспринимать. Тем самым можно провести различие между «возможными» и «невозможными» значениями²⁸: возможные (соответственно, реальные) значения все являются значениями, в случае которых допускается идеальная, или принципиальная (т. е. логическая), возможность наполнения, невозможными

(или вымышленными) являются все значения, при которых для подобного рода возможности места нет.

3 Адольф Райнах и Теодор Конрад: акты подразумевания и акты представления

Райнах публикует статью «Теория негативного суждения» лишь в 1911 г., но можно предположить, что данная статья является лаконичным обобщением его габилитационной работы 1908 г., в которой Райнах исследовал ту же самую тему²⁹. Райнах рассматривает проблематичное ядро отношения мышления и созерцания (которое мы выделили, сначала ссылаясь на Гуссерля в первом разделе нашей статьи), но посредством иной терминологии, чем та, что использовалась Гуссерлем. Это терминологическое отличие не произвольного характера, оно указывает, скорее, на значительную дистанцию между обеими теориями. Райнах обозначает интенцию значения термином «Meinen» (подразумевание) и «Meinensakt» (акт подразумевания). Акты подразумевания являются точечными спонтанными переживаниями, которые «облачаются в язык»: если выражения употребляются с пониманием, реализован акт подразумевания³⁰. Дефинитивный признак актов подразумевания Райнах образно иллюстрирует посредством идеи, что их предметный коррелят не «присутствует» (präsent) для сознания, т. е. не обязан быть «здесь» (da) (оборот речи, который можно встретить также у Конрада, см. ниже). Если быстро перечисляют горы Германии, то (а) для этого используют имена, стало быть, выражения или осмысленные знаки, и (b) обычно эти предметы себе не представляют. Здесь глагол «представлять» используется уже в строгом райнаховском смысле, согласно которому акт представления отличается именно тем, что он в противоположность подразумеванию требует живого присутствия предмета. Другими словами, при перечислении гор Германии не требуется обладать представлением этих гор: нам не требуется ни представлять их, ни представлять их в фантазии, ни демонстрировать их наглядно. Они не должны обязательно присутствовать для нас реально. Таким образом, в то время как Гуссерль внутри своей теории обозначил номинативные, придающие значения акты в качестве «актов представления», эта терминология у Райнаха недопустима уже потому, что акт представления требует живого присутствия предмета, а подразумевание, напротив, нет. Само собой разумеется, Райнах не отрицает, что имена гор Германии можно высказать как раз в тот момент, в который представляют себе горы³¹. Но это обстоятельство не имеет значения для успешного осуществления актов подразумевания. Если имеют место оба момента, то реализовались именно два различных акта.

Их разность следует также из того, что «представление» является родовым именем: в качестве представления может быть обозначен ряд видов актов. Поскольку они требуют феноменального присутствия предметного коррелята, видовые акты, например видеть, слышать, чувствовать, называются «актами представления», но эти акты отличны друг от друга, поскольку они различаются в зависимости от типа коррелятов. Здесь имеют силу сущностным образом определенные отношения подчинения: цвета могут быть только увидены, звуки только услышаны, ценности только прочувствованы, числа только категориально представлены и т. д. В противоположность этому «подразумевание» не является родовым именем: все названные виды коррелятов могут быть – благодаря акту подразумевания – интендированы вербально, при этом без дифференциации подразумевания на соответствующие виды подразумевания³². Райнах задается вопросом: могут ли акты подразумевания быть описаны через призму дихотомии полнота/пустота, являются ли акты подразумевания пустыми актами представления (как можно было бы сказать вместе с Гуссерлем, что интенции значения суть сигнитивные, т. е. пустые интенции)? В ответе Райнаха уже сама формулировка указывает на дистанцию, которую он занимает по отношению к Гуссерлю. Как мы увидели, для Гуссерля существенный признак интенций значения – иметь возможность быть наполненными и тем самым, в переносном смысле быть пустыми. В резком противоречии с этим Райнах твердо стоит на том, что подразумевание не наполняется, поскольку не может быть наполнено. То, что подразумевается сигнитивно, не может обладать отношением

наполнения к тому, что созерцается интуитивно (в терминологии Райнаха: представляется)33. Тем самым Райнах решительно отвергает отношение наполнения внутри сферы подразумевания. Между тем такого рода отношение наполнения он безоговорочно признает для сферы представления. Когда воспринимают предмет, он всегда дан только с одной стороны и может созерцаться лишь частично. Тем не менее и для Райнаха, как уже для Гуссерля, представляется весь предмет: наглядное содержание представления «презентирует» представленный предмет, оно представляет его как целое³⁴. Относительно этого Райнах пишет, что, касаясь наглядно не данных фрагментов предмета, возможно обозначать «соответствующие фрагменты предмета как наглядно со-"подразумеваемые"»³⁵. Но он продолжает: «Между тем едва ли нужно еще раз подчеркивать, что речь здесь идет не о подразумевании в том смысле, в каком мы предпочитаем о нем говорить. Для последнего существенным является именно то, что подразумеваемый предмет не представлен. <...> Нельзя игнорировать сущностное различие тех и других актов; со всей отчетливостью мы видим здесь, что представление, лишенное наглядного созерцания, никоим образом не тождественно нашему подразумеванию, облаченному в языковую оболочку»³⁶. Наглядно пустые представления (если подобного рода представления вообще существуют³⁷) никоим образом не являются, следовательно, актами подразумевания. Отчетливым образом Райнах своим речевым оборотом «со-подразумевание» соотносится с Гуссерлем, который (как мы видели) употребляет этот глагол в своем VI Логическом исследовании в отклоняемом Райнахом смысле. В своей статье Райнах не называет Гуссерля по имени. Однако личность, в которую метила его критика, становится легко узнаваемой в выдержках, которые составит Йоханес Дауберт по габилитационной работе Райнаха. Там мы можем прочесть: «Тем самым корректировка Гуссерля: не благодаря присоединению созерцаний сперва помысленное получает наглялное наполнение. Помысленное становится сначала представленным благодаря совершенно новому акту, чтобы могло наложиться созерцание. Внутри мышления, наглядно оно или нет, нет функций наполнения. Следовательно, также в наполнении не происходит совпадения между придающими значение и наполняющими значение актами. Поскольку сплавляется не мышление и наглядное представление; представляя предмет, я его более не мыслю» 38 .

Прежде чем сделать выводы из этой дескриптивно-психологической дивергенции, я хотел бы разъяснить точку зрения Конрада. Для моего тезиса имеет смысл воспроизвести здесь фрагмент текста из автобиографии Райнаха, которую он представил в 1908 г. вместе со своей габилитационной работой: «Вторую половину летнего семестра 1907 г. я провел в Геттингене, чтобы принять участие в (не заявленных) "приватных занятиях" профессора Гуссерля. Затем я продолжил учебу в Мюнхене, занимаясь главным образом логическими и теоретико-познавательными исследованиями, из которых (курсив мой. – A. C.) выросла представленная работа "О сущности и систематике суждения"»³⁹. В чем заключались логические и теоретико-познавательные занятия Райнаха в Мюнхене, это нам в точности не известно (о других деталях жизни Райнаха см. работу Шумана и Смита «Адольф Райнах: интеллектуальная биография»⁴⁰). Но очень важен тот факт, что его близкий мюнхенский друг Конрад (последовавший за ним в Геттинген) в 1911 г. опубликовал статью, в которой представил весьма близкую позицию в исследуемой здесь постановке вопроса. Значительное сходство двух взглядов имеет особую значимость, поскольку показывает, что самое позднее около 1907–1908 гг., когда Райнах находился в Мюнхене и работал над своим габилитационным трудом, время восторженного приема гуссерлевских Логических исследований сменилось критическим восприятием и что в это время (опять самое позднее), и именно внутри темы отношения мышления и созерцания, в мюнхенскогеттингенской феноменологии оформляется растущее противостояние совокупному строению гуссерлевской мысли.

Позиция Конрада разъясняется в обширных примечаниях, причем опять Гуссерль эксплицитно не упоминается, хотя вновь имплицитно критикуется. В этом пассаже⁴¹ разъясняется, что интенциональность и предметность (Gegenstandshaltigkeit) (или предметное сознание (Sachbewusstsein) tout court) суть два разных признака переживаний. «Смутные» восприятия и представления являются, к примеру, предмето-содержащими (gegenstandshaltig), но не интенциональными: в них как бы «"что-то для меня" здесь... хотя "я ни при чем"»⁴². Даже при живых вос-

приятиях, «в которых предмет явным образом стоит "перед нами", интенциональность можно констатировать еще не во всех случаях». «Естественно, – пишет Конрад далее, – отсюда можно также известную наполненность тех самых восприятий – а именно то, что (представления и восприятия) ... являются предметосодержащими, - интерпретировать не в качестве "наполнения $codepжащихся в них интенций" <math>*^{43}$ (курсив мой. – A. C.). Фактически восприятия и представления (т. е. все "представления" в широком смысле) можно дефинитивно определить благодаря тому, что их предмет "предъявлен" и имеется «здесь», так что он обладает более или менее наглядной полнотой. Однако эту наполненность не следует толковать так, как если бы в них наполнялись (сигнитивные) интенции. Подобного рода интуиции могут сопровождать представления в широком смысле (т. е. восприятия или представления в строгом смысле), но не обязательно. «Так называемые сигнитивные или пустые представления мы вообще не можем признать в качестве "представлений", поскольку в отношении их недействительно, чтобы в них появлялся предмет и стоял "передо" мной, будь то просто неопределенно "здесь", будь то отчетливым образом. Можно констатировать лишь интенцию по направлению к предмету, хотя сам он не "предъявлен"»^{44 45}. Таким образом, можно резюмировать: для Конрада – в точности как для Райнаха⁴⁶ – мышление и созерцание суть два независимых переживания, которые не допускают сплавления. Только представление допускает наполнение, но не мышление. Если мышление – говоря вместе с Гуссерлем – «воплощается наглядно» [veranschaulicht wird], то это происходит лишь с новыми, от мышления toto genere отличными, наглядными актами.

Теперь можно вывести некоторые заключения, которые показывают, сколь глубоким является разрыв между обоими взглядами.

Во-первых, Райнахом и Конрадом решительно отклоняется кантианский проект Гуссерля. Хотя молодые феноменологи признают, что акты представления имеют переменную наглядную наполненность и что в них предмет дан не полностью, однако те самые стороны предмета, которые не присутствуют наглядно, ео ірѕо не подразумеваются интенцией значения. В противоположность точке зрения Гуссерля интенция значения в актах

представления, следовательно, *не* соучаствует. Эти два отличных акта в принципе могут реализовываться одновременно, однако *не* может произойти (их) сплавления. Если это действительно так, то представления не обнаруживают в качестве конститутивного признака сопряженную со значением сущность, и если они не показывают сопряженную со значением сущность, она в таком случае также не является инстанцией идеального значения. Из этого следует, что представлять-себе-нечто — это до-понятийный вид доступа к предмету в том смысле, что он *не* происходит благодаря посредничеству значения. Сводя к одному положению: то, что мы видим, не организовано в категории мышления, ибо оно дает себя нам просто так, как оно есть.

Различие в понимании теоретических актов ведет к глубокому различию и в онтологической позиции противостоящих сторон. По Гуссерлю, субъект получает информацию о (возможном или актуальном) существовании индендированного предмета благодаря восприятию или фантазированию: выражение «интенциональный предмет» есть не что иное, как метафорическое выражение, обозначающее осуществление интенционального акта. «Существование» для Гуссерля – это так называемый «категориальный» предикат (т. е. не «реальный предикат» - точно так же как единство, быть нечто и т. д. 47). Все предметы существуют; если предмету приписывается, что он существует (соответственно, что он есть единичный предмет или нечто), то выражают лишь тавтологию и не схватывают реального свойства⁴⁸. Напротив, «интенциональный предмет» у Райнаха не просто метафорическое выражение⁴⁹: то, что акт интенционален, означает как раз, что акт направлен на предмет. Поскольку помимо актов представлений можно реализовывать также акты подразумевания, поскольку акты подразумевания не находятся к актам представления в отношении наполнения и поскольку акты подразумевания могут быть нацелены также на несуществующий предмет, имеются предметы, которые не существуют: факт, что подобного рода предметы не могут быть восприняты и представлены в фантазии, не говорит против факта, что они есть предметы (хотя они не могут быть ни восприняты, ни сфантазированы) и что им соответствуют определенные предикации (к примеру, как раз та, что они не существуют)⁵⁰. Следовательно,

существование для Райнаха не категориальный предикат: если знают, что предмет существует или не существует, то о нем фактически обладают позитивной информацией. Об этом Райнах кратко пишет: «Подразумеваемый предмет не обязан существовать; несуществование предмета не стесняет и не затрагивает существование мысли. (Этого не делает) также бессмысленность последней ("круглый квадрат" не просто слово, как полагает Пуссерль)»⁵¹ (взятая из оригинала цитата, см. также «Существование и несуществование не касается качеств нечто»⁵². Для сравнения этой позиции с теорией предметов Алексиуса Мейнонга см.: Salice 2009)⁵³.

4 Гуссерль, Райнах и новое издание Логических исследований

То обстоятельство, что Райнах и Конрад не выразили эксплицитно в публикациях 1911 г. свое противостояние учителю Гуссерлю, хорошо понятно: Райнах был ассистентом Гуссерля в Геттингене (с 1909 г.54), а Конрад в это время еще не отказался от плана сделать академическую карьеру (в 1911 г. он читает вводный курс в феноменологию в университете Страсбурга⁵⁵). Но было бы неверно делать из этого вывод, что эти идущие наперекор Гуссерлю убеждения остались без теоретических и практических последствий. Совсем наоборот. Причем речь идет не только о реакции на трансцендентализм Гуссерля со стороны геттингенского и мюнхенского кружков. В добавление к этому наша реконструкция высвечивает важные элементы, благодаря которым становится понятным одно, до настоящего времени темное, событие внутри феноменологии. Известно⁵⁶, что Гуссерль поручил Райнаху в 1911 г. провести сверку Логических исследований, чтобы подготовить их новое издание. В этом отношении уже Карл Шуманн, опираясь на переписку между Райнахом и Гуссерлем и на основе собственных записей Гуссерля, подтвердил, что Райнах крайне критично отреагировал на план нового издания Логических исследований. В письме к Конраду Райнах не оставляет

сомнения в своей продолжающейся критике: «Гуссерль позволил выйти второму изданию Логических исследований, к счастью, без каких-либо изменений (в противном случае это должно было бы стать новой книгой, третьего не дано)»57. В связи с этим Шуманн продолжает: «Для Райнаха речь идет, следовательно, о том, чтобы любой ценой удержаться старого изложения работы, но он видел в качестве единственной приемлемой альтернативы этому замену *Логических исследований* совершенно новой работой»⁵⁸. Говоря другими словами, Райнах (и также, вероятно, Конрад, ибо не случайно Райнах напрямик высказывается об этом в письме к многолетнему другу) не был согласен с общим построением первого издания Логических исследований: Гуссерль должен был либо создать новую работу, либо опубликовать Логические исследования во втором издании лишь в виде неизмененной перепечатки. Фактически со стороны Райнаха имела место конкретная (и ничуть не скрываемая) оппозиция гуссерлевскому учению, как оно представлено в Логических исследованиях.

Я убежден, что возражения, сформулированные Райнахом против Гуссерля (как они представлены выше), безоговорочно показывают, что критическую позицию по отношению к новому изданию нельзя объяснить в первую очередь тем, что Райнах не увидел в *Логических исследованиях* «феноменологии (правового) сознания» (как полагает Шуманн⁵⁹). Поскольку Райнах (и Конрад) ставили в принципе под вопрос механизм наполнения между мышлением и созерцанием, они одновременно ставили под вопрос квинтэссенцию всего проекта «феноменологического объяснения познания», как его сформулировал Гуссерль. Если судить вместе с Райнахом (и Конрадом), Логические исследования основываются на ложном допущении, т. е. на допущении сплавления мышления и созерцания, которое является стержневой темой I, IIи *VI Исследований*. Если это так, то более ничто не стоит на пути, чтобы признать гуссерлевскую и райнах-конрадовскую (а может быть, еще и другие) души феноменологии, которые сначала оживляли одно общее тело, поскольку Райнах и Конрад безусловно всегда признавали себя феноменологами.

Перевод с нем. Р.А. Громова

Примечания

- ¹ О философско-исторической реконструкции различных значений см.: *Schuhmann K.* Phänomenologie: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion // Schuhmann K. Selected papers on phenomenology. Dordrecht: Kluwer, 2004. P. 1–34.
- ² История развития значения термина «феноменология» у Гуссерля имеется в: *Spiegelberg H*. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 2 Vol. The Hague: Nijhoff, 1965. P. 91–142.
- ³ Это понятие, видимо, было введено Теодором Конрадом; специфическое выражение «мюнхенская феноменология» принадлежит Герде Вальтер [Gerda Walther], ученице Александра Пфендера в Мюнхене. Об этом см.: *Smid R.N.* «Münchener Phänomenologie» Zur Frühgeschichte des Begriffs // Pfänder Studien. Hrsg. von Herbert Spiegelberg H. und Avé-Lallement E. The Hague; Boston; L.: Nijhoff, 1982. S. 109–154.
- ⁴ Эту точку зрения можно удачно проиллюстрировать с помощью хроники двух кружков в Мюнхене и в Геттингене, и прежде всего с помощью так называемой «Munich Invasion of Göttingen», в ходе которой (возглавляемая Конрадом и Райнахом) группа учеников Теодора Липпса перемещалась из Мюнхена в Геттинген, чтобы стать слушателями Гуссерля, который в то время преподавал в качестве экстраординарного профессора. См.: Spiegelberg H. Op. cit. P. 168 ff.: Avé-Lallement E. Die Nachlässe der Münchner Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.
- ⁵ Эта инициированная самим Гуссерлем интерпретаторская гипотеза регулярно обсуждалась во вторичной литературе (в частности, такими комментаторами, как Герберт Шпигельберг, Карл Шуманн, Барри Смит и др.). В качестве образца мы можем дать слово самому Гуссерлю, когда он пишет о своем философском развитии и своих первых «учениках»: «Первый прорыв к этому универсальному априори в корреляции предмета опыта и способа данности (во время разработки моих "Логических исследований" примерно в 1898 году) потряс меня так глубоко, что с этого времени делом всей моей жизни всецело стала задача систематической разработки этого коррелятивного априори. <...> Первый, еще весьма далекий от совершенства прорыв феноменологической редукции произошел через несколько лет после выхода в свет "Логических исследований" (1900/01); первый опыт систематического введения в новую философию в трансцендентальной редукции вышел в свет в 1913 в виде

фрагмента (Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, т. 1). Современная философия прежних десятилетий — даже философия так называемых феноменологических школ — предпочла остаться на позиции прежней философской наивности (курсив мой. — A. C.)» (Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana VI), 1954. P. 169f).

⁶ *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In 2 Bänden. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar. Hrsg. v. Ursula Panzer. The Hague; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff (Husserliana XIX/1, 2), 1984. S. 30–58.

⁷ Ibid. S. 72.

⁸ Ibid. S. 60.

⁹ Ibid. S. 386.

¹⁰ Ibid. S. 389.

¹¹ Не все идентификации имплицируют наполнение (см.: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 584). Кроме того, не все наполнения являются подлинными наполнениями и не все наглядные воплощения (Veranschaulichungen) являются подлинными наглядными воплощениями: подлинное наполнение и наглядное воплощение дефинитивно определяются исключительно тем, что материя сигнификативного акта и материя интуитивного акта совпадают (zur Deckung gebracht werden) (см.: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 605 f.). О понятии материи см. ниже.

¹² Ibid. S. 429.

13 Правда, позиция Гуссерля с течением времени меняется, и он в конце концов будет отрицать, что значения, хотя они являются категориально идеальными предметами, суть общие предметности, стало быть, виды, которые встречаются в отношениях экземплификации см.: *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner, 1999. S. 314f.

¹⁴ Ibid. S. 105f, 435.

¹⁵ Ibid. S. 566.

 16 «...они подразумевают его совершенно как тот же самый, именно как полностью одинаково определенный» (Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 615).

- 17 Конечно, полнота является оперативным понятием, которое Гуссерль в ходе своей аргументации заменит понятием репрезентирующего содержания (см.: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 620). Однако анализ этого развития лишь косвенным образом касается темы данной работы и потому здесь может быть оставлен в стороне.
 - ¹⁸ Ibid. S. 607.
- ¹⁹ Понятие интуитивного содержания можно дифференцировать далее в зависимости от того, какой вид схватывания живет внутри него: содержание восприятия содержит в себе («хотя, как правило, не исключительно») презентирующие содержания, образное содержание лишь аналогизирующие содержания (фантазмы). См.: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 612f.
 - ²⁰ Ibid. S. 589.
 - ²¹ Ibid. S. 608.
 - ²² Ibid. S. 610.
 - ²³ Ibid. S. 611.
 - ²⁴ Ibid. S. 600.
- 25 «Сигнитивный» и «сигнификативный» эксплицитно трактуются Гуссерлем как синонимы. Сигнитивные, соответственно, сигнификативные акты суть не что иное, как интенции значения. См.: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 567.
 - ²⁶ Ibid. S. 301ff.
- ²⁷ Cf. Ibid. S. 681. Согласно этой дефиниции можно определить понятие идеального предмета благодаря тому, что он является возможным предметом категориального восприятия (Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 674).
 - ²⁸ Cf.: Ibid. S. 632ff.
- ²⁹ Это становится ясным из гуссерлевского отзыва, где научный наставник детально говорит о темах, которые Райнах несколькими годами позже будет обсуждать в своей статье; см.: *Schumann K*. Husserl und Reinach // Mulligan K. (Hg.). Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology. Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff, 1987. S. 253–256.
- 30 Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils // Reinach A. Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. von Karl Schuhmann; Barry Smith. München; Hamden; Wien: Philosophia, 1989. S. 95–140. S. 102f.
 - ³¹ Ibid.

- ³² Ibid. S. 103f.
- 33 Ibid. S. 106.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid. S. 105.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Ibid. S. 106.
- ³⁸ Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils // Reinach A. Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. von Karl Schuhmann; Barry Smith. München; Hamden; Wien: Philosophia, 1989. S. 339–346. S. 339.
 - 39 Ibid. S. 713.
- ⁴⁰ Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography // Mulligan K. (Hg.). Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology. Dordrecht; Boston; Lancaster: Nijhoff, 1987. S. 3–28.
- ⁴¹ Conrad T. Über Wahrnehmung und Vorstellung. (Ein Wesensvergleich.) // Pfänder A. (Hg.) Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern. Leipzig: Barth, 1911. S. 51–76; S. 63ff.
 - ⁴² Ibid. S. 64.
 - ⁴³ Ibid. S. 63.
 - ⁴⁴ Ibid.
- ⁴⁵ Еще яснее Конрад выражается в своей более поздней, написанной вчерне в 1942-1949 гг., но опубликованной лишь в 1968 г. работе «К учению о сущности психической жизни и переживания»: «Если искомый в мысли, "интендированный" объект неожиданно приходит мне в голову, так, что он в таком случае в представленной форме наглядно стоит передо мной, то это психическое событие, по нашему мнению, будет описано очень несовершенно, если по этому поводу поясняют, что здесь просто "наполняется" до этого "пустая" интенция. В действительности за тем ищущим, самим по себе ненаглядным "мышлением чего-то" следует переживание совершенно иного вида, а именно "представление" объекта, которое согласно своей сущности наглядно ставит объект перед нашими очами. Возможно, равенство объекта в обоих переживаниях заслонило от взгляда психологов разнородность переживания с той и с другой стороны. В то время как согласно прежней трактовке в обоих случаях должна быть налицо та же самая интенция, только в одном случае пустая, а в другом наполненная, в действительности положение дел,

однако, таково: в момент, когда объект приходит мне в голову и "его явление передо мной", интенция как таковая вообще больше не сохраняется. В этом случае продолжение [интенции] утратило всякий смысл; поскольку интендированное презентирует мне само себя, так сказать, из себя. И мое дело в этом не более, как лишь "принимать" его. Его можно принимать особым способом, который отличает как раз "данность мне" в форме представления от "данности мне" в форме восприятия» (Conrad T. Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens. Mit einem Geleitwort von H.L. van Breda. Den Haag: Nijhoff, 1968. S. 3f).

- ⁴⁶ Разделялась ли эта точка зрения другими феноменологами, в настоящий момент детальнее подкрепить нельзя. Но то, что это не только возможно, а даже весьма вероятно, можно заключить из следующего фрагмента Конрада: «Интенциональность в качестве сущностной характеристики восприятия и представления оспаривалась наперекор Гуссерлю уже геттингенской гуссерлевской школой...» (Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens. S. 3).
 - ⁴⁷ Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. S. 231, 286.
- ⁴⁸ «На самом деле выражения "предмет" и "существующий, истинный, действительный, настоящий предмет" совершенно эквивалентны...» (*Husserl E.* Intentionale Gegenstände // Husserl E. Aufsätze und Rezensionen (1890–1910). Hrsg. von B. Rang. The Hague: Martinus Nijhoff (Husserliana XXII), 1979. S. 303–348).
- ⁴⁹ Это заключение относится, конечно, только к Райнаху, поскольку у нас нет опубликованных текстовых материалов Конрада, которые подтверждали бы этот тезис. Более детальная соответствующая информация могла бы, однако, находиться в его архиве, который хранится в государственной библиотеке Мюнхена (см.: *Avé-LallementE*. Die Nachlässe der Münchner Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek. S. 159–170).
 - ⁵⁰ См.: Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils. S. 116f.
- 51 Reinach A. Einleitung in die Philosophie// Reinach A. Sämtliche Werke. S. $369{-}514.$
 - ⁵² Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils. S. 323.
- ⁵³ Salice A. Urteile und Sachverhalte. Ein Vergleich zwischen Alexius Meinong und Adolf Reinach. München: Philosophia Verlag, 2009 (В печати).
- 54 Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography. P. 15ff.

 $^{^{55}}$ Cm.: Avé-Lallement E. Op. cit. 56 Cm.: Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. von Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana XVIII), 1975. S. 16.

⁵⁷ Цит. по: *Schumann K*. Husserl und Reinach. S. 251.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

Анна Ямпольская

Гуссерлевский «интуитивизм» и французская феноменология

Проблема интуиции связывает воедино целый ряд ключевых для мысли Гуссерля тем; роль ее развивалась и изменялась вместе с самой феноменологией. Сам прорыв, связанный с идеей интенциональности, с представлением о сознании как «сознании о...», подразумевал знаменитое различие, открывающее Первое исследование, а именно различие между пустой интенцией и интенцией, наполненной созерцанием. Введенный в *Идеях* «принцип всех принципов», провозгласив каждое дающее созерцание законным источником познания, сместил традиционное место истины. Истина перестала быть в первую очередь истиной суждения и поставила созерцание предмета в свойственном этому предмету способе данности (точно так же, как и основанную на созерцании очевидность) в самую сердцевину феноменологической теории истины. Поворот от статической феноменологии к генетической выявил всю сложность, которая скрывается за обманчиво простой схемой «наполняющее созерцание – (не)наполненная интенция». Теперь созерцание уже больше не является полумагической способностью (если воспользоваться выражением Арендт¹), которая предоставляет единственный доступ к трансцендентности «самих вещей»; подлинная природа созерцания может быть схвачена только в его тесном партнерстве с интенцией и аффектом, которые осуществляются в запутанной игре синтезов совпадения, их подтверждений и разочарований.

Цель настоящей работы заключается, однако, не в анализе созерцания (или интуиции) у Гуссерля самом по себе; мы бы хотели ограничиться анализом *интерпретаций* понятия интуиции во французской феноменологии, а точнее – анализом критики

феноменологии как интуиционистской философии. Действительно, критика так называемого интуитивизма занимает довольно существенное место во французской феноменологической традиции; мы встречаем ее в работах таких видных французских феноменологов, как Ж. Деррида и М. Анри. Впрочем, речь идет не только о том, чтобы выявить специфические черты одной из национальных феноменологических школ, будь то даже такая выдающаяся школа феноменологии, как французская, но в том, чтобы обнаружить определенные болевые точки в мысли самого Гуссерля (и феноменологии в целом).

Во Франции феноменология классифицировалась как «интуитивизм» уже начиная с самых первых работ о Гуссерле, вышедших на французском языке. В частности, мы встречаем этот термин в ответе Жана Геринга на перевод «Memento mori» Шестова². Однако для Геринга (в отличие от последующих комментаторов Гуссерля) термин «интуитивизм» не несет в себе никакой негативной коннотации; напротив, обеспеченный «принципом всех принципов» примат созерцания в теории познания позволяет избавиться от печально известного противопоставления рационализм / иррационализм, поскольку разум в целом оказывается укоренным в созерцании. «Все понятия, которые не прошли испытания созерцанием, должны быть преданы огню»³, восклипает Геринг. Более того, само cogito оказывается дано в своего рода интуиции⁴. Тремя годами позже Левинас, бывший, как известно, неформальным учеником Геринга, упоминает об «интеллектуалистском характере» гуссерлевского интуитивизма⁵. Под «интеллектуалистским характером» Левинас имеет в виду тезис о том, что «интуиция является в первую очередь и главным образом объективирующим актом»⁶. Далее Левинас излагает «интуитивистскую теорию истины». Он утверждает, что интуиция (как и «интеллекция») представляет собой «непосредственный контакт с вещами, который единственно и может дать подлинное трансцендирование»⁷, а интуиции самой по себе свойственен только особый модус данности, а именно, это «акт, который обладает самим предметом акта»⁸. Из этого следует, что истина как адеквация обусловлена «присутствием предметов перед сознанием»⁹, это «присутствие» и составляет то, что Левинас называет «исходным феноменом истины» 10. Суждение может быть истин-

ным или ложным, но не в качестве суждения, не в качестве утверждения, а только в качестве созерцания, т. е. своего рода видения, непосредственно дающего предмет¹¹. Однако эта «неопосредованность» не есть то, что свойственно одному лишь созерцанию или определяет его; интуиция есть нечто большее, чем «модус непосредственного познания»: она есть само «движение в сторону истины»¹². Эта воля к истине (и она одна) лежит в основе интуиции. Следует отметить, что Левинас, следуя указаниям Хайдеггера в § 44 «Бытия и времени», старается не упоминать об истине как об адеквации, так как едва мы начинаем рассматривать истину как адеквацию, мы сводим истину как исходный феномен к простой правильности суждений. Соответственно, и интенция как акт придания значения также не играет особой роли в конституировании истины; ее задача заключается только в том, чтобы участвовать в представлении. Как верно отметил Н. Монсе, «проблема истины превращается в проблему модусов данности» 13. Можно было бы предположить, что декларированная Левинасом связь между истиной и присутствием предметов (или, скорее, присутствием предметности как таковой) предвосхищает дерридианский анализ «метафизики присутствия» или хотя бы позднейшие интерпретации Гуссерля самим Левинасом. Однако в 1930 г. Левинас еще не начал искать трансцендентность, превосходящую трансцендентность того, что непосредственно не дано; несмотря на осторожную критику примата теоретического сознания, Левинас вполне удовлетворен той трансцендентностью, которая обеспечивается (экстатической) интенциональностью¹⁴.

Это хайдеггерианское прочтение Гуссерля¹⁵ было подтверждено в послевоенной (1953) книге А. де Вэленса, целиком посвященной вопросу истины. Однако де Вэленс все же вынужден остановиться на проблеме адеквации, а поскольку любое прочтение адеквации предполагает определенное соответствие между разумом и вещами, это соответствие оказывается достаточно кентаврическим соответствием между актом придания значения и присутствием предмета¹⁶, которое вместе называется им «пониманием присутствия предмета». Но все же главный тезис де Вэленса слегка смягчен по сравнению с левинасовским: «Истина зависит исключительно от того способа, которым мы направлены

на предданный объект, т. е. от способа его присутствия перед нами»¹⁷. То есть истины вне предметности (*Gegenständlichkeit*) и без присутствия предметности быть не может, однако само понятие присутствия явно предполагает то значение, которое должно присутствовать в этом присутствии¹⁸.

То, о чем говорит А. де Вэленс, обладает уже безусловным сходством с наиболее известной критикой гуссерлевского «интуитивизма» внутри французской традиции, а именно с той, которая была представлена Деррида в «Голосе и феномене». Прежде чем обратиться к этому исключительно важному для истории критики «интуитивизма» тексту, нам хотелось бы сказать несколько слов о нашей интерпретативной стратегии. В отличие от того прочтения «Голоса и феномена», которое было предложено Ж.-Л. Марионом в «Редукции и данности» или В.И. Молчановым в «Исследованиях по феноменологии сознания», мы не будем сравнивать утверждения Деррида о Гуссерле с текстом самого Гуссерля. Если деконструкция нас хотя бы чему-то научила, то в первую очередь тому, что нет «правильных» и «неправильных» толкований; каждое прочтение в конечном счете обязано быть, так сказать, кривочтением - хотя бы в смысле той «неверной верности» тексту, о которой говорит сам Деррида. Однако это кривочтение, для того чтобы иметь самостоятельную ценность, должно открывать нечто новое в исходном положении дел – в том, с которым работал оригинальный текст, в данном случае текст Гуссерля. Поэтому когда мы сейчас попытаемся напомнить основные моменты в прочтении (или кривочтении) Гуссерля, предложенном Деррида, мы будем руководствоваться не буквой, а духом того, что сам Деррида называет «исторической судьбой феноменологии» 19. Конечно, в буквальном смысле Деррида не прав, описывая противостояние между «чистотой формализма» и «радикализмом интуитивизма» как движущую силу исторического развития феноменологии20. Однако его позиция играет исключительно важную роль, поскольку в ней проявляется главная тема всей французской феноменологической школы, а именно тенденция покинуть почву феноменального и выйти к тому, что по ту сторону феномена, к «нефеноменальному». А там, где встает вопрос о «феноменологии нефеноменального», появляется и задача «преодоления интуитивизма».

Так где же, согласно Деррида, пролегает граница между «поверхностным» Гуссерлем транспендентального идеализма и метафизики присутствия и «глубоким» Гуссерлем, Гуссерлемлевинасианцем, Гуссерлем сущностного неприсутствия и инаковости²¹, если, конечно, такая вообще существует? Принято считать, что метафизика присутствия заключается в «господстве созерцания», а точнее – в том, что одно лишь наполнение интенции придания значения (которую Деррида переводит как vouloir-dire, «хотеть-сказать») может осуществить наше присутствие рядом с вещами²². Следует признать, что сам Деррида дает материал, и материал обильный, для такой интерпретации, например, когда он утверждает, что ценность присутствия заключается в том, что оно «выставляет предмет» в качестве «предмета созерцания и временной близости, дающей форму ясному и действительному созерцанию предмета»²³. Предмет всегда есть предмет созерцания; созерцание же, в свою очередь, предполагает предмет²⁴. Вопрос заключается в том, возможны ли высказывания, не связанные ни с какой предметностью. Примат присутствия заключается в необходимости предмета созерцания для любого выражения, причем это созерцание способно (а в идеале должно) наполнить соответствующую интенцию придания значения. В тот момент, когда Деррида утверждает, что «наполняющее созерцание не является сушностно необходимым для выражения», он стремится разрушить ту связь, которая существует между выражением, значением и предметом²⁵. Созерцание само по себе, т. е. возможное наполнение интенции, не составляет, с его точки зрения, никакой проблемы (что бы ни утверждал по этому поводу Ж.-Л. Марион) – интенция придания значения может быть пустой, не наполненной созерцанием, однако значение будет функционировать нормально. Не следует думать, что Деррида не отдает себе в этом отчета, напротив, проблему для Деррида составляет необходимое присутствие предмета, которое предполагается самим понятием созерцания. Иначе говоря, там, где наличествует предмет, там есть и метафизика присутствия. Вот почему Деррида вынужден раздвинуть рамки анализа и обратиться к формальной логике, а именно к вопросам противоречия и абсурдности, поскольку в случае противоречивых (противосмысленных) высказываний смысл есть, хотя объекта высказывания как такового нет. Именно в формальной логике Деррида находит опору для своего тезиса: «Отсутствие предмета (Gegenstandslosigkeit)... не есть отсутствие значения (Bedeutungslosigkeit), отсутствие хотеть-сказать» 26. Именно противопоставление Gegenstandslosigkeit и Bedeutungslosigkeit составляет нерв аргумента в заключительных главах «Голоса и феномена», а вовсе не вопрос об интуиции, который играет хотя и очень заметную по объему, но все же подчиненную роль в логике Деррида.

Иначе говоря (если отказаться от разговоров о метафизике присутствия, посколько они лишь затемняют нашу задачу), Деррида пытается избавиться от той самой «интуитивистской теории познания»²⁷, которая столь любовно описывалась Левинасом в «Теории интуиции...» и уже довольно критически подавалась де Вэленсом в его книжке об истине. Противоядием к господству теории познания оказывается гуссерлевская же теория значения и теория языка. Противоречивый, но не бессмысленный дискурс ставится Деррида на карту в игре против того самого «первоисходного присутствия предметов», которое, согласно Левинасу и де Вэленсу, составляет условие возможности истины в ее эпистемологической перспективе. «Я мертв», - говорит г-н Вольдемар, и это выражение не лишено смысла, но свободно от примата познания, знания и в конечном итоге от «воли к истине», т. е. воли к сказыванию-правды²⁸. При выборе между лишенной предмета, но противоречивой речью и нормальным, могущим быть как истинным, так и ложным суждением Деррида предпочитает противоречивое или необходимо ложное: «Речь может пребывать в полном соответствии своей сущности, несмотря на свою ложность». Пример, который Деррида вынес в эпиграф своей книги («я мертв»), разбирался уже Койре, к текстам которого Деррида всегда особенно внимателен. Действительно, существует ряд выражений, например «NN мертв», которые «не могут быть высказаны кем угодно»²⁹. Когда мы заменяем указание «NN» на «я», мы не указываем на сущностную анонимность смысла (как то следовало бы из *Первого Логического исследования*, § 13), а напротив, мы оказываемся вынуждены иметь дело с абсурдным смыслом, который разрушает не только созерцание предмета «NN» (на что справедливо указывал еще Койре), но и (добавляет Деррида) интуицию самого говорящего субъекта, интуицию ego cogito.

В результате факт моей личной смертности, иначе говоря, определенное положение дел, которое не имеет никакого отношения к моему бытию в качестве субъекта познания, мне предшествует не только логически, но и сущностно, воздействует на меня и в конечном итоге выступает основным конститутивным моментом в конституировании Я как субъекта ego sum.

В этом вопросе Деррида опять близок Левинасу, но уже не Левинасу «Теории интуиции», а Левинасу «Тотальности и бесконечного» и работ 1960-х годов. Одна из главных задач «Тотальности и бесконечного» заключалась в том, чтобы провести принципиальное «различие между предметностью и трансцедентностью», ибо «мыслить бесконечное, трансцендентное, Чужестранца не значит мыслить предмет»³⁰. По Левинасу, мое отношение к Другому бес-предмет-но, поскольку я никогда не могу сделать предметом своего созерцания Другого в качестве Другого; я не могу быть интенционально направлен на Другого в качестве Другого, но лишь на его лик, т. е. именно на мою неспособность мыслить его в качестве такового. Сам простой факт, что Другой может нуждаться в помощи, меня травмирует и «ставит под вопрос саму мою конститутивную свободу»³¹. Логика Левинаса, разумеется, отлична от логики Деррида, однако структура аргумента достаточно схожа у обоих авторов: имеет место определенное положение дел, которое фактически не имеет ничего общего с моей способностью понимать мир, однако оно на меня воздействует, меня аффицирует и в конечном итоге конституирует саму мою субъективность.

Здесь мы встречаемся уже с полномасштабной «феноменологией без феномена»³² или даже «феноменологией неявляемого»³³. Действительно, в полном соответствии с этой интерпретацией феноменологии в рамках французской школы Левинас настаивает на том, что сама феноменальность лика заключается в его сущностной нефеноменальности, неявленности. Все, что может быть явлено, – это лишь пластическая маска, форма. Лик Другого (в случае Деррида, след или различание – здесь Деррида полностью заимствует у Левинаса схему рассуждения) не может быть явлен как таковой, он (понятие бытия тут неприменимо, и нельзя сказать «он есть», по крайней мере «есть» следует зачеркнуть) неявленность по преимуществу, нечто, что не просто

выходит за пределы порядка присутствия, но в первую очередь (если воспользоваться выражением Деррида) нечто такое, что «нарушает порядок истины»³⁴. Впрочем, в этом вопросе Левинас не столь радикален, как Деррида: если поздний Деррида, Деррида времен «Эссе об имени», «Как не говорить», «Века прощения» и «Прощания с Левинасом», полностью отказывается от использования самого понятия истины, выдвигая на первый план проблемы правдивости, искренности и свидетельства, то Левинас все же пытается сохранить определенное представление об истине (хотя эта постхайдеггеровская истина, разумеется, не имеет ничего общего с правильностью каких бы то ни было утверждений и, шире, с каким бы то ни было отношением к объекту). Этическая истина теряет связь с истиной теории познания, той истиной, которая в конечном итоге основывается на данных опыта; само мышление заменяется ансельмовским «больше или лучше, чем мышление».

Разумеется, подобная подмена истины тем, что больше или лучше, чем «просто» истина, истина суждений, не имеет ничего общего с гуссерлевской мечтой о феноменологии как о строгой науке; однако легко заметить, что подобное смещение понятия истины, вне всякого сомнения, принадлежит другой почтенной традиции внутри феноменологического движения: тут мы имеем дело с наследием той мысли, о которой Гуссерль писал в письме к Пфендеру: «Если труд всей моей жизни заключался в том, чтобы сделать невозможным само возникновение определенных философских систем, то Хайдеггер, возможно, вовлечен в создание одной из них»³⁵. Конечно, было бы весьма соблазнительно утверждать (как это сделал Д. Жанико в своей знаменитой книге), что едва речь заходит об «онтологическом доказательстве бытия Божия» или об «идее бесконечного», мы «отказываемся от феноменологического метода»³⁶, что Левинас «свернул феноменологии шею» и сделал ее «заложницей теологии»³⁷. Но сам по себе вопрос «что значит мыслить?» напоминает нам не только о «тлетворном влиянии» Хайдеггера; мышление немыслимого – это главная задача всей философии. Тут следует еще раз вспомнить не только Плотина и неоплатоников, не только Ансельма и Декарта, но и относительно скромную (по сравнению с Плотином) фигуру Александра Владимировича Койре, чья интерпретация онтологического доказательства повлияла на левинасовское прочтение «идеи бесконечного» 38.

Согласно Койре и Левинасу, наиболее важным в картезиевой «идее бесконечного» является то, *что* она значит для конечного существа, наделенного такой идеей, т. е. для человека. Следует воздержаться от рассмотрения интуитивного содержания такой идеи, поскольку это разрушает ее подлинное значение (и в этом смысле доказательство Декарта в V Медитации является шагом назад по сравнению с косвенным и сугубо логическим доказательством Ансельма, говорит Койре); любая интенция, направленная к «Богу» (как к самому большему, что только можно помыслить), обязана оставаться ненаполненной; непосредственного созерцания Бога в философии быть не может. Подлинное философское значение идеи бесконечного как «идеи-бесконечного-во-мне» раскрывается вне зависимости от вопроса о реальном или сугубо ментальном существовании бесконечного «объекта» нашей мысли. Сам факт, что мы, люди, способны мыслить и говорить о самом большем, чем можно помыслить, и, следовательно, о том, что больше, чем можно помыслить (Proslogion XIV), сам факт, что такое понятие не является бессмысленным (sinnlos), абсурдным, вовсе лишенным значения, влечет за собой весьма значимые последствия касательно нашей собственной субъективности. И не только касательно субъективности (поскольку идея-бесконечного-во-мне – это определенное значение, которое предшествует эго, конституирует его и, если мы готовы следовать Левинасу, пробуждает субъект к ответственности³⁹), но и касательно вопроса об истине.

Нам представляется, что данная интерпретация феноменологии развивает мысль Гуссерля и одновременно оспаривает ее. В частности, широкое использование поздним Левинасом понятия аффицирования и метафоры пробуждения показывает, что начиная с определенного момента он чувствует себя ближе к Гуссерлю, чем к Хайдеггеру; если же посмотреть более пристально на его концепцию травматизированной субъективности (выражение Р. Бернета), то становится очевидно, насколько сходной у Гуссерля и Левинаса является структурная роль аффицирования в общей экономике субъективности: аффицирование превращает фоновые переживания в переживания переднего плана,

т. е. собственно в опыт, аффицирование предшествует не только активной, но и рецептивной структуре Я⁴⁰; не в созерцании, а именно в аффицировании как бытии-возбужденным (irritiert sein) осуществляется взаимодействие между Я и тем, что ему чуждо (Ichfremde), между Я и «преддверием» Я, где еще нет предметности как таковой, но лишь фазы становления, которые «еще не есть предметы, но и уже не ничто»⁴¹. Любые акты Я оказываются возможны только на основании пассивности: «это почва, на которой разворачивается свободная активность Я»⁴². В некотором смысле любой акт Я оказывается своего рода реакцией, ответом на аффект: Я поддается аффективному стимулу и меняет направление взгляда. Однако несмотря на эту «респонсивность» (antworende Tätigkeit)⁴³, Я не теряет своего статуса «центра управления полетом»: Я активно решает, каким именно аффектам надо уступить, куда надо направить взгляд⁴⁴. Иначе говоря, процесс конституирования в конечном итоге контролируется Я. Вот почему всякая по-настоящему последовательная критика «метафизики присутствия» вынуждена «покинуть почву сознания и опыта»⁴⁵, так как опыт представляет собой чистейший пример активности \mathfrak{A}^{46} . А ведь главный вопрос, который стоит за техническими деталями дискуссии о метафизике присутствия, – это вопрос о соотношении субъективности и смысла. Производится ли смысл как результат активности Я, является ли он своего рода продуктом эго-суверена, или все же мы «захвачены» смыслом?

Теперь рассмотрим другую традицию внутри французской феноменологии, а именно традицию автоаффективности. В ней также присутствует весьма ощутимая критика гуссерлевского «интуитивизма»; однако одушевляющие эту критику философские предпосылки довольно сильно отличаются от того, что мы обсуждали выше. «Все основательнее, все первоисходнее» — эти слова, которыми Доминик Жанико характеризовал работу Мишеля Анри⁴⁷, могли бы служить характеристикой всего этого направления в целом. Как и в предыдущем случае, в центре критики Анри оказывается не созерцание как таковое, а роль предметности в целом; однако если радикальность «беспредметной феноменологии» Левинаса—Деррида заключалась в той значимости, которая придавалась влиянию внешней инстанции на Я,

то радикальность «неинтенциональной феноменологии» Анри заключается, напротив, в абсолютной обращенности вовнутрь, к самому себе, к до-интенциональному слою переживаний. Проект Анри заключается в том, чтобы переосмыслить само понятие феномена так, чтобы дать место основному феномену Жизни, что подразумевает пересмотр того господствующего положения, которое обеспечивает «принцип всех принципов» не одному лишь созерцанию, но интенциональной жизни в целом.

Итак, что же такое, с точки зрения Анри, феномен? Феномен есть в первую очередь связь бытия и явления: вещь показывает себя. Это означает, что в самом понятии феномена таится принципиальная двойственность: онтологического и собственно феноменологического. В одной из своих программных работ Анри пишет: «Связь бытия и явления, которая устанавливается в феномене, как в том, что показывает себя, объединяет два значения вещи: с одной стороны, как сущего и, с другой стороны, как факта показывания себя, явления чего-то иного. Тот факт, что вещь "есть" только в той мере, в которой она показывает себя, что бытие непреодолимым образом отсылает к явлению, не проясняет вопроса о том, не является ли "что-то", которое показывает себя в "феномене", на самом деле отличным от самого явления или даже полностью чуждым по отношению к нему»⁴⁸. Однако каким образом явление могло бы дать нам вешь, являющуюся в нем⁴⁹, если оно само не было определенным образом явлено? Мы должны предположить, что либо у самой вещи есть определенная способность трансцендировать к нам, «привносить себя» в явление⁵⁰, либо явление вещи определенным образом укоренено в нашей собственной способности «испытывать воздействие» явлений вообще. Анри пишет: «Что же, действительно, делает феномен возможным в смысле позитивизма, т. е. обосновывает для нас присутствие того, что является, если не сам акт явления, сущность феномена и присутствия как такового? <...> Необходимая зависимость того, *что является* от акта *явления*»⁵¹ делает явление явления основным предметом феноменологического исследования⁵².

Таким образом, согласно Анри, собственным предметом феноменологии оказывается вовсе не являющееся, не явления вещи, не явления сущего и уж тем более не сущее — так, как оно

являет себя⁵³, а само явление, т. е. тот способ, которым вещи даны переживающему их сознанию. Именно способ данности как таковой (тут Анри ссылается на Гуссерля, на его выражение «предметы в их Как»), а точнее, «вопрос о явлении самого явления, о данности самой данности, о действительной феноменализации феноменальности как таковой» представляет собой «саму вещь» феноменологии⁵⁴, а вовсе не являющееся сущее и уж тем более не интенциональное переживание какого бы то ни было предмета. Этот подход предвосхищает анализы Мариона в «Редукции и данности», превращая феноменологию в «прояснение возможности явления сущности»⁵⁵. Анри прекрасно отдает себе отчет в том, что он порывает с основным лозунгом Гуссерля, что его «феноменология феноменологии» устремлена уже не к «самим вещам», а к явлению явления, к самоявлению. Однако каким же образом явление может являться?

Решение, которое предлагает Анри, состоит в следующем. Существуют два совершенно разных способа феноменализации: «обычный» способ, которым являют себя вещи мира, и тот способ, которым я сам явлен самому себе. Анри настаивает на том, что традиционная феноменология пытается свести все модусы феноменальности к одному, а именно к достижению истины как созерцанию (аподиктической) очевидности. Однако эта традиционная, интенциональная (а точнее, ориентированная на предметность) феноменология, сводя все способы феноменализации к тому способу, которым явлены вещи мира, упускает из виду лежащее в основе любого явления предметности явление жизни (которое делает возможным явление меня самому себе). Поэтому заключенное в «принципе всех принципов» утверждение о том, что «не существует сущего, которое не было бы дано созерцанию» хотя бы в потенции, «есть убийство» 56.

Жизнь сама по себе не есть феномен, во всяком случае она не феномен среди прочих. Однако жизнь «феноменологична» в том смысле, что она «творит феноменальность»⁵⁷: когда живое ощущает свою жизнь в ее конкретности – в страдании, в радости, в боли, – жизнь является, «испытывается», говорит Анри, и этот момент ощущения жизни и есть источник нашей способности обнаруживать явления как таковые. «Огонь или железо в качестве причиняющих страдание не принадлежат более к миру,

но являются во мне; они воплощаются в моей плоти; я для них — среда феноменализации» ⁵⁸. Иначе говоря, в отличие от способа феноменализациии, присущего предметам мира, когда явление открывает нам нечто отличное от самого себя (сущее, стоящее «за» этим явлением), есть другой, лежащий в его основе — «самоявление явления». Я сам прежде всего живое существо, и только потом — субъект познания; и потому присущее мне ощущение (или, в терминах Анри, первооткровение) Жизни есть «чистое самоиспытывание, т. е. трансцендентальная аффективность ... соотносящаяся только с самой собой, причем это отношение к себе и есть ее аффективность» ⁵⁹.

Следующим необходимым шагом оказывается рассмотрение этого отношения к себе как того поля, в котором осуществляется самоявленность как исходный способ феноменализации. Двигаясь в русле хайдеггеровской критики субъекта как «субъекта представления», М. Анри уделяет особую роль критике «насилия света» (что сближает его с Левинасом и Деррида), т. е. безудержного использования метафоры видения для описания внутреннего бытия субъекта. Он выдвигает и обосновывает неожиданное прочтение cogito, отделяя cogito не только от репрезентативной функции, но и от мысли и процесса мышления как такового: «Cogito значит что угодно, кроме "я мыслю". Cogito обозначает ... то, что непосредственно является в чистом явлении. Субъективность есть страдательная неопосредованность явления как само-явления... Sentimus nos videre, говорит Декарт, опровергая преувеличенное сомнение. Однако это может быть понято, если, поставив видение под вопрос, в исходном ощущении, в котором видение ощущает себя видящим, испытывает само себя, нету никакого видения»60. Рамки мышления раздвигаются до всего внутреннего опыта, в котором привилегированное место выделено самоощущению. Cogitatio оказывается преимущественным образом cogitatio sui, «в смысле исходного ощущения себя собой», комментирует Мишеля Анри Жан-Люк Марион⁶¹. Иначе говоря, Анри (как до него Левинас) обвиняет Гуссерля в том же, в чем обвинял Гуссерля Хайдеггер: в редукции феноменологии к одной только теории познания. Неразрывность связи между ego cogito и очевидностью, или, точнее, рассмотрение очевидности в качестве основного модуса жизни cogito⁶², представляется для Анри основным дефектом гуссерлевской феноменологии и отказом от Картезиева «прорыва». Он пишет: «Декарт никогда не говорит просто "я есмь, я существую". Только по-СТОЛЬКУ, ПОСКОЛЬКУ ОН МЫСЛИТ, В КАЧЕСТВЕ ТОГО, КТО МЫСЛИТ, ОН СУществует. Предшествование "я мыслю" по отношению к "я существую" мы определяем без труда: это предшествование явления. "Я мыслю" значит: я являюсь, я сам себе являюсь, и только в результате этого само-явления, которое меня касается, я могу сказать впоследствии... я существую» ⁶³. В отличие от Гуссерля, который ошибочно (с точки зрения Анри) отождествлял переживание субъективности с опытом мира (т. е. в соответствии со своей общеинтуитивистской парадигмой утверждал интенциональность потока сознания), Анри описывает внутренний опыт как принципиально не-созерцательный, бес-предметный, феноменологическая структура которого исключает любое извне, любое «иное по отношению к явлению», любую трансцендентность; условием абсолютной истинности этого опыта оказывается тот факт, что этот внутренний опыт никак не связан с миром, с явлением мира.

Что же стоит за критикой созерцания, которую мы встречаем у Анри и его ученика, Ж.-Л. Мариона? Почему сведение cogito к сознанию как сознанию о... представляет собой «трагическое ограничение» субъективности, «радикальное, хоть и бессознательное, уничтожение жизни»⁶⁴? Созерцание, пишет Анри, есть «имя для трансцендентности» мира, оно обозначает саму структуру сознания как «сознания о», иначе говоря, интенциональность. Однако интенциональность, настаивает Анри, есть одна лишь форма, в то время как подлинной реальностью обладает лишь материя акта, hyle. Интенциональность (а точнее, ноэматическая составляющая переживания), не будучи реальной, или «реельной», составляющей переживания, лишена, с точки зрения Анри, подлинной реальности, она не связана с явлением, пусть даже явлением предмета – в отличие от *hule*, которая в качестве феноменологической импрессиональной материи оказывается связанной с подлинной феноменальностью. В том звуке, который удерживается в ретенции, «нет ни единой частички реальности», в нем «не удерживается никакой реальной звучности» 65, разве что на уровне «ноэматического», т. е. на уровне

иллюзии; роль значения (и, шире, языка) заключается в том, чтобы «лишить мир реальности» 66, одни лишь «данные ощущений» могут быть названы чем-то настоящим, так как в отличие от значения они реально содержатся в сознании и, значит, имеют отношение к реальности. «То, что производит интенциональность, не есть непосредственная данность вещи; это скорее значение, чем данная непосредственно вещь. Но всякое значение есть ирреальность, предмет-мысли — ноэматическая ирреальность» 67. Поэтому, заключает Анри, отождествление феноменальности с «видением», направленным вовне, приводит к превращению первого принципа феноменологии «сколько явления, столько и бытия» в принцип «сколько явления, столько ирреальности» 68, так как интенциональный объект не есть объект реальный, он столько же (не) реален, как объект воображения или произведение искусства.

В таком мире уже нет места не только для абсолютной инаковости, но даже и для инаковости относительной, той, которая необходима для минимума диалектики. Наличие значения, смысла уравнивается с объективацией и репрезентацией. Такова цена, которую Мишелю Анри приходится уплатить за свою знаменитую автоаффективность: если наша способность созерцать мир определяется тем, что мы аффицированы вовсе не миром, не предметами, не предметностью, а чем-то, что лежит где-то глубоко внутри нас и что он называет жизнью, то теряется всякий смысл в смысле, в понимании внешних реалий и в конечном итоге в мышлении вообще. Мысль подменяется ощущением жизни, или, в случае Мариона, сверхинтуицией. Понятие истины здесь тоже достаточно своеобразно: это истина, которая не только непредметна, но и которая не может быть выражена в языке; она может быть только пережита как прилепление или даже слияние с жизнью, которая одновременно есть и Истина, и Путь к Ней.

Подведем некоторые итоги. Вопрос о месте созерцания в феноменологическом анализе не является частным вопросом; это вопрос о самой сути феноменологии как науки о феноменах мира, о значимости феноменологического метода и в конечном итоге о том, насколько претензия феноменологии быть «первой философией» обоснована ее методом и предметом. Это

вопрошание, постоянно присутствующее на всех этапах феноменологического движения, относится к самой сущности феноменологии, оно свидетельствует о том, что феноменология по-прежнему жива, что она не превратилась в догму, что в ней бьется живая мысль. В то же время вопрос о возможных основаниях критики интуитивизма остается открытым. Действительно, Сартр, Левинас, Деррида, Анри, Марион – каждый по-своему – стремились выйти за рамки феноменологии сознания, однако не было ли это все новыми и новыми попытками найти вне-феноменологические (и даже вне-философские) предпосылки для своего философствования, которые ставят под угрозу главный принцип феноменологии – беспредпосылочность? Разумеется, французские феноменологи являются наследниками не только Декарта, но и Хайдеггера, и, может быть, нигде хайдеггеровское влияние не является столь сильным, как в том поиске наиболее изначального, первоисходного, которым одержима вся современная французская мысль. Но в то же время стоит задать себе вопрос: не является ли поиск первоисходного сам по себе предпосылкой? И то и другое направление во французской феноменологии хочет удержать то, что представляется им наиболее первоисходным в данной конструкции, а именно аффективность. Именно упор на аффективность объединяет оба течения. Но если Гуссерль хочет построить свою феноменологию на трех «опорах» - интенция, созерцание, аффект, то стоит ли выдергивать одну или две из этих опор? У Гуссерля связь между аффективностью и созерцанием исключительно сложна, она встроена в самую сердцевину анализа внутреннего сознания-времени, и нельзя утверждать ни то, что аффективность построена на созерцании, ни то, что созерцание предшествует аффективности. Однако для французской школы сущностная гетерогенность аффективности и созерцания означает только то, что аффективность должна сыграть роль противовеса схеме «интенция наполнение созерцанием», поскольку только аффективность может быть противоядием от суверенности эго в качестве того, что предшествует эго и в известном смысле его определяет. В то же время нельзя полагаться только на аффективность, так как это приводит к обесцениванию предметной сферы и, шире, явления (в случае Левинаса и Деррида) или смысла (у Анри и Мариона).

Приходится пожертвовать либо миром, либо смыслом; однако хотелось бы сохранить и то и другое.

Примечания

- ¹ Ср.: «...гуссерлевский анализ сознания... который Ясперс рассматривал как не относящийся к философии, поскольку она не нуждается в магии» (*Arendt H.* What is existential philosophy? // Essays in understanding: 1930–1954. N. Y.: Harcourt, Brace and Co, 1994. P. 166.
- 2 *Héring J.* Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl // Revue d'histoire et de la philosophie religieuses. Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg. PUF. 1927 (7). P. 364.
- 3 $\emph{H\'{e}ring}\,J.$ Phénoménologie et philosophie religieuse. Félix Alcan. P., 1926. P. 42.
- ⁴ Этот тезис Геринг заимствовал у Койре, cf.: *Héring J.* Sub specie aeterni. P. 364; *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. P., 1922. P. 102.
- ⁵ Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. P., Vrin, 1994. P. 86.
 - ⁶ Ibid. P. 63.
 - ⁷ Ibid. P. 105.
 - 8 Ibid. P. 106-107.
 - ⁹ Ibid. P. 133.
 - ¹⁰ Ibid. P. 126, 138.
 - ¹¹ Ibid. P. 133.
 - ¹² Ibid. P. 138.
- ¹³ Monseu N. Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France. Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, 2005. P. 207.
- ¹⁴ Сf. «Для Гуссерля интенциональность есть акт подлинного трансцендирования и прототип всякого трансцендирования» (*Lévinas E*. Ор. cit. P. 69). Точнее было бы сказать: «для Хайдеггера». Действительно, следующей фразой легко могла бы оказаться такая: «Интенциональность есть ratio cognoscendi трансценденции. Трансценденция же есть ratio essendi интенциональности в ее различных видах» (*Хайдеггер М*.

Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Выс-шая религиозно-философская школа, 2001. С. 83).

- ¹⁵ Отметим, что в начале 1980-х Левинас в интервью Ф. Пуарье подтвердил свою верность тогдашней интерпретации Гуссерля: «В моей первой книге я попытался представить учение Гуссерля так, чтобы обнаружить в нем хайдеггеровские элементы... однако и сегодня мне не кажется, что я был полностью неправ» (*Poirié F.* Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens. Actes Sud, 1996. P. 87).
- ¹⁶ Waelhaens A. de. Phénoménologie et la vérité. Essais sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger. P., PUF, 1967. P. 13.
 - ¹⁷ Ibid. P. 21.
 - ¹⁸ Ibid.
 - ¹⁹ Derrida J. La voix et le phénoméne. P., PUF, 1967. P. 26.
 - ²⁰ Ibid. P. 16.
- ²¹ Здесь мы воспользовались очень удачным, на наш взгляд, выражением Л. Лоулора. Cf.: *Lawlor L.* Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2002. P. 161.
- ²² Такое прочтение мы встречаем, в частности, у Мариона: cf.: *Marion J.-L*. Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. P., PUF, 1989. P. 36.
 - ²³ Derrida J. Op. cit. P. 8.
- ²⁴ Ср.: «"Местом" очевидности остается предметность» (*Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 286).
 - ²⁵ Там же. С. 101.
 - 26 Там же. С. 102.
 - ²⁷ Там же. С. 100.
 - ²⁸ «vouloir dire-vrai»; см.: Там же. С. 109.
- 29 Koyré A. The Liar // Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 6. No 3 (Mar., 1946). P. 349.
- 30 Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. La Haye, Kluwer, 2003. P. 41.
 - ³¹ Ibid. P. 227.
- 32 Granel G. Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl. P.: Gallimard, 1968. P. 47.
- $^{33}\,\textit{Montavont}\,A.$ De la passivité dans la phénoménologie de Husserl. P.: PUF, 1999. P. 216.

- $^{34}\,Derrida\,J$. Marges de la philosophie. Р.: Minuit, 1972. Р. 6, 22, 23 соответственно.
- 35 Цит. по: *Palmer R.E., Sheehan T.* (eds). Husserl: Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger. L.: Kluwer, 1997. P. 482.
- ³⁶ Janicaud D. Le tournant théologique de la phénoménologie française. Paris: Éclat, 1991. P. 28.
 - ³⁷ Ibid. P. 31.
- 38 Подробнее см. нашу работу: *Ямпольская А.В.* Идея бесконечного у Левинаса и Койре // Вопросы философии. 2009. № 8. С. 124–134.
 - ³⁹ Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P., 1992. P. 109.
- ⁴⁰ *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926. Husserliana XI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. S. 84.
- ⁴¹ Ibid. S. 166, 164. Отметим также, что, согласно Гуссерлю, источник аффекта находится не в самом предмете, а в первичном впечатлении (S. 168).
 - ⁴² Ibid. S. 386.
 - ⁴³ Ibid. S. 50.
 - ⁴⁴ Ibid.
 - ⁴⁵ *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 9.
 - ⁴⁶ Ibid. P. 100.
 - ⁴⁷ Janicaud D. Op. cit. P. 60.
 - ⁴⁸ Henry M. De la phénoménologie. P.: PUF, 2003. P. 82–83.
 - ⁴⁹ Ibid. P. 107.
- 50 Это решение, которое предлагает Марион: «Для допущения, что феномен может казать себя, необходимо признать за ним это *себя*, которое берет на себя инициативу этого каза» (*Marion J.-L.* De surcroît. P.: PUF, 2000. P. 35).
 - ⁵¹ Henry M. Essence de la manifestation. P.: PUF, 1990. P. 63.
- 52 Стоит отметить, что вопрос, который ставит Анри, а именно «Какие синтезы должны быть субъективно проведены для того, чтобы могли явиться вещи природы?» (тут мы используем формулировку самого Гуссерля, cf.: *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. S. 126) является совершенно законным вопросом; однако его легитимность не выходит за рамки его собственной, а именно кантианской, логики. Если же мы хотим перейти на уровень феноменологии, т. е. на уровень конституирования переживаний, то будет полезно вспомнить, что, по Гуссерлю,

не бывает явления в себе, чистого явления, но только явление вещи; и «явление вещи само по себе не является, а только переживается» (*Гуссерль Э.* Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 326).

```
<sup>53</sup> Там же. С.109.
```

- 62 Следует отметить, что сам по себе тезис о том, что именно интуиционистский «принцип всех принципов» приводит Гуссерля к примату теоретической и, в частности, судящей деятельности, встречается у Левинаса в «Теории интуиции»: «Явленный нам существующий мир обладает модусом существования предмета, данного теоретическому взгляду. Реальный мир есть мир познания <...> Акт созерцания тот акт, который приводит нас в контакт с бытием, будет прежде всего теоретическим, объективирующим актом» (*Lévinas E*. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. P. 31).
- 63 $Henry\ M.$ Incarnation : une philosophie de la chair. P.: Seuil, 2000. P. 94
 - ⁶⁴ Henry M. De la subjectivité. P. 88, 86.
 - 65 Henry M. Incarnation. P. 76–77.
 - ⁶⁶ Ibid. P. 69.
 - ⁶⁷ Ibid.
 - ⁶⁸ Ibid. P. 65.

⁵⁴ Там же. С. 108.

⁵⁵ Henry M. Op. cit. P. 164.

⁵⁶ Henry M. De la phénoménologie. P. 87.

⁵⁷ Ibid. P. 116.

⁵⁸ *Marion J.-L.* Op. cit. P. 111.

⁵⁹ *Henry M.* Op. cit. P. 117.

⁶⁰ Henry M. De la subjectivité. P.: PUF, 2003. P. 22.

⁶¹ *Marion J.-L.* Op. cit. P. 109.

Джеймс Менш

К вопросу о натурализации феноменологии

Одним из самых выдающихся достижений прошедшего десятилетия была попытка объединить феноменологию с когнитивной наукой. Пожалуй, ничто другое до такой степени не оживляло феноменологию, делая ее предметом интереса более широкого философского и научного сообщества¹. Мотив, лежащий в основе этой попытки, достаточно очевиден.

Когнитивная наука изучает искусственный интеллект и интеллект, основанный на функционировании мозга. Однако для того чтобы иметь возможность говорить об искусственном интеллекте, мы должны иметь некоторое представление о естественном интеллекте, т. е. обладать пониманием нашей собственной когнитивной деятельности. Подобным образом для того, чтобы понять, как функционирует мозг, мы должны понять те когнитивные процессы, которые реализуются посредством последнего. Именно этим, однако, и занимается феноменология. Она изучает те когнитивные акты, посредством которых мы понимаем мир, исследует сущностное строение подобных актов и указывает на действующее временное конституирование как на основу генезиса каждого акта, каждого интенционального отношения к миру. Ее результаты, накапливающиеся с начала прошлого века, представляют собой, таким образом, кладезь информации для когнитивной науки и разработок в области последней.

Сколь бы очевидным ни казался этот вывод, он отнюдь не застрахован от некоторых фундаментальных возражений. Важнейшее из них заключается в том, что феноменология занимается не реальным, психологическим субъектом, но, скорее, субъектом трансцендентальным. Посредством открывающей его редуктом

ции этот субъект, как пишет Гуссерль, «утрачивает все то, что придает ему значимость чего-то реального в наивно переживаемом, предданном мире; он теряет смысл души живого организма, существующего в предданной, пространственно-временной природе»². Таким образом, трансцендентальный субъект не имеет больше смысла бытия, каузально детерминируемого этой пространственно-временной природой. Если так, то каким образом подобный субъект может служить парадигмой для интерпретации искусственного или органического, основанного на мозге интеллекта? В качестве части мира последние суть каузально детерминируемые структуры, между тем как трансцендентальный субъект, как утверждает Гуссерль, должен «рассматриваться как абсолют в себе и как существующее для себя "до" всего мирского сущего»³. Если это верно, то попытка объединить феноменологию с когнитивной наукой должна потерпеть неудачу в силу противоречия между [двумя] различными подходами к сознанию: некаузальной, трансцендентальной парадигмой, из которой исходит феноменология, [и] каузальной парадигмой, из которой исходит когнитивная наука. Всякая попытка применить феноменологию в рамках когнитивной науки должна, следовательно, переинтерпретировать свои результаты в свете каузального подхода [к сознанию], принимаемого последней. В своей попытке использовать транспендентальное сознание в качестве парадигмы для интерпретации искусственного интеллекта и интеллекта, основанного на функционировании мозга, когнитивная наука неизбежно превращает это сознание в часть природы. Эта натурализация сознания является фактически его денатурализацией, изменением естественных свойств. Эта трансформация сознания [в часть природы] ведет к тому, что мы теряем из поля зрения [саму] сущность сознания.

Ниже я проанализирую это возражение в свете того понимания субъективности, которое им предполагается. Затем я покажу, ориентируясь на иное понимание [субъективности], каким образом можно ответить на это возражение. Моей целью будет показать, каким образом возможно использовать открытия феноменологии без денатурализации сознания, которое ею исследуется⁴.

Натурализация феноменологии и трансцендентальная субъективность

Математика играет решающую роль в попытке натурализовать феноменологию. Эта процедура начинается с феноменологической дескрипции актов сознания. Анализ инвариантных структур этих актов сопровождается построением математической модели этих структур. Выражая их посредством математических алгоритмов, когнитивный ученый использует последние в натуралистическом подходе к сознанию⁵. Простым примером такого рода процедуры может служить процесс ретенции, или первичной памяти. Согласно Гуссерлю, эта память представляет собой цепь ретенций ретенций... некоторого изначального содержания⁶. Таким образом, вначале имеет место импрессиональное сознание, затем оно подвергается ретенции, затем эта ретенция сама подвергается ретенции, и так далее в течение приблизительно минуты. Мы можем математически представить этот процесс, используя скобки для обозначения ретенции. Скобки, сами заключенные в скобки, будут, соответственно, служить для обозначения ретенции ретенции. Таким образом, простая модель ретенциального процесса будет представлять собой ряд і, (і), ((i)) ... в котором каждый последующий член является ретенцией предыдущего. Для этой модели можно записать вычислительный алгоритм. Соответствующий алгоритм может быть также записан для процесса, посредством которого мы подвергаем ретенции следующие друг за другом содержания в том порядке, в каком мы их переживаем. Если подставить в этот алгоритм следующие друг за другом содержания А, В, С, D, Е, их порядок будет выражаться посредством [постоянно] увеличивающегося ряда скобок: (E (D (C (B (A))))). Итак, применить эту модель в натуралистическом подходе к сознанию значило бы использовать эти накладывающиеся друг на друга скобки как темпоральные знаки для следующих друг за другом содержаний. Говоря в терминах искусственного интеллекта, это значило бы аккумулировать данные, доставляемые компьютерным транспордером, в определенные темпоральные конструкции перед их обработкой. Что касается интеллекта, основанного на функционировании мозга, то указанную модель можно было бы использовать для исследования сущностных закономерностей работы нейронов. В целом, к чему бы ни применялась данная модель, в ее фокусе будет выполнение определенной задачи, в данном случае задачи реагировать на темпоральную данность мира.

Главное возражение касательно этой процедуры натурализации феноменологии заключается в том, что она есть фактически ее [феноменологии] денатурализация. Использовать результаты феноменологии в когнитивной науке значит упускать из виду специфику ее предметности. В то время как естественные науки, включая когнитивную науку, направлены на познание и преобразование внешнего мира, феноменология исследует акты субъективности, конституирующие сами эти науки. Она не стремится внести свой вклад в результаты этих наук, она, скорее, исследует то, каким образом эти результаты достигаются. Ее цель, другими словами, носит скорее критический, чем практический, характер. Она исследует очевидность, на которой зиждутся основоположения науки, и показывает, как эти характеризующие науку основополагающие смысловые структуры соотносятся с этой очевидностью. Ее критическая функция заключается в ограничении утверждений науки смысловыми структурами, основывающимися на указанной очевидности.

Готовый ответ на это возражение заключается в том, что можно согласиться с вышеизложенным [относительно цели феноменологии] без того, чтобы [применение феноменологии в когнитивной науке] становилось бы превратным истолкованием значимости ее результатов. Неважно, в чем состоит цель феноменологии, ее результаты имеют самостоятельное значение. Их значимость как изначальных усмотрений сущности наших познавательных процессов зависит не от особых целей феноменологии, но только от точности феноменологических описаний. В особенности это касается описаний тех актов субъективности, которые характеризуют сознание как таковое. Эти акты осуществляет та же самая субъективность, которая является предметом когнитивных и неврологических наук, а именно наша телесная субъективность. Таким образом, благодаря тому что у феноменологии и вышеназванных наук один и тот же предмет, результаты феноменологии могут быть использованы когнитивной наукой.

Конечно, именно против этого [тезиса] и направлено упомянутое возражение. В соответствии с учением Гуссерля оно говорит нам, что то, что изучает феноменология, не является частью мира. Она рассматривает не эмпирический субъект, но, скорее, внемирской, трансцендентальный субъект. Как предшествующий миру этот субъект не может быть описан в мирских терминах. Отрицать это значило бы отрицать смысл гуссерлевского эпохе. Это эпохе есть то, что впервые позволяет нам мыслить феноменологически. Мы мыслим феноменологически, когда мы отказывается от нашей веры в природный мир. Подобный отказ не есть отрицание [этого мира], но, скорее, попытка непредвзято рассмотреть очевидность, на которой эта вера основывается. Это означает, что мы не можем исходить из какого бы то ни было утверждения, предполагающего существование этого мира, причем это касается и всех утверждений естественной науки⁷. Вместо того чтобы исходить из этих утверждений, феноменология рассматривает ту очевидность, на которой они основаны. Стремясь достичь этой очевидности, феноменология открывает трансцендентального субъекта, конституирующего смысл мира исходя из этой очевидности. Таким образом, мы снова встречаем упомянутое выше различие трансцендентального и эмпирического субъектов. Эмпирический субъект предполагает мир, трансцендентальный – нет.

В описаниях эмпирического субъекта задействованы каузальные термины, в описаниях трансцендентального субъекта избегают использования этих терминов, поскольку последнее предполагает каузальную взаимообусловленность сознания и мира и, следовательно, тезис [о существовании] природного мира. Таким образом, мы не можем объяснить трансцендентальный субъект через отсылку к нашему телесному эмпирическому субъекту. Фактически это объяснение [трансцендентального субъекта] через отсылку к [эмпирическому] является перевертыванием [действительного положения дел]. Феноменология раскрывает эмпирический субъект как смысловую структуру, конституируемую трансцендентальным субъектом на основе доступной ему очевидности.

Функциональное понимание сознания

В чем именно заключается смысл субъективности, предполагаемый данным возражением? Должны ли мы понимать этот субъект как внемирской агент, т. е. как нечто предшествующее миру и, следовательно, независимое от него? Несет ли он в качестве такого агента какую бы то ни было ответственность за мир? Некоторые гуссерлевские пассажи могли бы привести нас к такому выводу. В «Картезианских медитациях» Гуссерль утверждает, что «трансцендентальная субъективность... конституирует как смысл, так и бытие»⁸. Он пишет, что проект феноменологии состоит в том, чтобы «раскрыть всякое сущее само по себе, будь он реальное или идеальное, как конституируемый продукт (Gebilde) трансцендентальной субъективности»9. Что касается мира, в Кризисе он описывается как «мир, чье бытие есть бытие, источником которого являются акты субъективности, и это с такой очевидностью, что никакой другой мир вообще немыслим»¹⁰. Если понять эти высказывания буквально, трансцендентальная субъективность предстанет как квазибожественный агент, творящий мир из ничего. Это, конечно, не гуссерлевская позиция. Трансцендентальная субъективность совсем не независима от мира, она зависима в своем функционировании от приходящих извне данных. Эти данные, как утверждает Гуссерль, «не есть нечто, произведенное сознанием. Они суть... нечто, возникшее как чуждое сознанию, нечто, что было воспринято, в противоположность тому, что порождено собственной спонтанностью сознания». Это означает, что «сознание есть ничто без импрессии»¹¹. Приходящие извне импрессии суть источник всех его содержаний. Что касается субъекта, или эго сознания, то оно, будучи обособлено от этих импрессий, есть «пустая форма», индивидуализируемая посредством содержаний, доставляемых импрессиями¹².

Как в свете вышесказанного должны мы понимать этот субъект? Каким образом он может быть ответственным за смысл и бытие мира и в то же время быть лишь формой для приходящего извне содержания? Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны уточнить [смысл вышеприведенных] тезисов из Картезианских медитаций и рассмотреть их как относящиеся к смыслу

и бытию для нас. Речь идет не о бытии самом по себе, но о нашем акте полагания бытия, исходящем из очевидности, доставляемой нам [самим] бытием. Мы осуществляем это полагание, придавая смысл данной материи. Это придание (или конституирование) смысла является многослойным процессом. В своих основных чертах оно представляет собой индентификацию смысла как единого-во-многом и полагание этого единства как того, к чему относится первично воспринятое многообразие, будь это многообразие импрессий, восприятий или объектов восприятия или же [многообразие] состоящих из последних положений дел. Что до самого сознания, то оно есть не вещь, но функция. Оно является не особой сущностью, находящейся в мире или предшествующей ему, но, скорее, синтетической, интерпретативной функцией идентификации единств в многообразиях. Как таковое оно является функцией, которую можно понимать как пустую форму, «оформляющую» или придающую форму той материи, которую она получает [извне]. Тот взгляд феноменологии [на сознание], который проистекает из этой интуиции, формулируется Гуссерлем, когда он ставит вопрос: «Не является ли сознание функцией?» Он продолжает: «Что является необходимым?.. Мы должны рассматривать [интенциональные] переживания как функции... Мы должны спросить себя: Что "выполняется" в них? Какого рода смысл присутствует в них, какой смысл прогрессивно формируется в них? Каким образом функции синтетически, телеологически объединяются в единство некоторой одной функции etc.?»¹³ Как явствует из этого пассажа, рассматривать сознание как функцию не означает помещать его за или по ту сторону мира, как если бы оно было некоторым креативным агентом. Скорее это означает определять сознание в терминах тех актов, которые позволяют ему формировать и постепенно объединять смыслы во все большие и большие целостности, все более и более объемлющие единства в многообразиях. Интенциональное переживание, понятое в качестве такой функции, есть функция схватывания наших переживаний как переживаний некоторого общего референта, референта, к которому как к единству восходит их многообразие.

Применимость и истинность

Утверждая, что сознание есть функция, мы заранее исключаем возражение, которое может быть выдвинуто против попытки описать его математически. Сознание, понятое как конкретная сущность, само не является математическим. Переживания, из которых оно состоит, являются не математическими идеализациями, но, скорее, конкретными качественными содержаниями полями зрения, звуками, вкусовыми ощущениями, запахами и [осязаемыми] поверхностями – нашей повседневной жизни. Это невозможно отрицать. Но не менее достоверным является тот факт, что мы можем описать функцию в математических терминах без того, чтобы утверждать, что то, что осуществляет эту функцию, само является чем-то математическим. Утверждать это означало бы онтологизировать дескрипцию, превращая ее в «подлинное бытие», или реальность описываемой вещи. Это та ошибка, которая разоблачается [Гуссерлем] в Кризисе при рассмотрении нововременной науки. Постгалилеевская наука рассматривает свои уравнения как выражающие реальность мира. В своей основе эта ошибка состоит в подмене описываемой вещи ее описанием. Подобно тому как закон гравитации не есть падающие тела, чьи отношения он описывает, так и математическое отношение не является вещами, отношение между которыми оно устанавливает. Это, впрочем, не касается функций. Функции являются не вещами, но, скорее, формальными отношениями или процессами. Как таковая их реальность может рассматриваться в качестве математической. Считать сознание функцией – значит утверждать, что его сущность заключается не в конкретных качественных содержаниях составляющих его переживаний, но в многообразии его актов, относящихся к подобного рода материалу.

Поскольку наше сознание является телесным, мир действительно переживается им через чувства. Его содержания суть содержания вкусовых ощущений, прикосновений, запахов, полей зрения и данных тактильного восприятия, доставляемых нашими пятью чувствами. Каково его отношение к сознанию, определяемому как функция? Ответ [на этот вопрос] может быть найден в проводимом Гуссерлем различении между условиями

истинности (Geltung) и условиями применимости (Anwendung)¹⁴. Как показывает Гуссерль в Логических исследованиях. этим двум [различного рода] условиям соответствуют в корне различные законы. Формальные законы арифметики, например, дают нам условия, при которых [операции] сложения являются истинными. [Операции] сложения, нарушающие эти законы, являются неистинными. Совсем другие законы действуют, когда мы используем эти [формальные] законы для [создания] счетных машин. Механическая счетная машина работает по законам механики и правилу рычага, современный калькулятор – по законам электроники. Тем не менее оба реализуют одни и те же математические законы. Подобного рода аргумент может быть использован и применительно к сознанию, понятому как функция. Такое сознание представляет собой многообразие актов. Например, мы схватываем объекты, идентифицируя перспективные характеристики явления и приписывая им референты. При этом мы интерпретируем восприятия некоторой данной характеристики как восприятия данного объекта, например коробки, которую мы вертим в руках, рассматривая ее сначала с одной стороны, а затем с другой. Поскольку мы именно таким образом видим объекты, этот процесс должен также реализовываться в нашем телесном бытии, т. е. в нашей телесной, эмпирической субъективности. Законы применимости для этих интерпретативных функций являются, таким образом, биологическими, [то есть] законами работы нашего мозга. Последние, однако, не являются законами сознания как функции. Они неприменимы к трансцендентальной субъективности, определяемой такими функциями. Тем не менее с точки зрения попытки прояснить, как работает наш мозг, весьма полезно понять [законы] функционирования трансцендентальной субъективности. Формальные законы ее функционирования могут служить ключом к биологическому базису нашей интерпретативной активности. Таким образом, только если мы будем смешивать два упомянутых вида законов, нас можно будет обвинить в непонимании особой природы трансцендентального сознания. Поскольку это сознание есть не вещь, но функция, смешение этих различного рода законов было бы такой же ошибкой, как смешение законов арифметики, скажем, с законами, [по которым работает] механическая счетная машина. Отношение нашей телесной, эмпирической субъективности и субъективности трансцендентальной такое же, как отношение счетной машины и законов, определяющих истинность ее операций. Наша эмпирическая субъективность воплощает трансцендентальную, реализуя через посредство своих органических процессов функции, которыми определяется последняя.

Трансцендентальное сознание и естествознание

Различие, которое я провел между трансцендентальной и эмпирической субъективностью, позволяет нам ответить на другой вариант того возражения, которое я рассматривал выше. Последний основывается на галилеевском различении первичных и вторичных качеств материи. Первичными являются ее количественные аспекты, такие как измеряемые расстояния, скорости, длины волн, вес и т. д. Вторичными являются ее качественные аспекты, т. е. вкус, звук, цвет и т. д., данные [нам] нашими пятью чувствами. Естественная наука, следуя Галилею, рассматривает каузальность как принадлежащую к количественным аспектам материального мира. Это означает, что перед тем как приступить к каузальному описанию мира, мы должны сначала редуцировать его вторичные качества к первичным. Звук следует понимать как частоту волн давления, достигающих нашего уха, цвет – как длину световых волн и т. д. Только в терминах таких измеримых характеристик возможно математически формализовать каузальные отношения. Преимущество, которое мы извлекаем из этого, заключается не только в большей точности [описания]. Оно заключается также в возможности сделать объективно верифицируемыми (для третьего лица) утверждения, основанные на объективно измеряемых данных. Такой возможности у нас нет, когда речь идет о вторичных качествах материи. Каждый из нас может испытать их в опыте только посредством своих собственных чувств. Не являясь непосредственно исчислимыми, они могут притязать только на субъективную (для первого лица) значимость. Естественная наука преодолевает это затруднение, редуцируя вторичные [качества] к первичным. Более конкретно

это означает объяснение чувственно являющегося мира в терминах лежащих в его основе физических процессов. Вследствие этого естественная наука оказывается неизменно противоположной феноменологии, ведь феноменология по определению исследует явления, между тем как наука отказывается от рассмотрения явлений, редуцируя их к физическим процессам. Каузальность, из которой исходит наука, равно как и ее математические описания, предполагают эту редукцию. Вывод, который отсюда следует, состоит в том, что, математизируя феноменологические дескрипции и используя их в рамках каузальных интерпретаций сознания, мы объединяем две противоречащие друг другу парадигмы. Когнитивная наука, которая пытается это сделать, забывает, что каузальность, из которой исходит современная наука, является не формализацией субъективного опыта, но, скорее, редукцией его к не-субъективным процессам.

Как и в рассмотренных выше версиях этого возражения, здесь предполагается [понимание] сознания скорее как мирской реальности, чем как функции. Содержания нашего телесного сознания суть вкусовые ощущения, ощущения прикосновения, запахи, поля зрения и [осязаемые] поверхности, доставляемые нашими органами чувств. Редуцировать вторичные качества, презентируемые такого рода содержаниями, к первичным – значит рассматривать их как эффекты воздействия мира на наше телесное сознание. Смысл [этой редукции] заключается в том, чтобы объяснить их через отсылку к физическим характеристикам мира, производящим эти эффекты. Таким образом, этим возражением предполагается понимание сознания как природной сущности, каузально соотнесенной с другими природными сущностями, являющимися объектами, воздействующими на наши органы чувств. Итак, хотя указанные содержания рассматриваются сквозь призму подобного рода эффектов, сами они не исключаются из рассмотрения и не редуцируются к последним. Подвергаются редукции не сами содержания, но только их притязание на то, чтобы непосредственно репрезентировать характеристики внешнего мира¹⁵. Редуцируется то, что [мы полагаем] источниками этих содержаний. Как это формулирует Декарт, цель заключается в том, чтобы восходить от изменений во вторичных содержаниях, например от изменения цвета, к «соответствующим изменениям» в материальном мире¹⁶. Соответственно, когда мы осуществляем поворот от нашего телесного, эмпирического сознания к трансцендентальному сознанию, понятому в качестве функции, речь идет не о физических источниках этих содержаний, но о синтетических, конститутивных актах, встраивающих эти содержания в интенциональные отношения. Как я говорил выше, определяющими моментами трансцендентального сознания являются не столько составляющие его особые содержания, сколько такие акты. Когнитивная наука заимствует у феноменологии описание этих актов. Она рассматривает в первую очередь акты как таковые, независимо от области их применения.

Фактически, исходя из проведенного Гуссерлем различения между условиями истинности и условиями применимости, мы можем парировать указанное возражение, согласно которому каузальность, из которой исходит современная наука, предполагает редукцию явлений к физическим процессам. Строго говоря, понятие каузальности никак не связано с этой редукцией. Как показали Юм и Кант, последнее является лишь формальным отношением, предполагающим необходимость определенной последовательности явлений. Сказать, что «А является причиной В» – значит просто утверждать, что за опытом А необходимо следует опыт В. Можно либо придавать этой необходимости только психологическую значимость, как Юм, либо видеть в ней априорную категорию, как Кант. Однако в любом случае понятие [каузальности] само по себе ничего не говорит нам об отношении первичных качеств к вторичным. Оно только предоставляет условия для того, чтобы правильно устанавливать каузальные отношения. Его строго формальный характер не означает, что мы не можем его использовать для выявления каузальных отношений физических процессов. Эти отношения, поскольку они предполагают необходимые последовательности, могут рассматриваться как приложения этого формального закона. Эти приложения как относящиеся к физическим процессам действительно касаются первичных качеств материи. Это, однако, не означает, что понятие каузальности по своему существу предполагает редукцию субъективного опыта к физическим процессам. Скорее, поскольку оно касается последовательности переживаний, оно оказывается открытым для феноменологического описания. Как таковое оно представляет собой часть тех ресурсов, которые феноменология может предложить когнитивной науке. Использование этих ресурсов не предполагает лишения естественных свойств того сознания, которое изучает феноменология. Оно проясняет трансцендентальную природу этого сознания, позволяя нам тематизировать его как функцию, а не как вещь.

Перевод с англ. М. А. Белоусова

Примечания

- 1 К числу наиболее значимых работ в этой области относятся: Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991; Varela F.J. Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. № 3(4). P. 330–350; Varela F. The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature. Searching for generative mutual constraints // Alter. 1997. № 5(4). P. 355–381; Gallagher S. Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science // Journal of Consciousness Studies. 1997. № 4. P. 195-214; Petitot J., Varlea F.J., Pachoud B., Roy J.M. Naturalizing phenomenology. Stanford: Stanford University Press, 1999; Gallagher S. Phenomenology and experimental design // Journal of Consciousness Studies. 2003. № 10(9–10). P. 85–99; Lutz, Thompson E. Neurophenomenology: Integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 2003. № 10(9–10). P. 31–52; Gallagher S., Zahavi D. The phenomenological mind. L.: Routledge, 2008.
- ² Husserl E. «Nachwort», Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch. Ed. M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. S. 145.
 - ³ Ibid. S. 146.
- ⁴ Здесь я должен выразить признательность Марку В. Брауну, из диссертации которого (*Brown M.W.* Naturalizing Phenomenology: An Essay on the Phenomenological Limits of Naturalizing Phenomenology. Murdoch, Australia: Murdoch University, 2008) я почерпнул некоторые из приведенных формулировок этого возражения. Я привожу их здесь

в моей собственной редакции. Попытка ответить на эти возражения также принадлежит мне.

- ⁵ Детальный анализ этой процедуры см.: *Marr D.* Vision, San Francisco: W.H. Freeman, 1982. P. 25ff; *Horgan T., Tienson J.* Connectionism and the Philosophy of Psychology, Cambridge Mass.: MIT Press, 1996. P. 24–45.
- ⁶ Как говорит Гуссерль, ретенция изначального содержания «превращается в ретенцию ретенции, и так постоянно». В результате «возникает континуум ретенций, в котором каждая последующая точка есть ретенция предыдущей» (*Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. S. 29).
- ⁷ Как замечает Роман Ингарден, логический смысл эпохе заключается в том, чтобы избежать ошибки petitio principii, т. е. обоснования некоторого тезиса посредством того, что предполагает сам этот тезис. Поступать так значит апеллировать к [доказываемому] принципу и [заранее] предполагать то, что требуется доказать (*Ingarden R*. On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism / Trans. A. Hannibalsson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. P. 12.
- 8 $\it Husserl~E.$ Cartesianische Meditationen. Ed. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. S. 118.
 - ⁹ Ibid.
- $^{10}\ Husserl\ E.$ Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ed. W. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. S. 100.
- 11 Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Ed. S. 100.
- 12 «Можно сказать, что принадлежащее cogito эго представляет собой лишенную всякого содержания, особенную сущность, сравнимую в действительности [лишь] с другим эго, но сравнимую только в качестве пустой формы, индивидуализируемой посредством потока, а именно [инидивидуализируемой] в смысле уникальности» (Мs. Е III 2, 1921. Р. 18).
- 13 Полностью цитата звучит следующим образом: «...ist nicht Bewußtsein Funktion?.. Was ist also notwendig? Es sind intentionale Erlebnisse, Erlebnisse als Funktionen, als relativ geschlossene Funktionen betrachten, sie betrachtend nachleben, neu durchleben, Akte vollziehen und sie wiederholend nachvolziehen und sich dabei befragen, was darin 'geleistet'

wird, was für Sinne darin liegt und sich fortgestaltet, was man dabei tut und was dardurch für Sinnesleistung geleistet wird im Übergang zu den umfassenden Zusammenhängen in der Einheit des Lebens, wie Funktionen mit Funktionen sich zur Einheit einer Funktion synthetisch teleogisch einigen, usw» (Ms. A VI 31. P. 19a).

14 Гуссерль проводит это различение применительно к логическим законам. Для того чтобы эти законы были применимы к нам, мы должны иметь способность удерживать значения высказываний в качестве неизменных. Дети, не достигшие сознательного возраста, не способны к этому. Если бы мы перестали различать истинность и применимость этих законов, нам бы пришлось называть закон противоречия неистинным всякий раз, когда, вследствие возраста, болезни или немощности мы становились бы неспособны удерживать значения в их неизменности. См.: *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Band. Ed. Ursula Panzer // Husserl E. Gesammelte Schriften. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992. S. 107–108.

 15 Если бы редукции подвергались сами содержания, наука потеряла бы свой эмпирический базис.

¹⁶ Как пишет Декарт, «из того факта, что я воспринимаю различные цвета, запахи, вкусы, звуки, теплоту, твердость и так далее, я легко делаю вывод, что в объектах, от которых происходят эти различные чувственные восприятия, имеют место соответствующие им различия» (*Descartes R.* Meditations on First Philosophy, VI. Trans. L. LaFleur. N. Y.: Macmillan, 1990. P. 77).

Дин Комель

О принципиальном феноменологическом призыве «К самим вещам!»

Феноменология решающим образом сформировала ход современной философии, не закрепляясь, однако, лишь в качестве одного из ее направлений. Развитие феноменологии зачастую происходило неожиданно и дискретно, так же как и развитие современной философии, которая с разных позиций поставила вообще под вопрос развитие философии и то, что она имеет определенную сферу. Поэтому неизвестно, как обстоит дело с философией и философской традицией в «наше время» и в состоянии ли философия на основании своей объективной историчности определять ситуацию «сегодняшнего дня». Вытекает ли из исторического происхождения философии новое будущее? Из какого источника? Что и как протекает в живом настоящем, на основании которого философии приписывается признак современной?

Феноменология со времени публикации *Логических исследований* (*ЛИ*) Гуссерля, без сомнения, в первую очередь задавала эти вопросы, вернее сказать, она сама направлялась этими вопросами. Она выработала не только подходящие методологические приемы для соответствующей обработки этих основополагающих вопросов — она проявила себя, кроме того, как прислушивающееся мышление, которое открыто для объективно-исторического диалога. То, что одно идет рука об руку с другим, подтверждается критикой Гуссерля в адрес натурализма и историцизма в его произведении *Философия как строгая наука*, критикой, которая и сегодня остается актуальной, и прежде всего тогда, когда задумываются о том, что сегодня без должной критической сдержанности закрепляется в качестве «общества знания». Далее необходимо констатировать, что феноменология в ходе своего раз-

вития никогда не была подчинена «диктатуре обстоятельств»: она не позволяла узурпировать себя ни с научных или академических, ни с общественных позиций. Она, скорее, подчиняла себя диктату «самих вещей», вернее сказать, поискам соответствия «самим вещам». Дух свободы, связанный с авторитетом самих вещей, способствовал тому, что феноменология на различных этапах своего развития противостояла концептуальному и дискурсивному авторитету и всегда пыталась вести вместо этого объективный разговор.

В принципиальном феноменологическом призыве «К самим вещам!» выявляется эпохальный методологический и исторический смысл. Феноменология не ограничивает свой собственный метод и свою историчность передачей фактов и фактичности, а открывает дорогу свободной игре в отношении скрытых возможностей придания смысла самим вещам¹. В игре заключен как раз смысл изначальных смыслов открытия пути. Принципиальный призыв «К самим вещам!» движет мышлением, взывая к слуху, чтобы невыразимое через свою собственную возможность стало, собственно, выразимым.

«Возможность выше действительности. Понимание феноменологии заключается единственно в схватывании ее как возможности»², — подчеркивал Мартин Хайдеггер со ссылкой на актуальность гуссерлевского прорыва в феноменологии в ЛИ. О принципиальном призыве «К самим вещам!» он говорит в своем произведении «Бытие и время». В своих поздних трудах 60-х годов прошлого века он снова указывает на это, однако теперь с добавлением, что время феноменологии как направления уже миновало. И все же она сохраняется как возможность мышления после того, как «действительность» философии как «метафизики» подошла к концу³. В этой скрытой возможности мышления коренится также и то, что через эту метафизическую действительность философии — если она рассматривается не просто как обломок прошлого — еще и сегодня в соответствии с действующей традицией может быть принесена весть из будущего.

В призыве «к самим вещам» должен быть, прежде всего, признан тот критический методологический интерес, который удостоверяется требованием непосредственного предъявления себя-показывающего феномена. Осуществляется такой обращен-

ный к вещам подход благодаря феноменологическому эпохэ, которое побуждает наш критический и методологический интерес стать выраженным, т. е. пробуждает в нас осознанное бодрствование в отношении к миру, в котором этот интерес расположен.

Расположенное в соответствии с интересом бытие-в-мире высвечивается как ставший выраженным центр интереса. Но это означает, что критико-методологическое прояснение объективно себя-показывающего всегда сначала выявляет себя из света, который светится как пробуждающий центр нашего интереса, чтобы он вообще открылся для мира. Этот путь философии к предваряющей возможности того, что дается в выявлении себя, известен со времен Платона как установление принципов философии. Внутри платоновского проекта философии это представлено в idee tou agathou, в то время как у Канта эту принципиальную роль принимает на себя трансцендентальное сознание. Можно сказать, что Гуссерль в своем принципиальном критико-методологическом обосновании феноменологии воспринял эту выдающуюся философскую традицию, однако с той разницей, что на первый план в постановке основополагающих принципов философского знания у него выступает кризис.

У Гуссерля возникает вопрос, устраняется ли этот кризис вследствие критико-методологической строгости, или таким образом выявляется объективная историческая проблема принципиального обоснования философии как таковой. В этом отношении призыв «к самим вещам» обретает кризисный и исторический потенциал: возникает вопрос, что должно носить имя самой феноменологической вещи. Этот вопрос, как известно, вызывал постоянные кризисы внутри феноменологии, причем здесь одновременно намечался критический потенциал философии и связанных с ней проблем самопонимания человечности, что было критически рассмотрено Гуссерлем и что под тем или другим названием выступает на передний план у его последователей.

По моему мнению, можно признать, что Гуссерль является если не единственным, то, по крайней мере, самым значительным философом прошлого столетия, который рассматривал проблему принципиального обоснования философии. Тем самым его последователи, как бы они ни отдалялись от попытки принципиального обоснования, были обязаны определить свой собственный

философский интерес в сфере вопроса о самих вещах. Это особенно свойственно Хайдеггеру, который последовательно усматривал в философии «отметание принципов». Развитие феноменологии было, без сомнения, обусловлено этим и было поэтому, как подчеркнуто ранее, часто непредсказуемым, а именно не только в отношении внешнего хода развития, которым, однако, нельзя пренебрегать, но и в отношении ее внутренних возможностей обращенности к самим вещам в эпоху кризиса обоснования философии посредством принципов.

При этом не могут быть оставлены без внимания внешние обстоятельства, которые оказали влияние на развитие феноменологических исследований. Никто не ожидал подъема феноменологических исследований после исторического поворота 1989 г., который не ограничился рамками Восточной Европы. В действительности этот поворот был не внутриевропейским, а внеевропейским, о чем не в последнюю очередь свидетельствуют многочисленные новые феноменологические институты. Собственно поэтому сегодня представляется затруднительным точно установить, где находится центр феноменологических исследований. Правильнее, может быть, было бы говорить о множестве таких центров – в соответствии с теми традициями, исходя из которых развивались определенные феноменологические исследования. В действительности особое значение каждого отдельного исследования не может быть оспорено, что, однако не должно нас сдерживать в нашем стремлении заново взвесить все то, к чему феноменология обращается как к своему принципиальному призыву «К самим вещам!». Как было отмечено ниже, этот призыв убедительно указывает путь, и тем самым сама феноменология остается подвижной возможностью, стоящей выше действительности, – тогда этот призыв, явно взвешивающий, и заключает в себе рискованность пути. Дело феноменологии собственно и заключается в том, чтобы постоянно рисковать. В этом заключается историчность ее послания, смысл которого остается скрытым, пребывающим в возможности, стоящей над действительностью. Эта предметно-историческая латентность обращена к слуху и указывает на приметы получающего выражение сближения. Это сближение может исходить не из принципиального обоснования, а из того, что приближает или отдаляет в историческом кризисе позволение задать вопрос по поводу самих вещей. Рискнуть на вопрос означает позволить [быть] вопрошаемому таким образом, чтобы вопрошающее было поставлено перед вопрошаемым.

Если феноменология, как явствует из ее развития в XX столетии, вовлечена не только в пересмотр принципов философии, а речь в ней идет о том, что философия должна явить себя иначе, нежели в свете принципов, тогда можно сказать, что феноменология вместо опоры на принципы позволяет выступить на первый план тому, что само содержит в себе возможность говорить из себя самого по существу дела (sachlich). Такое позволение, поскольку оно стремится облегчить [доступ к вещам], – это серьезнейший риск. Посредством позволяющей сдержанности феноменология ни в коем случае не делает ситуацию, связанную с доступностью вещей, легче. Ибо что, собственно, значит – сделать для себя вещь (Sache) легче? Слово «облегчать», как и словенское слово «olajsati», имеет то же самое этимологическое происхождение из индогерманского корня «leuk», как и слово «lichten» (светить). И так же как облегчение по сути своей скорее допускает трудное, чем устраняет его, свет допускает к себе то, что прячет сокрытость. Поэтому «облегчение» должно здесь пониматься в свете того скрытого возможного, которое для феноменологии является весомым в той мере, в какой ее возможность посредством допушения самих вешей возвышает себя над действительностью и и принципами, воплощенными в ней.

Здесь, конечно, нельзя обойти стороной употребление Хайдеггером слова Lichtung (просвет) для обозначения Dasein⁴ в его произведении «Бытие и время», а также позднее для обозначения середины мира между небом и землей. Равно как нельзя обойти и просвет для сокрытия (Lichtung für die Verbergung), что употребляется как раз в связи с обозначением самой феноменологической вещи. В этом отношении необходимо подчеркнуть, что у него принципиальный призыв «к самим вещам» почти всегда имеет форму единственного числа, в то время как у Гуссерля он всегда в форме множественного числа. Легко установить, что множественное число «к самим вещам» выражает по преимуществу методико-критическое притязание, т. е. отсылает к непосредственно феноменологическому предъявлению того, что дает себя само. Если же речь идет о предметно-историческом определении фило-

софии и призыв обретает принципиальный характер, возникает вопрос о том, что же остается мыслить непосредственно в качестве самой вещи. Таким образом, если в этом объективном обращении во множественном и в единственном числе слышится не только противоречие, но и открытость вопроса относительно самой вещи, которая остается скрытой, тогда нужно прислушаться к этой сокрытости в ее существе (sachlich). Выражение latent, Latenz употребляется здесь как производное от латинского глагола latere (быть сокрытым), которое отсылает к греческим словам lanthanein (прятаться) и lethe (сокрытость). Латентность – это не только противовес раскрытию (aletheuien), она придает раскрытию сущностную весомость (Sachgewicht), и притом как скрытую пока возможность, которая может стать выраженной. Сокрытое, таким образом, несет в себе потенциал высказанности, который тем не менее остается сохранным (vorbehalten) и в этой своей сохранности (Vorbehaltenheit) обращен к нам. Здесь можно было бы говорить, пожалуй, и о феноменологическом эпохэ, которое касалось бы не удержания или заключения в скобки всех высказываний (Meinen), но принадлежало бы центру сказываемости феноменов и, таким образом, открывало бы нам возможность слышать язык. Латентность сказываемости феноменов – это та мера, которую необходимо выдерживать и сдерживать, если на весах вопрос о феноменологической веши, а именно если на весах то, что открывает философии возможность осмысления и определения себя, преодолевая кризис ее обоснованности принципами.

Этот кризис вступает в феноменологическое осмысление как раз в том месте, где оно, следуя призыву «к самим вещам», устанавливает принцип непосредственного удостоверения себяпоказывающего, который Гуссерль в II поднимает до принципа принципов: «Каждое первоначально данное восприятие является правомерным источником познания, так что все, что предлагает (представляет) нам себя в интуиции "первоначально" (огідіпат) (так сказать, в своей живой действительности), просто должно быть воспринято как то, что дает себя, но только в тех пределах, в которых оно себя дает»⁵.

Сам Гуссерль указывает на критические границы непосредственно себя предъявляющего, т. е. на ту среду, которая свойственна самой *непосредственности* и ограничивает ее. Этот предел

не есть нечто такое, что в качестве критерия познаваемости должно отделять непосредственное от опосредствованного, но как раз та граница, которая должна быть непосредственно достигнута через интуитивное восприятие себя-предъявляющего. Слово «непосредственность» при этом указывает на то, что непосредственность берется из предшествующей ей опосредствованности, а именно через попадание в ее среду. Из какой опосредствованности? Не из любой, а из такой, которая сама допускает одновременно попадание в ее среду и тем самым приближение к непосредственности.

В этом отношении можно установить некий изначальный смысл языкового опосредствования, которому присуще сообщающее воздействие – облечено ли оно в слова, высказывания, описания или теоретические положения. Даже то, что Гуссерль в «Идеях» понимает как приводящий к очевидности разум, в конечном итоге оказывается там одной из базисных языковых структур, а именно «утверждением» (Satz). Со-общающее опосредствование языка становится явным и там, где Гуссерль во введении ко второму тому ЛИ (Первое исследование начинается с выявления языкового проблемного поля «Выражение и значение») формулирует свое знаменитое «К самим вещам!»: «Мы безусловно не хотим удовлетвориться "просто словами", т. е. просто символическим пониманием слов, как это вначале имело место в наших рефлексиях над смыслом установленных в чистой логике законов относительно "понятий", "суждений", "истин" и т. д. вместе с их многообразными подразделениями. Значения, которые оживлены только достаточно удаленными, расплывчатыми, несобственными - если вообще какими-либо - созерцаниями, не могут нас удовлетворить. Мы хотим вернуться к "самим вещам"»⁶.

Теперь возникает вопрос, следует ли рассматривать это языковое опосредствование просто в словах как нечто, что говорит против самоданности феноменов в первоначальном рассмотрении или как нечто, что изначально и объективно принадлежит к сказываемости самих феноменов, так, что они обращаются к слуху и, соответственно, могут быть восприняты непосредственно. Или спросить иначе: достаточно ли созерцания как исходного пункта для возвращения от передачи феноменов через

языковое посредничество к непосредственной самоданности, или еще нужно в среде передачи непосредственности занять исходный пункт, который вообще делает возможным созерцание? То, что, согласно самым древним философским концепциям, дает видеть и открывает слух, есть язык, который всегда является языком о чем-либо (logos tinos) и по этой причине может оставаться пустым, т. е. ни о чем не говорить. Если мы выделим эту ключевую опосредствованность языкового сообщения, тогда мы, возможно, освободимся от представления, что язык является лишь выразительным средством мысли и речи. Говорение всегда заключает в себе то, о чем и что говорится. Язык в этом смысле — это приближающее между-бытие, которое дает видеть благодаря вслушиванию в то, что всегда остается сокрытым.

Рассмотрение может приближать феномены к непосредственной данности, если в самой этой близи латентно дан путь, т. е. та возникающая из опосредствования данности и допускающая к ее непосредственности среда, которая открывает слух, с тем чтобы мы, как говорится, могли быть при деле, а вернее сказать, среди самого дела. Не лежит ли феноменологическое измерение самоданного как раз в этой среде, а не в непосредственности? Если в этом открывается то, что по своему смыслу в первую очередь есть опыт мирскости мира, т. е. наша «удерживаемость» (Inne-halten) в мире, тогда этот смысл есть слышание речи (Sprachgehör), который приходит как скрытое позволение сказываемости феноменов.

Гуссерль набрасывает во введении к § 24 «Идей» под заглавием «Принцип принципов» определяющие черты усмотрения сущности с точки зрения достижения предметной непосредственности и основывает ее на аналогии с чувственным восприятием: «Но постижение и созерцание сущностей есть многообразный акт, в особенности усмотрение сущностей есть изначально дающий акт и как таковой является аналогом чувственного восприятия, а не воображения»⁷.

Непосредственность усмотрения сущностей дается по аналогии с непосредственностью чувственного восприятия. Изгнание фантазии из аналогии может при этом быть показательным, если заметить, что язык определяется Аристотелем как phone meta phantasia, при этом последнее указывает на phainesthei.

Гуссерль исходит — хотя и не явным образом — как раз из аналогии между nous и aisthesis у Аристотеля, что выделяет также Хайдеггер в одном из важных мест «Бытия и времени», где он опровергает расхожее мнение, что истина занимает в логосе первостепенное место: «"Истинный" — в греческом смысле, т. е. предшествующем названию logos, есть aisthesis, простое чувственное восприятие чего-либо... В чистейшем и самом исконном смысле "истинный" значит только открывающий — так, что это не может быть более сокрыто, это чистое noein»8.

Место тем более значимо, что Хайдеггер здесь, как он сам замечает, посредством «открытия самих вещей» делает шаг дальше, чем Гуссерль, а именно ссылаясь на изначальный греческий опыт aletheia как несокрытости. В своем позднем автобиографическом сочинении «Мой путь в феноменологию» он рассматривает феноменологическое восприятие греческого опыта aletheia как несокрытости в качестве своего важного вклада в теорию Гуссерля об интенциональности сознания: «То, что для феноменологии актов сознания свершается посредством обнаружения феноменами самих себя, изначально мыслилось Аристотелем и во всей греческой традиции мышления и бытия как aletheia, как несокрытость присутствующего, его выявление, его само-показ»9.

Как явствует из его разъяснений в параграфах «Бытия и времени», посвященных феноменологическому методу, он наталкивается здесь на феноменальную сокрытость (латентность) – на lethe в aletheia, что решительным образом воздействовало на то, как он воспринял свой собственный путь в феноменологии, вернее сказать, путь из нее в мышление бытия. Это следует и из других его сочинений, которые вместе с работой «Мой путь в феноменологию» были опубликованы Хайдеггером в томе под заглавием «К делу мышления» («Zur Sache des Denkens»). Так, он признает в своем произведении «Конец философии и задача мышления» («Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens»), что «lethe принадлежит aletheia не как простой довесок, не как тень к свету, а является сердцем aletheia» 10.

Именно в связи с этим признанием Хайдегтер замечает с известной долей критики в адрес своих размышлений в работе «Учение Платона об истине» («Platons Lehre von der Wahrheit»)

касательно превращения греческого восприятия aletheia в orthotes: «Часто и с полным правом указывают на то, что уже у Гомера слово aletheia всегда употребляется в отношении verba dicendi, о сказанном, и поэтому всегда в смысле правильности и надежности, а не в смысле несокрытости»¹¹.

С соответствующей оговоркой можно сказать, что Хайдеггер, когда в игру вовлечено определение самой феноменологической вещи, наталкивается на то же «положение вещей», что и Гуссерль, т. е. на языковое опосредствование того, что первоначально должно было непосредственно дать себя в самоданности. Латентность обращения самой вещи из сердца aletheia Хайдеггер формулирует в выражении «высвечивание для сокрытости». Оно ставится здесь — хотя и неявно — в смысловую взаимосвязь со скрытой возможностью сказываемости феноменов, которая — и это должно быть здесь показано — обращается к слуху для допущения вопроса по поводу самой вещи и одновременно дает повод к тому, что «действительность» может проявиться в многообразии возможностей показа-себя.

Именно сказываемость феноменов дает отправную точку (основание) к тому, что язык не сводится к средству. В говорении постоянно присутствует сказанное. В этом смысле язык как слышание речи является бытием-между разговора, так что в сказанном он удерживает среду сказываемости феноменов. Хайдеггер сам признает это положение вещей в дополнении и (приложении) к своему сочинению «Феноменология и теология», где он задает вопрос: «Не является ли говорение в своем сокровенном смысле сказыванием, многоплановым сказыванием того, чему позволяет сказываться слушание, т. е. послушное внимание к явленному?» В этом мы действительно обнаруживаем целую констелляцию различных положений дел, которую мы попытаемся здесь представить.

Эта констелляция не означает, однако, сведение самих феноменологических вещей к языку или даже к разбору письменно зафиксированных выражений. «Сведение» самой вещи скрыто относится к ней самой в той мере, в какой она обращается к слуху, на что и указывает Хайдеггер в вышеприведенной цитате. Из того обстоятельства, что слух (слушание) принадлежит самой феноменологической вещи, выводится, что ее смысл удерживается

в сокрытости, которая может стать выразимой. Сказываемость (сказанность) феноменов в этом смысле сохраняется как центр передачи непосредственного, который значимо высвечивается как мир явленного. Само слушание — не что иное, как бытиемежду раскрывающейся среды, которая обнаруживает наш интерес в мире.

Важный исходный пункт в постижении приведенной здесь констелляции смысла, слушания и сказываемости феноменов содержится в сочинении, которое было взято на вооружение Хайдеггером и после критического рассмотрения было положено в основу его попытки осознания сущности языка. Речь идет о «Трактате о происхождении языка» Гердера, о котором Хайдеггер на семинаре в 1938 г. сказал: «То, что Гердер предугадывает в "средовом" характере слушания, есть межвременность и срединность просвета» 13.

Для прояснения вопроса по поводу происхождения языка Гердер разворачивает свою теорию чувственности на основании признания, что все чувства есть «не что иное, как виды чувствования души», причем любое чувство «непосредственно имеет свой звук», и, таким образом, это «чувство лишь поднимается до отчетливости признака» ¹⁴. Слово «признак» имеет высочайшее значение, так как оно указывает на взаимосвязь феноменальности и сказываемости. На словенский язык это слово переводится как «obelezje», и является производным от глагола obeleziti – снабжать знаком (символом), или beliti, bleichen, wießigen; все они происходят от одного этимологического корня, как и греческое слово phaino, phainomenon, phantasia. Феномены se belijo, отбеливаются, светятся и одновременно belezijo, обозначаются. Преимущество слуха по отношению к другим чувствам основывается, по Гердеру, на том, что он по своей натуре срединный из человеческих чувств. Вопрос о среднем чувстве и середине чувственности рассматривал уже Аристотель в своем сочинении о душе. Для Гердера слух как смысл языка является центром всех смыслов: «Мы, слушающие существа, находимся в центре: мы видим, мы чувствуем; но видимая, чувствуемая природа звучит! Она становится ведущей мастерицей в языке через эти звуки. Мы становимся одновременно слухом через все чувства!»¹⁵ Размышления Гердера о языке упоминаются здесь только как попытка

углубленно рассмотреть положение дел в отношении сказываемости феноменов, которая обращается к нашему слуху и заставляет видеть.

Можно констатировать, что открытие слуха для восприятия запроса того, что само предлагает себя в своей выразительности, является отличительным признаком философствования, которое – не без трудностей – называет себя феноменологическим. Наклеивание ярлыков для феноменологии – в той мере, в какой она следует своему принципиальному призыву «к самим вещам» – абсолютно чуждо. Чтобы изъять то, к чему обращаются в самих вещах, и соответственно обозначить то, что дает себя само, и не только дать ему название, необходим слух для соприкосновения с тем, что предлагает себя в свободных возможностях данности. Тем самым, феноменология позволяет назвать себя мышлением со слухом, вернее, мышлением, которое способно открыть выразительный слух для того, что объективно проявляет (обнаруживает) себя и дает себя свободно мыслить. Этот слух - в существе своем открывающий - не есть нечто, что способствует затем самоданности самих вещей, а нечто, что принадлежит этой самоданности как свободной самоданности и соответствует обнажению самих вещей. На это указывают и самые ранние философские определения истины в смысле взаимосвязи (взаимопринадлежности) бытия и мышления. Но как раз потому. что при свободном обнажении самих вещей в игру вступает открывающий слух, эта взаимопринадлежность постоянно является в других возможностях проявления – как будто они открываются только из той сокрытости, которая прячет их как возможности и о которых мыслит слушающий смысл. Поэтому обнажение объективно должно сдерживать себя, чтобы выдержать объективное вхождение в смысл, т. е. обрести слух.

Вопрос об предметной среде непосредственной данности себя-дающего возник в связи с тем, что Гуссерлем при формулировании принципа принципов было обозначено как ограничение данного. Это ограничение может исходить только из самой предметной среды, т. е. от самих феноменов, из их скрытой возможности быть сказанными¹⁶.

В феноменологии феномены как сами вещи не даны как факты, а даны так, что они *обращаются* к нам. Язык – как раз

как язык феноменов в их совокупности — надо воспринимать как язык мира, который имеет для нас смысл настолько, насколько он для нас что-то значит. Мы должны осторожно относиться к определению языка как особого региона, который изготавливает для нас феномены. Язык также не является особым регионом, принадлежащим человеку, так как он принадлежит ему только тогда, когда человек послушен ему как сказанности феноменов.

Призыв «к самим вещам» относится к скрытому смыслу возможностей самой философии. Он вызывает след вопроса, который ищет ответа, и это означает, что он побуждает нас оказаться в между-бытии, которое само дело оставляет открытым. Немецкое слово Sache (дело, вещь) созвучно с глаголом suchen (искать) – в исконном смысле: aufspüren sich auf die Spur begeben (разыскивать, идти по следу). Именно это прислушивающееся «разыскивание» дает повод для возникновения целого ряда редукционистских и конститутивных способов, которые определяют методологический смысл феноменологии. То, что термин «феноменология» прежде всего обладает методологическим смыслом, исходит не только из того, что следует выполнить требование строгой научности через подход к феноменам. Этот подход требует скрытой открытости самого дела, которая открывает методологический смысл и дорогу феноменологии по ту сторону принципиальных обоснований.

Если благодаря кризису в отношении установления принципов – если речь идет об обосновании философии – выделяется сокрытость, тогда можно утверждать, что кризис сам начинает разворачивать свою лицемерную сущность, что и сегодня пробивается в разговорах о кризисе. Чтобы выявить эту лицемерную суть, нужно не просто быть внимательным к тому, о чем говорится в этих речах, а к тому, кто – если вообще кто-нибудь – к ним взывает (обращается). Эта возможность обращенности, которая признается за философией как за мышлением со слухом, взаимосвязана с ответственной открытостью в будущее, которая не отвергает свое скрытое происхождение.

Перевод с нем. С.В. Васильевой

Примечания

- ¹ Так, М. Мерло-Понти признает в своем *Введении к феноменологии восприятия*: «Феноменология осуществима или она узнаваема как манера или стиль, она существует как движение, но еще не достигла законченного философского сознания. Она уже давно развивается, повсюду ее открывают ее сторонники: совершенно определенно у Гегеля и Къеркегора, но и у Маркса, у Ницше, у Фрейда» (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. R. Boehm. Berlin; N. Y., 1974. S. 4).
 - ² Heidegger M. Sein und Zeit. GA2. Frankfurt a/M., 1978. S. 51–52.
- ³ «Время феноменологической философии, кажется, прошло. Она рассматривается уже как прошлое, которое обозначалось лишь исторически наряду с другими направлениями философии. Сама феноменология в своей сути не является направлением. Она есть со временем меняющийся и поэтому остающийся способ мышления, дающий возможность соответствовать притязаниям мыслящего» (*Heidegger M.* Mein Weg in die Phänomenologie // Zur Sache des Denkens. GA 14. Frankfurt a/M, 2007. S. 101).
 - ⁴ Heidegger M. Sein und Zeit. GA 2. S. 177.
- ⁵ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 1. Hua. 3. Haag, 1950. S. 51.
- ⁶ Husserl E. Logische Untersuchungen II/I. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Thübingen, 1968. S. 7.
- $^7\ Husserl\ E.$ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. S. 51.
- ⁸ *Heidegger M.* Sein und Zeit. GA 2. S. 45. В перев. В.В. Бибихина: «"Истинно" в греческом смысле, и притом исконнее, чем сказанный logos, "чувство" aesthesis, простое чувственное внятие чего-то... В чистейшем и исконнейшем смысле "истинно" т. е. лишь открывающее, так что оно никогда не способно скрывать, чистое noein» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 33).
 - ⁹ Heidegger M. Mein Weg in die Phänomenologie. S. 5–8.
- ¹⁰ *Heidegger M.* Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. GA 14. Frankfurt a/M, 2007. S. 88.
 - ¹¹ Heidegger M. Op. cit. S. 87.
- 12 $Heidegger\ M.$ Phänomenologie und Theologie // Wegmarken. Frankfurt a/M, 1978. S. 74.

¹³ Heidegger M. Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache», GA 85. Frankfurt a/M, 1999. S. 115.

 $^{14}\,Herder J.G.$ Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Stuttgart, 1993. S. 57.

¹⁵ Ibid. S. 58.

¹⁶ Ср. здесь также: Б. Вальденфельс: «К феномену относятся главным образом пределы и границы показа-себя (самообнаружения); они способствуют тому, что даже то, что не обнаруживает себя, обнаруживает себя своим особым образом: как сокрытое, не кажущееся, чужое, далекое, отсутствующее, отклоняющееся и исключенное. Этот мотив, который М. Хайдеггер уже в *Бытии и времени* интегрировал как центральный в определении феномена, с тех пор не смолкает и вызвает многосторонние способы мыслить на границе опыта». *Waldenfels B*. Husserls Verstrickung in die Erfahrung // Husserl E. Arbeit an dem Phänomen, Ausgewählte Schriften. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a/M, 1993. S. 275.

Сергей Мельников Античные истоки термина «ἐποχή»

Sustineas currum ut bonus saepe agitator equosque. Lucilius, $fr. 1305 Marx = H 98 Charpin^1$.

История термина ἐποχή (лат./нем. Epoche), вновь приобретшего популярность в начале ХХ в. благодаря Эдмунду Гуссерлю, применившему его для описания феноменологического метода, преодолевающего так называемую естественную установку относительно существования мира как «факта», постоянно наличного «здесь» и «для нас», с целью дальнейшего обоснования мира как «эйдоса» (греч. εἶδος, лат./нем. Eidos), как коррелята «чистого» сознания – эта история по теперешний день остается в значительной степени непроясненной. Что касается употребления Гуссерлем термина «ἐποχή», как и многих других, принадлежащих стабильному лексикону классической греческой философии, то оно обусловлено, видимо, не только, а может быть, и не столько культурой традиционного школьного европейского образования, сколько желанием отца-основателя новой «строгой науки» ощущать себя с классиками наравне, чувствовать по отношению к ним фиксированную дистанцию, а тем самым и связь. Так, например, в «Идеях I» (1913 г.) Гуссерль пишет (§ 32): «Я не отрицаю этот "мир", как если бы я был софист, и я не подвергаю его существование здесь сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическую $\dot{\epsilon}\pi o \chi \dot{\eta}$, каковая *полностью за*крывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь»². Факт отчетливой принадлежности термина «ἐπογή» скептической греческой философской традиции для Гуссерля несомненен (§ 31): «В отношении к совершенно любому тезису мы можем – причем с полной свободой – совершать такую своеобразную ἐποχή – известное воздержание от суждения, какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой — ибо очевидной — ибежденностью в истине (evidenten Überzeugung von der Wahrheit). Тезис выводится "за пределы действия", ставится в скобки, он преобразуется в модификацию "тезис в скобках", суждение как таковое – в "*суждение в скобках*"³. Здесь, как и в предшествующем фрагменте, исключительно гуссерлевские дефиниции благополучно соседствуют с классическими античными. В самом деле: определение ἐποχή в указанном месте как «воздержания от суждения» (Urteilsenthaltung) – с отдельными оговорками – идентично античному пониманию этого философского термина⁴, в то время как текст последующего уточнения («какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой – ибо очевидной – убежденностью в истине»), несомненно, свидетельствует о значительной степени осведомленности Гуссерля (или его источника) в отношении теоретических достижений конкретной античной - скептически ориентированной – философской школы, а именно так называемой «новой» Академии Карнеада и Клитомаха⁶. В словах об «очевидной убежденности в истине» слышится явственный отголосок учения Карнеада о τὸ πιθανόν (лат. probabile, veri similis), т. е. буквально «приемлемом, убедительном, вероятном, правдоподоб- ном^{7} , или π ιστός, т. е. «верном, надежном», иногда называемом $\dot{\alpha}$ ληθής, так называемого «истинным» 8 , — относительно достоверном объекте так называемого $\pi \iota \theta \alpha \nu \dot{\eta}$ φαντασία, т. е. буквально «правдоподобного, верного, убедительного представления», отличительным свойством которого Карнеад полагал ἐναργές, или ἐνάργεια (лат. perspicuum, perspicuitas, evidentia), т. е. «ясную видимость, очевидность». Согласно свидетельству Секста Эмпирика⁹, «(173) критерием истины, по мнению сторонников Карнеада, служит представление, которое является в виде истинного (φαινομένη άληθής φαντασία) и выявляется в достаточной мере. Будучи же критерием, оно имеет достаточную широту; и, распространяясь, одно представление в отношении другого получает в своем содержании больше убедительности и яркости.

(174) Убедительное же (πιθανόν), как направленное к реально присутствующему, высказывается в трех смыслах. В одном смысле оно истинно и является в виде истинного; в другом – оно по бытию своему ложно, но является в виде истинного; в третьем – оно истинно, [но] имеет общее и с тем, и с другим. Отсюда критерием должно быть представление, являющееся в виде истинного; его-то сторонники Академии и объявили убедительным» 10. Согласно свидетельству Цицерона, со своей стороны опирающегося на сочинение Клитомаха «О видах согласия, понуждаемых к воздержанию» (лат. De sustinendis adsensionibus¹¹, греч. Пєрі̀ έπογης)12, Карнеад признавал существование двух разновидностей представлений: 1) visa quae percipi possint (или percepta, comprehensa) и visa quae percipi non possint (или non percepta, non comprehensa), «представления, могущие доставить постижение» и «не могущие доставить постижение»; а также 2) visa probabilia и visa non probabilia, «представления, внушающие доверие» и «не внушающие доверия». В отношении первых следует практиковать ἐποχή», а в отношении ко вторым – probatio, «одобрение», так как «нет представления, за которым бы следовало постижение (perceptio)¹³, но существует много таких, за которыми следует признание». Секст Эмпирик вносит ряд дополнительных разъяснений¹⁴: «Представление есть, конечно, представление чего-нибудь, именно того, откуда оно возникает, и того, в чем оно возникает, и при этом того, откуда оно возникает, как внешнего чувственного субстрата, и того, в чем оно возникает, как человека. Будучи таковым, оно должно иметь два состояния: одно – в качестве направленного на предмет представления и другое – в качестве направленного на того, кто представляет. С точки зрения состояния, направленного на предмет, представление бывает или истинным, или ложным: истинным – тогда, когда оно согласно с предметом, ложным же, когда оно ему противоречит. С точки зрения состояния, направленного на представляющего, - одно представление есть то, которое является истинным (φαινομένη $\dot{\alpha}\lambda\eta\theta\dot{\eta}\varsigma$), другое же то, которое не является в виде истинного. Из них являющееся в виде истинного называется v академиков "выражением" (ἔμφασις), "убедительностью" и "убедительным представлением" (πιθανότης κὰ πιθανὴ φαντασία), а не являющееся в виде истинного объявляется отсутствием этого выражения, "невероятным" и "неубедительным представлением" (ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία). Ведь ни то, что является само по себе, как ложное, ни истинное, но не явствующее нам не способно нас убедить». Вещи или же представления о вещах, сообщаемые нам вещами, непостижимы, настаивает Карнеад, с точки зрения концептуального различения «истины» и «лжи»; истинным нам представляется только то, что является нам в качестве истинного с убедительной очевидностью, – в этом смысле к «представлениям убедительным» могут быть отнесены представления «убедительно истинные» и «убедительно ложные», в то время как в отношении «просто истинных представлений» или же «просто ложных» необходимо воздерживаться от «согласия», т. е. «признания» их в качестве таковых. В своем утверждении относительной степени истинности «убедительных представлений» Карнеад определенно расходится с инициатором так называемого «скептического поворота» в истории платонической философской школы, основателем «Средней» Академии – Аркесилаем¹⁵, полагавшим целью (τέλος) человеческого существования безусловное $\dot{\epsilon}\pi o \chi \dot{\eta} \gg^{16}$. Согласно свидетельству Нумения Апамейского¹⁷ (из сочинения «О расколе между академиками и Платоном» 18), «[Карнеад] применял те же способы рассуждения, что и [раньше него] Аркесилай: он точно так же практиковал нападение в отношении доводов, выдвигаемых с двух сторон, и подвергал разрушению все утверждаемое другими. Отличался он от него лишь в одном – в определении воздержания (τῆς ἐποχῆς) [от суждения], говоря, что нет возможности для человека воздерживаться от всего: существует различие между неясным и непостижимым (ἀδήλου κοὶ ἀκαταλήπτου), и все существующее непостижимо, но [при этом] не все существующее неясно» 19. Вопреки Аркесилаю, ἐποχή» для Карнеада – не конечная цель, но «воздержание» в смысле готовности к «одобрению», или, точнее, «признанию» «ясного представления» «убедительным». Карнеад, по свидетельству Цицерона, очень часто уподоблял ¿πογή «боевой напряженной готовности» кулачного бойца или же сдерживанию коней возницей при обходе препятствия²⁰. Подобно Лукуллу из одноименного цицероновского диалога Карнеад мог бы с уверенностью сказать: «Как чаша весов, если ее нагрузить, опускается вниз, так и ум [всякий раз] с необходимостью уступает [всему] очевидному»²¹.

К настоящему времени было предложено несколько вариантов ответа — в равной степени недостаточно убедительных — на вопрос об античных источниках происхождения термина ἐποχή; среди «авторов» назывались (и теперь называются) следующие имена:

- 1. Метродор из Лампсака (331/330-278/277 гг. до н.э.): ближайший сподвижник и друг Эпикура²². Кандидатура Метродора Лампсакского своей «актуальностью» в полной мере обязана популярности, в целом заслуженной, авторитетнейшего лексикона древнегреческого языка 23 , к сожалению, с каждым новым переизданием без изменений воспроизводящего, безусловно, давно устаревшую атрибуцию анонимного эпикурейского сочинения, сохранившегося на одном из папирусов, обнаруженных в Геркулануме (Papyrus Herculanensis, 831), где засвидетельствован термин ἐποχή (col. VI, 10), Метродору Лампсакскому. В конце XIX в. эту атрибуцию предложил А. Кёрте²⁴. Точка зрения Кёрте была убедительно опровергнута Р. Филиппсоном и В. Шмидом в публикациях 1940-1950-х годов в пользу более позднего автора – эпикурейца Деметрия Лаконского (ок. 150 – ок. 70 гг. до н. э.)²⁵, и последняя атрибуция в настоящее время является, можно сказать, общепринятой²⁶.
- 2. Зенон Китийский (333/332-262/261 гг. до н. э.)²⁷, основоположник стоической философской школы. Ни в одном из сохранившихся текстов, имеющих отношение к этому автору, термин ἐποχή не встречается, что, впрочем, не воспрепятствовало П. Куиссену в известной работе²⁸ предположить, что поскольку глагол ἐπέχειν в ранних текстах, как правило, прямо указывает на τὴν συγκατάθεσιν, т. е. «согласие», а указанный термин принадлежит Зенону, то и все выражение целиком принадлежит Зенону. В данном случае, кроме отсылок к тем текстам, значительно более архаическим, чем любой из стоических, где слово е́ πέγειν в значении «воздержаться» («от поспешных высказываний», например) употребляется безотносительно к специальной стоической лексике²⁹, следовало бы указать на ранний стоический текст, в котором употребление термина ἐποχή имеет со всей очевидностью заимствованный характер по отношению к академическому: SVF II, 127 ap. Plutarchum, De Stoicorum repugnatiis, 24, 1045f-1046a: «Хрисипп говорит, что он не отвергает полностью

обычай рассматривать противоположные решения, но рекомендует пользоваться им осторожно, как на суде, где не защищают эти противоположности, а подвергают сомнению их правдоподобность (τὸ πιθανόν). «"Этот способ, — говорит он, — особенно подходит тем, кто воздерживается от суждений в любом вопросе (ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων), так как подкрепляет их позицию. Тем же, кто стремится обрести знание, с помощью которого мы могли бы жить согласно с природой, он, напротив, помогает наставлять учеников в главных вещах и от самого начала до конца укреплять их знания, демонстрируя по мере необходимости неосновательность противоположных решений, как это бывает на суде". Вот в точности его слова»³⁰.

- 3. Аркесилай из Питаны. Наиболее важным свидетельством в пользу возможного авторства Аркесилая применительно к термину ἐποχή, безусловно, является текст Диогена Лаэртского³¹: «Он был первым (sc. Аркесилай), кто начал воздерживаться от суждений (πρῶτος ἐπισχὼν τὰς ἀποφάσεις) при противоречивости высказываний». Вместе с тем необходимо отметить, что это свидетельство явным образом противоречит целому ряду других и не менее важных, согласно которым учение о «воздержании от суждений» принадлежало исконно пирронистической линии древней скептической философской традиции, что, наряду с авторитетными утверждениями Тимона Флиунтского³², Аристона Хиосского³³ и Нумения Апамейского³⁴ о продолжительном времени ученичества Аркесилая у Пиррона Элидского, ценность свидетельства Диогена Лаэртского существенным образом снижает.
- 4. Пиррон из Элиды (365/360–275/270 гг. до н. э.)³⁵. В научной литературе последних десятилетий, в отличие от предшествующей³⁶, стало принятым сомневаться в аутентичности термина ἐποχή по отношению к легендарному основателю школы античного скептицизма³⁷. Тем не менее в тексте того же Диогена Лаэртского недвусмысленно говорится³⁸: «После чего он (sc. Пиррон) стал слушателем Анаксарха, которого сопровождал повсюду, даже при встречах с гимнософистами в Индии и с магами. Вот откуда, по-видимому, он и стал философствовать благороднейшим образом, привнеся [в рассуждения] род особой непостижимости и воздержания (τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς

είδος), – как утверждает Асканий Абдерский. Ибо он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что поистине ничего не существует, а людские дела совершаются [лишь] согласно законному установлению и обычаю, так как ничто не является в большей степени чем-то одним, нежели другим (οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε είναι έκαστον)». Источник Диогена Лаэртского Асканий Абдерский, по всей вероятности, автор утраченной биографии Анаксарха Абдерского³⁹, последователя Демокрита, – лицо неизвестное. Точно так же ничего не известно относительно «гимнософистов» и «магов», с которыми Анаксарх и Пиррон могли когда-либо обсуждать проблематику «непостижимости» и «воздержания». Однако последняя формулировка из текста Диогена Лаэртского («ничто не является в большей степени чем-то одним, нежели чем-то другим»), демокритовского происхождения⁴⁰, а также имена абдеритов – Аскания и Анаксарха – непосредственным образом отсылают к свидетельству о Пирроне Нумения Апамейского⁴¹, согласно которому тот начинал как последователь Демокрита. С другой стороны, по утверждению Аристотеля⁴², Демокрит полагал: «Какие из представлений истинны, а какие ложны – это неясно (ἄδηλον), ибо одни нисколько не более истинны, чем другие (οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ), а все – в равной степени. Поэтому Демокрит и говорит, что или ничто не является истинным (ἀληθές), или для нас истина неясна (ἄδηλον)». В свете свидетельства Аристотеля о Демокрите перестает быть заведомо удивительным то обстоятельство, что в окончательном варианте цицероновских «Книг об учении Академии» (так называемая Academica posteriora) рядом с именем Демокрита благополучно соседствует имя Аркесилая: «Как говорил Демокрит, "истина сокрыта в бездне", что все держится на предположениях и традиции, и не остается нигде места истине, и, наконец, что все сокрыто во мраке. Поэтому Аркесилай говорил, что не существует ничего, что можно знать, даже того, что оставил себе Сократ; все сокрыто во мраке, и не существует ничего, что можно было бы отчетливо представить и понять, а поэтому никто не должен ничего заявлять, ничего утверждать, ни с чем не выражать согласия и всегда должен воздерживаться от всего необдуманного и ошибочного»⁴³. Любопытно, что в цицероновском диалоге «Лукулл», представляющем часть не сохранившейся полностью первой редакции «Книг об учении Академии» (Academica priora. Liber secundus), в том же самом контексте вслед за именем Демокрита упоминается имя малоизвестного демокритовца Метродора Хиосского⁴⁴, впоследствии вытесненного Аркесилаем: «Демокрит же совершенно отрицает истину, чувства наши называет не смутными, а "полными мрака", именно так он их называет. Хиосец Метродор, более всех восхищавшийся им в начале книги о природе, говорит: "Я заявляю, что мы не знаем, знаем ли мы что-нибудь, или ничего не знаем, даже само это знаем и не знаем, и вообще, существует ли что-нибудь или не существует ничего"»⁴⁵. Согласно свидетельству Диогена Лаэртского, демокритовец Метродор был учителем Диогена Смирнского, а последний – Анаксарха Абдерского, т. е. учителя Пиррона⁴⁶: «Анаксарх Абдерский был слушателем Диогена Смирнского, тот – Метродора Хиосского, утверждавшего, что даже того не знает, что ничего не знает; а Метродор слушал Несса Хиосского и, как считают иные, самого Демокрита». Нет достаточных оснований предполагать, что уже Демокрит практиковал ἐποχή в его «классическом» варианте: если бы Демокрит использовал этот термин, это вряд ли потом скоро забылось. С учетом последнего обстоятельства, нижней точкой на линии передачи исходного термина «по наследству» от одного философского поколения к последующим поколениям должен считаться, если довериться Цицерону, демокритовец Метродор, далее – малоизвестный Диоген из Смирны, далее – Анаксарх, после него – Пиррон, после Пиррона – Аркесилай, далее – Карнеад и Клитомах, после них Цицерон, после которого все остальные. Верхней же точкой отсчета истории философского «воздержания» перед лицом всепобеждающей «ясности понимания» или «ясности непонимания» – для XX в. – можно с правом назвать классически утонченный и одновременно универсальный проект новой «строгой философской науки» Эдмунда Гуссерля.

Примечания

- ¹ Луцилий: «Сдерживай часто упряжку коней, как искусный возничий». Цит. по: *Lucilius*. Satires. T. III: Livres XXIX, XXX et fragments divers. Texte établi et traduit par F. Charpin. P.: Les belles Lettres, 1991. P. 129 (Collection des Universités de France).
- ² См.: *Гуссерль* Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 73; далее [Гуссерль].
 - 3 [Гуссерль]. С. 72.
- ⁴ См., например: Strabo, II, 1, 11: «Прежде всего "не быть в состоянии сказать" (μὴ ἔχειν ἐπεῖν) это то же самое, что воздерживаться от высказывания (ἐπέχειν); и человек, который воздерживается высказывать что-нибудь, не склоняется ни на ту, ни на другую сторону»; пер. Г.А. Стратановского. См.: Страбон. География: В 17 кн. Пер., ст. и коммент. Г.А. Стратановского / Под общ. ред. С.Л. Утченко. М.: Наука, 1964. С. 77 (Классики науки). Сf.: Cicero, Lucullus, XVIII, 59: ἐποχή id est adsensionis retentio; XXIV, 78: omnium adsensionum retentio; XV, 48: sustinere se ab omni adsensu; XVII, 53: sustinere adsensionem; XXI, 68: sustinenda est potius omnis adsensio; XXXI, 98: de sustinendis adsensionibus; XXXII, 104: adsensus sustinere; XXXIII, 107: ab adsensu sustineat; XXXIV, 108: adsensus lubricos sustinere.
- ⁵ Об античных типологических характеристиках школы Платона в качестве «академической» институции см.: *Görler W.* Älterer Pyrrhonismus Jüngere Akademie; Antiochos aus Askalon // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Fr. Ueberweg. Völlig neuberarbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. B. 4: Die hellenistische Philosophie. Hrsg. von H. Flashar. 2 Halbband. Basel: Schwabe & CO AG Verlag, 1994. S. 779–781. Далее [Görler]. См. также: *Wyss B.* Akademie, Akademiker und Skeptiker Studien zur Rezeption der Akademie in der lateinischen und griechischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Diss. Landiswil-Bern, 2005. S 193–204. Далее [Wyss].
- ⁶ Подробнее о Карнеаде Киренском (214/213–129/128 гг. до н. э.), Клитомахе Карфагенском (187/186 – ок. 110/109 гг. до н. э.), а также учениках последнего см.: [Görler]. S. 849–914. См. собрание текстов в издании: *Mette H.J.* Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos // Lustrum. 27. 1985. S. 53–148. Далее – [Mette, 1985]. См.

также: *Long A.A, Sedley D.N*. The Hellenistic Philosophers, vol. 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 432–457. Далее – [LS].

- ⁷ См., например: Sextus Empiricus, Adversus mathematicos, VII, 168–175 = Karneades, F 2, 55–92 [Mette, 1985] = 69 D 2–5 [LS].
- 8 См., например: Sextus Empiricus, ibid. VII, 181 = 69 E 3 LS; VII, 189; VII, 398.
- ⁹ Sextus Epiricus, ibid. VII, 173–174 = Karneades, F 2, 80 sq. [Mette, 1985] = 69 D 4–5 [LS]; cf.: ibid. II, 63.
- ¹⁰ Пер. А.Ф. Лосева. См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред., вступ. ст. и пер. А.Ф. Лосева. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 95 (Философское наследие, 69); далее [Секст Эмпирик].
- 11 Лат. adsensio = греч. συγκατάθεσις, «согласие», «одобрение». Термин стоической школы, означающий предварительный акт разумной оценки содержания представлений в качестве «постигающих», т. е. «происходящих от существующего» и при этом с отчетливой ясностью сущее запечатляющих. См. подробнее: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. С. 52–65. Далее [Столяров].
- 12 Cicero, Lucullus, XXXI, 98 = Kleitomachos, F 5, 97 sq. [Mette, 1985].
- 13 Вопреки мнению стоиков. См.: S[toicorum]V[eterum]F[ragmenta], II, 91 ар. Sextum Empiricum, ibid. VIII, 397: «Постижение (κατάληψις) это согласие со стороны постигающего представления (καταληπτικῆς φανταάας συγκατάθεσις)»; cf.: Sextus Empiricus. VII, 151; 153.
- ¹⁴ Sextus Empiricus . VII, 167–169 = Karneades, F 2 [Mette, 1985] = 69 D 2 [LS]. См.: [Секст Эмпирик], с. 94–95.
- ¹⁵ Подробнее об Аркесилае (316/315–241/240 гг. до н. э.) см.: [Görler]. S. 786–828; *Cooper J.M.* Arcesilaus: Socratic and Sceptic // Cooper J.M. Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004. P. 81–103. См. собрание текстов в издании: *Mette H.J.* Zwei Akedemiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane // Lustrum. 26. 1984. S. 41–94. Далее [Mette, 1984]. См. также: [LS]. P. 432–457.
- ¹⁶ Sextus Empiricus, Pyrrhoniae hypotyposes, I, 232 = Arkesilaos, F 1, 12 sq. [Mette, 1984] = 68 I 3 [LS]. Cf.: Cicero, Lucullus, X, 32; XVIII, 59; De finibus bonorum et malorum, III, 9, 31.

- ¹⁷ Подробнее о Нумении (2-я пол. II в. н. э.) см.: *Мельников С.А.* Философские воззрения Нумения Апамейского. М.: Современные тетради, 2003. См. собрание текстов в издании: *Numenius*. Fragments. Texte établi et traduit par É. des Places. P.: Les belles Lettres, 1973 (Collection des Universités de France). Далее: [des Places]. См. также: *Leemans E.-A.* Studies over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten. Bruxelles, 1937 (Memoires de l'Academie Royale de Belgique. Classes des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 37, 2). Далее [Leemans].
- 18 Numenius, fr. 24–28 [des Places] = fr. 1–8, p. 113–129 [Leemans]. См. также: [Wyss]. S. 95–159.
- 19 Numenius, fr. 26, 104–111 [des Places] = fr. 3, p. 125, 19 126, 4 [Leemans] = fr. C* [Wyss] = Karneades, T 2 [Mette, 1985] ap. Eusebium, Praeparatio Evangelica, XIV, 7, 15, p. 736d Viguier; II, p. 281, 4–8 Mras.
 - 20 Cicero, Epist. ad Atticum, XIII, 21, 3 [от 29 июля 45 г. до н. э.].
- 21 Cicero, Lucullus, XII, 38 = 40 O 3 [LS]. Cf.: Sextus Empiricus. VII, 257.
- ²² Подробнее о Метродоре Лампскаском см.: Erler M. Die Schule Epikurs // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Fr. Ueberweg. Völlig neuberarbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. B. 4: Die hellenistische Philosophie. Hrsg. von H. Flashar. 1. Halbband. Basel: Schwabe & CO AG Verlag, 1994. S. 216–222. Далее [Erler].
- 23 A Greek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell & R. Scott; revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars. With a revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 677, s.v. ἐποχή», II.
- ²⁴ Metrodori Epicurei fragmenta collegit scriptoris incerti Epicurei commentarium moralem subiecit Alfredus Koerte. Lipsiae, 1890. P. 571–591.
- ²⁵ Подробнее о Деметрии Лаконском см.: *Demetrio Lacone*. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012). Edizione, traduzione e commento a cura di E. Puglia. Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante. Napoli: Bibliopolis, 1988. P. 11–104 (La scuola di Epicuro, 8); [Erler]. S. 256–267.
- ²⁶ Philippson R. Papyrus Herculanensis 831. Engl. transl. by Ph.H. De Lacy// American Journal of Philology. 64. № 2. 1943. P. 148–162 = Philippson R. Studien zur Epikur und Epikureern. Im Anschluß an W. Schmid hrsg. von C.J. Classen. Hildesheim, N. Y.: G. Olms Verlag AG,

1983. S. 284–298 (Olms Studien, 17); Schmid W. Aus der Arbeit an einem ethischen Traktat des Demetrius Lakon // Epicurea. In memoriam Hectoris Bignone miscellanea philologica. Genova: Istituto di filologia classica, 1959. P. 179–195 (Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica, 2) = Schmid W. Ausgewählte philologische Schriften. Hrsg. von H. Erbse & J. Küppers. Berlin, N. Y.: W. de Gruyter, 1984. S. 75–88. См. также: Gigante M. Scetticismo e Epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico. Napoli: Bibliopolis, 1981. P. 195–197 (Elenchos, 4); Gigante M. Philodemus in Italy. The Books from Herculaneum. Tr. by D. Obbink. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002. P. 31.

²⁷ Подробнее о Зеноне см.: *Steinmetz P.* Die Stoa // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Fr. Ueberweg. Völlig neuberarbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. B. 4: Die hellenistische Philosophie. Hrsg. von H. Flashar. 2. Halbband. Basel: Schwabe & CO AG Verlag, 1994. S. 518–554; [Столяров]. С. 224–227. См. собрание текстов в издании: Фрагменты ранних стоиков. Т. I: Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 1998. С. 1–115.

²⁸ Couissin P. Le stoïcisme de la nouvelle Académie // Revue d'Histoire de la Philosophie. 3. 1929. P. 241–276. См. также: Weische A. Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus. Münster (Westfalen): Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961. S. 51 (Orbis Antiquus, 18). Впрочем, убежденность в стоическом происхождении термина ἐποχή можно встретить также в отечественной специальной литературе. См., например: Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н.А. Федорова. Коммент. Б.М. Никольского. Вступ. ст. Н.П. Гринцера. М.: РГГУ, 2000. С. 333, примеч. 5: «Само понятие "воздержания" по своему происхождению также стоическое; стоики определяли им правильную реакцию разума на "непостигающие впечатления"».

²⁹ Herodotus, I, 32, 7; VII, 139, 1; [Aeschylus], Prometheus vinctus, 697. См. также: [Görler]. S. 817–818.

³⁰ Пер. А.А. Столярова. См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. II: Хрисипп из Сол. Ч. 1: Логические и физические фрагменты. Фрг. 1–521 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 1999. С. 66.

³¹ Diogenes Laertius, IV, 28, p. 278, 4–5 [Marcovich] = Arkesilaos, T 1a, 26 [Mette, 1984]. Здесь и далее цит. по изданию: *Diogenes Laertius*. Vitae philosophorum. Vol. I. Libri I–X. Edidit M. Marcovich. Berlin; N. Y., 2008 (Bibliotheca Teubneriana, 1316).

³² Timon, fr. 31–32 Di Marco = Arkesilaos, T 1a, 75 sq. [Mette, 1984] = Pyrrho, T 32 Decleva Caizzi ap. Diogenem Laertium, IV, 33; fr. 33 Di Marco = Arkesilaos, T 1a, 84 sq. [Mette, 1984] ap. Diogenem Laertium, IV, 3; fr. 34 Di Marco = Arkesilaos, T 1a, 170 sq. [Mette, 1984] ap. Diogenem Laertium, IV, 42. Cm.: Timone di Fliunte. Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di M. Di Marco. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989 (Testi e commenti, 10).

 33 SVF I, 343 = 68 E 2 [LS].

³⁴ Numenius, fr. 25, 67–71 des Places = fr. 2, p. 118, 17–19 Leemans = Arkesilaos, T 2, 51–53 [Mette, 1984] = 68 F 1 [LS] ap. Eusebium, ibid. XIV, 6, 5, p. 731b Viguier; II, p. 274 Mras; fr. 25, 74–75 = fr. 2, p. 118, 21–22 Leemans = Arkesilaos, T 2, 55 sq. [Mette, 1984] ap. Eusebium, ibid. XIV, 6, 6, p. 731b Viguier; II, p. 274 Mras: «Так что был он (sc. Аркесилай) во всем, кроме имени, пирронистом; академиком же не был, хотя [таковым] назывался».

³⁵ О Пирроне подробнее см.: [Görler]. S. 732–759. См. собрание текстов в издании: *Pirrone*. Testimonianze. A cura di F. Decleva Caizzi. Napoli: Bibliopolis, 1981 (Elenchos, 5). Далее – [Decleva Caizzi]. См. также: [LS]. P. 1–13.

³⁶ См., например: *Hirzel R.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Theil III: Academica priora, Tusculanae disputationes. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1883. S. 24, Anm. 1; Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums. Hrsg. von K. Praechter. 14. Auflage. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 12. Auflage (Berlin, 1926). Basel, Stuttgart: Benno Schwabe & CO. Verlag, 1957. S. 463.

³⁷ См., например: [Decleva Caizzi]. Р. 136; [LS]. Р. 2; [Görler]. S. 813.

³⁸ Diogenes Laertius, IX, 61, p. 675, 2–10 [Marcovich]. Cf. ibid., Prooemium, 16, p. 13, 8–9 [Marcovich].

³⁹ Подробнее об Анаксархе (ок. 380 – ок. 320 гг. до н. э.) см.: Brunschwig J. The Anaxarchus Case: An Essay on Survival // Proceedings of the British Academy. 82. 1993. P. 59–88; Warren J. Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (Ch. 3). См. собрание текстов в издании: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels. 9. Auflage. Hrsg. von W. Kranz. Zweiter Band. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959. S. 235–240. Далее – [DK].

- 40 Schofield M. Leucippus, Democritus and the οὐμᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus Phys. Op. Fr. 8 // Phronesis. 47. № 3. 2002. P. 253–263.
- 41 Numenius, fr. 25, 65 des Places = fr. 2, 118, 14–15 Leemans ap. Eusebium, ibid. XIV, 6, 4, p. 731a Viguier; II, p. 274 Mras.
- 42 Aristoteles, Metaphysica, IV, 5, 1009b 9–12 = 68 A 112 [DK]. Cf. Diogenes Laertius, IX, 72 = 68 B 117 [DK].
- ⁴³ Cicero, Acad. I, 12, 45 / Пер. Н.А. Федорова. См.: *Марк Туллий Цицерон*. Учение академиков / Пер. Н.А. Федорова. Коммент. и вступ. ст. М.М. Сокольской. М.: Индрик, 2004. С. 79. Далее [Учение академиков].
- ⁴⁴ О Метродоре Хиосском (1-я пол. IV в. до н. э.) см., в частности: *Mansfeld J.* Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill Academic Publishers, 1992. Р. 32–38 (Philosophia antiqua, 56). См. собрание текстов в издании: [DK]. S. 231–234.
- 45 Cicero, Lucullus, XXIII, 73 = 70 В 1 [DK]. См.: [Учение академиков]. С. 143–145.
- ⁴⁶ Diogenes Laertius, IX, 58, p. 672, 16 673, 1 [Marcovich] = 72 A 1 [DK].

Эдмунд Гуссерль

Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля (Die Ur-arche Erde)

Предисловие переводчика

«Антикоперниканский» текст о Земле как Перво-Ковчеге написан Гуссерлем в мае 1934 г., в период работы над темой кризиса европейских наук и кризиса европейского человечества. В 1935 г. Гуссерль прочитал ставшую впоследствии широко известной лекцию «Кризис европейского человечества», а в 1936 г. в Белграде вышла первая часть обширного труда «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». В критическом плане в тексте речь идет о господстве натуралистического и объективистского мировоззрения, которое, несмотря на всю изощренность теоретического познания, наивно смотрит на мир как на совокупность тел (как вариант – волн, частиц и проч.). При этом не только планета Земля, но и человеческое тело рассматривается как тело среди тел, как функция среди функций. Антикоперниканская направленность текста затрагивает, конечно, не физическую науку как таковую, но мировоззренческие основы науки и человеческого опыта. С точки зрения Гуссерля, опыт должен иметь абсолютную основу, каковой являются очевидные данные сознания, или, как выражается Гуссерль, аподиктическое Ego. Земная основа опыта, родина, «родные места», иначе говоря, традиции, воспитание и историчность суть фундаментальные характеристики человеческого существования, какие бы космические дали ни открывались перед человечеством. Утрата этих основ превращает человека в объект среди объектов, а в «перспективе» настоящего времени - в полувиртуального космического, пока еще в основном земного, монстра, нацеленного лишь на обладание энергетическими ресурсами.

«Нигилистические следствия современного естествознания <...> С Коперника человек катится от центра к Х.» — эти слова Ницше, как ни далеки общие установки философов, можно считать кратким историческим предисловием к тексту Гуссерля. Феноменологическая критика объективизма исходит из неизменности оснований — Земли как Перво-Ковчега и фундамента всех типов опыта, а также человеческого тела как первичного тела, по отношению к которому все другие тела обретают свой телесный смысл. Гуссерль был убежден, что такого рода первичность не могут поколебать ни «гомогенизация небесной дали», ни уравнивание живого и мертвого в качестве тела. Вопрос, однако, в том, насколько далеко могут продвинуться эти тенденции.

Рукопись хранится в Архиве Гуссерля в Лувене под сигнатурой D 17-2. Перевод на русский язык публикуется с любезного разрешения руководства Лувенского архива. Впервые рукопись опубликована в изд.: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Ed. by Marvin Farber. Cambridge: Harvard University Press, 1940 под названием: «Основополагающие исследования происхождения пространственности природы». В сокращенном виде рукопись опубликована в изд.: Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2006 под названием «Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля» (Die Ur-arche Erde). Это название стоит на обложке рукописи, а полное название самой рукописи таково: «Ниспровержение коперниканского учения в обычной мировоззренческой интерпретации. Перво-Ковчег Земля не движется. Основополагающие исследования для построения трансцендентальной теории природы, пространства, телесности. <...> Исследования феноменологического происхождения телесности, пространственности природы в первом естественно-научном смысле». При переводе я следовал сокрашениям, сдеданным в издании Suhrkamp, которые позволяют читателю сосредоточиться на основной проблеме, обсуждаемой в тексте. Рукопись D 17-2 вместе с другими рукописями сигнатуры D, посвященными проблеме конституирования пространства, будет опубликована в одном из томов собрания сочинений Гуссерля: Späte Texte zur Raumkonstituion (D-Manuskripte). Husserliana. Hrsg. von Dieter Lohmar. Springer-Verlag.

В.И. Молчанов

<...> Мы, коперниканцы, мы, люди Нового времени, утверждаем: Земля – это не вся природа, она одна из звезд в бесконечном мировом пространстве. Земля – это шарообразное тело, воспринимаемое в своей целостности, конечно, не сразу и не кем-то одним, но в первичном синтезе связанных друг с другом отдельных опытов. И все же тело! Хотя для нас основа опыта в отношении всех тел – в генезисе опыта нашего представления о мире. Эта почва не ощущается нами сначала как тело, на более высокой ступени конституирования мира из опыта она становится почвой-телом, и это уничтожает ее первичную форму почвы. Она становится всеобщим телом: носителем всех доныне полностью (нормально) [и] всесторонне, вполне эмпирическим образом данных в опыте тел, [причем] так, как они были даны в опыте, когда звезды еще не стали для нас телами. Теперь, однако, Земля - массивная опора, на которой они все существуют и из которой посредством вычленения и выделения уже всегда присутствуют и могут для нас иметь место меньшие тела.

Если Земля как тело обретает конститутивную значимость, а, с другой стороны, звезды постигаются как являющиеся в явлениях дали (Fernerscheinungen) тела, только не полностью доступные, то это затрагивает представления о движении и покое, которые им также должны быть присущи. На Земле, или по Земле, от Земли и к Земле имеет место движение. Сама же Земля в изначально представленной форме не движется и не покоится, лишь по отношению к ней имеют смысл покой и движение. Впоследствии, однако, Земля движется или покоится — совершенно так же, как одно из небесных светил. Каким образом в расширенном и заново сформированном воззрении на мир движение и покой обретают свой законный бытийный смысл — свое возможное подтверждающее созерцание, свою очевидность? Это не апперцептивный перенос, как это хотели бы [представить], но, как бы то ни было, эта очевидность должна иметь возможность себя удостоверить.

Вообще выработка воззрения на мир [как] воззрения на отдельные тела, выработка воззрения на пространство, на время, на природную каузальность — все это идет вместе рука об руку.

Движение тел (Sichbewegen von Körpern), понятое [исходя] из первично усматриваемой функции Земли как основы, или тел в изначальности, действительно [существует] в возможной подвижности и изменяемости. Брошенное вверх или как-то иначе, я не знаю, откуда, [это] движение – в отношении Земли как земной почвы. Тела в земном пространстве подвижны, имеют горизонт возможного движения, и если движение заканчивается, то опыт все же подсказывает возможность дальнейшего движения. Иногда в единстве с возможностью новой каузальности движения посредством нового материала etc. Тела и в самом деле существуют в открытых возможностях, которые осуществляются в том, что становится для них действительным в их движении, изменении (неизменность как отдельная возможная форма изменчивости). Тела существуют в действительном и возможном движении, и возможность - это всегда открытая возможность к действительности, к продолжению, к изменению направления etc. Тела существуют также среди действительных и возможных тел, и, соответственно, тела даны в опыте действительным или возможным образом, в их действительных движениях. изменениях etc, в их действительных обстоятельствах. Возможности заранее, а priori открыты; и в качестве таковых, в качестве сущих возможностей они обладают возможностью быть представленными в созерцании и удостоверенными в созерцании. Это им присуще как модусам, которые принадлежат бытию тел и бытию многообразия тел.

В любом дальнейшем формировании апперцепции мира единство воззрения на мир должно сохранять возможность мира — как возможность и универсум открытых возможностей, которые составляют основу (Grundbestand) действительности мира. Ядро действительного опыта (онтически то, что дано в опыте мира в том или ином аспекте и при определенных обстоятельствах получает свою значимость уже из синтетического опыта согласованности как знакомая действительность) становится ядром опыта о мире, ядром того, что посредством него предна-

чертано и предначертано как пространство (Spielraum) возможностей: и это означает пространство возможного итеративного продолжения согласования возможностей. Мир конституируется восходящим образом (aufsteigend), и в конечном итоге – в отношении природы как его абстрагируемого состава – конституирован в определенной горизонтности, в которой сущее конституировано как действительное и всегда в предварительно очерченных возможностях бытия; предварительно очерчена форма мира, впоследствии онтологически вместе с ними осмысленная и выраженная в понятиях и суждениях, и внутри нее движется любое относительно определенное индуктивное предначертание, каждый раз определенным образом соразмерное ожиданию, а также подтверждение или отвержение, заявляющее себя в качестве действительности в ходе действительного опыта, своего или коммуникативного. Действительный опыт в рамках действительных индуктивно предварительно очерчивающих себя возможностей, согласованно синтетически проникая в определенный горизонт и схватывая в действительном созерцании часть поля мира, открывающегося в качестве достоверного бытия, дает - мне или при случае нам в актуальном сообществе – тело в покое или движении. Но то, что здесь вывляется, это аспект, в котором еще не разрешен весь вопрос о том, что же в горизонтных еще возможностях является смыслоопределяющим для полного конституирования мира. Здесь верно [следующее]: покой [по]дает себя как несомненное (Entschiedenes) и абсолютное, и точно так же – движение: а именно на первой в себе ступени конституирования Земли как почвы.

Однако движение и покой теряют свою абсолютность в многообразии окружающих тел, как только Земля становится телом мира. Движение и покой становятся с необходимостью относительными. И если об этом мог возникнуть спор, то только потому, что нововременная апперцепция мира как мира бесконечных коперниканских горизонтов не стала для нас апперцепцией мира, которая нашла бы свое подтверждение в действительно осуществленном воззрении на мир¹. Апперцептивный перенос имел место таким образом, что он остался только руководством для удостоверяющего созерцания, вместо того чтобы стать до конца сконструированным удостоверением.

Каким, собственно, образом определено в себе и может быть мыслимо определяемым тело, его место (Ort), его временная позиция, его длительность и форма, [тело] качественно в них идентифицируемое, воспроизводимое? Любое удостоверение, любое подтверждение формирующихся и сформированных апперцепций мира (в качестве продолжающихся далее апперцептивных переносов, в которых [исходя] из уже конституированной объективности и конституированного мира тот же самый мир наделяется более высоким уровнем смысла, вплоть до окончательно и полностью конституированного мира в его собственном продолжающем конституирование устойчивом стиле), любое удостоверение – я повторяю – имеет свой субъективный исходный пункт и предельную основу (Ankergrund) в Я, в удостоверяющем. Подтверждающая проверка нового представления о мире, представления в модифицированном смысле, имеет свой первый опорный пункт и ядро в моем поле восприятия и в выявлении ориентаций сегмента мира (orientierte Darstellung des Weltausschnittes) вокруг моего тела как центрального тела среди других, они все даны в их созерцательно собственном сущностном содержании в покое или движении, в изменении или неизменности. Определенная относительность покоя и движения здесь уже сформирована. Относительным с необходимостью является такое движение, которое дано в опыте по отношению к определенному телу-основе (Bodenkörper), данному в качестве покоящегося, с которым моя телесная плоть (körperlicher Leib) существует в единстве. Эта плоть сама может быть в движении как себя движущая, но может затем в любое время остановиться и быть данным как покоящаяся. Но относительное тело-основа конечно же пребывает в относительном покое или относительном движении по отношению к Земле-основе, которая не дана как тело – если она дана действительно первично. Относительные тела-основы: я могу находиться в (движущемся) автомобиле, который тогда будет моим телом-основой, меня могут Гвместе с автомобилем] перенести в железнодорожный вагон, и тогда мое тело-основа – это в первую очередь тело, которое меня несет в движении, а для него опять-таки – железнодорожный вагон и т. д. Автомобиль воспринимается как покоящийся. Если выглядываю [из окна], я говорю, что он движется, хотя я вижу, что в движении находится ландшафт снаружи. Я знаю, что сел в автомобиль, я видел такие автомобили с людьми в них, я знаю, что они, как и я, когда я сажусь в автомобиль, видят в движении окружающий мир. Мне знакома обратимость таких видов опыта, как движение и покой, благодаря тележке (Spielwagen), в которую я [в детстве] так часто запрыгивал и снова соскакивал. Но все же все это, прежде всего, на основе всех относительных телоснов, соотнесенных с Землей-основой: все опосредствования заключены в апперцепции, и я могу при подтверждении вернуться к ним в согласованности.

Если теперь я мыслю Землю как подвижное тело, тогда, чтобы иметь возможность так ее мыслить, даже вообще как тело в самом первичном смысле, т. е. обрести для нее возможное созерцание, в котором ее возможность бытия как тела непосредственно может стать очевидной, я нуждался бы в некотором теле, к которому был бы отнесен любой опыт тела и тем самым любой опыт устойчивого бытия в покое и движении.

Здесь нужно подчеркнуть: по моей Земле-почве я могу идти беспрестанно дальше и все полнее узнавать определенным образом ее телесное бытие; ее горизонт состоит в том, что я иду именно по ней, исходя из нее и всего, что существует на ней, могу узнавать все больше и больше. Точно так же и относительно других людей, которые телесно идут по ней и могут познавать совместно со мной ее и все, что на ней и над ней, приводя это к согласованности. По частям я знакомлюсь с Землей и узнаю также делимость частей, которые являются подлинными телами, имеющими свое отделенное бытие в покое и движении – по отношению опять-таки к функционирующей покоящейся Землеоснове. Иногда я говорю: «покоящаяся Земля», но «Земля» как единая Земля-основа не может предстать в опыте в смысле покоящейся, а также в смысле данного в опыте тела, именно тела, которое не только имеет свое протяжение и свою качественную определенность, но также свое место в пространстве, но [может предстать] как меняющая возможным образом свое место и в покое или в движении.

И пока у меня нет никакого представления о новой основе как о такой, исходя из которой Земля, в связном и самодостаточном ходе (Gehen), может иметь смысл замкнутого тела в движе-

нии и покое, и пока у меня не появится представление об обмене основами и о превращении вследствие этого обеих основ в тело, до тех пор сама Земля — это именно основа, но не тело. Земля не движется, я, пожалуй, все же скажу, она покоится, что может лишь означать, что каждый кусок Земли, который я отделяю или отделяет другой, или он отделяется сам, покоится или движется, — есть тело. Земля есть целое, части которого, если они мыслятся сами по себе, как они могут быть отделенными, отделяемыми, суть тела, но как целое она не есть тело. Здесь состоящее из телесных частей целое еще не является из-за этого телом. <...>

Первично может быть конституирована только Земляоснова с окружающим пространством тел, это предполагает, что конституировано мое тело и знакомых Других и открытые горизонты Других, распределенных в пространстве — в пространстве, которое, как открытое поле-близкого-далекого (Nah-Fern-Feld) тел, окружает Землю и телам придает смысл земных тел, а пространству — смысл земного пространства. Вся совокупность (Allheit) Нас (des Wir), людей, животных, является в этом смысле земной — и не имеет первоначально никакой противоположности в не-земном. Этот смысл укоренен и имеет центр ориентации во мне и в узком Мы сосуществующих.

Возможно также, однако, что Земля-основа расширяется, скажем, таким образом, что я узнаю, что в пространстве моей первой Земли-основы существуют огромные воздушные корабли, которые в нем движутся долгое время; на одном из них рожден я, живет моя семья, это было моей бытийной основой (Seins-Boden), пока я не узнаю, что мы только моряки еще на более огромной Земле etc. Так может многообразие мест-основ и родных мест прийти к единству одного места-основы. Но к этому позже необходимые дополнения.

Но прежде всего: если Земля конституируется вместе с телесностью плоти (Leiblichkeit) и материальной телесностью (Körperlichkeit), то и «небо» необходимо [конституируется] как поле исключительно еще пространственно воспринимаемого (Erfahrbare) для меня и для нас всех – исходя из Земли-основы. Или конституируется открытый горизонт достижимой дали; и из любого пункта пространства, который для меня достижим, предельный горизонт, предел (шар-горизонт (Horizontkugel)),

в котором в конечном итоге исчезает с отдалением еще воспринимаемая удаленная вещь. Наоборот, я могу естественно представить, что становящиеся видимыми точки суть удаленные тела, которые приближаются и могут приближаться до тех пор, как они достигнут Земли-основы etc. И теперь также я могу представить, что это суть [чьи-то] родные места.

Но нужно обдумать: каждое такое место имеет свою историчность, [исходящую] из соответствующего Я, которое из него родом. Если я рожден в семье капитана корабля, то часть моей истории протекла на этом корабле, и этот корабль не выступал бы для меня как корабль по отношению к Земле, и пока не было установлено никакого единства, корабль был самой моей Землей, моей прародиной. Однако мои родители не родом с корабля, у них был еще старый дом, другая прародина. При смене родных мест остается, вообще говоря (если родина имеет обычный смысл соответствующей, относящейся ко мне одному или к семье территории), то, что каждое Я имеет прародину – и последняя принадлежит к моему пранароду (Urvolk) с его пратерриторией. Но каждый народ и его историчность и каждый сверхнарод (сверхнация) сами, естественно, в конечном итоге родом с Земли, и все развитие, все относительные истории имеют в этом отношении одну-единственную праисторию, эпизодами которой они являются. Конечно, при этом возможно, что эта праистория есть некая совместность полностью отдельно живущих и развивающихся народов, только они все по отношению друг к другу находятся в открытом неопределенном горизонте пространства Земли.

Возьмем теперь звезды, после того как мы прояснили возможность летающих Ковчегов (это могло бы быть также именем для прародины), которые оказываются на опыте (т. е. в историчности, в которой конституируется мир, а в нем — телесная природа, природное пространство и пространство-время, человечество и животный универсум) просто «воздушными кораблями», «пространственными кораблями» Земли, отправляющимися с нее и снова возвращающимися, населенными и управляемыми людьми, которые в своем исходном поколении и по своему для них самих историческому происхождению укоренены на Земле-основе как своем Ковчеге. Возьмем теперь звезды — прежде всего световые точки, световые пятна. В ходе формирующегося опыта

[они] апперципированы как удаленные тела, однако ведь вне всякой возможности нормального подтверждения в опыте, подтверждения в первом смысле, в узком смысле непосредственно возможного предъявления. Небесные тела: мы трактуем их точно так же, как тела, которые только случайно фактически, в настоящем, пока нам недоступны (а также другим), и на основе опыта делаем о них заключения, эмпирически рассчитываем наше местоположение, индуктивно проводим расчеты их движения etc., как будто они были бы телами, как другие. Все это соотнесено с Ковчегом Землей и Земным шаром и с нами, земными людьми, эта объективность соотнесена с совокупным человечеством. А как сам Ковчег Земля? Он сам уже не есть тело, не есть звезда среди звезд. Лишь когда мы представляем наши звезды как вторичные Ковчеги вместе с их возможными человечествами etc., воображаем, что мы туда перемещены и [находимся] среди этих человечеств, туда, скажем, летим, будет это [выглядеть] иначе. Тогда это как с детьми, рожденными на корабле, все же несколько иначе. Звезды суть ведь гипотетические тела в некотором определенном как-будто-смысле (Als-ob-Sinn), и, таким образом, это также гипотеза, что они суть родные места особого рода в смысле достижимости.

Гомогенизация небесной дали даже при итерации ставит свои феноменологические вопросы. Какова здесь сущностная возможность и вместе с земным миром предданная возможность соконституирования ее бытия, исходя из ее сущностного вида бытия. Вместе с гипотетической интерпретацией видимых звезд как удаленных тел и благодаря сущностной форме предела данности в опыте дали уже дана открытая бесконечность земного мира, как наделенная бесконечностью, быть может, существующих далеких тел. Гомогенизация сразу же понимается нами так, что Земля сама есть тело, на котором мы влачим свое существование (herumkriechen) случайным образом.

Обдуманные теперь проблемы ставят нас перед большой проблемой оправданного смысла универсального чисто физического естествознания – науки, астрономически-физикалистски придерживающейся астрономической бесконечности (в самом широком смысле астрофизика – это наша нововременная физика), а также внутренней бесконечности континуума и способа

себя атомизировать или квантифицировать в открытой беспредельности или бесконечности – атомная физика. В этих науках бесконечности о всей природе способ рассмотрения обычно такой, что [живые] тела (Leiber) только случайно являются телами (Körper), и допустимо мыслить, что их совсем могло бы не быть, что возможна, следовательно, природа без организмов, без животных и людей². Как полагают, относительно Земли можно доказать, что на ней когда-то не было никакой жизни, что потребовался большой период времени, пока образовались сверхсложные органические субстанции, и при этом на Земле появилась жизнь животного происхождения. И здесь также считается само собой разумеющимся, что Земля – это только одно из случайных тел, одно среди других, и после Коперника было бы едва ли не смешно высказывать убеждение, что Земля просто потому, что мы случайно на ней живем, есть центр мира, и ей отдано предпочтение благодаря ее покою, по отношению к которому движется все подвижное. Кажется, что в этой естественнонаучной наивности (не в том, как она теоретизирует, но в том отношении, что она полагает достигнуть в своих теориях абсолютной истины мира (Weltwahrheit), пусть даже и относительно неполной) мы пробили изрядные бреши. Пожалуй, феноменология опрокинула коперниканскую астрофизику - однако и антикоперниканизм, согласно которому Бог закрепил Землю в определенном месте пространства. Может быть, на уровне феноменологии дело обстоит так, что все же расчеты и математические теории послекоперниковской астрофизики в своих границах и вся физика в целом сохраняют свои права – однако уже иной вопрос, может ли сохранить свой смысл и право чисто физическая биология, которая при этом должна быть биологией.

Итак, обдумаем. Каким образом мы обрели бы право считать Землю телом, звездой среди звезд? Сначала только в качестве возможности. Начнем с другой возможности. Естествоиспытатель признает: то, что мы вообще видим звезды, есть только факт. Он скажет: пожалуй, они могли бы быть так далеко, что они для нас не существовали бы здесь, даже Солнце? Их могли бы ведь скрывать облака. Если бы так было во все исторические времена, мы жили бы в историчности поколений, и у нас был бы наш земной мир, наша Земля и земные пространства, в нем летающие

и парящие тела и т. д., все, как прежде, лишь без видимых, достижимых для нас в опыте звезд. Возможно, мы имели бы атомную физику, микрофизику, но не астрофизику, макрофизику. Однако необходимо было бы обдумать, насколько изменилась бы первая. Мы имели бы наши телескопы, наши болометры, наши все более тонкие измерительные приборы. У нас был бы наш Ньютон и закон гравитации, мы могли бы открыть, что тела взаимно притягиваются, что тела при этом могут одновременно рассматриваться как делимые на части, как целое из телесных частей, которые при этом как самостоятельные части обладают своей гравитацией, действуют в соответствии с законами механики, образуют равнодействующие силы и т. д. Мы открыли бы уже, что Земля – это шар и что она делима на тела, что они как тотальное единство телесных частей осуществляют тяготение как тотальность в отношении всех отделенных тел, видимых и невидимых в земном пространстве. Что в нем существуют тела, которые, возможно, существуют лишь благодаря телескопам и все более хорошим телескопам как расположенные все далее и далее по отношению к нашему обычному полю зрения, все это мы бы знали. Мы могли бы тогда сказать себе: в конце концов, как угодно большие тела могли бы еще не быть доступными и могли бы никогда не быть доступными далями для наших органов чувств. Не видя их, не имея о них непосредственных сведений, пусть даже в качестве удаленных тел, гипотетически приравненных к обычным телам, мы могли бы делать индуктивные выводы и на основе гравитационных сил исчислять существование таких звезд. Земля во всей этой физикалистской сфере была бы в конечном итоге телом, как и любое другое, и имела бы точно так же звезды вокруг себя. Фактически мы уже имеем в поле зрения звезды и находим их с научной точки зрения в исчисляемых физических отношениях к Земле, а последнюю – как физически им равное тело среди тел. Таким образом, мы совсем не затрагиваем физику.

Однако здесь весь вопрос в следующем: не забыть о предданности и конституировании, принадлежащих аподиктическому Ego, мне, нам, как об источнике любого действительного и возможного смысла бытия, всех возможных расширений, который может далее выстраивать уже конституированный мир в ходе изменяющейся историчности. Нельзя впадать в бессмыслицу,

и в самом деле бессмыслицу, заранее и незаметно принимать в качестве предпосылки натуралистическое, господствующее мировоззрение, а затем на антропологистский и психологистский манер видеть в человеческой истории историю вида в пределах индивидуального развития и развития народов, а формирование науки и истолкований мира считать, само собой разумеется, случайным событием на Земле, которое с таким же успехом могло бы иметь место на Венере или Марсе. Однако Земля и мы, люди, я со своим телом и я в своем поколении, в своем народе и т. д. Таким образом, и вся эта историчность (Geschichtlichkeit), которая неотделимо принадлежит Едо, и это принципиально неповторимо, но все, что есть, отнесено к этой историчности (Historizität) трансцендентального конституирования как постоянному ядру и расширяющемуся ядру – или все новое, как обнаруженная возможность-в-мире (Welt-Möglichkeit), привязано к бытийному смыслу, который уже налицо. Хотелось бы поэтому думать, что из этого можно вывести следующее: Земля так же мало может потерять свой смысл «прародины», Ковчега мира, как и мое тело не может потерять уникальный смысл пратела (Urleib), из которого любое тело выводит часть своего бытийного смысла, и как мы, люди, предшествуем в своем бытийном смысле животным и т. д. В этом, однако, конститутивном достоинстве, или иерархии ценностей, не могут ничего изменить все с необходимостью соконституирующиеся уравнивания (гомогенизации) тела-плоти (Leib) и материального тела (Körper) или телесной плоти (körperlicher Leib) как материального тела подобного другим, человечества как вида животных среди других видов, и, в конечном итоге, Земли как тела мира среди других тел мира.

Я могу себе очень хорошо представить, что я перенесен на Луну. Почему я не могу представить Луну как некую Землю, как нечто такое, что является местом обитания животных? Да, с Земли я могу себя очень хорошо представить птицей, летящей к далекому телу, или пилотом самолета, взлетающего и там приземляющегося. Да, я могу себе представить, что там уже были люди и животные. Но если бы я случайно спросил: «Как они туда забрались?» — подобно тому, как на открытом острове, на котором я нахожу клинопись, я спрашиваю: как сюда попали соответствующие народы? Все животные, все живые существа, все сущее

вообще обладает бытийным смыслом только из моего конститутивного генезиса, и этот «земной» [генезис] идет впереди. Да, Земля как обломок (как льдина) могла, пожалуй, оторваться, и это сделало возможным обособленную историчность. Но это не означает, что Луна или Венера могли бы быть своей собственной прародиной или что Землю и Венеру можно было бы представить в качестве первичных мест обитания (Urstätte) в первичном разделении; имеет место лишь факт, что для меня и нашего земного человечества существует именно Земля. Существует лишь одно человечество и одна Земля — ей принадлежат также все обломки, которые отделяются или уже отделились.

Однако если это так, можем ли мы вместе с Галилеем сказать: *е pur si muove*? А не противоположное: она неподвижна? Конечно, не так, что она покоится в пространстве, хотя она могла бы двигаться, но как мы попытались выше представить: она есть Ковчег, который дает смысл любому движению и любому покою как модусу движения. Ее покой, однако, не модус движения. <...>

Перевод с нем. В.И. Молчанова

Примечания

- ¹ Апперцепция мира вообще это сознание значимости (Geltungsbewusstsein), вместе с бытийным смыслом «мир», вместе со всеми ступенями конституирования (Примеч. Гуссерля).
- ² Еще немного, и будут полагать, и иногда, пожалуй, так и полагали, что дело идет о простой фактичности, о наличии действующих в мире законов природы, если с определенными телами или типами телфизической структуры связаны (каузально) живое тело (animalischer Leib) [и] психическая жизнь; отсюда было бы допустимым считать, что эти последние, что именно такого рода тела суть как раз просто тела (Примеч. Гуссерля).

Джеймс Харт

Предисловие к публикации перевода на русский язык лекций Э. Гуссерля «О фихтевском идеале человечества»

Эти лекции были прочитаны трижды в последние дни Первой мировой войны, в 1917–1918 гг., скорее всего для смешанной аудитории из молодых солдат, вернувшихся с фронта, а также для студентов и вольнослушателей Фрайбургского университета. Гуссерлю определенно хотелось укрепить дух этих молодых людей поучительными и вдохновляющими темами. В то время, как и во времена Третьего рейха, в академических кругах апеллировали обычно к Фихте, чтобы поддержать патриотические чувства и пробуждать героический национализм. Гуссерль стремился убедить или напомнить своим слушателям о великом культурном наследии, к которому они не были причастны, в особенности это касалось того, что известно как немецкий идеализм, значимость для человеческого духа и глубину которого, как он считал, едва ли можно было измерить. Но это гуссерлевское выражение патриотизма в противоположность патриотизму его современников во время Второй мировой войны не было обращено к лояльным госслужащим сверхмощной национальной державы, неспособность которых громко бить в барабаны имела бы тяжелые последствия для них лично, но, скорее, к молодым людям, вернувшимся с войны, у которых вера в победу померкла.

В противоположность Фихте Гуссерль избегал проповедей. Но совершенно ясно, что так называемые популярные работы, в которых Фихте позволял себе временами ослабить свою страсть к строгой науке, были столь поучительны для Гуссерля, что Гуссерль не мог бы найти более подходящего средства для наставнических задач, чем предложить познакомиться с фихтевским идеалом человечества, каким он предстает в «популярных работах».

Едва ли Гуссерль был знаком с Фихте по вариантам *Науко-учения*, скорее по так называемым популярным работам. Первые, возможно, из-за своей понятийной диалектики были для Гуссерля источником столь малочисленных наполненных интенций, что он однажды охарактеризовал их как «акробатику мысли». Это, конечно, несправедливо по отношению к тому трансцендентально-феноменологическому анализу, который мы находим в вариантах *Наукоучения*, например по отношению к поднятой там проблеме, каким образом нерефлексивное самосознание может быть источником для полновесной трансцендентальнофеноменологической философии, как «Я» возникает из и относится к фундирующей сфере пассивности и временности, как это «Я» соотнесено с Другим и включено не просто эпистемически, но и нравственно в интерсубъективное сообщество и т. д.

Хотя Гуссерль ограничился популярными работами (особенно такими, как Назначение человека и Наставления к блаженной жизни), все же он тщательно отобрал те идеи, которые были базисными для его собственной идеи полностью завершенной трансцендентальной феноменологической философии. Но эта более полная версия осталась несколько смутной для тех последователей Гуссерля, которые пытались конкретизировать многочисленные сделанные им наброски. На некоторые из этих тем он намекнул в лекциях о фихтевском идеале человечества. Главной из них, конечно, является трансцендентальное «Я» как «агент манифестации» (выражение Р. Соколовского). Но более решительно влияние Фихте сказалось на этических и экзистенциальных аспектах собственных работ Гуссерля, например, Гуссерль обнаруживает у Фихте сквозную телеологию. От этого неотделима притягательность трансцендентального идеала как горизонта жизни. Совершенная жизнь основывается на стремлении к идеалу. Здесь заключено также то, что позже Гуссерль назовет истиной воли. Отсюда возникает возможность более высокой позиции, где Долг приходит слишком поздно, а прекрасное и доброе уже выбраны и осуществлены.

Эта более высокая позиция и истина воли здесь и всюду связаны с уникальным зовом, обращенным особым образом к каждой радикальным образом уникальной личности, или «Я». Бог раскрывает свое божество каждому и индивидуальным спо-

собом. Следуя своему особому назначению, каждый воплощает божественную творческую волю в мире. Проживая так свою жизнь, каждый раскрывает для себя и для мира преломление божественности и божественного света. Подлинная жизнь, жизнь блаженная, есть жизнь любви, в первую очередь жизнь, ведомая абсолютной любовью к вечным ценностям. В такой блаженной жизни мы вышли за пределы противостояния долга и склонности. Существенным для начала такой жизни будет вопрос: чего я на деле и всей душой хочу, и с этого момента только этого следует желать, и ничего больше¹.

Перевод с англ. О.Ф. Иващук

Примечания

¹ Более пространный комментарий к этим лекциям и краткое начальное освещение некоторых общих оснований у Фихте и у Гуссерля можно найти в моей работе «Гуссерль и Фитхе: в свете гуссерлевских лекций "Фихтевский идеал человечества"» // Husserl Studies. Vol. 12. 1995. S. 135−163. См. также соответствующую дискуссию в моей работе «Кто есть?» (Who One is?), кн. 2: Существование и трансцендентальная феноменология (Existenzen and Transcendental Phenomenology). Dordrecht: Springer, 2009, особенно гл. V, § 1−2 и гл. VI, § 2E. (Статью проф. Дж. Харта Гуссерль и Фихте: в свете гуссерлевских лекций «Фихтевский идеал человечества» предполагается опубликовать в следующем выпуске Ежегодника. − Примеч. ред.).

Эдмунд Гуссерль

Фихтевский идеал человечества. Три лекции*

1 <Aбсолютное Я деятельности > (Das absolute Ich der Tathandlungen)

Немецкая духовная жизнь от Реформации и приблизительно до смерти Гёте дает нам примечательную картину. Из пустынных степей с незначительными возвышенностями поднимаются отдельные горные исполины, одинокие великие умы: Коперник, Кеплер, после долгого перерыва — Лейбниц. Затем вздымается сразу целая горная гряда духовного величия: Лессинг, Гердер, Винкельман, Вильгельм фон Гумбольдт, в поэзии благородные вершины — Гёте и Шиллер, в философии гений Канта и пробужденная им философия немецкого идеализма, сама по себе величественная горная гряда со многими трудно достижимыми вершинами: Фихте, Шеллинг, Гегель, Шлейермахер, Шопенгауэр, если называть только самых известных. Смогли ли мы исчерпать всю полноту культурных ценностей, излучаемых этими великими, реализовалась ли в нас полностью их духовная жизнь?

Здесь мы наталкиваемся на тот знаменательный факт, что вечное содержание [творчества] этих великих умов в основной свой части (я имею в виду прежде всего немецкий идеализм) лишилось влияния в нашей духовной жизни, что оно сразу и полностью перестало оказывать свое воздействие. Как если бы

^{*} Прочитаны в рамках курса для участников войны Фрайбургского университета. Впервые 8-17 ноября 1917 г., повторно 14-16 января, 6,7 и 9 ноября 1918 г.

густой туман над некогда сиявшими ледяными вершинами вдруг спустился и окутал современное человечество. Сразу же спал, уже в середине XIX в., подъем духовной жизни, который исходил от великих идеалистов и который, распространяясь на весь мир, казалось, знаменовал собой преобразование мировой культуры. Господству этой философии над умами пришло на смену господство новых точных наук и утверждаемой ими технической культуры. Столь разительной была смена интересов и столь разительным обусловленное этим изменение способности ценить и понимать, что мы тщетно перелистывали бы книгу истории тысячелетий и углублялись бы в самые отдаленные сферы культуры, чтобы только найти философию, которая нам, немцам, и современному человечеству казалась бы более непонятной, чем эта, выросшая на почве нашего народа и лишь на одно столетие отстоящая от нас философия немецкого идеализма.

Говорить так, по крайней мере для краткости, можно было бы без преувеличения. Ибо уже на рубеже веков становится заметной рассогласованность духовных интересов настоящего времени, и в этой связи в малочисленных кругах [возникает] новая установка относительно немецкого идеализма, новое понимание его устремлений, его проблем и способа мысли. И к тому же пришла теперь эта война, эта выше всякого постижения великая и трудная судьба нашей немецкой нашии. Какой феномен! Возникает первая, почти всю Землю охватившая организация населения, — но ради какой цели? И цель эта именно в том, чтобы сокрушить мощь Германии, чтобы лишить немецкий народ плодотворной жизни и созидающих деяний. Есть ли во всей истории народ с более великой судьбой, есть ли народ, которому выпали более трудные испытания? Такое время, однако, для всех не утративших прочной основы и устремленности к благу, и иначе не может быть, есть время размышления и внутреннего изменения. Это время обновления всех тех идеальных источников силы, которые некогда открылись в самом народе и из его глубочайших душевных основ и которые уже ранее доказали свою спасительную силу. Уже столетие ведет наш немецкий народ борьбу за существование. Германия, вместе с Пруссией униженная при Йене, встала и победила. Она победила именно благодаря силе нового духа, который пробудил в ней немецкий идеализм и его тогдашний знаменосец Фихте. Исключительно национальный, изнутри выросший идеал, исключительно внутренний поворот к высшим религиозным и этическим идеям пробудил силу, которая сделала все сердца одновременно внутренне чище и сильнее, которая из слабых и малодушных людей сделала героев. В подобных тенденциях нет недостатка, разумеется, и в наше время. Идеи и идеалы снова на марше, они снова находят открытые сердца. Односторонний натуралистический способ мыслить и чувствовать теряет силу. Воспитатели сегодня – нужда и смерть. Смерть ведь уже на протяжении нескольких лет не исключительное событие; она не позволяет себя укрыть в пышных церемониях и ритуалах нагромождением венков и исказить свою серьезность и величие. Смерть снова отвоевала свое священное первичное право. Она опять величественно напоминает во времени о вечности. И у нас снова появляется зрение для восприятия немецкого идеализма, и, в частности, мы снова становимся способны воздать должное в его благородном величии тому носителю этой философии, кто в наибольшей степени способен дать утешение и укрепить дух в нашей сегодняшней нужде – Фихте, философу освободительной войны. О нем, о его преобразовании идеалов подлинного человечества, исходя из глубочайших истоков его философии, я и буду здесь говорить.

Хотя Фихте открыл эпоху в истории немецкой спекулятивной философии, он все же менее всего был только исследователем-теоретиком и ученым профессором. Страсть, которая двигала его теоретической мыслью, это не просто жажда познания, это не страсть чисто теоретического интереса. Фихте был, скорее, всецело практически направленной натурой. По склонностям и главным жизненным устремлениям он был этико-религиозным реформатором, воспитателем человечества, пророком, провидцем: да, я осмелюсь произнести все эти имена, и ему самому они были бы по душе. Таким образом, в служении этой властной практической склонности состоит все его философствование, и не удивительно также, что он, очень сильный и энергичный человек, в своих теориях нередко совершал насилие только для того, чтобы вооружить свои практические цели теоретическими аргументами.

За Фихте довольно трудно было следовать уже его современникам и еще более – нам, потомкам. Кто как теоретик воспитан в духе строгой науки, тот найдет почти невыносимой претенциозную искусственность мышления в его «наукоучении». Тогда теряют терпение и готовы оставить теоретика, чтобы любоваться им как знаменитым трибуном-патриотом, учителем нравственности, богоискателем. Но это было бы опять-таки несправедливо по отношению к Фихте. Потому что он не моральный проповедник и не философствующий пастор. Все его этико-религиозные интуиции у него теоретически укоренены. Так что снова приходится вернуться к его теоретическим конструкциям, которые столь охотно выпустили бы из рассмотрения. Но стоит нам остановиться и почувствовать характер этой выдающейся личности, как наше сердце не только сможет ощутить все величие и красоту фихтевского мировоззрения и воздействие его практического импульса, но и придет внутреннее осознание, что даже за тем насилием над логикой, которого он от нас требовал, скрывается более глубокое значение, полнота великих, пусть даже научно еще не созревших интуиций, в которых заключена истинная сила, совершенно так же, как у других великих философов прошлого, например у Платона. Философия, желающая прояснить в свете строгого научного познания наивысшие проблемы, которые весьма далеки от естественного опыта и мышления, нуждается как раз в долгом напряжении мыслительной работы на протяжении эпох, чтобы достигнуть ступени окончательно обосновывающей науки. В этом отношении она и сегодня еще не достигла цели. Как же неуместно фарисейское сознание собственной правоты у представителей точных наук, как несправедливы негативные суждения о философии тех, кто воспитан в духе строгого естествознания нашего времени! Они упускают из виду, что и в естественных науках строгий метод и теория не появились сразу и не были изобретены какими-то хитроумными исследователями, они упускают, что это был скорее конечный результат тысячелетней мучительной борьбы гениальных умов. Ведомые великими интуициями и все снова и снова пытаясь овладеть новыми творческими формами, они подготовили будущую строгую науку и впервые сделали ее как таковую возможной.

На ступени развития философия стоит, конечно, далеко позади по сравнению с другими науками. Но должны ли мы из-за этого отбросить все то, что дают нам ее великие гении в замечательных предчувствиях и набросках? Ведь дело идет о вопросах, которые никому не могут быть безразличны, так как отношение к ним является решающим для достоинства подлинного человечества. Если мы с прискорбием замечаем недостаток в ясности и строгости, каковые являются нашим теоретическим идеалом, то мы будем должны со всей самоотверженностью трудиться над тем, чтобы усвоить интуитивное содержание великих философских систем: с радостью и гордостью обрести способность принять участие в становлении и развертывании высших истин и получать прирост к предшествующему познанию, с которым нас многое по-человечески связывает. Так намечается наша позиция в отношении Фихте, т. е. намечается установка, которую я хотел бы вам рекомендовать при чтении работ Фихте: уверенно предвидеть, что вы однажды проникнете через твердую скорлупу и ощутите ту благороднейшую высоту и свежесть, которые исходят от Фихте, так же как и от Платона, именно потому, что он один из великих провидцев, предвосхищающих познание, тех, кто не только удовлетворяет теоретическое любопытство, но проникает в глубочайшие глубины личности, их тотчас преобразовывая и возвышая к великому духовному достоинству и силе. Из работ Фихте, которые в наибольшей мере оказывают такое воздействие, я назову: «Назначение человека» (1800), «Основные черты современной эпохи» (1806), «Наставления к блаженной жизни» (тогда же), «Речи к немецкой нации» (1808), эрлангенские лекции «О сущности ученого» (1805), пять берлинских «Лекций о назначении ученого» (1811).

* * *

Своеобразие чисто теоретических вопросов в области философии состоит в том, что направленность ответов на них является жизнеопределяющей и может и должна стать решающей для высшего целеполагания в человеческой жизни. Эта связь объясняет, почему великий практик Фихте был так страстно увлечен определенными теоретическими установками, почему все благо человечества, все возвышение человечества и спасение человечества он ожидал от своего «идеализма». Теоретический вопрос в этом смысле для него центральный — это существование или способ существования пространственно-временной дей-

ствительности, мира в обычном смысле слова. Для философски наивного человека это самый странный из вопросов. Не наличествует ли просто внешний мир, этот мир материальных вещей и органических существ, само собой разумеется, мир самих по себе существующих вещей, которые заполняют пространство, движутся в пространстве, воздействуют друг на друга, и если естествознание не имеет в них надежнейшего субстрата своих исследований, не удостоверяет ли оно постоянно, в силу точности его предсказаний, действительности этого мира? С декартовскими «Размышлениями», этой увертюрой философии Нового времени, пробуждается, как ни удивительно, тенденция к перевороту в этом столь естественном и кажущемся таким само собой разумеющимся образе мыслей. Первое, обозначим это сразу, не есть мир, в котором мы существуем, но первое суть мы с нашим опытом и мышлением, и мир есть мир для нас, нами переживаемый, мыслимый, в нашем мышлении нами самими полагаемый мир. В качестве такового – это прежде всего мир, представляющий себя посредством наших феноменов познания. Но что тогда означает то самое в-себе-бытие, которое признает наивная рефлексия? Как возможно, чтобы познание, которое всегда ведь только переходит от одних субъективных форм познания к другим, было познанием вещей в себе, т. е. вещей, которым безразлично, стали ли они познанными благодаря человеческим познавательным феноменам или нет?

Отсюда берет начало путь к «идеализму», который до Фихте получил наиболее могучее воплощение у Канта. Пространство и время, фундаментальные формы данной природной действительности, не имеют, согласно Канту, никакого трансцендентнореального значения. Они происходят исключительно из познающей субъективности, из нее и в ней самой они составляют «формы созерцания». В простом ощущении чувственных данных — звука, цвета и т. д. субъект аффицирован трансцендентными вещами в себе. Так воспринятый материал ощущений с необходимостью распространяется в соответствии с присущей самому субъекту неизменной, неосознанно воздействующей закономерностью в пространстве и времени. Точно так же такие понятия, как субстанция (материя), реальное качество, сила, возможность, причина, действие, выражают не своеобразие трансцендентного

бытия, как мы наивно думаем, но основные формы мышления, которые безраздельно принадлежат нашему духовному своеобразию, а также относящиеся к ним априорные законы, как закон причинности. Эти законы опять-таки не выражают ничего иного, кроме того способа, которым наш теоретический разум с необходимостью уже на низшей ступени бессознательно перерабатывает созерцаемое в пространстве и времени. В последующем, эмпирико-логическом, мышлении мы заняты естественно-научным познанием, которое направляется только лишь этими осознанно сформулированными априорными законами, т. е. принципами, исходящими только лишь из нашей субъективности. Истинная и действительная природа есть не что иное, как естественно-научно познанная природа, таким образом, она есть не что иное, как произведенная из материи ощущений согласно чистым внутренним законам и нормам формация, необходимо значимая для любой субъективности такого же рода, как наша. Рассудок предписывает свои законы природе, она, таким образом, есть продукт нашей субъективности, есть просто феномен. Кант считает возможным показать, что только благодаря такому воззрению станет понятной возможность действительно объективного познания природы, а с другой стороны, что всякое теоретическое познание трансцендентной действительности совершенно немыслимо. Таким образом, относительно вещей в себе, которые аффицируют нашу чувственность, а также и прежде всего относительно Бога, трансцендентной сущности нашей души, ее бессмертия и свободы мы не можем ни в малейшей степени чтолибо теоретически доказать или опровергнуть.

Так осуществляется в этом идеализме парадоксальный поворот обычного, наивного способа мышления. Какое чудовищное требование для здравого человеческого рассудка! Субъективность оказывается творящей мир, формирующей его из данных материи ощущений согласно своим собственным твердо установленным законам. Не менее удивительным является также Кантово учение о практическом разуме. Жизнь склонностей и воли человека подчинена, как и жизнь его опыта и мышления, априорным законам. Теоретический разум помогает практическому разуму. Здесь мы узнаем возвышенный закон нравственности, категорический императив долга, абсолютно необходимое требование

исполнять свой долг без всякой оглядки на наши склонности и любые вытекающие последствия. В своей абсолютно несомненной значимости закон этот не относится к законам, которые конституируют природу. Но он возвышает нас, одновременно нас себе покоряя, к достоинству человека морального, он делает нас членами нравственного мира. И теперь Кант совершает в высшей степени примечательный поворот, столь глубоко повлиявший на Фихте. Трансцендентные сущности, теоретическую непознаваемость которых Кант доказал, он дедуцирует как «постулаты чистого практического разума». Если мы ничего не можем теоретически доказать относительно Бога, бессмертия, свободы, то все же мы можем понять, что мы должны верить в такие трансценденции и допускать их в качестве необходимо существующих, если нравственный закон не должен потерять своего практического смысла. Например, в природе нет свободы, здесь все строго причинно обусловлено: для природы конститутивен каузальный закон. Он касается человека в той мере, в какой тот часть природы, феноменального бытия в феноменальной связи. Требование долга категорического императива с его безусловным долженствованием было бы, однако, немыслимым, если бы я не мог делать того, что должен. Оно гласит: ты можешь, ибо ты должен. Таким образом, человек позади своего бытия в качестве феномена должен иметь трансцендентальную сущность и трансцендентальную свободу. Это практическое верование разума, практический постулат. Такими же необходимыми постулатами оказываются трансценденции религии и тем самым моралистическая религиозная философия, и вообще метафизика оказывается не наукой, но получает свое обоснование посредством таких постулатов.

Выводы Канта являются исходными пунктами Фихте, и в своих первых шагах он неутомимо прославлял непревзойденное величие Канта и признавал себя кантианцем. Преодолевая Канта, он прежде всего привел идеализм к его радикальным следствиям. Он зачеркнул, не без участия предшественников, аффицирующие вещи в себе и объявил их последним остатком наивного догматизма. Он стремился показать, что вещи в себе, трансцендентные сущности, для которых стать осознанными несущественно, вещи, которые сами по себе не имеют ничего общего с субъективностью и лишь случайно вступают с ней в отношения,

суть нечто целиком и полностью бессмысленное. По Канту, мы пассивно принимаем чувственные ощущения извне, мы обязаны этим аффицирующим нас, абсолютно неизвестным и непознаваемым вещам в себе. Если они непостижимы, откуда проистекает многообразие чувственности, которое дано нам всегда изменчивым образом и которое является материалом для конституирования природы? Почему оно появляется и именно в том порядке и качествах, что позволяет сформироваться природе?

И вот здесь Фихте, вдохновленный учением Канта о практическом разуме, приходит к мысли необычайной смелости, благодаря которой он основывает совершенно новый тип миропонимания и благодаря которой он вступает в противостояние с натуралистическим мировосприятием новым способом, который едва ли можно уже превзойти. Согласно Канту, субъект, продуцирующий объективность, может быть деятельным только после того, как он пассивно был аффицирован. Фихте, человек воли и дела, не хотел этим довольствоваться. Аффицирование отпадает в результате вычеркивания вещи в себе, но в субъективности остается теперь только (как мертвый остаток) хаос материи ощущений. Может ли быть в субъективности что-нибудь, чего бы она сама не произвела? Нет, быть субъектом – это всецело и только быть действиющим. И что бы ни имел субъект перед собой как субстрат действия (Handeln), как объект своей деятельности (Betätigung), оно должно быть им уже произведено (Erhandeltes) как нечто ему имманентное. Таким образом, совпадают не только «быть субъектом» и «быть действующим», но также «быть объектом для субъекта» и «быть продуктом деятельности». Прежде деятельности, если мы идем к истокам, нет ничего; начало, если мы представляем себе, так сказать, историю субъекта, – это не факт (Tatsache), но «дело-действие» (Tathandlung)¹, и мы должны здесь представлять себе некую «историю». Быть субъектом ео ipso означает иметь историю, развитие, быть субъектом – это не только действовать, но также необходимо идти дальше, от действия к действию, от результата в новом действии к новым результатам. В сущности действия заключена устремленность к цели. Чтобы действующее «Я» не было бы уже после первой достигнутой цели мертвым, а оставалось живым «Я», каждое достижение цели должно приводить к новой цели, каждая задача – к новой задаче в бесконечной последовательности. Эта бесконечная цепь больших и малых устремлений, целей и задач не может быть, однако, бессвязной, иначе бы «Я» не было бы определенным «Я», иначе достижение, осуществление первой задачи не мотивировало бы новую и т. д. Каждая цель есть телос, но все цели должны связываться в единство телоса и, следовательно, в телеологическое единство. И оно может быть лишь высшей нравственной целью.

2 < Нравственный миропорядок как миросозидающий принцип>

Фихтевское «Я», чью сущность мы попытались прояснить в конце предыдущей лекции, есть само себя полагающее делодействие, из которого в бесконечной последовательности производятся все новые дела-действия. «Я» (или интеллигенция, как еще выражается Фихте) должно полагать себе все новые «границы», чтобы их все заново преодолевать, для него должны вырастать все новые задачи, решение которых производит все новые задачи. Решение не может и не должно быть полностью удовлетворительным и как раз для того, чтобы сделать возможным новое целеполагание и не привести бесконечность деятельности «Я» к остановке. Всеми этими целеполаганиями необходимым образом управляет единая телеология, бесконечность дела-действия имеет осмысленное единство. На этом мы закончили.

Теперь мы должны обратить внимание на то, что Фихте, этот выученик кантовской философии, говорит нам, что это «Я» не может быть каким-либо индивидуальным человеческим «Я». Человеческие субъекты суть частицы мира, в смысле идеализма они весьма опосредствованные образования в субъективности. Фихтевское «Я», чистое, или абсолютное «Я», есть не что иное, как эта субъективность, в которой (сообразно закономерной игре дела-действия) только и возникает феноменальный мир со всеми человеческими «Я». Написать историю «Я», абсолютной интеллигенции, таким образом, означает написать историю необходи-

мой телеологии, в которой мир, как мир феноменальный, приходит к прогрессирующему созиданию, к творению в этой интеллигенции. Последняя есть, таким образом, не предмет опыта, но метафизическая способность. Но так как мы, познающие люди, все же суть «Я», на которые раскололось в себе это абсолютное «Я», мы можем через созерцательное углубление в то, что принадлежит чистой сущности «Я» [или] субъективности, реконструировать необходимые следствия телеологических процессов, из которых весь мир и в конечном счете мы сами были сформированы (благодаря некоторой нами не осознаваемой управляющей силе абсолютной интеллигенции), сформированы в телеологической необходимости. Действуя таким образом, мы суть философы, и единственно подлинная задача философии заключена именно здесь. Она определяется так: постичь мир как телеологический продукт абсолютного «Я» и в прояснении созидания мира в абсолютном «Я» выявить предельный смысл мира. Фихте надеется, что сумеет и уже сумел это исполнить. Он считает, что в своих, разумеется, часто весьма произвольных и запутанных конструкциях, он дедуцировал все формы созерцания и мышления, все основоположения чистого рассудка, которые, по Канту, составляют априорный каркас мира опыта в их телеологической необходимости, и, следовательно, дедуцировал, почему или – здесь это то же самое – $\partial ля$ чего абсолютное «Я», свершающее дело (tathandelnd), должно полагать в себе чувственную материю, расширять ее в пространстве-времени, под сформированные таким образом созерцания подводить материю, силу, каузальную закономерность, т. е. образовать материальный мир и на нем в конечном счете нарастить мир человеческий с его социальными формами. Я подчеркнул: «для чего». Что придает – должны мы спросить – этой миросозидающей телеологии ее последний смысл? Что придает бесконечности дел-действий и типологии их исполнений твердое телеологическое направление? Ответ гласит: через бесконечную деятельность проходит бесконечный, стремящийся к удовлетворению порыв. В чем он реализуется? Опять-таки только в том, что единственно дает чистое удовлетворение, что единственно может существовать как самоцель, что единственно заключает в себе абсолютную ценность. А что это, установила кантовская этика. Абсолютную ценность имеет толь-

ко лишь моральное действие и ничто другое в целом мире. Оно, таким образом, должно быть тем последним телеологическим основанием, которое удерживает в движении игру дела-действия в интеллигенции. Другими словами, телеологическое производство мира в абсолютном «Я» с самого начала нацелено на производство мира, в котором могут иметь место нравственные действия, и, таким образом, в конце концов на создание человеческого мира, мира свободных духом, которые состоят друг с другом в нравственных отношениях и которые, ведомые возвышенной заповедью долга, реализуют нравственный миропорядок. Этому нравственному миропорядку принадлежит как его низшая телеологическая ступень, как необходимая предпосылка материальная природа. Природа должна существовать, чтобы могли существовать человек и человеческие сообщества, а последние должны опять-таки существовать, чтобы могли существовать нравственные люди и человеческие сообщества. Нравственный миропорядок есть единственно мыслимая абсолютная ценность и цель мира, но как таковой он есть основа действительности мира. Сам он не есть реальная действительность, он как постоянное бытиедолженствование есть нормативная идея. И все же он больше чем реальность; для всех форм мира он ведущий, т. е. миросозидающий, принцип в абсолютном «Я». Не «Я» есть творец мира, хотя лишь в нем, в его деле-действии конституируется мир и вот почему: оно всегда направляется стремлениями разума, стремлением к реализации этой нормативной идеи нравственного миропорядка. Эта идея, таким образом, есть телеологическая причина этого мира, другими словами, она есть Бог. Ибо этим словом всегда обозначают телеологическую творческую основу мира. И действительно Фихте так ее и называет: Бог есть нравственный миропорядок, другого не может быть дано. С другой стороны, этот Бог все-таки полностью имманентен абсолютному «Я». Он не есть внешняя субстанция, не есть реальность, внешняя «Я», которая бы воздействовала на это «Я». «Я» абсолютно автономно, оно несет своего Бога в себе как воодушевляющую и руководящую его делами-действиями идею цели, как принцип его собственного автономного разума. (Все же это, видимо, уже несколько вольная интерпретация, которая, однако, могла бы прояснить темноту интенций Фихте.)

Во всяком случае вы понимаете удивительную последовательность, с которой Фихте проводит чистый идеализм в смысле чистого телеологического мировоззрения и одновременно чистого моралистического мировоззрения. Если взять природу просто как данность, то на этом можно строить объяснение в соответствии с природной каузальностью, можно каждое данное в опыте событие в природе свести к его каузальному закону. Здесь реализовано совершенно другое истолкование природы. Прояснение смысла природы, всей природы, смысла ее действительности как материальной природы и места действия человеческого мира осуществляется вследствие того, что ее понимают как телеологическую необходимость, проясняют, для чего она существует и обнаруживает свое бытийное основание в конечном телосе. Ведь именно этого, и ничего другого, хочет достичь немецкий идеализм, и прежде всего идеализм Фихте. Можно сказать, что у Фихте празднует свое воскрешение великолепный, хотя еще незрелый тип платонического типа миропонимания. Ибо и у Платона Бог есть идея, идея Блага, которую он называет солнцем царства идей, источником света, из которого происходят все подлинные ценности. И для него эта идея есть также телеологическая причина данного чувственного мира, который в конечном счете v него есть просто феноменальный мир.

Фихте сходен с Платоном также и в том, что для него, всецело практика-идеалиста, как мы ранее показали, теоретическая интерпретация мира имеет значение фундамента практического возвышения и спасения человечества, внутреннего преобразования человека посредством раскрытия вытекающих из этого миропонимания целей человечества. «Ничто не имеет, – говорит Фихте, – безусловной ценности и значения, кроме жизни, все остальное – мышление, поэзия, наука – имеет ценность лишь постольку, поскольку оно каким-либо образом относится к жизни, из нее исходит и намеревается снова к ней возвратиться»². Как и в самом начале своего пути, когда он с воодушевлением предается кантовской философии, он надеется (тем более, если исходить из идеалистического очищения и преобразования этой философии в этическую метафизику) на полное возрождение человечества. Эта новая философия создает совершенно новый и единственно подлинный человеческий идеал. Ясно, что в ней заключена полная переоценка всех ценностей. В самом деле, наивный догматик, для которого чувственный мир есть абсолютная действительность, становится, как раз в силу этого убеждения, чувственным человеком, он становится рабом этого земного мира. В радости и горе, в вожделении и удовлетворении он постоянно вовлечен в этот мир, зависит от него. Такой чувственный человек постоянно в чем-то нуждается, мечется между надеждой и страхом, без конца несчастен. В чем же здесь его идеал? Это то, что он называет «блаженством», достигнутая насколько возможно большая сумма удовольствий. И для общества тогда последовательным образом выводится [в качестве идеала] достижение наибольшего возможного счастья наибольшего множества людей. И одно и другое совершенно недостижимая, не имеющая ценности и во всех отношениях бессмысленная цель, которая делает его совершенно несчастным.

Но вот появляется кантовско-фихтевская философия и показывает, что этот удивительный, вожделенный и устрашающий мир есть чистое ничто, просто феномен и продукт субъективности. Из внутренней сути нашего автономного разума она выводит на свет единственно чистую и абсолютную ценность сообразной с долгом деятельности, она открывает человеку одновременно сокровеннейший смысл его духовной природы и ее задач. Она vчит его, что только в чистой воле, в чистом намерении, совершенно независимых от удачи или неудачи его действий, заключена ценность его личности. Она показывает ему, что он как поступающий нравственно свободен, а именно свободен как гражданин в обществе, предназначенном для свободы. Как возвышает эта философия благородное самосознание человека и достоинство его существования, когда она открывает, что все творение мира в абсолютной интеллигенции осуществляется ради него, что мир существует только для того, чтобы доставить ему и ему подобным возможность свободных поступков и действий! В этом его назначение, и в его рамках все и каждое имеет свое назначение: так и отдельный человек как нравственный человек имеет свое назначение в социальной взаимосвязи. Особые обязательства открываются ему в его особом положении через его чистое моральное сознание, и сообразно ним он должен определять свою жизнь свободно. Каждый, кто так живет, знает себя как члена сверхчув-

ственного, морального порядка. Он сам есть тот, кто каждым нравственным поступком содействует его реализации. И как раз это дает ему его собственную ценность и достоинство. Он больше вообще не живет для себя, но исключительно для идеи, для рода человеческого. «Блаженство», этот дразнивший его ранее ложный идеал, он в себе полностью преодолел, свободно следует он голосу, исходящему из его практического разума: поступай согласно своему назначению! Эта жизнь в этической свободе никогда не может иметь своего конца, как учит истинная философия, она развертывает себя в бесконечности задач как деятельность, бесконечно их разрешающая. И в этом настоящий человек находит свое блаженство: это блаженство нравственной автономии в освобождении от всякого чувственного рабства. Прямо, свободно идет он, ставший гражданином сверхчувственного мира, своей дорогой, даже перед самим Богом он может стоять прямо. Потому что моральный закон, говорит Фихте, который нас связывает, составляет даже божественное бытие. «Включите божество в вашу волю, и оно сойдет для вас со своего мирового трона»³.

Так указывает новая философия дорогу, единственную дорогу к освобождению и возвышению к подлинному идеалу человечества – истинной нравственности. Вместе с этим внутренним возрождением, каковое есть дело одного-единственного героического решения, вырастает также совершенно новый тип человека. Пока человек еще болен «волнениями бытия» и в муках чувственных вожделений предан множеству земных вещей, он ведет по необходимости разбросанное, в известном смысле распыленное (ausgegossenes) существование. Рассеяние несчастного чувственного человека превращается посредством этого возрождения в концентрацию нового духовного человека, идеалиста, постоянно творящего себя в свободной самодеятельности.

На этой стадии развития фихтевской философии человек нравственный совершенно совпадает с человеком религиозным. Собственно религиозного идеала, который мог бы придать идеальному человеку новый оттенок и соответствующим образом возвысить, здесь нет. Сам Фихте говорит в этот период: «Мораль и религия суть одно» 4. Бог ведь прямо отождествляется с идеей морального миропорядка, он есть «ordo ordinans» 5, из которого телеологически проистекает все бытие. Сообразно этому полный

переворот в теоретическом восприятии мира ео ipso означает полный переворот и в религиозном, причем Фихте, как всегда, свое религиозное мировосприятие идентифицирует с мировосприятием подлинного христианства. Это подлинное христианство, говорит он, резко критикуя свою эпоху, утрачено. Извращенный догматизм, в котором оно погрязло, который субстантивирует чувственный мир как абсолютный мир вещей в себе, отравляет также истинную веру. Бога, который создал этот мир, мыслят даже как пространственно-временную сущность, как субстанцию наряду с конечными субстанциями. Однако как пространственно-временная сущность он совершенно непредставим, поскольку сам он немыслим как вещь, как чувственная сущность - это полный нонсенс. Истинная философия и религия учат: Бог есть сверхчувственная сущность, немыслимая как субстанция, как реальность и даже как личность. И обычная субстантивация неизбежно ведет к тому, чтобы унизить достоинство Бога и в нравственном отношении. Он становится дарителем всяческих благ, раздающим всегда чувственно представляемые «счастье» или «несчастье» конечным существам. С этим совершенно ужасным Богом, чьи небеса являются пунктом снабжения для сластолюбцев, так называемые верующие заключили договор, документом которого является Библия. Послушным он доставляет земные и потусторонние удовольствия. Как это жалко выглядит: как будто удовольствие делает блаженным или в принципе несчастным! Истинно религиозный человек ничего не хочет знать об этом идоле, он не нуждается в небесах, Элизиуме в потустороннем мире, он обладает уже по эту сторону, в своих свободных нравственных поступках, всем мыслимым блаженством. При этом бесконечность нравственной задачи заключает в себе бессмертие.

Глубокое преобразование претерпевает фихтевская метафизика, его учение о религии и о Боге, а вместе с этим его практический идеал человечества в группе сочинений начиная с 1800 г.; к ним принадлежат почти все сочинения, которые я позволил себе вам рекомендовать. Своего рода введением стала исполненная воодушевления работа «Назначение человека». Уже в ней исчезает отождествление Бога и нравственного миропорядка и вместе с этим религии и чистой морали. Подобное движение, движение к сокровенному религиозному мистицизму, кото-

рый в греческой философии совершается от Платона к неоплатоникам, полготавливается в этом и осуществляется в дальнейших сочинениях Фихте. Выдвинутое против Фихте и глубоко его задевшее обвинение в атеизме привело его к новым и более интенсивным занятиям религиозно-философскими проблемами. К тому же произошли не менее глубоко затронувшие его политические процессы, недостойные действия народов и князей Германии в наполеоновское время, поражение при Йене, вялость, с которой широкие народные круги восприняли сначала это унижение. Его практическая натура тем более рванулась к действию. Он чувствует, что призван быть реформатором, и обращается теперь еще в большей и с этого момента преобладающей степени с популярными лекциями к широким кругам. Свою эпоху, которую он уже до этого достаточно остро критиковал, он изображает теперь и подавно самыми темными красками. «Это время, – говорит он, – кажется мне тенью, склоненной над мертвым телом, из которого орда болезней только что ее изгнала, она стоит и стонет, и взгляд ее не может оторваться от некогда излюбленного места»⁶.

Но фихтевский деятельный оптимизм – а любой телеологический идеализм есть теоретический и практический оптимизм – не падает духом. «Утренняя заря нового мира уже занялась, она золотит верхушки гор и предвещает грядущий день»⁷. Но философия Фихте, в которой вспыхивает эта утренняя заря, находится, если продолжить сравнение, в постоянном движении, восходя ко все более чистому свету. Как было упомянуто, уже в «Назначении человека» 1800 г., как бы ни звучал еще моралистический мотив, им овладел новый мотив, собственно религиозный. Бог, таким образом, больше не ordo ordinans, но бесконечная воля, как он здесь назван, – воля, которая этот ordo прежде всего производит. Он есть творец мира в бесконечном разуме. Это его свет, благодаря которому мы видим всякий свет и все, что явлено в этом свете. Вся наша жизнь – это его жизнь, в нем мы все видим и познаем, даже наш долг. Все в мире от Бога, все подчиняется и творится по его воле, и возможен только один мир, мир всецело благой. Религиозная жизнь теперь больше не совпадает с нравственной жизнью, но нравственная есть подготовительная ступень, которая завершается в религиозной жизни как наивысшей ступени. Религиозная жизнь есть жизнь в Боге, и это «блаженная» жизнь, а не просто нравственное поведение. Впоследствии в сочинениях Фихте совершается то дальнейшее развитие, которое я сравнил с трансформацией первоначального платонизма в мистический религиозный неоплатонизм. Результаты его прежних спекуляций относительно абсолютного «Я» и его дел-действий не будут отброшены, но предстанут в другом свете. Неоплатонизм, исходя из платоновского сравнения Бога с солнцем, излучающим свет, разработал учение об эманации мира. Бог, Неп – Единое, или Благо, позволяет всему, что есть, истекать из себя в вечном излучении в виде ряда ступеней – от образов, все более отчуждающих себя от первоначального света, вплоть до полностью чуждого Богу физического мира. И неоплатонизм понимает эту последовательность ступеней как последовательность ступеней рефлексии, так сказать, отражений в себе самом, так что платоническое Единое определенно родственно фихтевскому абсолютному «Я». Сам Фихте теперь стоит на том, что абсолютное «Я» не следует понимать как творящего Бога; Бог для него уже есть вечное, неизменное, единое Бытие, которое открывает себя в «Я». И в этом заключено следующее: оно открывает себя в бесконечной последовательности дел-действий, в которых физический и духовный мир конституируются как феномены. Оно открывает себя, это означает опять-таки, что оно рефлектирует себя, оно создает свое отображение, а именно в форме сознания, отображение, которое, с другой стороны, неотделимо от самого Бога. В этой последовательности рефлексий, актов самосознания, однако, божественное бытие, и притом необходимым образом, должно себя как бы и скрывать, и градация этого сокрытия, которая в неоплатонизме имеет своим аналогом последовательность ступеней отчуждения Бога, последовательность света и мрака, - градация этого сокрытия мыслится так, что на более высоких ее ступенях окутывающая Бога в сознании тень становится все прозрачнее, вплоть до высшей ступени, где достигается наисовершеннейшее созерцание Бога (Gott-Schauen) и бытие в единстве с Богом. (Это reversio, или deificatio, мистиков.) В развитии человечества, а именно возвышающегося к идеалу человека в себе, соответствует непрерывное ступенчатое возвышение, в котором, по Фихте, можно выделить пять типов.

Фихте вводит их как пять ступеней мировоззрения: это пять ступеней отдаления или приближения человека к Божественности. Им соответствуют, если мы исключим низшую ступень, которая будет оценена чисто негативно, четыре идеальных человеческих типа, а в практическом отношении — побуждаемое религиозноэтическими средствами возвышение человеческого рода к высшему идеалу человечества, а именно к той ступени человека, на которой для его духовного взора исчезнут все покровы, скрывающие Божество, и он полностью достигнет своего назначения — единства с Богом. Эти пять ступеней таковы: 1) позиция чувственности, 2) нравственности, 3) высшего морального поведения, 4) религии, веры, 5) созерцания, «науки».

3 Самораскрытие Бога в ступенях восхождения человечества

Новое учение о Боге и спасении, к которому возвышается Фихте в последний период своей зрелости и которое находит свое наиболее чистое выражение в его «Наставлениях к блаженной жизни», придает новый вид его идеалу человечества, которое при этом осуществляет себя в этом идеале. Это большая тема, которую мы начали в конце предыдущей лекции. Бог, в самом себе не возникшее и неизменное абсолютное бытие, открывает себя в вечной необходимости, в форме чистого «Я». Он отчуждает себя, таким образом, в бесконечном ряду самоотражений (Selbstreflexionen), в которых, в виде формообразований сознания, он сам себя отображает сначала в неясной форме, затем во все более высокой чистоте и несокрытости (Hüllenlosigkeit) и в заключение приходит к всецело чистому самосознанию. В ходе этого развития он словно расшепляется на множество конечных человеческих субъектов, на которые переходит его свобода, свобода абсолютного самоопределения как их личная свобода. При этом а priori предначертаны пять возможных способов сформировать определенный образ жизни для этих субъектов, между которыми эти субъекты, [т. е.] мы, люди, можем свободно выбирать – именно те, которые были названы выше. Мы как свободные существа, таким образом, не принуждены оставаться на той или другой ступени мировоззрения, к которой мы сейчас прикреплены. Мы можем свободно возвести себя на более высокую. Если мы действуем так, мы совершаем в себе шаг в самораскрытии Бога к более высокому самораскрытию. Наша свобода — луч божественной свободы, наша чистая воля — луч божественной воли, и в самом полном смысле. Выбрать высшее человечество значит решиться на Бога. И более того: в нас решается сам Бог; божественный луч сливается в нас с лучами высшей сферы.

В сути этого учения заключена мысль, что не только высшая жизнь, но вся наша человеческая жизнь в своей глубочайшей основе есть жизнь Бога, знаем мы об этом или нет. Вся жизнь есть стремление и порыв к удовлетворению. Этот порыв проходит насквозь через все еще не полностью достигшее удовлетворения, а идеальная цель – это всегда чистое и полное удовлетворение, одним словом, блаженство. По своей сути, следовательно, любая жизнь хочет быть блаженной жизнью. В ней мы поистине обладали бы тем, к чему стремились внутренне и как к конечной цели, мы были бы с ним едины. Быть в единстве с предметом страстного желания есть, однако, не что иное, как любовь. Любовь, по крайней мере нечто от любви, есть в каждом подлинном, даже если только относительном удовлетворении или, как можно еще сказать, во всякой истинной и подлинной жизни. Если жизнь теряет себя в кажущемся удовлетворении, теряет самое себя, то это пустая, самое себя отрицающая жизнь. И чем более истинна жизнь, тем больше любви и блаженства. Но во всяком блаженстве заключено, знаем мы об этом или нет, благочестие (Gottseligkeit), любовь к Богу (Gottesliebe). Эта любовь к Богу совершенна, если жизнь в полной мере есть полное и чистое блаженство, а она такова только на ступени полного, открытого предания себя Богу и единства с Богом, где Бог в нашем созерцании больше ничем не заслонен, но открыт как чистая божественная идея, и мы будем участвовать в бесконечной жизни и блаженстве бесконечного предмета нашего жизненного стремления.

Низшая ступень раскрытия Бога в человеческой душе, если продвигаться последовательно, – полнейшее сокрытие. Обычная чувственность действует здесь как темная преграда, отделяющая

нас от Бога. Человек этой ступени есть чувственный человек, свое блаженство ищет он в счастье. Он обманывается, это мнимое блаженство есть на деле отрицание всякого блаженства. В распыленности преходяще чувственного и кажущегося мира ничто, как мы уже слышали, не дает удовлетворения. Если бы не было ничего иного, тогда могила была бы в конце концов единственным спасением. Но придет ли человек к блаженству лишь благодаря своему погребению? Истинная жизнь только начинается, когда пробуждается настоящая любовь, любовь к непреходящему, вечному, когда обман чувственности разгадан. Как «тоска по вечному» прорывается подлинное жизненное стремление (Lebenstrieb), или стремление к блаженству. По сути дела, оно всегда присутствует, даже на нижней ступени. Даже в несчастном говорит божий голос, что-то призывает его перейти поверх явления к тому, что несет в себе этот голос, к тому, что хочет в нем открыться. Но этот призыв заглушается чувственностью, остается непонятым и бездейственным.

На вторую ступень человечества, первую ступень к истинной жизни, человек всходит, когда эти чувственные «волнения бытия» преодолеваются воздействием моральной заповеди. Осознавая злополучность чувственной жизни, человек слышит внутри заповедь долга; вразрез с беспорядком его распыленности в чувственном она требует от него строгой законосообразности действий сообразно долгу, и он подчиняет себя свободно этой заповеди. Мировоззрение, которое здесь обнаруживается, это моралистическое, которое Фихте ранее чрезмерно восхвалял и сам представлял, но теперь больше не ценит так высоко. Не то чтобы он оставил все великое и прекрасное, чему он раньше учил и что почерпнул из кантовской философии. Но он приходит теперь к убеждению, что это великое и прекрасное не может иметь собственного источника только в формальной моральной заповеди, он видит, что здесь требуется критическое разграничение. Он проводит его как разграничение между просто нравственностью, исходным пунктом, как он считал, стоицизма и высшей в собственном смысле моральностью. Для стоика принципом его жизненного стремления является формальное требование долга, т. е. выполнять свой долг безусловно и в противовес всем чувственным побуждениям. На этой ступени формальной нравственности человек хотя и обретает уже нравственное достоинство, но еще не высшее. Он возвышает себя и чувствует себя возвысившимся над всем чувственным и земным, но он пребывает в простой негативности: стремиться не делать ничего такого, из-за чего он должен будет себя презирать. Эта свобода стоической апатии есть еще пустая свобода, любовь, которая движет стоиком, лишена всякой позитивности, это просто формальная любовь к свободе как таковой, ей недостает, таким образом, содержания. Формалистической этике, мы бы сказали, недостает в ее фанатизме формальной всеобщности всегда выполнять долг, той определенности позитивно абсолютных ценностей, которые как практические цели могли бы наполнить устремленного [к ценностям] любовью, горячим воодушевлением и, таким образом, придать его действиям позитивное блаженство, блаженство осуществления содержательных идеалов. Ясно также, что стоик живет в постоянной оборонительной позиции в отношении чувственных вожделений и, таким образом, еще зависит от них, еще к ним внутренне привязан, еще чувствует их власть. Но возможна более высокая позиция, где вся борьба с чувственными побуждениями отпадает, потому что они полностью лишаются силы, в некотором смысле обращаются в Ничто. Этого добивается, однако, не формально всеобщая и пустая заповедь долга, но позитивная любовь к вечным ценностям, которые придавали бы долгу каждый раз его определенное содержание. Если они уже вошли в кругозор и если они наполняют одухотворенной любовью, то заповедь долга опаздывает. Прекрасное и Благое уже выбрано и осуществлено. В таких рассуждениях, хотя они не доходят до предельной точности, Фихте на самом деле распознает основной недостаток кантовской и его собственной ранней этики, и его разграничения не потеряли ценности.

В соответствии с этим, само собой разумеется, и религиозный взгляд на мир, который вытекает из стоической позиции и который, если довести его до логического завершения, должен был бы отождествить Бога с нравственным миропорядком (т. е. взгляд Фихте более раннего периода), является несовершенной, в лучшем случае переходной ступенью восхождения к истинной религии. Первоначально Фихте считает, что это необходимая позиция, – то, от чего он впоследствии на самом деле отказывается.

Перейдем теперь к третьему воззрению на мир и в этой связи к новому, более высокому типу человечества, к характеристике высшей и подлинной морали. Мы вступаем при этом на путь позитивного блаженства. Он требует от нас прямо-таки искоренения всех мотивов, которые господствовали в других мировоззрениях. И тогда нет больше прежнего рабства у чувственного удовольствия, но также больше нет и борьбы с ним, и гордости от собственной правоты в его преодолении посредством формальной воли к долгу, нет больше той холодной и пустой самодостаточности в стоической апатии. В определенном смысле во всем этом, а также в позиции нравственной справедливости и сознания собственной правоты стоического мудреца мы остаемся еще эгоистами. Идти путем высшей моральности и, следовательно, высшего блаженства означает: в любом смысле отказаться от себя, ничего не желать для себя, даже свободы, но, скорее, мы должны чувствовать себя целиком и полностью орудием (Organ) божественной жизни и исходящей из нее воли к самовозвышению, чтобы в конечном итоге погрузиться в Бога. Однако как происходит это на данной ступени высшей моральности? В чем изъявляет себя, собственно, божественная воля в этой конечности? Ответ гласит: там, где мы в чистой любви любим что-то ради него самого, там, где нам по душе что-то само по себе и совсем не как средство, но к чему мы чувствуем склонность в бесконечно превосходящей все другое мере, там мы уверены, что имеем дело с непосредственным явлением божественной сущности в мире, или, как еще можно сказать, с абсолютной ценностью. Таким образом данное есть при соответствующих обстоятельствах абсолютное совершенство. Божественная сущность выступает в чистоте прекрасного. Выступает она и в осуществленном господстве над природой. В не меньшей степени – в совершенном государстве и, наконец, в науке. Другими словами, Бог открывается всюду, где в эмпирическом просвечивают идеи. Они – божественные идеи. Сквозь время сияет нам, его преображая, свет вечности. Так, красота – это не чувственный предикат чувственных вещей, которые мы называем произведениями искусства. Художник – это тот, кто каждым ударом молотка, каждым мазком кисти вдыхает в мрамор и полотно идею, свою идею, или, скорее, идею божественную. В творческом сознании художника, в чистой спонтанности, в которой осуществляется замысел художественной идеи, раскрывает себя именно божество, и раскрывает в образе этой идеи. Отсюда блаженство художественного творчества: это блаженство - вбирать в себя в деятельном формировании божественную идею, осуществлять в себе божественное действие, воздействовать как орудие Бога; отсюда невыразимая радость сопереживающего созерцания произведений искусства, с которой мы переживаем истекшее становление божественной идеи в чувственном оформлении. Эта эстетическая радость и страстное желание создать прекрасное в себе и вне себя есть господствующий момент в эмоциональной жизни художника и как таковой характеризует его художественный гений. Здесь нет нужды ни в категорическом императиве как побуждении, ни в призыве к самоуважению, ни в борьбе с отвлекающими чувственными склонностями. Нет, только из себя побуждаемый изнутри, хочет и может осуществлять свои стремления настоящий художник, этот в высшем смысле «моральный человек», он не хочет ничего иного, кроме как снова и снова создавать прекрасное, которое он любит превыше всего. Его любовь к божественной идее подавляет другую любовь, любовь к низменно чувственному.

Высокоморальным является, однако, и каждый настоящий исследователь в науке, и по тем же причинам, только божественная идея здесь другая, а именно идея теоретической или практической истины. Равным образом и каждый благородный инженер, любовь которого направлена на то, чтобы добыть для человека власть над природой (но не для низших чувственных целей). И наконец, благородный политик, который находит свое блаженство в работе над созданием и поддержанием такого порядка общественного устройства, который согласуется с особо значимыми для этого порядка идеалами. Им руководящая, его излюбленная идея — это идея идеального государства как идеальной по устроению общности; привести к осуществлению эту божественную идею — вот его страстное желание.

Тип высокоморального человека охватывает, таким образом, ряд особенных типов идеального человечества; все они имеют свое основание в себе, и их не нужно выстраивать в ценностную иерархию. Но это не из метафизических оснований. А именно каждый человек, как мы знаем, — это луч развертывающегося божествен-

ного бытия, его орудие, которое сотворил сам Бог для своего самораскрытия (в форме реализации своих идей). Но ни один человек не является орудием действительного и возможного развертывания всех идей. Скорее так: в каждом индивиде Бог открывает себя индивидуальным образом. Каждый из нас имеет свою долю в божественном бытии и соответственно этому свою идею, которая в практическом отношении составляет его высшую жизненную задачу, его назначение. Никто не может обменяться с кем-либо другим жизненными задачами. У каждого есть свое жизненное побуждение, которое указывает ему цель. Правда, божественная идея, составляющая сверхчувственное бытие какого-либо человека, может быть скрыта из-за того, что он прикован к чувственности; но каждый свободен, может прислушаться к божественному голосу, может уловить свое высшее предназначение и может найти свое блаженство в придании формы своей любимой идее. Что я должен делать, мне, таким образом, не нужно выдумывать, я нахожу это непосредственно, если я только разрушаю преграду чувственности. Мне нужно только спросить себя: что в сфере моих возможных действий при умении и удаче наполнило бы меня несказанно чистой радостью, полным блаженства удовлетворением? Если это, скажем, рисование или лепка, тогда я осознаю свое художественное призвание. Или если это судейская и прочая юридическая деятельность, то тогда именно в этом [реализуется] моя любовь и моя жизненная цель. Вопрос лишь в одном: чего же я на самом деле и в глубине души хочу, и решение в пользу высшей моральности совершенно не означает чего-то иного, как с самого начала хотеть исключительно этого и ничего другого.

Осуществленная свобода и эта исключительность [выбора] в действительной жизни, любви и поступках характеризуют гения; он есть не что иное, как чистый образ, который божественная сущность принимает в нашей индивидуальности.

Поднимемся же ступенью выше: эта высшая моральность возможна и без того, чтобы человек что-либо знал о ее последнем смысле, и именно поэтому легко может случиться, что ей будет свойственна определенная, весьма естественная нечистота (Unreinheit). Высокоморальный человек как созидатель идей в эмпирическом мире стремится, само собой разумеется, к созданию произведения. Понятно, что он будет несчастен, если он без

всякой его вины терпит неудачу. Но это превратное положение дел. Ведь в нем проявляется то, что он считает это произведение абсолютной ценностью, что он еще не отдает себе со всей ясностью отчет, чего же он, собственно, хочет. Возможно, как раз это несчастье обернется средством воспитания, которое и поставит перед ним эти вопросы совести; в любом случае, если он себя испытает, то он найдет: не это ставшее внешним произведение – абсолютная ценность и самоцель, но исключительно он сам, созидающий в своем волевом стремлении это произведение! И в конце концов ему, быть может, станет ясно, что развертывание божественного бытия и жизни в его собственной индивидуальной жизни и его стремлениях есть то, к чему, собственно, как к абсолютной ценности всегда устремлена его воля. Если он продвинулся так далеко, то он поднялся на четвертую ступень, ступень религиозности. Теперь он не только, подобно высокоморальному человеку, медиум раскрытия и реализации божественных идей, но также осознает себя таковым, он осознает себя священным сосудом божества, которое он познает воистину только теперь и в бесконечной любви заключает в объятья. Как и прежде, он будет создавать свои произведения в неустанном и лишенном внешних побуждений прилежании. Однако его произведение – это не то, к чему он стремится без всяких условий. У него есть наивысшее произведение в познании и любви Бога и в отрадном сознании единства с Ним в своем стремлении. Кто возвысился до этого взгляда, тот весь мир видит новыми глазами. И прежде всего человеческий мир. Он видит также, что в каждом человеке Бог живет особым образом, как бы он ни был скрыт за оболочкой. На всех ближних своих обращает он поэтому свою любовь. Хотя он тяжело переживает, что он отрезан, отделен от тех божественных лучей, которые ниспосланы им. Печаль, тоска и порыв объединиться с ними наполняют его, и так проступает чистая человеческая любовь из бесконечной божественной любви. И эта чистая человеческая любовь имеет свои само собой понятные практические последствия. Во всех своих делах и стремлениях внутри социальной общности моральнорелигиозный человек будет обходиться с ближними своими как с детьми Божьими, он всегда смотрит на ростки истинно божественного в них и старается содействовать тому, что составляет в их лице благородное человечество.

Так каждый человеческий индивид становится членом идеального духовного мира, *царства Божьего на земле*. Это на самом деле то царство, о котором мы все молимся: да приидет царствие Твое. Этому царству принадлежит каждый человек, поскольку он есть проявление божественных идей и осознает себя таким в божественной любви. И каждый, исполняя свое идеальное предназначение, вносит свою лепту в осуществление этого идеала.

Религиозный человек созерцает Бога. Как он Его созерцает, где он Его находит? Фихте отвечает: «Ты хочешь видеть Бога как Он есть в себе самом, лицом к лицу? Ищи Его не по ту сторону облаков; ты можешь найти Его повсюду, где ты сам. Смотри на жизнь преданных Ему, и ты увидишь Его. Предайся Ему самому, и ты найдешь Его в своей груди»⁸.

Но все же мы еще не вступили на высшую ступень. Это ступень не просто религиозного пребывания в Боге, но знания Бога (Gott-Wissen). Можно сказать, что это точка зрения религиозного сознания на основе осуществленного философского усмотрения. Фихте назвал ее «точкой зрения науки». В ней религия, являясь состоянием души и ее живым фактом, становится научной темой. В науке, пришедшей к своему абсолютному завершению, усматривается единство и взаимосвязь божественной и человеческой жизни, а также предельная основа этой взаимосвязи. Религиозный человек удовлетворяется фактом данной ему взаимосвязи, а наука дает объяснение. В силу этого, однако, простая вера, проникнутая философским познанием, возвышается к «видению». В глубочайшем усмотрении предельных оснований (Warum und Wie) возвышается религиозное сознание, единство с Богом становится в силу этого еще более глубоким, пронизанным научной ясностью, и сам Бог в своем движении раскрытия достигает в созерцающем религиозном человеке своей наивысшей ступени возможного самораскрытия. Эта высшая ступень не может привнести подлинно новые краски и сердечную теплоту в образ нашего идеального человека, ибо мы можем лишь предчувствовать, что всеобъемлющее богопознание, которое включает всеобъемлющее познание мира и которого должна достичь научная философия, доставит нам безмерную радость, и притом радость, которая будет не просто удовлетворением теоретического интереса, но, протекая в одном потоке с религиозным блаженством, безмерно его возвысит.

Мы завершаем нашу тему. О чем можно было бы говорить дальше и что заслуживало бы, конечно, повышенного интереса, касалось бы формирования отдельных человеческих идеалов в соответствии с отдельными идеями. Это касалось бы далее той замечательной формы, в которой Фихте пытался в своих социально-педагогических трудах дать своим проектам и идеалам практическое воплощение. Здесь наряду с лекциями «Сущность или назначение ученого» нужно было бы принять во внимание «Речи к немецкой нации». С наибольшей силой проявляется личность Фихте в том, как в годы глубочайшего унижения Германии он напоминает немецкому народу о его возвышенной национальной идее в ее благородной форме, как одновременно отождествляет ее с идеалом живого и настоящего народа. Далее, как он пробуждает в нем веру, что если он исполнит свое высшее назначение в завоевании свободы, тогда спасение должно прийти и для всего человечества. Фихте периода освободительных войн обращается также и к нам.

По сути дела, в лишениях наших времен лишь одно может нас защитить, придать неодолимые силы и сделать во всех невзгодах «блаженными». Это божественный дух идеи, это осмысление чистых идеалов, ради осуществления которых мы здесь, идеалов, которые нашли в нашем немецком народе своего благороднейшего и возвышенного представителя. Народ, который породил таких духовных вождей (Geister), который в них и ими ведомый так устремлен был к чистоте сердца, так искренне искал Бога и воплотил созданные им самим идеалы в столь возвышенных образах, должен быть и должен оставаться надеждой человечества. Чтобы это было живой истиной – в этом для всех нас бесконечная задача, всех тех, кто хочет победить в этой войне за грядущее раскрытие божественных идей в нашем замечательном немецком народе, чтобы он вырос до подлинного величия, себя в себе возвышая, а через себя – и все человечество.

Перевод с нем. В.И. Молчанова по изданию: Husserl E. Aufsätze und Vorträge. Husserliana. Bd. XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. Публикуется с любезного разрешения издательства «Шпрингер» (Springer).

Примечания

¹ Здесь и, конечно, у Фихте обыгрываются слова Tatsache и Tathandlung. Это различие приходит на смену в немецком идеализме лейбницевскому различию истин факта и истин разума. Факту (factum – сделанное) противопоставляется действующий и, следовательно, как это дальше развивает Гуссерль, могущий иметь историю субъект. Мы оставляем ставший уже традиционным перевод *Tathandlung*. как «дело-действие». Отметим только, что ранее в немецком языке это слово имело оттенок насильственного действия, сейчас – осуществления действия. В принципе можно было бы предложить перевод *Tathandlung* как «осуществление действия», это было бы понятнее и точнее, но не так энергично, как «дело-действие» (Примеч. перев.)

 2 Fichte J.G. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Hrsg. u. eingel. von Fritz Medicus. Leipzig, 1908 ff. Bd. III. S. 557 f.

³ A.a.O. S. 198.

⁴ A.a.O. S. 169.

⁵ Vgl. S. 246.

⁶ A.a.O. V. Bd. S. 390.

⁷ A.a.O.

⁸ Там же. S. 184.

Германн Лео ван Бреда

Спасение гуссерлевского наследия и основание Гуссерль-Архива

Предисловие переводчика

Нам живется «по нынешним временам» хорошо. Большая немецкая революция сделалась для нас и для наших детей, как для «не-арийцев», личной судьбой. Мы чувствуем себя в силах перенести все это и, если Богу будет угодно, обратить в добро.

Из письма Э. Гуссерля к Л. Шестову 9 мая 1933 г.

Через четыре месяца после смерти Гуссерля во Фрайбург приехал молодой францисканский монах и католический священник, аспирант Высшего института философии в Лувене Германн Лео ван Бреда. Главная цель его визита была проста: он хотел ознакомиться с неизданными работами Гуссерля, чтобы использовать их при написании диссертации. Была у него и вторая, несколько более честолюбивая цель, вчерне одобренная руководством Института: попытаться добиться разрешения на публикацию некоторых из оставшихся в рукописи работ Гуссерля.

Задача оказалась не столь простой, как это казалось из Бельгии: потребовалось несколько дней только на то, чтобы выяснить, где живет вдова философа. В конце концов с помощью местных францисканцев ван Бреде удалось найти дом, в котором Гуссерль провел последние месяцы своей жизни, и 29 августа 1938 г. Мальвина Гуссерль приняла его в присутствии вернейшего из вернейших, Ойгена Финка. Осознав, какой объем составляет рукописное наследие покойного философа, 27-летний ван

Бреда на свой страх и риск предложил вдове философа совершенно не то, что собирался вначале: он предложил создать в Католическом университете Лувена центр изучения наследия Гуссерля, где исследователи смогли бы иметь одновременный доступ ко всему интеллектуальному богатству, хранившемуся в тот момент в последнем доме Гуссерля на Шенекштрассе, 6. Речь шла о более чем 40 000 стенографических страницах, исписанных самим философом, более чем 10 000 машинописных страницах, расшифрованных к этому моменту Эдит Штайн, Финком и Ландгребе, личной библиотеке Гуссерля с его пометками на полях, а также о его научной и частной переписке.

Рукописи Гуссерля с точки зрения властей нацистской Германии представляли собой шифрованные тексты «еврейского происхождения»; в условиях полицейского режима мало кто соглашался их хранить, а о публикации нельзя было даже и мечтать. Если бы в естественный ход событий, предполагавший неизбежную депортацию вдовы философа в концентрационный лагерь и конфискацию имущества, не вмешался бельгийский монах, наше сегодняшнее представление о феноменологии и о фигуре ее основателя было бы совершенно иным.

В результате огромных административных усилий Г.Л. ван Бреда сумел вывезти из Германии в Бельгию не только архив Гуссерля, но и вдову Гуссерля, Мальвину Гуссерль-Штайншнайдер. Надо думать, что когда Левинас писал: «Тот факт, что гитлеризм оказался возможен в Европе, ставшей христианской пятнадцать веков назад, не закрыл евреям глаза на милосердие и самоотверженность, выказанные христианами в то время, когда, посреди коричневых рубашек, черная сутана обещала поддержку, утешение или хотя бы понимание» 1, он имел в виду и этот случай.

Мы предлагаем читателю замечательный отчет самого Γ .Л. ван Бреда об этой «операции» 2 , в котором через почти психотическую точность в изложении деталей просвечивает ум, проницательность, великодушие и смирение этого замечательного человека.

А.В. Ямпольская

27 апреля 1938 г. после пятимесячной болезни Эдмунд Гуссерль мирно скончался во Фрайбурге-в-Брейсгау в возрасте 79 лет.

15 августа того же года я оказался во Фрайбурге с намерением тщательно описать и изучить все, что осталось от трудов и учения Гуссерля. Мне было тогда 27 лет, и я только что получил в Высшем институте философии степень лиценциата по философии Лувенского университета. В ту пору я все еще числился студентом этого университета и собирался продолжить там свое обучение с целью получения степени доктора философии.

В период 1936—1938 гг. я посвятил все свои силы изучению гуссерлевской философии. Мой диплом лиценциата, который я защитил в Лувене в июне 1938 г., касался ранней философии Гуссерля и содержал детальный анализ всех его публикаций вплоть до 1914 г. Этот диплом был задуман как введение к более масштабной работе о феноменологической редукции, которую я собирался представить в качестве докторской диссертации. Главная цель моей поездки во Фрайбург состояла в том, чтобы собрать документы, необходимые для этой работы.

Как и все внимательные читатели работ Гуссерля, увидевших свет к 1930 г., я отметил, что Гуссерль неоднократно указывал на существование других своих философских текстов, хотя и написанных, но еще не опубликованных. Он даже добавлял, что дал некоторым из своих учеников разрешение ознакомиться с этими работами. Эти неопубликованные рукописи, утверждал Гуссерль, содержали важные уточнения, необходимые для понимания его опубликованных трудов, и проясняли множество проблем, с которыми не могли справиться комментаторы. Итак, в ходе моего пребывания во Фрайбурге я собирался обнаружить хотя бы часть этих рукописей, для того чтобы использовать их, если это будет возможно, для написания той работы о редукции, которую я собирался начать.

Однако за несколько дней до моего отъезда из Лувена я замыслил проект совершенно другого плана, который также мог бы быть реализован в связи с моим путешествием во Фрайбург. Этот проект тоже касался упомянутых выше рукописей; однако теперь речь шла уже не только о том, чтобы найти и изучить их, но и о том, чтобы обеспечить их публикацию.

В философских кругах было хорошо известно, что Гуссерль был еврей по происхождению. Легко было догадаться, что гитлеровский режим воспрепятствовал бы любой попытке опубликовать эти рукописи в Германии. Несмотря на то что в 1887 г. Гуссерль принял крещение в лютеранской церкви и что на протяжении всей свой длительной университетской карьеры он держался на расстоянии от еврейской общины, его посмертное наследие подпадало под действие тех же мер, которые применялись ко всем авторам семитского происхождения. Хотя нацисты и не запретили непосредственным образом продажу книг Гуссерля, опубликованных ранее издательством Niemeyer в Халле, и с ними все еще возможно было ознакомиться в немецких библиотеках, можно было быть вполне уверенным в том, что любая новая публикация его трудов в Германии и даже переиздание уже опубликованных им книг были бы абсолютно невозможны. Равным образом можно было быть уверенным в том, что ни один официальный немецкий институт и ни один хотя бы частично зависимый от такого института исследователь не мог и помыслить о подготовке к печати работ, оставшихся от учителя.

Мне также было известно, что начиная с 1933 г.³ к Гуссерлю были применены все меры, которые касались профессоров еврейского происхождения. Он был вычеркнут из официального списка профессоров университета. Ему был прегражден доступ в университетские здания. Ему сообщили, что он не может быть членом немецкой делегации на международных философских конгрессах в Праге (в 1933 г.) и в Париже (в 1937 г.) и что ему будет отказано в визе, если он пожелает принять в них участие частным образом. К тому же я узнал, что начиная с 1933 г. и вплоть до своей смерти учитель был окружен во Фрайбурге все возрастающим одиночеством; мало кто из друзей и коллег имел достаточно мужества, чтобы навестить его во время его последней болезни и присутствовать на похоронах. Все эти и многие другие факты окончательно доказывали, что не следует питать никаких иллюзий касательно любой попытки предпринять на немецкой почве оценку духовного наследния покойного философа.

Как я уже сказал, идея опубликовать рукописи Гуссерля в Бельгии пришла мне в голову за несколько дней до моего

отъезда из Лувена. Я проконсультировался по этому поводу с руководителем моей докторской диссертации г-ном Йозефом Доппом, а также с другим моим наставником, г-ном Луи де Раймекером. Они подали совместный проект монсеньеру Л. Ноэлю⁴, который в качестве президента Высшего института философии должен был принять решение по данному вопросу. В результате мне было сообщено, что в принципе публикация неизданных работ Гуссерля в Институте является возможной; и мне было предложено в ходе моего визита во Фрайбург произвести все необходимые изыскания. В частности, я должен был дать точную оценку объему и относительной важности посмертного наследия Гуссерля, равным образом как и степени завершенности различных работ, из которых оно состояло. Кроме того, я должен был получить самую точную информацию об отношении правообладателей к возможному проекту публикации этих рукописей в Лувене и о том юридическом статусе, который эти рукописи имели в соответствии с последней волей самого Гуссерля.

Те, кто близко знал Леона Ноэля, который вторым после Мерсье занимал пост президента Высшего института философии, и те, кто слушал его лекции, не удивятся тому благожелательному отношению, которое он выказал этому проекту, согласившись на принципиальную возможность его реализации в рамках работы Института. <...> Став в 1928 г. президентом Института, в своих лекциях с 1930 по 1940 г. Ноэль продолжал подчеркивать важность феноменологического движения, которое в период между двумя войнами приобрело значительный размах. Если в этот период многие студенты Института приняли решение посвятить свои исследования этому течению современной философии, то это произошло в значительной степени под влиянием лекций Ноэля. Со своей стороны я хотел отметить, что в основе моего личного интереса к Гуссерлю лежат именно некоторые замечания этого моего учителя, касающиеся феноменологии. Под влиянием этих замечаний я занялся изучением мысли Гуссерля и тем самым вступил на тот путь, который в конечном итоге привел к созданию Гуссерль-архива в Лувене. Поскольку в решающие моменты на пути к созданию этого архива в 1938-1939 гг. и вплоть до своего смещения с поста директора Института монсеньер Ноэль всегда давал нам проницательные

советы и поскольку именно он предоставил наиболее мощную моральную поддержку Архиву, я не мог не упомянуть ту исключительно важную роль, которую он сыграл в деле создания и развития Архива Гуссерля.

Прибыв во Фрайбург в августе 1938 г., я узнал, что жена философа, госпожа Мальвина Гуссерль-Штайншнайдер, пережила своего мужа и проживает в том же доме, в котором он скончался четырьмя месяцами ранее. Вакуум, которым нацистский режим смог окружить каждого так называемого неарийца, был настолько абсолютным, что мне потребовалось предпринять целую серию демаршей, чтобы с помощью моих собратьев — фрайбургских францисканцев — узнать столь простой факт. А ведь речы шла о вдове того, кто с 1916 по 1933 г. составлял славу этого старинного университетского города, и похороны Гуссерля имели место совсем незадолго до описываемых событий.

В понедельник 29 августа г-жа Гуссерль приняла меня у себя. Письмо, в котором я изъявил свое желание встретиться с ней, сообщало лишь о моем плане написать большую работу о феноменологической редукции. Упомянув в достаточно расплывчатых выражениях, что я собираюсь предложить ей нечто от имени Высшего института философии в Лувене, я умолчал о том, что это предложение касалось рукописей ее покойного мужа. Я написал также, что я бельгийский монах франсцисканского ордена и что я являюсь студентом Лувенского университета. С философской точки зрения, добавил я, меня следовало рассматривать как «продвинутого студента».

В ту пору г-жа Гуссерль все еще занимала тот красивый и просторный дом в предместье города на Шенекштрассе, где Гуссерль провел два последних года своей жизни⁵. Как и ее муж, по происхождению она была еврейкой; родилась она в бывшей Австро-Венгрии. Она приходилась родственницей Морицу Штайншнайдеру, известному специалисту по древнееврейским рукописям и еврейской литературе Средневековья. Поскольку она, как и ее муж, была семитского происхождения, к ней равным образом относились все те же предписанные нацистским режимом антисемитские меры. Тем самым жена Гуссерля с 1933 г. жила в том же одиночестве, что и сам Гуссерль. Однако она справлялась со своими страданиями настолько хорошо, что многие,

в том числе близкие друзья дома, едва замечали, что она страдает. По крайней мере внешне г-жа Гуссерль полностью организовала свою жизнь, принимала важные решения, встречалась с друзьями и вообще вела себя так, словно нацистского режима не существовало; нельзя было заметить, что она являлась его жертвой. Сила ее характера была совершенно исключительной и вошла в пословицу. Но более всего в эти трагические годы ее поддерживала непоколебимая вера в ценность философской вести своего мужа. Начиная со смерти Гуссерля в 1938 г. и вплоть до 1945 г., когда духовное наследство Гуссерля оказалось в полной безопасности, г-жа Гуссерль всю свою жизнь подчинила спасению и восстановлению значимости этого наследства и, следовательно, сохранению этой философской вести. Она видела в этом свой долг, и ни весьма пожилой возраст – она родилась в 1860 г., – ни те ужасные опасности, которые угрожали лично ей, не могли заставить ее отвлечься от его выполнения. В первую очередь именно этой женщине, изможденной, но далеко не сломленной испытаниями, философский мир обязан сначала сохранением, а позже и обеспечением сохранности почти всех тех документов, которые Архив Гуссерля в Лувене в настоящий момент имеет в своем распоряжении.

Именно в ходе этой первой встречи 29 августа 1938 г. я смог, наконец, осознать, насколько колоссален объем философских документов, оставшихся после смерти Гуссерля. Г-н Ойген Финк, верный и прозорливый сотрудник своего учителя в последние годы его жизни, также присутствовал при этой встрече и помог мне понять всю исключительную важность посмертного наследия Гуссерля. Глубоко потрясенный, я пробежал глазами поражающий воображение архив, содержавший более 40 000 страниц стенограмм, написанных рукой философа, а также около 10 000 рукописных и машинописных страниц, расшифрованных различными ассистентами Гуссерля – Эдит Штайн, Людвигом Ландгребе и Ойгеном Финком. Именно об этих расшифровках, сказал мне Финк, Гуссерль упоминал в своих последних книгах; отдельные ученики имели возможность ознакомиться с этими рукописями. Однако как ни велик был объем расшифрованного, сказал я себе, это была лишь малая часть общего, поистине необозримого наследия!

После этого г-жа Гуссерль и г-н Финк показали мне обширную философскую библиотеку, собранную Гуссерлем с 1880 по 1938 г. Кроме своей непосредственной ценности (она состояла из 2700 томов, не считая 2000 оттисков), эта библиотека представляла особый интерес еще и потому, что многие книги были подарены Гуссерлю и надписаны авторами. К тому же поля всех прочитанных Гуссерлем книг и статей были испещрены карандашными пометками, сделанными его тонким почерком; этот личный рабочий инструмент представляет собой ни с чем не сравнимую ценность для любого исследователя гуссерлевской мысли. По мнению г-на Финка, тщательное изучение этих пометок сулило решение острейших проблем, касающихся источников гуссерлевской философии, не говоря уж о вопросах, которые возникали перед читателем и интерпретатором стенограмм, о которых шла речь выше.

От г-жи Гуссерль я узнал также, что согласно завещанию все духовное наследство было оставлено Гуссерлем сыну, профессору Герхарту Гуссерлю, который, покинув Германию в 1934 г., жил в Соединенных Штатах, где преподавал в Washington College of Law. Не имея возможности в силу своей географической удаленности заниматься решениями, требовавшими присутствия на месте, г-н Герхарт Гуссерль в значительной степени препоручил своей матери те заботы и права, которые были ему предоставлены завещанием.

Во время этого ознакомительного визита я все время перебирал в уме детали того проекта посмертного издания рукописей Гуссерля, который был задуман в Лувене. Я полагал, что мой визит к г-же Гуссерль должен закончиться изложением этого проекта. Однако когда г-жа Гуссерль спросила меня о сути «предложения из Лувена», о котором я написал в упомянутом выше письме, я совершенно растерялся. Я начал говорить, что в Лувене можно было бы в конечном итоге решить проблемы, связанные с изданием ряда рукописей. Однако я немедленно добавил, что информация, которую я получил в ходе этого визита, сделала это предложение не только недостаточным, но и явным образом неприменимым к ситуации.

Сказав все это, я счел возможным выступить *с совершенно другим предложением*, пришедшим мне в голову в ходе осмотра

рукописей. Это предложение, которое далеко превосходило все, что я обсуждал со своими учителями в Лувене, их никак не обязывало. Оно могло быть рассмотрено только как набросок плана, осуществление которого зависело, во-первых, от согласия наследников Гуссерля и, во-вторых, от согласия руководства Лувен[ского университета]. Исходя из того проекта, который несколькими месяцами позже был осуществлен как учреждение, известное сегодня под именем Гуссерль-Архива, я попытаюсь восстановить то, что я сказал тогда г-же Гуссерль и г-ну Ойгену Финку.

Значимость духовного наследия Гуссерля столь велика, что необходимо принять решение, которое бы позволило предоставить его *целиком* в распоряжение исследователей. Даже если нынешние обстоятельства позволяют немедленно опубликовать лишь некоторые его части, следует отдавать себе отчет в том, что рано или поздно философское сообщество несомненно пожелает вернуть этим фрагментам то место, которое они занимают в гуссерлевском наследии в целом.

В этой перспективе единственным эффективным способом работы с рукописями было бы создание того, что я уже тогда назвал Гуссерль-Архивом. В этом архиве, который одновременно был бы центром исследования текстов и мысли Гуссерля, следовало бы собрать все то, что я увидел сегодня, а также все прочие документы, способные пролить какой бы то ни было свет на труды Гуссерля и на феноменологическое движение в целом.

Поскольку подобная работа требует высокой специализации, этому учреждению будут нужны высококвалифицированные сотрудники, способные проводить необходимые исследования и взять на себя ответственность по будущей публикации рукописей. Первой их задачей будет расшифровка стенограмм, сделанных рукой Гуссерля. Далее, каждый фрагмент необходимо будет вернуть в тот исторический контекст, в котором он был задуман и записан Гуссерлем. И наконец, следует обеспечить критическое издание всех важных частей этого посмертного наследия, обращая особое внимание на связь новых текстов с известными. Для всего этого исследователям будет необходимо обращаться как к личной библиотеке Гуссерля, так и к другим текстам, могущим дать информацию о профессиональном и философском развитии автора этих рукописей.

Я не стану скрывать, добавил я, всех *трудностей*, связанных с реализацией такого проекта.

В настоящий момент создание подобного центра в Германии невозможно в силу отношения властей. Но раз так, то следует создать такой центр за пределами рейха, например в Лувене, где руководство Высшего института философии уже выказало свое благожелательное отношение к идее что-то предпринять. Однако надо сразу же принять во внимание все бесчисленные препоны, которые нацистское руководство воздвигнет в ходе переправки всей массы этих документов на новое место жительства вне границ Германии.

Но даже если эти препоны удастся преодолеть, то возникнут другие трудности. В первую очередь финансовые. Надо будет оплатить помещение, надо будет платить жалованье сотрудникам, надо будет найти средства на издание рукописей. <...> К тому же подобный центр не мог бы начать работу, не обеспечив участия в проекте последних ассистентов Гуссерля, гг. Людвига Ландгребе и Ойгена Финка, или хотя бы одного из них. Однако, предложив им сотрудничество с учреждением, которое волею судеб должно находиться за пределами Германии, не обрекаем ли мы их на малозавидную участь эмигрантов? <...> Г-н Ландгребе занимал в ту пору пост младшего приват-доцента в немецком университете Праги и к этому моменту уже два года занимался расшифровкой некоторых стенографических рукописей Гуссерля. Что касается г-на Финка, то он, как в силу своих личных убеждений, так и верности учителю, отклонив все предложения о преподавании в Германии, с 1933 г. жил во Фрайбурге и в августе-сентябре 1938 г. закончил ряд работ, связанных с бумагами Гуссерля⁶. Незадолго до того каждый из них создал семью и жил на те скромные доходы, которые были в распоряжении у молодых исследователей, решивших посвятить свою жизнь философии. Согласятся ли они на сотрудничество с тем центром, который мы хотели бы создать? И даже если у них возникнет такое желание, будет ли возможно для них и их семей покинуть место жительства и поселиться в другой стране, например в Бельгии?

Когда в ходе этого памятного разговора я обрисовал проблемы, связанные с необходимостью обеспечить сотрудничество гг. Финка и Ландгребе, я осознал, что есть и другая проблема лич-

ного характера. Как бы я ни хотел избежать разговора на эту тему в ту минуту, я не мог не отдавать себе отчета в том, что следовало заняться этим вопросом как можно быстрее. Если решение о перевозке духовного наследия Гуссерля за границы Германии будет принято, ничто уже не будет удерживать его вдову во Фрайбурге. Более того, простая осторожность требовала, чтобы г-жа Гуссерль как можно быстрее приняла решение об эмиграции. Не нужно было обладать особой прозорливостью, чтобы предвидеть тот трагический конец, который Третий рейх уготовал всем своим обитателям семитского происхождения. Самые близкие родственники г-жи Гуссерль, ее дети уже в 1934-1935 гг. отправились в изгнание и к тому моменту жили в Соединенных Штатах. Они пытались уговорить и родителей последовать своему примеру, когда в 1933 г. University of Southern California предложил Гуссерлю занять кафедру философии. Однако Гуссерль не счел возможным для себя занять этот пост, поскольку цель этого назначения заключалась, скорее, в том, чтобы дать ему возможность покинуть Германию, чем в том, чтобы на самом деле включить его в иную профессорскую среду. Заявив, что он желает умереть там, где он жил и работал, Гуссерль положил конец семейному давлению. Однако с тех пор положение неарийцев в Германии стало совершенно невыносимым, и с течением времени оно продолжало и дальше ухудшаться. Следовало заключить, что эмиграцию г-жи Гуссерль надо будет организовать в кратчайшие сроки. Причина, по которой я не хотел поднимать эту тему в процессе первой же беседы, заключалась и в нежелании огорчать мою собеседницу, но также, не скрою это от читателя, и в страхе, который я испытал при мысли о том, что рано или поздно мне придется решать и эту задачу.

Г-жа Гуссерль с крайним вниманием выслушала все, что я сообщил ей в течение этой долгой беседы. Несколько раз она прерывала меня либо для того, чтобы выразить мне свое одобрение, либо для того, чтобы уточнить некоторые детали. После некоторого размышления она сообщила, что она также пришла к выводу, что только создание специального центра по изучению гуссерлевского наследия, каким я обрисовал его, может гарантировать признание научной ценности всего наследия, оставшегося от ее мужа. Очевидно, добавила она, что в данный момент такой центр

может быть создан только вне Германии. Разумеется, на этом пути надо будет преодолеть бесчисленные трудности. Однако, заключила она свое заявление, удивительное в устах женщины, достигшей 78-летнего возраста, Лувен представляется ей превосходным местом для создания такого центра; и она обратилась ко мне с просьбой узнать мнение руководства Института относительно данного проекта. Меж тем, продолжила г-жа Гуссерль, она берет на себя труд проинформировать своего сына, г-на Герхарта Гуссерля, и свою дочь, г-жу Элизабет Розенберг-Гуссерль, о нашем разговоре. Она также обещала запросить у своего сына, которому Гуссерль оставил все свои литературные права, принципиальное согласие на перемещение архива в Лувенский институт. <...>

Вне всякого сомнения, читатель должен быть поражен той скоростью, с которой г-жа Гуссерль приняла это решение. Я сам был очень удивлен этим. Однако следует принять во внимание те серьезные опасности, которые тяготели над каждым евреем, все еще проживавшим в пределах рейха, и на то исключительное напряжение, в котором жил каждый, кто не был сломлен трагическими событиями эпохи. Среди этих храбрецов особое место принадлежит моей собеседнице. Г-жа Гуссерль обладала исключительным мужеством и силой духа, проявлявшейся в самые трагические моменты. <...>

Я собирался посвятить выходные со 2 по 5 сентября составлению подробного отчета об этих переговорах, который должен был быть представлен моему научному руководителю, г-ну Жозефу Доппу. Однако мне пришлось отложить эту работу на несколько дней в связи с прибытием во Фрайбург гг. Гастона Берже и Людвига Ландгребе.

Гастон Берже, который в это время работал над рукописью своих книг *Cogito в философии Гуссерля* и *Исследования условий познания*, явился к г-же Гуссерль 3 сентября. <...> В нескольких словах г-жа Гуссерль сообщила ему о причинах, которые привели меня во Фрайбург, и о тех выводах, к которым мы пришли в результате переговоров последних дней. Г-н Берже, весьма озабоченный той опасностью, которая нависла над трудами Гуссерля, настаивал на необходимости перевезти эти труды в безопасное место, т. е. на территорию, которая бы не контролирова-

лась нацистами. Он уверял, что Лувен обладает всеми необходимыми условиями для создания архива, так как рукописи там будут храниться с величайшей заботой, а качество уже опубликованных в этом научном центре работ гарантировало в его глазах качество тех трудов по публикации, которые будет необходимо предпринять.

В понедельник 5 сентября во Фрайбург прибыл г-н Людвиг Ландгребе. Мы уже говорили, что он был личным ассистентом Гуссерля и что он был полностью в курсе всех тех проблем, которые были связаны с сохранением гуссерлевских рукописей. Его сотрудничество с учителем не было прервано ни его отъездом из Фрайбурга в 1929 г., ни защитой докторской диссертации (Habilitation) в Праге в 1935 г. Книга «Суждение и опыт», которая в 1939 г. вышла в Праге и которой с тех пор пользуются все специалисты по гуссерлевской философии, представляет собой результат этого преданного сотрудничества. Помимо этой работы, которая в значительной степени заключалась в окончательной редакции отдельных рукописей учителя, Ландгребе продолжал систематически расшифровывать стенографические записи Гуссерля. Прибыв в Прагу, он даже сумел заинтересовать этой работой руководство пражского Философского кружка. С 1936 г. Философский кружок даже платил ему небольшую стипендию, которая позволяла ему оплачивать поездки во Фрайбург, а также покрывать другие необходимые траты. В качестве жеста благодарности за эту финансовую поддержку Гуссерль, со своей стороны, дал согласие на то, чтобы все стенограммы, расшифрованные Ландгребе, хранились в Праге в распоряжении Кружка. К сентябрю 1938 г. туда уже было отправлено около 1500 страниц. Таким образом, цель визита г-на Ландгребе заключалась в том, чтобы и после смерти учителя обеспечить продолжение этой работы. Разумеется, смерть Гуссерля не могла не внести определенных изменений в порядок этой работы; однако он был полон решимости продолжать свои занятия и надеядся вывезти в Прагу новую порцию стенограмм. Каково же было его изумление, когда он узнал, что бельгийский университет заинтересовался этими рукописями и предлагает взять на себя заботу по их хранению и расшифровке! Реакция г-на Ландгребе была немедленной и, к большому моему облегчению, исключительно положительной.

Как бы высоко он ни оценивал деятельность *Пражского кружка*, он немедленно признал, что Лувенский проект, в случае его удачной реализации, сулил гораздо более широкое и удовлетворительное поле деятельности.

6 сентября мы с гг. Ландгребе и Финком устроили длительное обсуждение, посвященное их возможному сотрудничеству с Лувенским центром. Мои собеседники сообщили мне, что они полностью одобряют те принципы решения проблемы, которые были предложены мною; они также сообщили, что уже приняли решение принять приглашение из Лувена, когда оно воспоследует; и также они выразили надежду, что обстоятельства позволят им воспользоваться этим приглашением.

Нет никакой нужды объяснять, как важно было это заявление о намерениях со стороны гг. Финка и Ландгребе. Теперь следовало запросить как можно быстрее мнение моих лувенских начальников по этому вопросу. <...>

Мое подробное письмо от 8 сентября утеряно, но я тщательно храню тот ответ, который г-н Допп прислал мне 12 сентября во Фрайбург. Этот ответ, сообщал г-н Допп, был написан как от его собственного лица, так и от лица монсеньера Ноэля. Исключительно любезный тон письма не мог ввести в заблуждение относительно истинного значения его содержания. В данный момент, гласило оно. Институт не в состоянии принять на себя тяготы, в первую очередь финансовые, которые, вне всякого сомнения, повлечет за собой создание подобного центра. <...> В то же время, продолжал мой корреспондент, этот отказ принять предложенный мною проект во всей его полноте не исключал желания Лувенского университета участвовать в публикации рукописей Гуссерля. Но это участие должно будет носить «очень ограниченный характер». Однако можно быть уверенным в том, что «любые четкие предложения» будут рассмотрены в Лувене с самой живой благожелательностью; в них можно будет включить, например, «публикацию нескольких томов». В заключение г-н Допп добавил, что если в процессе публикации мне и придется прибегнуть к помощи других, было бы желательно, чтобы я взял на себя полную ответственность за все тома, опубликованные в Лувене. Во всяком случае таково условие, при котором бельгийские научные фонды могут предоставить деньги на публикацию этих томов.

Нет ничего удивительного в том, что сколь ни чувствительна была выраженная в этом письме поддержка, его реальное содержание плохо гармонировало с тем энтузиазмом, в котором я жил на протяжении последних дней. Без труда признав, что мой проект превосходил нынешние возможности Лувенского университета, я все же не отчаялся найти средства для его реализации. Сообщая содержание этого письма г-же Гуссерль, я немедленно добавил, что, как мне представляется, его следует воспринимать только как первую и весьма естественную реакцию, но что со своей стороны я полон решимости заняться этими проблемами вплотную сразу же по моем возвращении в Лувен.

Увлеченный своим юношеским восторгом, я закончил разговор с г-жой Гуссерль выражением своей непоколебимой веры в скорое создание того, что я опять назвал *Гуссерль-Архивом в Лувене*.

Рано утром в пятницу 16 сентября, спустя два или три дня после беседы, в которой я поставил ее в известность об ответе из Лувена, г-жа Гуссерль позвонила мне по телефону и попросила зайти как можно быстрее. Я пришел к ней незадолго до полудня.

Несколькими днями ранее правительство Германии и нацистская партия начали первые нападки на Чехословакию под предлогом притеснений, которые испытывало немецкое население Судет⁷. Острота этих нападок была такова, что в самом скором времени следовало ожидать военных действий со стороны рейха⁸, что впоследствии должно было привести к всеобщей конфронтации. Начали разворачиваться события, которые вошли в историю под названием *Мюнхенского кризиса*.

В тот день, 16 сентября, когда г-жа Гуссерль вызвала меня к себе, еще нельзя было предвидеть, что лишь двуми неделями позже в Мюнхене Франция и Англия примут те условия, которые им продиктует фюрер. Напротив, все, как казалось, указывало на неизбежность франко-немецкого конфликта. Взволнованная, но удерживающая свои эмоции под контролем г-жа Гуссерль выразила мне то беспокойство, которое ей внушало международное положение. Сложившаяся ситуация, настаивала она, вынуждает ее принять решение о вывозе из Фрайбурга всего духовного наследия Гуссерля или хотя бы его рукописей. Многие друзья, в том числе ее банкир г-н Кребс, обратили ее внимание на опасность,

которой в случае войны подверглись бы рукописи. Расположенный всего в нескольких километрах от французской границы, Фрайбург несомненно оказался бы одной из первых целей враждебных действий [французской армии]. Убежденная в необходимости найти другое укрытие для сокровища, стражем которого она являлась, г-жа Гуссерль попросила меня взять на себя исполнение этого ее решения. <...>

В этот момент мне впервые пришла в голову идея использовать расположенные в Германии бельгийские дипломатические службы для того, чтобы обеспечить безопасность трудов Гуссерля. Хотя я не очень представлял себе, каковы права и привилегии, которыми обладают подобные учреждения, я вспомнил, что в случае войны и вплоть до самого ее окончания здания, в которых расположены эти службы, пользуются правом экстерриториальности. К тому же, подумал я, сотрудники этих служб имеют возможность свободно переписываться с теми правительствами, которые они представляют; их посылки и багаж не подвергают на границе обычному в таких случаях досмотру⁹. <...>

Рассказ сестры Адельгунды поддержал меня в уже принятом решении: только непосредственное обращение к бельгийскому послу в Берлине открывало путь к спасению. Я изложил это свое убеждение 20 сентября вечером в ходе совещания, которое имело место у г-жи Гуссерль. Г-н Ойген Финк и сестра Адельгунда также принимали участие в обсуждении. В результате подробного обсуждения ситуации все остальные также присоединились к моему мнению. В результате г-жа Гуссерль просила меня отправиться как можно скорее в Берлин и предпринять все необходимые действия для того, чтобы обеспечить содействие бельгийского посольства для перемещения в безопасное место и вывоза за границу трудов, оставшихся после смерти ее мужа. Прежде чем отправиться в Берлин, я должен был проехать через Констанц и забрать рукописи. Действительно, если мои действия в Берлине увенчались бы успехом, я должен был иметь возможность немедленно передать рукописи в посольство.

Легко понять, что я не мог не взять на себя это новое поручение. Действительно, я сам предложил план действий, из которых оно вытекало. Но для того чтобы облегчить его выполнение, мне показалось полезным, если не необходимым, запросить

у г-жи Гуссерль должным образом составленный и подписанный документ, который облегчил бы мне доступ к тем лицам, которые должны были в посольстве решать участь гуссерлевских рукописей. <...> Мне представлялось абсолютно необходимым, чтобы г-жа Гуссерль выдала мне документ о том, что, исходя из имеющихся у нее прав, она делает меня собственником рукописей ее покойного мужа. Я немедленно добавил, что подобный документ, который должен был иметь совершенно аутентичный вид, на самом деле ни в коей мере не свяжет ни г-жу Гуссерль, ни ее семью. Речь шла исключительно о создании юридической ситуации, необходимой для достижения цели. <...>

Итак, все было готово к путешествию в Берлин. В четверг 22 сентября я отправился в Констанц, чтобы забрать чемоданы с рукописями, и в ночь с 22 на 23 сентября я уехал в Берлин. В тот же день, в пятницу 23 сентября, оставив чемоданы во францисканском монастыре Панков-Берлин, я смог встретиться с дипломатами в бельгийском посольстве. <...> Поскольку самого посла в Берлине не было, моими проблемами занялся его заместитель, секретарь посольства г-н виконт Ж. Беррьер. <...> Выслушав с величайшим вниманием мою удивительную историю, он немедленно согласился принять рукописи на сохранение в посольстве. Отныне, сказал он, эти документы будут полностью защищены от нацистов. И чтобы их защитить наиболее надежным способом, он предложил положить их в несгораемый шкаф, имевшийся в посольстве.

Однако решение об отправке этих рукописей в Брюссель дипломатической почтой не могло быть принято им самим. Он сообщил мне, что и посол виконт Ж. Давиньон, вне всякого сомнения, откажется взять на себя подобную ответственность без согласования этого вопроса с министерством иностранных дел в Брюсселе. <...>

Более ничто не удерживало меня в столице рейха. Мне следовало уведомить обо всем произошедшем г-жу Гуссерль и потом как можно скорее покинуть Германию. <...> Однако если в момент расставания с г-жой Гуссерль меня и наполняла радостью перспектива ускользнуть от пристального внимания режима, то мысль о том, что я бросаю эту пожилую даму на произвол судьбы, заставляла мое сердце сжиматься от беспокойства.

Сама же г-жа Гуссерль, глубоко взволнованная, снова предоставила мне доказательства своего расположения. Я отнесся к ней как сын, сказала она; я поистине заслужил наследие ее мужа. Даже если война воздвигнет между нами непреодолимую преграду, она будет уверена в том, что все, что я сделаю для наследия ее мужа, будет сделано в ее духе и в соответствии с ее желаниями. Она выразила мне свое полное доверие и пожелала мне всяческих успехов.

В тот же вечер, 26 сентября, я попрощался с г-жой Гуссерль и на следующее утро отправился в Лувен. В моих чемоданах находилась очень важная часть посмертного наследия Гуссерля, а именно полный комплект расшифровок, выполненный ассистентами Гуссерля Эдит Штайн, Людвигом Ландгребе и Ойгеном Финком; он давал ясное представление о характере прочих рукописей. К счастью, при прохождении границы сотрудники немецких служб государственной безопасности не проявили никакого интереса к этой части моего объемного багажа. Первый этап вывоза наследия Гуссерля из Германии прошел без сучка и задоринки¹⁰. <...>

День 27 октября, когда Fondation Francqui¹¹ взяла на себя [финансовые] обязательства, следует рассматривать как настоящий день рождения *Гуссерль-Архива* в Лувене. Именно в этот день последнее препятствие было окончательно преодолено... Все существенные решения были уже приняты, и были найдены средства к их осуществлению. Теперь наступил час конкретной реализации, которую я, словно Павел из Тарса, задумал *in plagis, in laboribus et in vigiliis multis*¹².

Я позволю себе вкратце обрисовать те события, которые произошли в течение последующих месяцев. Начиная с ноября 1938 г. по конец июня 1939 г. моя задача заключалась главным образом в реализации ранее принятых решений.

С 12 по 25 ноября 1938 г. мне пришлось предпринять новое путешествие. Сначала я поехал во Фрайбург, чтобы встретиться с г-жой Гуссерль и г-ном Ойгеном Финком. После этого я отправился в Прагу, где я передал предложение о сотрудничестве в образованном в Лувене архиве г-ну Ландгребе.

Пока я был во Фрайбурге, было принято решение о том, что г-жа Гуссерль должна как можно быстрее покинуть Германию, чтобы воссоединиться со своими детьми, проживавшими в Со-

единенных Штатах. Поскольку, как я выяснил в американском консульстве в Штутгарте, в ее случае была совершенно исключена возможность получения иммиграционной визы, я предложил г-же Гуссерль временно обосноваться в Бельгии. Это позволило бы ей избежать той более чем реальной опасности, которая угрожала ей в Германии, и дало бы ей возможность мирно ожидать возможности иммигрировать с Соединенные Штаты.

В течение моего пребывания во Фрайбурге я смог, наконец, с помощью г-на Финка составить проект контракта между семейством Гуссерль и Высшим институтом философии в Лувене. Этот текст должен был определить права и обязанности сторон в отношении всего посмертного наследия Гуссерля¹³. <...> И наконец, прежде чем покинуть Фрайбург, я имел удовольствие узнать, что г-н Финк принял решение обосноваться в Лувене на условиях, предложенных Fondation Francqui.

Моя поездка в Прагу с 18 по 22 ноября означала, что мне пришлось дважды на свой страх и риск пересечь Судетский край, который только что был захвачен рейхом. Надо сказать, что там все еще царила полнейшая анархия, и, для того чтобы проехать, надо было уметь кланяться и нашим и вашим. В самой же Праге многие старались выместить национальное унижение, которому Чехия оказалась подвергнута в результате Мюнхенского соглашения, на иностранце, не знавшем других языков, кроме немецкого и французского, внушавших населению одинаковое отвращение. Однако теплый прием, оказанный мне г-ном и г-жой Ландгребе, равно как и предупредительное гостеприимство г-на Яна Паточки, заставили меня забыть давящее впечатление, произведенное на меня этим исключительно красивым городом.

Я вскоре смог получить согласие г-на Ландгребе приехать в Лувен и работать в новообразованном центре. Как и г-н Финк, он охотно принял те условия, которые были ему предложены. <...>

Г-н Финк прибыл в Бельгию 16 марта 1939 г. и вскоре начал свою работу по расшифровке стенограмм. Его переезд в Лувен прошел безо всяких трудностей, чего нельзя сказать про переезд г-на и г-жи Ландгребе и их юного сына, которые после захвата Чехословакии должны были пройти через те же препоны, что и все остальные, чтобы получить разрешение на выезд, и которым эмиграция едва не стоила потери всего движимого имущества¹⁴. <...>

Между тем нам удалось успешно завершить проект по эмиграции г-жи Гуссерль в Бельгию. В результате бесчисленных демаршей и благодаря помощи политиков – профессоров университета в Лувене гг. А. Карнуа и А. де Флешавера – мне удалось вырвать (и это именно то самое слово!) в министерстве юстиции въездную визу и вид на жительство для г-жи Гуссерль. С 13 по 18 января я в третий раз был во Фрайбурге и сообщил ей эту новость, которая, как бы утешительна она ни была, все же означала изгнание и окончательный разрыв с прошлым. Однако если г-жа Гуссерль и страдала, то это никак не сказалось ни на силе ее духа, ни на ее практической сметке. Убедившись в реальной возможности эмигрировать, она стала готовиться к исходу с исключительной методичностью и тщательностью. Благодаря никогда не покидавшей ее энергии она смогла получить разрешение на вывоз не только прекрасной мебели, составлявшей убранство дома, но и богатой библиотеки, принадлежавшей ее покойному мужу. Г-жа Гуссерль в сопровождении своей верной горничной Йозефины Нэппль прибыла в Бельгию 20 июня 1939 г. За несколько дней до этого я растаможил для нее 60 ящиков с книгами и огромный контейнер с движимым имуществом.

По нашему первоначальному плану г-жа Гуссерль должна была остаться в Бельгии лишь до своего отбытия в Соединенные Штаты, где она должна была воссоединиться со своими детьми. Мы надеялись, что несколько месяцев будет достаточно для того, чтобы получить необходимые для иммиграции [в США] бумаги. Однако довольно быстро нам пришлось осознать, что в случаях, подобных этому, американские власти куда менее гостеприимны, чем мы могли подумать. Чиновники из State Department выказали себя совершенно бесчувственными и, несмотря на неизменную вежливость, отказались принять во внимание самые горячие рекомендации. К сентябрю 1939 г., когда война заставила нас отказаться от попыток путешествия в Соединенные Штаты, мы все еще не сдвинулись с мертвой точки. Против всякого ожидания пребывание г-жи Гуссерль в Бельгии продлилось до мая 1946 г., когда я проводил ее в Гетеборг, откуда она отправилась в Штаты (ей тогда было уже 86 лет). С июня 1939 г. по 6 мая 1946 г. она занимала несколько скромных комнат в женском монастыре в Эрэн-ле-Лувэне. В течение немецкой оккупации ей пришлось подвергнуться всем тяжестям «подпольного» существования; однако и в этом случае она проявила непоколебимое мужество. Усилия, которые мы предпринимали для того, чтобы очередной раз спасти наследие ее мужа, а также забота, проявленная сестрами монастыря и особенно Йозефиной Нэппль, помогли ей пережить длительное одиночество и бесконечные годы ожидания. Хотя я для этого ничего не сделал, но в 1941 г. она выразила мне свое желание присоединиться к Римской Церкви. Пылкая вера новообращенной, а также соблюдение обрядов помогли ей тогда, когда все ей угрожало и когда, как казалось, не осталось никакой надежды.

В сентябре 1940 г. контейнер с движимым имуществом, о котором я упоминал выше, был уничтожен войной: он находился в Анверрском порту, где ожидал отправки в Соединенные Штаты. Бомбардировка союзников и последующий пожар оказались причиной гибели двух портретов молодого Гуссерля кисти его учителя Брентано, а также переписки Гуссерля с г-ном Мартином Хайдеггером. На месте происшествия мне все же удалось отыскать урну с прахом Гуссерля. Гуссерль сам потребовал кремации: он решился на этот шаг, чтобы помешать нацистским фанатикам впоследствии осквернить его могилу (в 1938 г. многие еврейские могилы уже были осквернены). Пока шла война, я не сообщал г-же Гуссерль об утрате контейнера, чтобы не огорчать ее. Что же касается праха, то он хранился в моей францисканской келье в Лувене; после войны я вернул его семье. <...>

С лета 1939 по май 1940 г. Ландгребе и Финк предприняли все усилия по машинописной расшифровке значительного количества стенографических автографов своего учителя. Даже «странная война», начавшаяся в сентябре 1940 г., не оказала влияния на производительность их труда.

Однако 10 мая 1940 г. все это должно было прекратиться. В этот день Бельгия была атакована войсками рейха. В течение нескольких часов вся страна превратилась в одно огромное поле сражения. Через два дня небольшая группа эмигрантов, которых мне удалось собрать вокруг Архива, распалась.

Гг. Ландгребе и Финк, а также г-жа Финк, граждане Германии, были утром 10 мая интернированы и отправлены на юг Франции. Они смогли вернуться только в июле, после того как Франция сложила оружие. Г-жа Гуссерль, ее горничная

и г-жа Ландгребе с двумя детьми, младший из которых родился только 8 мая 1940 г., нашли приют в больнице около Брюсселя. Утром 13 мая я сам должен был покинуть Лувен — согласно приказу правительства каждый бельгийский гражданин в возрасте от 16 до 35 лет обязан был предпринять все усилия, чтобы не попасть в руки немцев и присоединиться к армии. Еще не зная, что этим распряжениям не суждено будет исполниться, я подчинился приказу. К тому же убежище, в которое я поместил рукописи перед отъездом, было не слишком надежным, однако что я мог сделать в условиях полнейшего хаоса?

Трудно описать мою радость, когда, вернувшись в Лувен после трехмесячного отсутствия, я обнаружил всех, кого я оставил, в добром здравии и бесценные документы в полном порядке¹⁵. Однако я отдавал себе отчет в том, что немецкая оккупация означала новые опасности как для людей, так и для бумаг. Немедленно пришлось принять ряд мер.

Архив как таковой с официальной точки зрения перестал существовать; он был обречен на все то, что немецкая оккупация сулила тем организациям, которые, невзирая на запрет, пытались функционировать. Мы уже упоминали, что г-же Гуссерль пришлось пережить четыре года подпольного существования в стране, оккупированной нацистами. Хотя роспуск Архива носил сугубо фиктивный характер, Fondation Francqui не нашла возможности продолжать платить зарплату сотрудникам. Гг. Ландгребе и Финк, чье пребывание в Бельгии уже привлекло внимание нацистов, решили вернуться в Германию; их отъезд означал, что работы, ведшиеся в Архиве, оказались прерваны. Таким образом, в 1940 г. казалось, что все предприятие, начавшееся с таким трудом в 1938–1939 гг., оказалось если не полностью разрушено, то лишено возможности продолжать работу. Кроме тех трудностей, которые война принесла научным исследовательским организациям, постоянное присутствие нацистов и надзор с их стороны могли повлечь за собой полное уничтожение Архива.

Итак, в ноябре 1940 г. начался совершенно новый этап в истории спасения рукописей Гуссерля. Во второй раз мы столкнулись с задачей уберечь манускрипты от нацистов и обеспечить их сохранение и расшифровку. Как известно, все кончилось хорошо. Удалось даже возобновить расшифровку стенограмм, причем

даже прежде, чем враг покинул Бельгию¹⁶. Мы оставим до другого случая подробный рассказ об этих мрачных годах. Если, слава Богу, мы вышли из этого испытания победителями, то это только благодаря помощи наших многочисленных друзей и, в частности, благодаря финансовой поддержке моих собратьев и моральной поддержке моих наставников в Институте¹⁷. В 1941 г. я стал младшим коллегой своих учителей; и если на протяжении предыдущих лет они ни разу не оставили меня своей заботой и симпатией, то начиная с 1941 г. все без исключения относились к делам Архива как к семейному предприятию, не отступая ни перед какими усилиями и опасностями.

Им, моим наставникам и друзьям, я посвящаю эти страницы. Часто говорят, что спасение рукописей Гуссерля и образование Гуссерль-Архива было делом автора этих строк. Наш долгий рассказ показывает, как я надеюсь, что многие из этих заслуг принадлежат другим. Пусть все, кто в тяжелый час нам доверились, помогли советом или поддержали своей любовью, примут эти строки как знак нашей глубочайшей благодарности.

И как верный ученик Бедняка из Ассизи я бы хотел выразить свое отношение к ним прекрасными словами Теренция:

Quanta haec mea paupertas est, tamen,

Ad hoc curavi unum hoc quidem, ut mihi esset fides¹⁸.

Перевод А.В. Ямпольской выполнен по изданию: *Breda H.L. van.* Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl // H.L. van Breda, J. Taminiaux (Éd). Husserl et la pensée moderne. Phaenolemologica (2), La Haye, 1959. P. 1–41.

Примечания переводчика

- ¹ Lévinas E. Altérité et transcendance. Fonfroide-le-Haut. 1995. P. 93.
- ² Текст опубликован с любезного разрешения Гуссерль-архива и издательства «Springer».
- ³ Указом ректора Фрайбургского университета от 22 апреля 1933 г. все евреи-сотрудники были отставлены от должности; в их числе был и почетный профессор Эдмунд Гуссерль. Ректором был назначен-

ный днем раньше на этот пост Мартин Хайдеггер. После войны Хайдеггер уверял Фредерика де Товарницки, что его жена Эльфрида послала в тот день Мальвине Гуссерль цветы и записку. Это был последний личный контакт между учителем и учеником.

- ⁴ Небольшая работа бельгийского томиста Леона Ноэля (*Noël, Léon*. Les Frontières de la logique // Revue néo-scholastique de la philosophie. 1910. Р. 211–233) была первой положительной реакцией на Гуссерля на французском языке (в нашей статье: *Ямпольская А.В.* Творческая эволюция Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к другому: Сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб., 2006. С. 7–21 первой франкоязычной работой ошибочно названа работа В. Дельбо 1911 г.). Ноэль рассматривает *Логические исследования* в общем контексте борьбы с психологизмом и с глубоким удовлетворением описывает гуссерлевскую концепцию очевидности как «наполнения интенции созерцанием», возводя ее к средневековому понятию интенциональности. Можно предположить, что необычайный успех феноменологии в католической университетской среде был в немалой степени предрешен генетическим родством между томистской и гуссерлевской концепциями истины.
- ⁵ Шёнекштрассе, 6. На самом деле 8 месяцев, с июля 1937 г. В настоящее время в этом доме расположено отделение Киперхойеровского института физики солнца.
- ⁶ «Начало геометрии» и «Набросок предисловия к Логическим исследованиям».
- 7 Имеется в виду речь Гитлера на партийном съезде в Нюрнберге 13 сентября и «Судетский ультиматум» 14 сентября.
- 8 Оккупация Судет началась 3 октября, после подписания Мюнхенского соглашения (29–30 сентября).
- ⁹ Мы опускаем описание неудачных попыток вывезти рукописи через бельгийский консулат во Франкфурте-на-Майне, а также попытку нелегально провезти стенограммы через швейцарскую границу с помощью монахини-бенедектинки Адельгунды Ягершмидт, бывшей до своего пострига слушательницей лекций Гуссерля и находившейся в дружбе с дочерью Гуссерля, а также с Эдит Штайн. Впрочем, по ее просьбе настоятельница монастыря в Констанце согласилась принять стенограммы на хранение, что уже было значительным достижением, так как никто больше не соглашался держать у себя несколько сот килограммов шифрованных текстов «еврейского происхождения». В част-

ности, отказал в такой поддерже мужской францисканский монастырь во Фрайбурге.

- ¹⁰ Мы опускаем детали переговоров о. Германна ван Бреды с дипломатическими службами и руководством Института в Лувене. Сообщим только, что в итоге министр иностранных дел разрешил отправить стенографированные манускрипты дипломатической почтой; успехом увенчались и поиски финансирования. В частности, 75 тысяч бельгийских франков в год было выделено на зарплату О. Финку и Л. Ландгребе.
- ¹¹ Бельгийский научный фонд, основанный в 1932 г. и существующий по сей день.
- 12 В язвах, трудах и бдениях многих. Это свободная отсылка к 2 Кор. 11, 26–27: «Много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе».
- ¹³ Рукописи остались в собствености семейства Гуссерль; однако права на их расшифровку и публикацию перешли к Гуссерль-Архиву.
- ¹⁴ Гуссерль-архив как научный центр начал свою работу уже весной 1939 г., когда Мерло-Понти прибыл в Лувен, чтобы проконсультироваться с рукописями, примыкающими к «Идеям II» и «Суждению и опыту»; в 1944 г. в Лувен приехал Тран-Дук-Тао.
- ¹⁵ Университетская библиотека, где рукописи хранились до отъезда о. Г. ван Бреды в армию, сгорела, но благодаря его предусмотрительности рукописи уцелели (cf.: *Melle U.* Short story of the Husserl Archives and Status Report on the Edition of Husserl's work // Embree L. et al. (ed.). Essays in Celebration of the Founding of the Organisation of Phenomenological Organisation, http://www.o-p-o.net).
- ¹⁶ В июне 1942 г. удалось привлечь к расшифровке стенограмм С. Штрассера, издавшего впоследствии первый том Гуссерлианы (cf.: *Melle U.* Op. cit.).
- 17 С 1944 по 1948 г. Архив не имел никакой институциональной финансовой поддержки; он существовал на частные пожертвования друзей и знакомых о. Г. ван Бреды.
- 18 «Ох, как я как ни беден, об одном всегда / Была моя забота, чтоб мне верили» (Формион 903—904, пер. А.В. Артюшкова).

Yearbook for the phenomenological philosophy №2 (2009–2010). Abstracts

Klaus Held Gott in Edmund Husserls Phänomenologie

Die teleologische Verfassung des intentionalen Bewusstseins, seine Ausrichtung auf das Telos universaler Bewährbarkeit bildet den systematischen Kern von Husserls Gottesverständnis. Gott ist für ihn das "Gute" im platonischen Sinne, also etwas, was für ein Gelingen "gut steht": Das göttliche Gute gewährleistet, dass alle intentionalen Vollzüge des Bewusstseins die Chance haben, sich durch Einstimmigkeit zu bewähren. Wegen der Asymmetrie der intersubjektiven Erfahrung muss jeder damit rechnen, durch Erfahrungen der Anderen überrascht zu werden, die den eigenen Erfahrungen widerstreiten. Das bedroht die universale Erreichbarkeit von Einstimmigkeit mit der Gefahr unüberwindlichen intersubjektiven Widerstreits. Wegen dieser Gefahr braucht das Bewusstsein einen "Glauben" an das göttliche Gute als Garanten universaler Bewährbarkeit.

Husserl spielt mit dem Gedanken, Gott könnte die Bewährbarkeit garantieren als ein von der intersubjektiven Asymmetrie freies "Allbewusstsein", das durch eine Simultaneität aller intersubjektiv einander widerstreitenden Erlebnisse gekennzeichnet wäre. Aber nach Aussage der *Ideen I* ist auch Gott an die Perspektivität gebunden. Demnach ist die göttliche Gewährleistung von Bewährbarkeit durch die intersubjektive Perspektivität eingeschränkt: Im Rahmen der Husserl vorschwebenden Metaphysik apodiktischer Faktizität wäre die Gewährleistung an jeweilige geschichtliche Horizonte gebunden, innerhalb derer Einstimmigkeit möglich ist.

Deshalb beginnt die Religionsgeschichte polytheistisch. Aber nach Husserls Überzeugung müssen die Polytheismen mit der fortschreitenden Erfahrung der Einheit der Welt als Universalhorizont an Überzeugungskraft verlieren, und am Ende wird sich durch eine fortschreitende Selbstbesinnung der Menschheit der Monotheismus durchsetzen.

Husserl neigt in den E-Manuskripten dazu, das monotheistisch verstandene eine göttliche Gute als "idealen Pol" zu denken. Er gesteht sich nicht deutlich ein, dass ein solcher Gott nur ein durch Idealisierung erzeugtes Gedankengebilde ist, das keine reale Gewähr für die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit bieten kann. Gegen Husserl, doch im Geiste seiner späten Kritik der modernen Lebensweltvergessenheit kann Gott aber auch das eine Gute gedacht werden, das in geschichtlicher Steigerung seiner Vollkommenheit zwar alles bisherige Göttliche an Gewährleistungskraft übertrifft, aber in der lebensweltlichen religiösen Erfahrung etwas von der "Schwäche" der ihm geschichtlich vorangegangenen polytheistischen Gottheiten behält. Wegen dieser Schwäche bedarf ein solcher Gott im Falle seines Versagens bei Katastrophen keiner Theodizee.

Svetlana Konacheva Phenomenology of Sacred: the change of the method

The article is devoted to the features of a phenomenological study of religious experience in the works of E.Husserl, R.Otto, M.Heidegger. The author focuses on the problem of specificity of religious phenomena and the possible transformation of the phenomenological method in the process of their analysis. It is shown that for Husserl the principles of the study of religious objects similar to the principles of consideration of other regions of beings. The concept of Otto emphasizes the uniqueness of the object of religious experience – divine. The philosophical analytics of the truth of being as the event represented in the Heidegger's works, allows to open the sacred and divine as the historical experience of the truth.

Thomas Nenon Faith and Reason in Husserl's Kaizo essays

This paper provides an overview and analysis of the general theory of ethics that Husserl advances in his 1920-24 lectures on ethics, published as Volume XXXVIII of the Husserliana. It describes how his unique conceptions of personhood, reason, and "spirit" ("Geist") allow him to propose a theory of morality that avoids the traditional oppositions between reason and sentiments, and between an ethics of duty and a virtue ethics. Consistent with his move to genetic phenomenology. Husserl proposes a way of looking at the norms inherent in human knowing and acting as such. Persons, according to Husserl, are seen as the sources of their actions and are thereby morally accountable for them. Husserl's theory of sedimentation implies that persons' actions (or failures to take action) over time create a character for which they themselves are also responsible. Reason is the demand to examine ones beliefs, values, and actions in light of what the course of experience shows us. Since these values and actions themselves give rise to personal characters and tendencies these also have an influence on our feelings so that in the case of right actions by responsible agents, reason and sentiment are aligned in the pursuit of the good.

Nicolas Monseu The Problem of Nature in Husserl's Ethics

Based on Husserl's ethics, this paper would like to consider the topic of nature from the viewpoint of reflection on the origin and the foundations of ethical evaluation. I try to do this, using the so-called "second" ethics of Husserl, which he wrote during the Freiburg period. Ethical life there is less founded on a theory of value than on a conception of personal identity, whose telos is self-accomplishment and community life. This work shows that ethics is accomplished in a practical dimension in which the subject is not given as a formal principle of unity of consciousness, but is considered as an ethical and personal subject, with its attitudes, its dispositions, its whole psychic life and its aspirations. To bring out certain features of this original

modality of consciousness, I propose a two stage approach. I first consider the sense in which phenomenological ethics specifically proposes a concept of nature which is not exhausted in the naturalist concept of nature. There is a way of understanding how mind is the domain Husserl intends to carry out his ethical analyzes in. Second, I would like to indicate how the analysis of this domain of mind is carried out in an analysis of the structure of motivation.

Tetsuya Sakakibara The Experience of Illness and the Phenomenology of Nursing

The aim of this paper is to elucidate the lived experience of illness from a phenomenological point of view and to outline a phenomenology of nursing which thematizes the caring for and about those who are suffering from diseases.

Nursing care has been philosophically interpreted and phenomenologically approached primarily in the US since the 1980s. Phenomenological approaches to nursing research and practice have attracted wide attention from various specialists and have been attempted also in Japan since the 1990s. Among these approaches, Patricia Benner and Judith Wrubel's book, The primacy of Caring, remains one of the most important and sophisticated phenomenological studies. In this paper, I first summarize and analyze Benner and Wrubel's phenomenological view of the individual (II) and their theory of nursing (III–IV). Then, I make some critical comments upon their study, contributing a view to the phenomenology of nursing (V).

Andrey Lavrukhin Husserl's practical phylosophy: a project of the renewal of the european cultural humanity

The Husserlian project of phenomenological philosophy is undergoing a practical (ethical and political) turn thanks to reflection over a post-war crisis in the first two decades of the twentieth century. Articles of this respect are published in the Japanese magazine "Kaizo" and united by the key idea of updating («Erneuerung»). Here Husserl puts forward a thesis, according to which phenomenology urged to transform society and culture, and, being «Mathesis of Spirit and humanity», should comprehend and conceptually formulate «the higher valuable forms of humane mankind» (Hua XXVII, S. 7). This intention, nevertheless, results in some confusion for the modern reader, as many of the theses put forward by Husserl have an inconsistent theoretical and ambiguous practical character. This article considers three key questions that mention the following thematic and problem spheres: the problem of europocentrism, the problem of the universalisation of an intracultural situation in the intercultural and universal, and the problem of the understanding of history.

Victor Molchanov The genesis of immanent time: sensation and space

How the concept and term "time" is introduced into philosophical discourse, what is the nature of the language of time, what is the place of time and space in the hierarchy of human experience these questions are considered in this paper in the context of Husserl's phenomenology. Subjective or immanent time is introduced by Husserl through two main analogies: 1. the analogy between the primary temporal field and quasi-spatial field of sensation: 2. the analogy of the differences between perceived color and color sensation, on the one hand, and between the perceived, i.e. objective time, and temporal sensations, on the other. The former is basic, because of the spatial character of color experience.

Husserl's concepts of the consciousness of time and of the temporality of consciousness are expressed in spatial language; his examples of pure temporal experience – experience of sequence and duration, as well as of the numerically defined order of perception of the same object (a piece of chalk) – point rather to the spatial character of primary experience. Such phenomena as expectation, becoming mature and senescence, hearing music etc., which are usually thought to be purely temporal, are also in principle spatial. Husserl's way of introducing time into inner experience through the imaginary space

of sensation is at odds with his main attitude concerning the temporality of consciousness as the essential feature of mental life. Time is rather a function of space; it is a shadow of space or its replacement, which is the source of the illusion of the independence of time experience.

Mikhail Belousov The neutrality of sensations in Husserl's phenomenology of time

The article approaches a problem of sensations in Husserls phenomenology of inner time-consciousness. It is the analysis of time-consciousness that justifies the distinction between intentional and non-intentional experiences (sensations), because every intentional experience, as Husserl says, is nothing but "temporalization", and at the same time objective interpretation of neutral (having no sense or meaning in themselves) sensations. This distinction lacks evidence, as long as one can hardly describe the experience, that could provide pure, neutral sensations. The article analyzes Husserl's attempt to find an answer to the problem and to overcome difficulties that arise because of the application of "hylomorphic" schema "sense data – intentional act of apprehension" to inner time-consciousness.

Ilya Inishev Complementarity of the phenomenological and analytical perspectives in the remit of the problem of correlation between world and language

The article is dedicated to the problem of the relationship between two basic theoretical approaches within contemporary language philosophy: analytic philosophy and phenomenology. The Idea of "turn to the world" serves in this context as a background for the confrontation. This "turn" comes under review as the final stage within the inherent development of the logic of the "linguistic turn", which also includes overcoming the initial "linguacentrism" of the philosophy of language. The key statement of the article is the fol-

lowing: The idea of "openness to the world" offered by John McDowell can realize its potential due to the theoretical resources of reflexive phenomenology.

Eugeny Borisov Ideation vs. Interpretation: Concept of Meaning in Husserl and Davidson

The article compares Husserl's thesis on meaning as determined a priori and the interpretation of meaning as incompletely determined in Davidson. The difference between the former and the later is that of the one between perceptive and interpretative understanding of meaning. In the first section, the foundations of Husserl's concept of ideal object are dissected. The second shows the inefficiency of the eidetic semantics as applied to the problem of meaning and reference. The third deals with meaning as incompletely determined in Davidson's semantics, which, therefore, is semantically opposed to Husserl's phenomenology.

Roman Gromov Die Phänomenologie: der philosophische Durchbruch oder die erneuerte Scholastik (Kritik und Selbstbegründung der frühen Phänomenologie)

Der Aufsatz behandelt die wenig bekannten Seiten der Rezeption der frühen Phänomenologie in der deutschen Philosophie, und zwar die Kritik der Lehre Husserls als erneuerte Art des scholastischen Philosophierens ("psychologische Scholastik" (Dilthey), "scholastischer Logizismus" (Wundt)). Die solche Rezeption wird sowohl durch den damaligen kultur-politischen Kontext als auch durch die originelle Forschungsstrategie Husserls erklürt. Der Hauptschwerpunkt des Aufsatzes ist der Zusammenhang zwischen der Definitionslehre und der Praktik der psychologischen Deskription bei Brentano und Husserl. Es wird dabei gezeigt, dass die beiden Forscher von den grundverschiedenen morphologischen Forschungsmodellen ausgingen. Das hat sowohl die Verschiedenheit der deskrip-

tiven Problematik als auch die Unterschiede in der Behandlung der Struktur des Bewusstseins bei Brentano und Husserl bestimmt.

Alessandro Salice The disruption within the early Phanomenology: Edmund Husserl, Adolf Reinach (and Theodor Conrad) on thinking and contemplation

In my paper I present some evidence in order to demonstrate a general philosophical-historical thesis. Such a thesis contradicts the traditional image presented within secondary literature that the very first break within the broad scope of Husserlian phenomenology arises with respect to Husserl's own development of a transcendentalist train of thought. Hereby I argue that Husserl's Logical Investigations already have been object of criticism from the phenomenologists of the Munich and Göttingen circles and that the later *Idealismusstreit* can be read as a recrudescent form of these previous criticisms. In order to prove this thesis, in the paper I expose Husserl's position regarding the relation of fulfilment (Erfüllung) between thinking and intuition as it was depicted by the author in his Logical Investigations. In a second step I then present Reinach's insights as well as those of Conrad, which interestingly enough completely converge into the Reinachian ones: both vehemently contrast the idea of a fulfilment between thought and intuition. Finally, I draw the conclusion that - as far as these two authors are concerned (the aim of my future research is to extend this line of investigation to the other philosophers of the Munich/Göttingen circles) – they reject Husserl's pretranscendentalist theory as they catch a glimpse of its in-posse-transcendentalist consequences.

Anna Yampolskaya Husserlian "Intuitionism" and French Phenomenology

The aim of my work is to present some interpretations of the Husserlian notion of intuition in French phenomenology. In fact, there is a significant amount of criticism of what seems to be Husserl's

"intuitionism" in French phenomenology; it is present in the works of such prominent French phenomenologists as J. Derrida, E. Lévinas and M. Henry. In Husserl's own thought the connection between affectivity and intuitability is extremely complex; it is built into the very heart of the analysis of intimate time-consciousness; one cannot say whether affectivity precedes intuitability or vice versa. But for the French school, the essential heterogeneity of the intuitability and affectivity means only that affection is to be played against the scheme of "meaning-fulfilment" as a kind of antidote to the sovereignty of the ego as it precedes and determines itself. However, one cannot rely on affection alone, as this leads to the devaluation of appearing, as in the case of Lévinas and Derrida, and to the devaluation of meaning, in the case of Henry and Marion.

James Mensch The question of naturalizing phenomenology

One of the most remarkable developments of the past decade has been the attempt to marry phenomenology to cognitive science. Perhaps nothing else has so revitalized phenomenology, making it a topic of interest in the wider philosophical and scientific communities. The reasoning behind this initiative is relatively straightforward. Cognitive science studies artificial and brain-based intelligence. But before we can speak of such, we must have some knowledge our own cognitive functioning. This, however, is precisely what phenomenology provides. It studies the cognitive acts through which we apprehend the world. Its results, which have been accumulating since the beginning of the last century, thus, offer cognitive science a trove of information for its projects.

As obvious as this conclusion appears, it is not immune to some fundamental objections. The chief of these is that phenomenology does not concern itself with the real, psychological subject, but rather with the noncausally determined "transcendental" subject. If this is true, then the attempt to marry phenomenology with cognitive science is bound to come to grief on the opposition of different accounts of consciousness: the non-causal, transcendental paradigm put forward by phenomenology and the causal paradigm assumed by cogni-

tive science. In what follows, I shall analyze this objection in terms of the conception of subjectivity the objection presupposes. By employing a different conception, I will then show how it can be met. My aim will be to explain how we can use the insights of phenomenology without denaturing the consciousness it studies.

Dean Komel On the Principled Appeal of Phenomenology «To the Matters Themselves»

Phenomenology was established as a wide philosophical movement in the 20th century, without ever becoming unified as a direction in contemporary philosophy. The article attempts to rethink the central motivation of phenomenological thinking, which is expressed as an appeal »To matters themselves«. The main focus in this paper is devoted to an ear for the utterance of matters themselves, which direct us to the phenomenon of speech that allows us to talk of phenomena.

Herder's reflection on the origin of language provides possible guidance in this connection, insofar as it adopts the articulation of phenomena.

Sergei Melnikov The antique origins of the term "ἐποχή"

The article deals with the question on the antique origins of one of the key terms in Husserl's phenomenology, that is the term "epoche". The similarity between Husserl's understanding of the term and the one in the antique skepticism is demonstrated. The article takes stock of four hypotheses concerning the antique origins of the term "epoche".

Сведения об авторах и переводчиках

- *Белоусов Михаил Алексеевич* канд. филос. наук, преп. Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
- *Борисов Евгений Васильевич* канд. филос. наук, доц. Томского государственного университета
- Васильева Светлана Владимировна канд. филос. наук, доц. Петрозаводского государственного университета
- *Громов Роман Анатольевич* канд. филос. наук, доц. Южного Федерального университета (Ростов-на-Дону)
- *Инишев Илья Николаевич* канд. филос. наук, доц. кафедры наук о культуре Государственного университета Высшей школы экономики (Москва)
- *Иващук Ольга Федоровна* д-р. филос. наук, проф. Южного Федерального университета (Ростов-на-Дону)
- Комель Дин профессор университета Любляны (Словения)
- Коначева Светлана Александровна канд. филос. наук, доц. Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
- *Лаврухин Андрей Владимирович* канд. филос. наук, доц. Европейского гуманитарного университета (Вильнюс)
- *Мельников Сергей Анатольевич* канд. филос. наук, доц. кафедры истории зарубежной философии МГУ им. М.В. Ломоносова
- *Менш Джеймс* профессор Сент-Френсис-Кшавьер университета (Антигона, Канада)
- *Молчанов Виктор Игоревич* д-р филос. наук, проф. Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Монсе Николя – научный сотрудник Католического университета Лувена (Бельгия)

Нинон Томас – профессор Университета Мемфиса (США)

Орлова Анастасия Евгеньевна — аспирант Центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Сакакибара Тетсуя – профессор Университета Токио (Япония)

Саличе Алессандро – научный сотрудник и преподаватель университета Карла-Франца (Грац, Австрия)

Харт Джеймс – профессор эмеритус Университета Индианы (США)

Хельд Клаус – профессор эмеритус Вуппертальского университета (Германия)

Шолохова Светлана Андреевна – аспирант Центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Ямпольская Анна Владимировна – канд. филос. наук, доц. Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Contents

Foreword	11
Articles	
RELIGION, ETHICS, PRAXIS	
Klaus Held God in Edmund Husserl's Phenomenology	15
Svetlana Konacheva Phenomenology of Sacred: the change of the method	31
Thomas Nenon Faith and Reason in Husserl's Kaizo essays	51
Nicolas Monseu The problem of nature in Husserl's ethics	69
Tetsuya Sakakibara The Experience of Illness and the Phenomenology of Nursing	87
Andrei Lavrukhin Husserl's practical philosophy: a project of the renewal of the european cultural humanity	100

CONSCIOUSNESS, TIME, LANGUAGE

Victor Molchanov The genesis of immanent time: sensation and space	119
Mikhail Belousov The neutrality of sensations in Husserl's phenomenology of time	157
Ilya Inishev Complementarity of the phenomenological and analytical perspectives in the remit of the problem of correlation between world and language	172
Eugeny Borisov Ideation vs. Interpretation: Concept of Meaning in Husserl and Davidson	185
METHODS, PRINCIPLES, ORIGINS	
Roman Gromov The Phanomenology: the philosophical Breakthrough or the renewed Scholasticism (the critique and the selfgrounding of the early Phanomenology)	199
Alessandro Salice The disruption within the early Phenomenology: Edmund Husserl, Adolf Reinach (and Theodor Conrad) on thinking and contemplation	259
Anna Yampolskaya Husserlian "Intuitionism" and French phenomenology	282
James Mensch The question of naturalizing Phenomenology	302

Dean Komel	
On the Principled Appeal of Phenomenology	047
«To the Matters Themselves»	317
Sergei Melnikov	
The antique origins of the term «ἐποχή»	332
Publications	
Edmund Husserl	
Kopernikanische Umwendung der kopernikanischen	
Umwendung. Die Ur-arche Erde (Copernican Overturn of Copernican Overturn. The Prime Ark Earth)	349
of Coperfican Overturn. The Prime Ark Earth)	349
James G. Hart	
Introduction to Husserl's Lectures on "Fichte's Ideal	202
of Humanity"	363
Edmund Husserl	
Fichtes Menschheitsideal. Drei Vorlesungen	
(Fichte's Ideal of humanity: three lectures)	366
Breda, H.L. van	
Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation	
des Archives-Husserl (The Rescue of Husserl's Nachlass	
and the Founding of the Husserl-Archives)	395
Abstracts	420
Contributors	430
	100

Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010

Художественный редактор *М.К. Гуров* Корректор *О.Н. Картамышева* Технический редактор *Г.П. Каренина* Компьютерная верстка *Г.И. Гаврикова*

Подписано в печать 15.11.2010. Формат $60 \times 84^1/_{16}$. Усл. печ. л. 25,6. Уч.-изд. л. 24,2. Тираж 500 экз. Заказ № 335

Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета 125993, Москва, Миусская пл., 6