

**О возникновении вещей и их смыслов
(дискретное и континуальное в феноменологии Гуссерля)***

А.Н. Крюков

В статье предпринят анализ принципов, по которым у Гуссерля происходит, с одной стороны, конституирование феноменов сознания как дискретных элементов, и с другой – конституирование континуального потока сознания. В первой части выявляется принципиальное различие учения об интенциональности Гуссерля и Франца Brentano. Во второй части автор рассматривает решение проблемы конституирования потока интенционального сознания на примере временной аналитики у Гуссерля в “Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени”, где синтезирующую роль играет рефлексия, а также в “Бернауэрских манускриптах” и “С-манускриптах”, где эта роль отводится трансцендентальному Я. Указывается на апоретичность некоторых положений Гуссерля относительно решения вопроса о конституировании интенционального потока сознания. В третьей части представлен тип интенциональности без субъекта и без объекта, характерный для медитативных практик (на примере дзэн-буддизма).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Гуссерль, Brentano, интенциональность, временная аналитика, трансцендентальное Я, медитация.

КРЮКОВ Алексей Николаевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского отдела Санкт-Петербургского института гостеприимства.

Цитирование: *Крюков А.Н. О возникновении вещей и их смыслов (дискретное и континуальное в феноменологии Гуссерля) // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 143–152.*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 6. P. 143–152.

On Origin of Things and their Meanings (Discontinuity and Continuity in Husserl's Phenomenology)

Alexei N. Krioukov

The article treats some of Husserl's fundamental ideas. The main accent is laid upon the principles which constitute both the discrete and continual phenomena of consciousness. In the first section of the paper the author stresses the crucial difference between Brentano's and Husserl's conception of intentionality. In the second section an attempt has been made to consider Husserl's solution to the problem of the constituting of the intentional flow of consciousness as we meet it in Husserl's lectures "On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time" (1905) as well as in the "Bernau Manuscripts" and in the "C-Manuscripts". In the latter the transcendental I has a special synthetic position. The author also draws attention to the aporetic character of some of Husserl's statements regarding the constitution of the intentional flow of consciousness. The third section offers a brief comparative overview of the European and non-European type of intentionality, namely meditative practice.

KEY WORDS: Husserl, Brentano, Intentionality, Time Analysis, the transcendental I, meditation.

KRIOUKOV Alexei N. – CSc in Philosophy (PhD), Senior Researcher, Research and Development Department, St. Petersburg Institute of Hospitality.

Email: akrum@ya.ru

<https://spbu.academia.edu/AlexeiKrioukov>

Citation: *Krioukov A.N. On Origin of Things and their Meanings (Discontinuity and Continuity in Husserl's Phenomenology) // Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 6. P. 143–152.*

* Статья подготовлена по материалам выступления на Круглом Столе, организованном В.Г. Лысенко в рамках проекта РГНФ № 13-03-00547 – “Атомизм и мировая культура”. The paper is based on my communication at the Round Table, organized by Victoria Lysenko in the frame of the project supported by RFH, grant No 13-03-00547, “Atomism and World Culture”.

О возникновении вещей и их смыслов (дискретное и континуальное в феноменологии Гуссерля)

А.Н. КРЮКОВ

В данной статье предпринимается попытка проанализировать философию Гуссерля с точки зрения проблематики соотношения дискретного и континуального. Прежде всего необходимо указать на методологические предпосылки такого рассмотрения. Анализ в указанном направлении предполагает, что в рамках феноменологии мы можем вычленить такие концепты, такие факты, которые соответствуют, с одной стороны, дискретному, а с другой стороны, мы можем найти такие понятия, такие структуры, которые могут описываться с помощью понятия континуального. Однозначное соответствие каких-то моментов только дискретному, а каких-то – только континуальному в феноменологии Гуссерля провести трудно. Вместе с тем, если мы, к примеру, сопоставим трансцендентальную феноменологию Гуссерля и трансцендентализм Канта, то, по всей видимости, философия Гуссерля лучше описывается посредством оппозиции дискретное – континуальное, чем кантовская. В аналитике Канта говорится о дискретных трансцендентальных структурах нашего сознания, таких как категориальный аппарат, а у Гуссерля кроме самого понятийного аппарата речь идет так же и о конститутивных принципах. То есть, чтобы появились понятия о вещах, а также, согласно принципам феноменологического анализа, и сами вещи, необходимо некоторое дополнительное усилие. Имеется в виду конституирующее усилие самого сознания, которое позволяет образоваться отдельным (дискретным, атомарным и т.д.) понятиям о вещах.

Таким образом, под дискретным в феноменологии Гуссерля понимается то, что конституировано в трансцендентальном сознании (понятия, предметы), а под континуальным – то, что обладает конституирующим усилием (сам поток сознания). Уже сам термин “поток сознания” указывает на сходство с указанной континуальной проблематикой¹. Однако необходимо заметить, что сам поток сознания также является результатом конституирования и особой проблемой в философии Гуссерля.

Общую задачу этой статьи можно обозначить так: прояснить, каким образом в области континуального сознания могут конституироваться дискретные вещи и смыслы. Статья состоит из трех частей: в первой разбирается проблема конституирования дискретных вещей и смыслов в потоке трансцендентального сознания, во второй – конституирование самого континуального интенционального сознания. Эти две темы очень тесно переплетены между собой, и зачастую сложно отделить разработку одного вопроса от другого. В третьей части представлена попытка применения феноменологического анализа к медитативным практикам.

С самого начала стоит привести известный феноменологический тезис: и вещи и смыслы конституируются в области трансцендентального сознания. Но насколько прост этот тезис, настолько сложна, как это зачастую бывает в феноменологическом анализе, реализация, а вернее, дескрипция самого процесса конституирования.

I

Как правило, когда говорят о феноменологии Гуссерля в общем плане, то начинают с основополагающего методического понятия интенциональности. При этом указывают, что термин “интенциональность” ввел в философский лексикон учитель Гуссерля Франц Brentano. В известном определении интенциональности в работе “Психология с эмпирической точки зрения” (1874 г.) Brentano говорит о существовании двух типов сущностей:

физических предметов и психических феноменов. Последние характеризуются тем, что они подразумевают направленность на некоторый объект [Brentano 1874, 115]. Это часто цитируемое определение психических феноменов интересно для нас тем, что в нем называются возможные дискретные единицы для нашего анализа, а именно психические феномены.

Считается, что Гуссерль в разработке интенциональности следует за учителем. Однако, с точки зрения Карла Шумана, это не совсем так, и в самых ранних работах Гуссерля вообще не идет речь об этом термине. Учение же Гуссерля о ноэзисе и ноэме – это совершенно другая теория интенциональности [Schuman 1991, 48]². Шуман аргументирует свою позицию в статье следующим образом: лакмусовой бумажкой является так называемая “проблема Brentano – Больцано”. Существуют такие понятия, как, к примеру, “золотая гора”, которым в действительности ничего не соответствует, однако мы все же имеем дело с интенциональным объектом. Один из учеников Brentano Казимир Твардовский предлагает следующее решение вопроса: то, что в представлении представляется, – это содержание, а то, что представляется посредством представления, – это предмет [Ibid., 53]. Тем самым проблема кажется решенной: в выражении “золотая гора” есть содержание, представляемое в представлении, но сам предмет не существует. Шуман указывает, что именно против такого решения и выступает Гуссерль в одном из ранних манускриптов об интенциональном предмете. Основную проблему Гуссерль видит в том, что у Твардовского объект интенциональности удваивается, и мы имеем дело одновременно и с картинкой и с отображенным, то есть с тем, что существует одновременно в интенциональном акте и в реальности. Для Гуссерля как начинающего феноменолога реальностью обладают данные сознания, а существует предмет или нет – это проблема другого, не феноменологического порядка. Интенциональность, по Гуссерлю, – это просто направленность, а предмет, на который эта интенциональность направлена, может как существовать, так и не существовать. Несколько лет спустя в “Логических исследованиях” Гуссерль также напишет, что для сознания совершенно все равно, существует предмет представления или не существует, или же он является бессмысленным, как выражение “золотая гора”. Для жизни сознания совершенно не важно, представляем мы вымышленного Юпитера или некогда реально существовавшего Бисмарка [Husserl 1984, 387]. В более поздних работах эта позиция по поводу исключительности жизни трансцендентального сознания будет лишь усиливаться благодаря введению метода трансцендентальной редукции.

Итак, различие между Гуссерлем и Brentano заключается в том, что психические феномены Brentano и феномены Гуссерля – это не одно и то же. Согласно позиции Brentano, наше сознание (речь не идет о трансцендентальном сознании, поскольку Brentano является не феноменологом, а прежде всего психологом) содержит особые единицы, которые называются психическими феноменами и имеют направленность на некоторый объект. Для Гуссерля же в работе “Логические исследования” феномены не обладают статусом психического, но представляют собой единицы сознания, которые являются коррелятами внешних трансцендентных предметов. Формула отношения сознания и предметов в “Логических исследованиях” выглядит следующим образом: “Я” представляет некоторый предмет и обладает им в качестве интенционального объекта своего представления [Ibid., 391]. Здесь необходимо отметить, что “Я” и “сознание” в этой работе Гуссерля понимаются как синонимы. Тему “трансцендентального Я”³ он будет много и плодотворно разрабатывать в течение всей жизни вплоть до “Картезианских медитаций”. Вообще Гуссерль говорит не о психических феноменах в смысле Brentano, а об интенциональных переживаниях [Ibid.], обладателем которых является сознание или “Я”.

Интенциональное сознание направлено на некоторый предмет. Этот предмет не следует понимать как объект во внешнем мире, поскольку, как уже говорилось, его существование как предмета, равно как и существование самого мира, не принципиально для феноменолога. Предмет представляется в трансцендентальной сфере в качестве некоторой дискретной данности, в виде единичного интенционального переживания. В “Идеях к чистой феноменологии” Гуссерль рассматривает соотношение интенциональных переживаний и внешних предметов несколько в ином ключе. В этой работе он говорит о предметном смысле, являющемся не самой вещью, а ее коррелятом, подчеркивая, что феноменолог имеет дело

исключительно лишь с этим смыслом. “Ноэматические смыслы”, как их еще называет Гуссерль, – это данность вещей в самом сознании, ядро восприятия вещей, которые и есть существенное в восприятии. Эти смыслы могут представляться в различных модификациях: в актуальном восприятии, в воспоминании, в предвосхищении. И во всех этих случаях мы будем иметь дело с одной и той же вещью. То есть ноэтический смысл исполняет роль носителя идентичности одного и того же воспринимаемого предмета. Область, которая конституируется таким способом, – это область имманентности, наполненная идентичными феноменами.

Со времен “Логических исследований” и до написания работ “Формальная и трансцендентальная логика” (1929 г.) и “Картезианские медитации” (1931 г.) Гуссерль неизменно пытался решить одну задачу: посредством трансцендентальной логики выяснить, возможны ли универсальные логические идеи, понятия. В работе “Формальная и трансцендентальная логика” он сетует на то, что сколько существует философствующих, столько существует и философий. Такое положение, с его точки зрения, препятствует самому главному – осуществлению единой универсальной науки [Husserl 1974, 278]. Этот ход рассуждений известен также и из “Картезианских медитаций” [Husserl 1973, 46]. То есть тема логического основания знания завязана на другую проблему, а именно на возможность формирования универсальной науки.

Сама универсальная наука, к обоснованию которой стремился Гуссерль, может быть построена, как он считал, только на аподиктическом знании, которое, в свою очередь, основывается на аподиктической очевидности. На первый взгляд первоочередная задача Гуссерля для достижения этих целей должна была бы состоять в объяснении формирования аподиктических понятий и суждений. Такую задачу решал в свое время Кант. Однако Гуссерль переходит сразу к более, с его точки зрения, принципиальным вещам: он утверждает, что всякое знание – это суждение в трансцендентально-логическом смысле. Задача феноменолога состоит в том, чтобы подвести под это знание аподиктическое основание. Под последним Гуссерль понимает картезианское Эго.

Таким образом, феноменологический круг замкнулся: от дискретных ноэтических данностей мы, вслед за Гуссерлем, пришли к единичной аподиктической монадологической данности, а именно к реальности картезианского Эго, которое у Гуссерля является основанием как трансцендентальной логики, так и универсальной науки вообще. Рассмотрим принципы конституирования самого потока интенционального сознания в связи с проблемой трансцендентального субъекта в феноменологии Гуссерля.

II

Как отмечает П.П. Гайденко, “сознание всегда равно самому себе, сознание есть сознание, считал Декарт. Сознание никогда не равно самому себе, возражает Гуссерль. Чистое сознание, из которого исключено все психическое, или, другими словами, эмпирическое, – это чистая интенциональность, чистая направленность, то есть постоянное выхождение за собственные пределы. Сознание в чистом виде есть постоянное пребывание вне себя, постоянное движение к другому” [Гайденко 1966, 88]. В определенном смысле это достаточно радикальное утверждение о принципах конституирования области трансцендентального сознания. Речь идет о своеобразном мысленном эксперименте: если трансцендентальную редукцию Гуссерля помыслить как осуществленную до конца, что в этом случае останется? Ответ Гайденко: останется только чистая интенциональность, которая направлена вовне. Это показывает важное отличие Гуссерля от немецкой трансцендентальной философии, прежде всего от Фихте, для которого тотальная абсолютность действующего Я – это изначальное условие, начало и конец трансцендентальной диалектики. Поэтому феноменология Гуссерля – это “разомкнутое сознание” [Там же, 87–88]. Это понимание своеобразия Гуссерлевой феноменологии состоит в особой тематизации смысла слова “интенциональность”. Удалось ли Гуссерлю полностью достичь чисто интенциональной сферы сознания? Вопрос остается открытым. Вероятно, по крайней мере два момента препятствовали осуществле-

нию этого феноменологического замысла. Во-первых, нередуцируемое трансцендентальное Я, а во-вторых, феномены как особые конструкты, которые остаются в сознании после проведения процедуры редукции. Вышеупомянутый тезис о разомкнутости сознания, похоже, ближе к концепции Сартра, поскольку именно у этого философа сознание характеризуется в первую очередь через интенциональную природу и нететическую направленность на предмет, а также через абсолютную прозрачность, невесомость и невозможность предметам находиться в нем. Это, конечно, совершенно не значит, что у Гуссерля в области сознания заключены какие-либо предметы. Просто теория Сартра радикальнее – его трансцендентальное сознание абсолютно и пусто [Сартр 2004, 30].

Второй важный вопрос, на который необходимо обратить внимание, – это способы существования, или, вернее, способы конституирования самого трансцендентального сознания. Здесь возникает известная проблема “третьего человека”. Чтобы сознание конституировало предмет, необходимо конституирующее усилие самого сознания. Однако само оно также должно быть конституировано, и так до бесконечности. Укажем на две стратегии, которые обрисовывают возможности конституирования континуального потока сознания в феноменологии Гуссерля. Первая будет касаться временной аналитики, вторая относится к поиску первичных слоев сознания, его гилетической (то есть относящейся к материи акта) составляющей.

Решение проблемы “третьего человека” мы отчасти находим в “Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени” 1905 г. Эти лекции читались после написания “Логических исследований”, но до появления “Идей к чистой феноменологии”. Оба названных текста знаменуют собой определенные этапы в феноменологии Гуссерля. С написанием “Идей” речь у феноменолога заходит уже собственно о трансцендентально-феноменологическом учении и вводится термин “редукция”, который позволяет осуществить переход к области чистого трансцендентального сознания. В “Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени” Гуссерль нарабатывает основные феноменологические ходы, которые так или иначе будут использоваться в его последующих штудиях.

Итак, исходное различие, описываемое в этом тексте, – это различие между имманентным, то есть феноменологическим временем и временем объективным. Гуссерль подвергает анализу первый тип времени. Предметом его исследования становится временной объект, который характеризуют хорошо известные феноменологам ретенциальная составляющая (прошлое воспоминание), актуальное настоящее и протенция, или предвосхищение восприятия. Временной объект – искомая дискретная единица. Аналогия же с временным потоком ассоциируется с континуальностью. Феноменолог предпринимает также попытки обосновать и условия конституирования самого потока. Вопрос, поставленный Гуссерлем, звучит так: каким образом и посредством каких условий возможно конституирование самого длящегося и производящего конститутивные усилия сознания? Ответ Гуссерля хорошо известен: речь идет о разделении на интенциональность, которая конституирует предмет временного восприятия, и на интенциональность, которая конституирует саму себя [Husserl 1969, 80]. В последнем случае мы имеем дело со своеобразной рефлексивной моделью. Через феноменологический акт происходит осознание, схватывание и удержание сознанием его собственных содержаний.

Рефлексивная модель, описанная в терминах продольной интенциональности, посредством которой сознание конституирует свою собственную длительность – вот результат лекций 1905 г. В истории немецкой классической философии эта тема связана с проблемой трансцендентального Я. В феноменологии Гуссерля проблема “трансцендентального Я” также занимает особое место.

Рассмотрим, каким образом аналитика трансцендентальной позиции “Я” помогает прояснить проблему конституирования интенционального потока сознания. Интенциональное сознание, по Гуссерлю, как бы “очищается” посредством проведения редукции. Элиминируются данные наук, логики, трансценденция бога и т.д. [Husserl 1976, 122–129]. Остается сфера трансцендентального сознания, чистый континуальный поток. Таков результат размышлений Гуссерля в “Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии”.

В последнее время, после издания ранее не опубликованных манускриптов Гуссерля, многие феноменологические проблемы, представленные в канонических, изданных при жизни немецкого мыслителя текстах предстают в новом свете. В связи с проблемой временности, континуальности и идентичности того же самого потока хотелось бы обратить внимание на так называемые “Бернауэрские манускрипты” (1917–1918 гг.) и “С-Манускрипты” (1929–1934 гг.)⁴. По времени их написания мы видим, что они охватывают уже достаточно зрелые периоды, когда феноменология Гуссерля с ее основными принципами и положениями уже сформировалась. В этих текстах, которые Гуссерль писал не для публикации, но для тщательнейшей проработки смыслов своих положений, высказаны несколько неожиданные тезисы.

Так в “Бернауэрских манускриптах” он ставит проблему временности несколько иначе, чем в лекциях 1905 г. В одном из манускриптов он пытается описать жизнь трансцендентального Я. Для этого Гуссерль прибегает к новой редукции. Справедливости ради стоит заметить, что он периодически прибегает к различного рода новым *ad hoc* редукциям, чтобы прояснить смысл нового феноменологического термина. Новая редукция совершается с целью постигнуть жизнь Я в его феноменологической, гилетической, как говорит Гуссерль, чистоте [Husserl 2001, 275]. Какой результат получается в этом случае? Гуссерль постулирует утверждения, несколько апоретичные по своей сути: он пишет, что редуцированное Я, которое достигает своей гилетической первоосновы, одновременно существует и не существует [Husserl 2001, 277], кроме того оно не является объектом и находится вне времени. То есть Я, по отношению к которому применена особая смысловая редукция (не путать с эйдетической или трансцендентально-феноменологической редукцией), не является объектом, не существует и не не-существует, находится вне времени. Однако при этом оно все же обладает следующим свойством: оно конституирует временной поток, являясь своеобразным эмануирующим Я-центром. Проблема идентичности сознания, которая в “Лекциях по феноменологии внутреннего сознания-времени” решалась посредством введения термина продольной интенциональности, в “Бернауэрских манускриптах” решается посредством придания особого статуса позиции Я: оно хоть и не существует, по утверждению Гуссерля, однако при этом является эмануирующим центром жизни трансцендентального сознания.

Десять лет спустя Гуссерль возвращается к данной теме (вернее, он заново прорабатывает мыслительные стратегии, вариации на тему конституирования временного континуума в трансцендентальном сознании, вектор которым был задан в его ранних работах). И в “С-манускриптах” феноменолог также приписывает трансцендентальному Я важную роль. Он называет эту позицию перво-Эго (Ur-Ego) и наделяет фундирующей ролью для осуществления любой возможной рефлексии для конституирования временного протекания. Само Я как перво-Эго также является эмануирующим источником и центром трансцендентальной жизни [Husserl 2006, 4]. Феноменолог указывает на особое свойство этой трансцендентальной феноменологической позиции: Я схватывает объекты, однако само остается анонимным [Ibid., 2]. Это анонимное необъективированное Я, с одной стороны, является условием рефлексии; с другой – находится в самом глубинном слое феноменологических актов и является принципом идентификации Я как того же самого исполнителя всех рефлексивных актов, который находится на уровне первичной гилетичности.

Если попытаться кратко обозначить условия протекания потока интенциональности в разных работах Гуссерля, то можно сказать следующее: в “Лекциях” 1905 г. таким условием является продольная интенциональность временного акта, а в указанных манускриптах речь идет об особом статусе трансцендентального Я, которое является и не является объектом и которое не находится во времени. Сами решения, как мы видим, требуют дальнейшей разработки, они в каком-то смысле являются апориями. Гуссерль прекрасно понимает, что рано или поздно мы доходим в нашем анализе до определенной границы. Вероятно, интуиция подсказывала ему, что он достиг предела возможностей существующего категориального аппарата, и он делает заметку в одном из своих текстов совершенно в духе Витгенштейна: “Это все необходимо еще раз хорошенько продумать. Это находится почти на границе возможного описания” [Husserl 2001, 278].

Теперь мы можем подвести некоторые итоги рассмотрения позиции Гуссерля в контексте проблематики континуального и дискретного. Мы указывали на два аспекта его теории: на континуальный интенциональный поток сознания и на дискретные нозматические смыслы, конституированные сознанием. Анализ работ различных периодов, в том числе и рукописного наследия, продемонстрировал, как сложно провести однозначное соответствие: что в теории Гуссерля соответствует континуальному, а что – дискретному⁵. Причина заключается в том, что сам континуальный поток переживаний также является объектом для самого себя, и феноменолог должен показать, каким образом возможно конституирование этого потока. У Гуссерля мы имеем дело с двумя не столько противоречащими друг другу, сколько альтернативными моделями конституирования потока сознания. С одной стороны, речь шла о временной аналитике в рамках генетической феноменологии, когда мы имеем дело с делящимся потоком, который является гарантом собственной идентичности. С другой же стороны, гарантом идентичности в более поздних работах выступает трансцендентальное Я, которое в свою очередь также могло бы трактоваться как определенная дискретная единица. Но как в этом случае быть с континуальностью переживаний?

Эти две параллельные модели континуальности, равно как и принцип конституирования нозматических смыслов, могут иметь различные последствия для трактовки субъекта и его отношения к миру как в феноменологии, так и в философии вообще. С одной стороны мы имеем дело с эгологической структурой сознания, где центром выступает трансцендентальное Я, с другой стороны – с неэгологической конструкцией сознания, когда позиция трансцендентального эго оказывается вроде бы излишней.

То, что “призрак” трансцендентального Я сопровождает классические системы философии, хорошо известно. Классический образец – это, конечно же, картезианское Я. Как правило указывают на ставшее классическим высказывание Канта, что Я должно сопровождать все мои представления. Правда, сама позиция Я в кантианской философии является так называемой трансцендентальной идеей. То есть идея “Я” присутствует в нашем сознании, но доказать существование самого Я мы не можем. В трансцендентальном идеализме Фихте действующее и созидающее Я играет основополагающую роль. Однако Я первого основоположения – это еще не классический субъект. Традиционный трансцендентальный субъект появляется в последующих основоположениях, которые разрабатывает Фихте. Понятие “Я” играет ключевую роль и в системе трансцендентального идеализма Шеллинга. В его системе Я определено в качестве синонима самосознания. Описание жизни трансцендентального субъекта в системе Шеллинга периода “Трансцендентального идеализма” – это не что иное, как развертывание истории самосознания. Именно эта тема историчности самосознания затем получит дальнейшее развитие у Гегеля. Философских учений, в которых Я стало центром и принципом самоидентификации, более чем достаточно. Нас интересует, каким образом два способа трактовки сознания, эгологический и неэгологический, нашедшие свое отражение в феноменологии Гуссерля, могут обрести применение.

В этой связи интересна статья современного западного феноменолога Рудольфа Берне “Интенциональность без субъекта или объекта” [Bernet 1994]. Само название указывает на то, что представленные концепции сознания как имеющего или не имеющего Я и интенционально направленного на объект могут и не иметь смысла, если мы обнаружим такой тип интенциональности, в котором нет ни субъекта, ни объекта. Сразу укажем на результаты исследования: интенциональность без объекта возможна, интенциональность без Я – нет. Берне говорит о возможности существования интенциональности без объекта в отношении аффективных состояний сознания. Под последними понимается такой тип интенциональности, в котором выражаются аксиологические свойства объекта, а также свойства с эмоциональной окраской. Это противоречит принципиальному положению Brentano, что любой психический феномен – это всегда сознание какого-либо объекта [Brentano 1874, 131–133]. Берне пишет: “По поводу суждений, относящихся к чувствам, нельзя утверждать, что они относятся к какому-либо объекту реальности; даже в самых показательных случаях – это не что иное, как выражение состояния субъекта, носящее

отпечаток искренности и правдивости” [Bernet 1994, 241]. Другой способ указать на возможность интенциональности без объекта – это указание на так называемый поворот Гуссерля к жизненному миру. Это такая ситуация, когда субъект находится *при* вещах, а не направлен эксплицитно *на* вещи [Ibid., 235]. Такая традиция трактовки интенциональности с подачи самого позднего Гуссерля, а также Хайдеггера, хорошо исследована в феноменологии. Мы же, обозначив эти две возможности, возьмем на заметку второе утверждение о бытии при вещах как особого рода интенциональности без объекта.

Тезис о необходимости *co-gito* в акте сознания Берне обосновывает в контексте временной феноменологии Гуссерля. Он полагает, что именно Я гарантирует единство прежних и настоящих интенциональных актов. Временную аналитику мы уже рассматривали выше и указывали, что у Гуссерля периода “Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени” для единства сознания нет необходимости в трансцендентальном Я, поскольку функцию единства сознания выполняет так называемая продольная интенциональность. Однако это утверждение Берне интересно в контексте размышлений о новейшем европейском субъекте. В европейской традиции существует еще одна концепция, которая функционирует схожим образом. В философии Джорджа Герберта Мида Я, которое, по его собственному утверждению, сродни кантианскому Я, появляется не в момент конкретного действия субъекта, а только в воспоминаниях. В этом случае субъект получает возможность посмотреть на свое Я как бы со стороны, и оно становится объективированным [Mead 1992, 174].

И еще одна идея, которая в последнее время становится популярной на Западе и на которую также указывает Берне. Эгологическая структура сознания необходима в контексте анализа интерсубъективности. Перед лицом другого эго мне необходимо идентифицировать мои собственные переживания как принадлежащие именно мне [Bernet 1994, 235; Marbach 2011, 42]. Таким образом, необходимость эгологического сознания обосновывается двумя факторами: первый фактор временной (идентичность временного субъекта), второй – необходимостью ограничения моих переживаний от переживания другого. Этой концепции противопоставляется концепция неэгологической структуры сознания, которая связывается в первую очередь с именем Сартра. Центральный тезис этой теории заключается в том, что трансцендентальное Я не находится в самом сознании, а появляется только в момент рефлексии. Интенциональное сознание направлено изначально на объект и не имеет никакого эманулирующего центра в виде Я [Сартр 2004, 34–35; Bernet 1994, 235].

Теперь обратимся к возможным способам применения феноменологической методологии для анализа медитативных практик (на примере буддизма). В этом смысле показательна статья современного австрийского исследователя Вольфганга Фашинга “Сознание, самосознание и медитация” [Fasching 2008]. Вот один из главных тезисов Фашинга: сознание (в данном случае изначально неэгологическое сознание) обладает самостью [Ibid., 477]. В этом случае мы сталкиваемся с определенным парадоксом: существует самость, но без Эго. Как это объясняет Фашинг? Он утверждает, что медитация – это не всматривание в свой внутренний мир и не направленность на внешние вещи, а нахождение в настоящем, попытка освободиться от своей занятости предметами [Ibid., 469]. Из этого предельно общего определения следует, что психические интенциональные феномены в духе Brentano не имеют места в медитирующем сознании, равно как и сами внешние предметы, поскольку медитация – это, как полагает Фашинг, прежде всего занятие собственным самосознанием. Это значит, что два выше описанных полюса интенциональности, эгологический и предметный, на заключительной стадии медитативной практики не имеют места в сознании медитирующего. Сознание, по Фашингу, характеризуется посредством “манифестации” себя во всей своей деятельности, во всем воспринимаемом, оно – настоящее, наличное само по себе как таковое. Фашинг делает вывод, что самосознание как самость можно трактовать с учетом двух аспектов: либо как идентификацию самого себя в смысле определенности собственного опыта, либо как манифестацию своего опыта [Ibid., 476].

Если судить с точки зрения феноменологии, то в акте медитации, как его описывает австрийский исследователь, мы имеем дело с парадоксальной ситуацией: в сознании остается направленность на вещи, однако теряется оппозиционность Я – объект. Эту потерю оппозиционности Фашинг демонстрирует на примере высказывания мастера *дзэн* XIII в.

Догэна, которое гласит, что изучать путь Будды – значит изучать себя. Изучать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит воспринимать себя как все вещи. Фашинг пишет: «“Забыть себя” означает прекратить противопоставлять объект “самому себе”. Не существует “Я”, которому даны вещи, существует лишь этот способ быть данным» [Ibid., 478].

Такой настрой медитирующего приводит к тому, что происходит своеобразная деидентификация (самость без субъекта) с одной стороны, и с другой – сознание находится вовне, там, с вещами. То есть нет субъекта как такового, но имеет место открытость всему существующему. Все вещи и есть сознание [Ibid., 478]. Здесь мы можем вспомнить утверждение Берне о жизненном мире Гуссерля, в котором субъект не столько направлен на вещи, сколько находится *при вещах*. Тогда в этом случае мы едва ли можем говорить о конституировании мира, вещей и смыслов мира в том ключе, как это делал Гуссерль. Скорее, речь идет об обратном процессе – о расконструировании (деконструкции) мира в медитативном сознании. Сопоставление феноменологии с медитативными практиками – это большая тема, требующая отдельного исследования. Здесь мы коснулись ее только ради проверки предположения о возможном отсутствии в интенциональном сознании как объекта, так и субъекта. Однако, с нашей точки зрения, в этом случае остается тотальное присутствие *при* этом мире. Континуальность и дискретность фактов сознания становятся неразличимыми. Феноменология Гуссерля, ориентированная на интенциональную модель, центром которой является трансцендентальное Я, превращается в совершенно другой способ отношения к миру. Насколько же медитация феноменологична по своей сути – это уже вопрос другого анализа.

Primary Sources

Brentano 1874 – *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkte. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. Bd. 1.

Husserl 1969 – *Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserl 1973 – *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973 (Hua I).

Husserl 1974 – *Husserl E.* Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974 (Hua XVII).

Husserl 1976 – *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Hua III).

Husserl 1984 – *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (Hua XIX).

Husserl 2001 – *Husserl E.* Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Dordrecht; Boston; London: Kluwer, 2001 (Hua XXXIII).

Husserl 2006 – *Husserl E.* Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte. Dordrecht: Springer, 2006 (Hua VIII).

Источник – Primary Source in Russian

Сартр 2004 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Пер. с фр. В.И. Колядко, Р.К. Медведева. М.: Республика, 2004 (*Sartre. J.-P. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Russian Translation from French by V. Koladko, R. Medvedeva, 2004*).

Ссылки – References in Russian

Гайдено 1966 – *Гайдено П.П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции / Современный экзистенциализм. М.: Мысль, 1966. С. 77–107.

Крюков 2013 – *Крюков А.Н.* Проблема времени и рефлексии у Гуссерля // HORIZON. СПб., 2013. Т. 2. Вып. 2. С. 50–60.

Лысенко 2014 – *Лысенко В.Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 9–28.

Мотрошилова 2005 – *Мотрошилова Н.В.* “Логические исследования” Гуссерля и современность / Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М.: Феноменология – Герменевтика, 2005. С. 331–389.

References

Baumgartner 2003 – *Baumgartner W.* Franz Brentano: “Grossvater der Phänomenologie” // *Studia Phaenomenologica* III. 1–2 (2003). P. 15–60.

Bernet 1994 – *Bernet R.* An intentionality without subject or object? // *Man and World* 27 (1994). P. 231–255.

Fasching 2008 – *Fasching W.* Consciousness, self-consciousness, and meditation // *Phenomenology and Cognitive Science* 7 (2008). P. 463–483.

Gaidenko P.P. The Problem of Intentionality by Husserl and existential Notion of Existenz / *Modern Existentialism*. Moscow: MYSL, 1966. P. 77–107 (in Russian).

Krioukov 2004 – *Krioukov A.* Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre. Stuttgart, 2004.

Krioukov A.N. The Problem of Time and Reflexivity in Husserl // *HORIZON*. St. Petersburg, 2013. 2–2. P. 50–60 (in Russian).

Lyssenko V.G. Genesis of the Atom Doctrine as a Problem of Language and Thinking // *Voprosy Filosofi*. 2014. Vol. 6. P. 9–28 (In Russian).

Marbach 2011 – *Marbach E.* Husserl zur Frage des Ich während der Göttinger Jahre: auf dem Holzweg? / Edmund Husserl 1859–2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen. Hsg. K. Cramer, Ch. Beyrer. Berlin; NY: De Gruyter, 2011. S. 27–42.

Mead 1992 – *Mead G.H.* Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago; London: University of Chicago Press, 1992.

Motroschilova N.V. Husserl’s “Logical Investigations” and Modernity / *Motroschilova N.V. Works: Articles and Essays*. Moscow: Fenomenologija-Germenewtika, 2005. P. 331–389 (in Russian).

Schuman 1991 – *Schuman K.* Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl // *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991). S. 46–75.

Varga 2008 – *Varga P.* Brentano’s Influence on Husserl’s early notion of intentionality // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia* 1–2 (2008). P. 29–48.

Примечания

¹ Н.В. Мотрошилова среди самых первых свойств сознания указывает на сознание как бесконечный поток и на то, что в этом потоке выделяются дискретные единицы или феномены [Мотрошилова 2005, 336]. Кроме того, российский исследователь прямо называет предметы (феномены) сознания единицами сознания.

² Этот тезис о невыводимости понятия интенциональности у Гуссерля из учения об интенциональных феноменах у Brentano Петер Варга расширяет, говоря, что как учение об интенциональности самого Brentano отличается от распространенного представления о нем, так и теория интенциональности Гуссерля независима от теории интенциональности Brentano [Varga 2008, 44].

³ Более подробно см.: [Krioukov 2004].

⁴ Более подробно о проблеме трансцендентального Я в “Бернауэрских манускриптах” и “С-манускриптах” см.: [Крюков 2013].

⁵ Если попытаться вписать феноменологию Гуссерля в рамки концепции атомизма, предложенной российским исследователем В.Г. Лысенко [Лысенко 2014], то возникнет ряд сложностей. Феноменологическое учение едва ли соответствует узкому понятию атомизма как учению о предельных частицах материи (A1, A2), поскольку оно не выстраивает здание своей философии на первоэлементах, хотя и можно говорить о минимальных дискретных единицах, таких как феномены сознания. Ближе феноменологии находится атомизм, понятый в широком смысле (A3) как “объяснение генезиса и устройства сложных объектов через соединение-разъединение, или комбинацию, минимальных далее неделимых составляющих частей” [Лысенко 2014, 10]. Однако необходимо учитывать, что принципиальная установка феноменологии Гуссерля – это конститутивный принцип. Даже, если мы и можем вычлени первичные элементы (феномены, нозматические смыслы), то всегда остается недоопределенный феноменологический горизонт, оставляющий поле для конституирования как самих первичных элементов, так и потока сознания в целом, на что мы и указывали в предыдущих главах.